

Tourelles-2016-Semaine Sainte

Miséricorde

1. Un Dieu de miséricorde

(Jeudi saint)

La notion de miséricorde est difficile à employer. En effet, elle relève dans le langage de la piété d'une approche sentimentale et souvent doloriste. C'est le langage de la pitié. Cette dimension sentimentale est pour moi une difficulté à employer le terme de « miséricorde ». Pourtant, l'ouverture du jubilé de la miséricorde a été l'occasion de surmonter cette difficulté. Il faut en effet rendre à ce terme sa force tout en étant conscient de la difficulté à l'employer et de le faire dans une perspective de conversion. Parmi toutes les voies possibles, s'est donc présentée l'exigence d'une réflexion sur la notion de miséricorde et sur ce qu'il importe de vivre à la lumière de ce que ce terme révèle de l'être de Dieu et de l'appel qu'il contient. Ceci est d'autant plus nécessaire que le propos sur la miséricorde a été un paravent pour une action qui n'avait rien de conforme à l'exigence chrétienne fondamentale – comme bien des militants de la cause humaniste l'ont reproché aux chrétiens – quand la doctrine sociale de l'Église n'était pas aussi explicite qu'aujourd'hui. Je vous propose donc un chemin théologique qui reposera sur une étude des textes fondamentaux de la tradition chrétienne en commençant par la Bible.

1. Ancien Testament

Le terme traduit habituellement par « miséricorde » est présent dans l'Ancien Testament. Il traduit habituellement les mots hébreux *hesed* ou *rahamim*. Ces mots ont une signification très large ; il faut en prendre acte pour avancer sur la route.

1.1. Le vocabulaire

ce vocabulaire vient de la relation d'homme à homme qui est passion ; cette transposition est fondée sur le fait que si l'homme est créé à l'image de Dieu, il est possible de dire quelque chose de Dieu à partir de l'expérience humaine, non seulement intellectuelle mais charnelle, liée au sentiment .

1.1.1. Emotion

Le mot hébreu *Rahamim* est un pluriel ; il signifie « entrailles », terme général qui signifie le lieu des émotions - « ça vous prend aux tripes » dit-on familièrement. Les entrailles sont le siège de la réaction à l'émotion : douleur violente et affliction ou, au contraire ,exultation. Le terme est traduit en latin à partir du mot « cœur », terme qui désigne le siège central des émotions

L'expression est transposée à Dieu lui-même. On lit en effet cette question douloureuse adressée à Dieu : « Le frémissement de tes entrailles et ta pitié se sont-ils contenus ? » (Is 63,15). Cette protestation inquiète présuppose que le langage charnel soit habituellement employé pour dire la réaction de Dieu face à l'humanité. Ce vocabulaire est présent dans la tradition prophétique qui attribue à Dieu des sentiments humains passionnels. Isaïe : « Le Seigneur aura pitié de Jacob ; il choisira Israël » (Is 14, 1) ; « Celui qui les prend en pitié les conduira » (Is 49,10). Chez Jérémie : « Ephraïm est pour moi un fils si cher, un enfant tellement préféré que chaque fois que j'en parle mes entrailles s'émeuvent pour lui, que pour lui déborde ma tendresse » (Jr 31, 20) ; « Je vais ramener leurs captifs et les prendre en pitié » (Jer 33, 26). Ce vocabulaire est repris dans les psaumes : « Réponds moi, Seigneur, car ton amour est bonté ; en ta grande tendresse regarde vers moi » (Ps 69,17). Le langage de l'émotion est cependant à deux tranchants. Il peut être favorable mais aussi défavorable ; les prophètes parlent alors de la colère de Dieu ou de sa jalousie, autant de termes qui font difficulté ; par exemple Osée rapporte cette parole de Dieu : « Il arrivera dans les derniers jours que je n'aurai plus pitié de la maison d'Israël » (Os 1, 6) et « de ses enfants je n'aurai pas pitié, car ce sont des enfants de prostitution » et Isaïe : « son créateur n'aura pas pitié de lui » (Is 27,11) ; « J'ai retiré ma paix de ce peuple, ainsi que la pitié et la miséricorde » (Jr 16,5).

1.1.2. Bienveillance

Un autre mot, *hesed*, a un sens plus vaste. Le mot désigne la bienveillance au sens général de bonne disposition de la volonté, vouloir du bien d'un homme pour un autre. Gn 47,29 ; Jos 2, 12... Plusieurs termes le traduisent : bienveillance, miséricorde, pitié, grâce, faveur, loyauté. La LXX traduit par *eleos*, traduit habituellement par « miséricorde » (terme bien connu car employé dans la prière Kyrie eleison) et parfois par *agapè* (« charité »).

Les psaumes le lient à la prière et à l'amour : « A toi Seigneur, l'amour » (62,13) ; « Béni soit Dieu qui n'a pas écarté ma prière ni son amour pour moi » (66, 20) ; et le refrain du psaume 136 « Car éternel est son amour ». C'est en ce sens que le terme est entendu habituellement : expression de l'amour de Dieu dans les termes de la révélation : « Le Seigneur est Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en bonté et fidélité, qui garde sa bonté à des milliers » (Ex 34, 6).

1.1.3. Transposition sémantique

La transposition du langage de l'émotion de l'humain au divin passe par le crible de l'interdit de la représentation de Dieu. L'interdit de l'image invite à dépasser les limites de notre finitude humaine. Mais aussi et surtout de l'ambiguïté de nos sentiments et de leur expression. Nous savons (les hommes sont plus coupables que les femmes en la matière) que notre expression est toujours marquée non seulement par des maladresses – trop ou trop peu – mais par l'ambiguïté. Nos gestes d'affection ont toujours un élément de possession car nous ne pouvons être pure générosité. Comme un chat qui vient vous caresser : on se sait s'il vous caresse ou s'il se caresse contre vous... Ainsi les humains ! Ainsi le terme de miséricorde doit passer par un saut. On peut donc interpréter le terme de miséricorde : dans le langage biblique, il signifie plus que d'être bon, généreux, compatissant ou fidèle. Il y a un élan d'amour qui est marqué par le sceau de l'infini.

Ce dépassement implique un mouvement de vérification pour éviter les équivoques et autres déformations psychologiques : illusions, régressions, abus de pouvoir... La vérification

se fait donc dans l'action. La miséricorde biblique n'est pas théorique ; elle est liée à l'action de Dieu dans l'histoire du salut.

1.2. Théologie de l'Alliance

Le terme *hesed* est souvent lié au mot *'emet* qui désigne la fidélité, la fermeté (Gn 24,27 ; Ps 25,10 ; 86,15 ; 136,2). Il est important de noter que le terme de miséricorde n'est pas employé comme un absolu, mais en lien avec d'autres. Ce binôme s'inscrit dans une théologie de l'alliance où l'on constate que Dieu est puissant (103, 11 ; 117, 2), bon (69,17 ; 109,21), riche (36,8), grand (86,13), meilleur que la vie (63,4), merveilleux (31,22). Les psaumes ne cessent de faire le lien.

Cette théologie prend racine et forme dramatiques dans la théologie d'Osée à partir de son expérience personnelle. Homme trahi par sa femme, il a pardonné et renouvelé son amour d'un homme. De même l'amour de Dieu butte sur l'échec du peuple qui trahit ; mais Dieu revient de sa colère et renoue avec son peuple (Os 2,21-22) ce qui conduit à l'union à Dieu (Os 4, 1-2 ; 6,6 ; Jr 9,23 ; 31, 31-33).

1.3. Equivoques monothéistes : Pharisaïsme, islam et intégrisme

Il est très éclairant de faire allusion au prolongement de l'emploi du terme hébreu dans l'islam qui a gardé ce même vocabulaire. Le Coran emploie le mot dans deux formes : le mot *rahma* et le mot *rahim*. Le terme est plus de trois cents fois dans le Coran, où il dit la relation entre Dieu et son œuvre : la création et tout particulièrement la création de l'humanité. Le premier terme dit la bienfaisance et la générosité du créateur ; le deuxième son attention spéciale aux musulmans, bienveillance et relation particulière. Ainsi ceux qui s'opposent aux musulmans sont exclus de la deuxième forme de miséricorde. C'est là une différence essentielle avec le christianisme – tel qu'il devrait être selon ce que nous dirons plus loin du pardon et de la réconciliation.

Dans ce contexte religieux dont l'islam est une figure éminente, le terme « miséricorde » est toujours lié à la toute-puissance. La notion de miséricorde reste en lien avec la théologie de la toute-puissance. Elle en est le corrélat. L'usage montre la différence avec le monde chrétien et tout particulièrement avec cette différence majeure avec le Nouveau Testament. Dieu est étranger à l'humanité ; il est le souverain qui agit avec justice et générosité. Mais il ne prend pas part à ce qui concerne l'humanité. C'est sur ce point que se présente la radicale nouveauté de l'Évangile.

2. Nouveau Testament

La théologie du Nouveau Testament repose sur la conviction que Jésus n'est pas un prophète comme les autres, pris dans la même série – fut-ce comme un achèvement. Jésus engage l'intime de la vie de Dieu. Ainsi le propos chrétien sur la miséricorde met en pratique ce que Paul demande : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (Ph 2, 5). Il y a donc une motivation spécifique : imiter Jésus-Christ.

Pour parler de la miséricorde, il faut donc considérer l'action de Jésus telle qu'elle est dite dans les évangiles. C'est là une caractéristique chrétienne : la morale ne commence pas par un précepte abstrait, mais par une référence à une action. Le modèle est donné par Jésus.

Il est clair que Jésus ne commence pas *ex nihilo* et qu'il s'inscrit dans la tradition qu'il a reçue dans son peuple, la Loi de Moïse, mais qu'il en donne une interprétation nouvelle, justifiée par son action. C'est dans cette action qu'il montre ce qu'est la miséricorde, cette émotion devant la situation du malheureux – ce que l'on peut aussi appeler pitié ou compassion – devenue principe d'action.

2.1. L'émotion ou la compassion de Jésus

L'imitation de Jésus n'est pas seulement d'émotion elle est d'action. En effet les récits évangéliques disent qu'ému de compassion Jésus a agi pour guérir, libérer du mal, enseigner, arracher à la mort...

Ainsi, Jésus répond à la demande de ceux qui l'appellent en disant : « Seigneur, fils de David, aie pitié de moi », comme les deux aveugles (Mt 9, 27) ou la Cananéenne (Mt 15, 22). Jésus n'attend pas la demande pour éprouver ce sentiment, comme le montre l'attitude de Jésus face à la veuve de Naïm : « En la voyant [la mère en deuil] le Seigneur s'émut et lui dit : Ne pleure pas. Il s'approcha, toucha le cercueil et les porteurs s'arrêtèrent. Il dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi". Le mort se mit assis et commença à parler. Et Jésus le donna à sa mère » (Lc 7,13-15). Si la miséricorde est définie comme « se laisser toucher par le malheur d'autrui », il est clair que pour Jésus, cette émotion de compassion est au principe de son action. La miséricorde dont Jésus donne l'exemple est bien « se laisser toucher par le malheur d'autrui ».

Cette même action est impliquée dans la conclusion de la parabole du bon samaritain où à la question « Qui est le prochain ? » Jésus répond par « celui qui a exercé la miséricorde envers le blessé » (Lc 10, 37). C'est à la lumière de cet exemple qu'il faut comprendre le sens de l'action demandée par Jésus. Elle doit être comme la sienne concrète et universelle.

2.2. Une attitude concrète

L'imitation de Jésus est source d'une action, d'une attention spéciale à la personne en souffrance. Cette compréhension est manifeste dans un texte fondamental qui a donné le cadre à la notion d'œuvre de miséricorde qui fait partie de la théologie morale.

La notion d'œuvre de miséricorde apparaît dans le scénario du jugement dernier. Il est construit selon un schéma que l'on retrouve dans l'Apocalypse. Une résurrection en deux temps. Un premier temps est la sortie de tous les hommes hors de leur tombeau (première résurrection) où chacun retrouve sa condition de vivant comme aujourd'hui. Puis le jugement et ensuite une transformation dans la condition de vie : le bonheur éternel ou le châtement éternel selon toute justice.

Matthieu chap. 25 : 31 " Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire. 32 Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les gens les uns des autres, tout comme le berger sépare les brebis des boucs. 33 Il placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. 34 Alors le Roi dira à ceux de droite : "Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde. 35 **Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, 36 nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir.** " 37 Alors les justes lui répondront : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, 38 étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, 39 malade ou prisonnier et de venir te voir ?" 40 Et le Roi leur fera cette réponse : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. " 41 Alors il dira encore à ceux de gauche : "Allez loin de moi, maudits, dans le

feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. 42 **Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, 43 j'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité.** " 44 Alors ceux-ci lui demanderont à leur tour : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, étranger ou nu, malade ou prisonnier, et de ne te point secourir ?" 45 Alors il leur répondra : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi plus vous ne l'avez pas fait. " 46 Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à une vie éternelle. "

Les œuvres de miséricorde sont donc : Nourrir qui a faim, abreuver qui a soif, vêtir qui est nu, accueillir l'étranger, visiter les malades, visiter les prisonniers. On y a ajouté un septième, tiré du livre de Tobie : ensevelir les morts. Les œuvres de miséricorde sont souvent représentées dans les églises, souvent sous forme de panneaux séparés ou de partie des vitraux représentant le jugement dernier. Un tableau célèbre est celui du Caravage qui a réuni en une seule scène les sept œuvres de miséricorde².

2.3. Une perspective universelle

L'enseignement de Jésus renverse la perspective de l'enseignement moral lié à la conscience de ceux qui se sentent supérieurs aux autres et qui établissent des frontières et des hiérarchies où le religieux est décisif.

Dans le scénario de la fin des temps, il est clair qu'il n'y a pas de partition de l'humanité. Ce sont tous les peuples qui se présentent devant Dieu. La différence entre justes et non-justes n'est pas confessionnelle ; elle est liée à la pratique du bien à l'égard de ceux qui sont dans la nécessité ou dans le malheur.

Cette ouverture est à la racine d'une lecture allégorique de la parabole dans la tradition patristique. Selon les Pères de l'Église, dans une interprétation toujours acceptée, le bon Samaritain c'est Jésus qui secourt l'humanité. La question n'est pas tant de découvrir qui est notre prochain, question assez banale, mais de comprendre le v. 37: « *Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ?* » Qui se fait notre prochain ? N'est-ce pas, en premier lieu Jésus le Christ, Dieu fait homme, qui est pour toujours à nos côtés ? Il est donc tout à fait pertinent de voir en cette œuvre, comme dans la parabole, le Christ qui porte l'être humain, qui le soutient, qui est là dans les moments les plus difficiles quand tout semble s'écrouler ; le Sauveur de l'humanité qui est aussi le Sauveur de chacun dans sa vie blessée, comme l'a représenté intensément Van Gogh à la fin de sa vie quand il était à l'hôpital.

3. Une attitude réfléchie

Le terme de miséricorde est lié à la notion d'alliance donc de Loi. Dans notre culture aussi il est utile de relever que la théologie classique situe la miséricorde dans un ensemble plus vaste. La question de la miséricorde a toujours fait difficulté pour l'action qui ne peut se contenter de bon sentiment. On le voit dans l'analyse de s. Thomas quand il traite de la miséricorde (*Somme de théologie*, IIIa, q. 30).

3.1. Justice et miséricorde

La définition de la miséricorde est tout à fait classique ; dans le premier article de la question, il résume la tradition : « "La miséricorde, dit s. Augustin est la compassion que notre cœur éprouve en face de la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en

aide, si nous le pouvons." Le mot miséricorde signifie en effet un cœur rendu misérable par la misère d'autrui. Or la misère est à l'opposé du bonheur et la béatitude ou le bonheur consiste à posséder ce que l'on veut – selon la justice. Celui-là est bienheureux, dit s. Augustin, qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour un motif mauvais." »

S. Thomas n'en reste pas à ce simple constat sémantique. Il entend aller plus avant et pour cela il relève que la notion de misère doit être située de manière plus précise. Il distingue donc plusieurs situations pour lesquelles s'appliquent la notion de misère, ce qui va à l'encontre de la dignité de l'homme et plus fondamentalement de son vouloir vivre. Il utilise alors une analyse du vouloir où il note trois niveaux : Le vouloir vivre ou exister, puis le vouloir qui est dans un choix délibéré (un but, un projet ou une raison de vivre) et enfin le vouloir des moyens pour réaliser le projet global. Dans son langage : « Or il y a trois manières de vouloir quelque chose : 1°- Par appétit naturel : ainsi tous veulent exister et vivre. 2°- On veut quelque chose par choix délibéré. 3°- On veut une chose non pour elle-même, mais dans sa cause. ... »

Cette situation différenciée du vouloir conduit à marquer des différences dans ce qui concerne la miséricorde et donc corrélativement ce qui motive l'action. Il note : « Ainsi donc le motif de la miséricorde se prend du côté de la misère. Il peut consister tout d'abord en ce qui contrarie l'appétit naturel de celui qui veut, c'est-à-dire les maux destructeurs et accablants dont nous recherchons naturellement le contraire : "La miséricorde, dit en ce sens Aristote est la tristesse causée à la vue d'un mal destructeur et accablant". En deuxième lieu, les maux dont on vient de parler suscitent davantage encore la miséricorde s'ils s'opposent à un choix volontaire libre ; de là cette remarque d'Aristote au même endroit : sont dignes de compassion "les maux qui ont pour cause la malchance par exemple s'il nous arrive du mal là où nous espérons du bien". Enfin, sont plus dignes de compassion les maux qui vont à l'encontre de la volonté toute entière, comme c'est le cas de celui qui a toujours cherché le bien et à qui il arrive du mal ; ce qui fait dire à Aristote : "On s'apitoie surtout du malheur de celui qui souffre sans l'avoir mérité". » Donc une vision de la hiérarchie des urgences et la nécessité de recourir à la raison. Le vocabulaire est archaïque. Il est à relever, car il bénéficie de l'autorité de s. Thomas. La miséricorde n'est pas le dernier mot de tout. Elle est au principe d'une action qui doit se proportionner à la misère de celui qui en souffre.

3.2. Une attitude enracinée

C'est pourquoi la miséricorde demande une action qui prenne en compte des exigences de justice donc dans une référence à un Droit. La miséricorde n'est pas l'abolition de toute loi, mais la mise en œuvre d'une loi nouvelle. Celle dont le principe est dans un Dieu qui se révèle comme « miséricorde ». S. Thomas poursuit en s'interrogeant sur le sujet qui agit avec miséricorde. Dans le langage de son temps, il se demande si la miséricorde est une vertu (une qualification ontologique de l'acteur) ; il répond : « La miséricorde implique une douleur provoquée par la misère d'autrui. Cette douleur peut être un mouvement de l'appétit sensitif ; la miséricorde n'est pas alors une vertu, mais une passion. Mais elle peut être aussi un mouvement de l'appétit intellectuel ou volonté. Or ce dernier mouvement doit être réglé par la raison, et, par son intermédiaire, le mouvement de l'appétit sensitif peut l'être à son tour. D'où cette remarque de s. Augustin : " Ce mouvement de l'âme, la miséricorde, obéit à la raison, lorsqu'on fait miséricorde, la justice étant sauve ; soit qu'on secoure l'indigent, soit qu'on pardonne à celui qui se repent". Et parce que la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme est réglé par la raison, comme nous l'avons montré précédemment, on doit dire que la miséricorde est une vertu. »

La miséricorde n'est pas un sentiment, ce que l'on appelle « le compassionnel », mais le principe d'une action conduite en raison. Il y a donc place pour l'acquisition d'une compétence qui réponde aux exigences de l'action : ainsi compétence en médecine, compétence en psychologie, en gestion humaine, et plus universellement compétence en matière de maternité et de paternité. Il faut aller plus avant.

3.3. Vivre en enfant de Dieu

Thomas d'Aquin demande ensuite si la miséricorde est la plus grande des vertus. Le mot vertu dit ici qu'il ne s'agit pas seulement d'une compétence, mais d'une qualité qui est liée à la personne. Cette qualité est source d'action. Il distingue donc entre la qualité de Dieu qui est éternel et la qualité humaine temporelle. Le terme de vertu dit la qualité de la personne. S. Thomas reconnaît : « Une vertu peut être dite la plus grande à deux points de vue : en elle-même, ou par rapport à celui qui la possède. En elle-même la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres et, qui plus est, de soulager leur indigence ; ce qui est éminemment le fait d'un être supérieur. Aussi se montrer miséricordieux est-il regardé comme le propre de Dieu, et c'est par là surtout qu'il manifeste sa toute-puissance. Mais par rapport au sujet qui la possède, la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus, à moins que son sujet ne soit lui-même le plus grand, n'ayant personne au-dessus de lui, et tous lui étant subordonnés. Car pour quiconque a un supérieur, il est plus grand et meilleur de s'unir à lui, que de suppléer au défaut d'un inférieur. Voilà pourquoi, chez l'homme, qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à lui vaut mieux que la miséricorde, qui lui fait secourir le prochain. Mais parmi les vertus relatives au prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme son acte est aussi le meilleur ; car celui qui supplée au défaut d'un autre est, sous ce rapport, supérieur et meilleur. » Et « Toute la vie chrétienne se résume en la miséricorde, quant aux œuvres extérieures. Mais le sentiment intérieur de charité qui nous unit à Dieu l'emporte sur l'amour et la miséricorde envers le prochain. » Ainsi la miséricorde dans la charité est une participation à la vie de Dieu. La spécificité des récits évangéliques n'est pas réduite à la compassion de Jésus pour les miséreux. Le geste de Jésus (en premier lieu la guérison) invite à considérer que la miséricorde de Jésus vient de Dieu et plus encore révèle l'intime de la vie de Dieu.

4. Dieu de miséricorde

C'est en ce sens que Dieu est appelé « Père ». Si Jésus est ému de compassion, alors le Père est celui qui participe à cette compassion. C'est là le point le plus neuf dans les récits évangéliques.

4.1. La figure du Père

Nous avons vu qu'il fallait transposer le vocabulaire avec prudence pour parler de Dieu avec le langage humain. Ceci invite à un approfondissement car il ne suffit pas d'en rester à l'émotion ou à de « bons sentiments », mais à considérer ce que la nouveauté de l'évangile apporte à la connaissance de Dieu ; l'évangile est un texte de révélation. Nous le ferons à partir de la parabole dite du « bon samaritain ». Cette parabole est mise en situation par l'évangile de Luc. « Tous les publicains et les pécheurs s'approchaient de lui pour l'entendre. 2 Et les Pharisiens et les scribes de murmurer : " Cet homme, disaient-ils, fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! " » (Lc 15, 1-2)

« 12 Un homme avait deux fils. Le plus jeune dit à son père : "Père, donne-moi la part de fortune qui me revient. " Et le père leur partagea son bien. 13 Peu de jours après, rassemblant tout son avoir, le plus jeune fils partit pour un pays lointain et y dissipa son bien en vivant dans l'inconduite. 14 " Quand il eut tout dépensé, une famine sévère survint en cette contrée et il commença à sentir la privation. 15 Il alla se mettre au service d'un des habitants de cette contrée, qui l'envoya dans ses champs garder les cochons. 16 Il aurait bien voulu se remplir le ventre des caroubes que mangeaient les cochons, mais personne ne lui en donnait. 17 Rentrant alors en lui-même, il se dit : "Combien de mercenaires de mon père ont du pain en surabondance, et moi je suis ici à périr de faim ! 18 Je veux partir, aller vers mon père et lui dire : Père j'ai péché contre le Ciel et envers toi ; 19 je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires." 20 Il partit donc et s'en alla vers son père. " Tandis qu'il était encore loin, **son père l'aperçut et fut pris de pitié ; il courut se jeter à son cou et l'embrassa tendrement.** 21 Le fils alors lui dit : "Père, j'ai péché contre le Ciel et envers toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils. " 22 Mais le père dit à ses serviteurs : "Vite, apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau au doigt et des chaussures aux pieds. 23 Amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, 24 car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé ! " Et ils se mirent à festoyer. »

L'interprétation de la parabole ouvre sur un débat fondamental dans la théologie. Il permet de voir la singularité du christianisme dans les religions du monde. Dans cette parabole il y a un enseignement sur Dieu qui est nouveau : la révélation de la figure du Père. Elle contraste avec l'idée commune du père autoritaire et don de l'interprétation de la Loi. Si Paul demande que l'on ait les mêmes sentiments que ceux de Jésus, la référence ouvre sur une participation à la miséricorde de Dieu : « Soyez miséricordieux compatissants comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36).

4.2. Oser parler de la souffrance de Dieu

Les chrétiens considèrent que Jésus est plus qu'un prophète. Il est plus qu'un envoyé de Dieu. Il est le Fils de Dieu, au sens absolu. Cette proposition n'a de sens que dans une démarche de théologie trinitaire explicite. Elle n'est pas enfermée dans la seule métaphysique qui spéculé sur la nature divine.

4.2.2. *Le Verbe a souffert*

En entrant dans une théologie trinitaire plus élaborée, la tradition chrétienne a construit une théologie qui permet d'exprimer l'accord entre la divinité et l'humanité de Jésus avec les termes abstraits de nature et de personne. La théologie dit que Jésus est le Verbe éternel, le Fils éternel devenu homme. L'unité de la personne est vécue selon deux natures : l'humaine et la divine, « sans confusion ni séparation ». Cette théologie a développé une notion essentielle que l'on appelle « la communication des propriétés », c'est-à-dire que l'unique personne vit la totalité des réalités (propriétés et aptitudes) qui font la vie selon la nature humaine et selon la nature divine. Comme il y a unité des personnes, les propriétés humaines et les propriétés divines sont attribuées au même être. Ainsi on peut dire qu'en Jésus le Verbe de Dieu a connu ce qui est humain, et donc la souffrance. On dit ainsi communément que Marie est mère de Dieu ; on dit que le Verbe éternel est né, que le Verbe immuable a parcouru les étapes de la vie humaine et donc changé, que le Verbe qui est toute sagesse a eu un savoir limité... Cette manière de s'exprimer vaut aussi pour reconnaître que le Verbe, dont la nature divine est au-delà de toute sensation ou émotion à cause de son impassibilité et de son éternité, a connu la souffrance dans l'unité de la personne.

C'est là le fondement de la doctrine du salut. Il est rappelé par le pape Benoît XVI à propos de l'incarnation : « Nous devons tout faire pour surmonter la souffrance, mais l'éliminer complètement du monde n'est pas dans nos possibilités [...]. Dieu seul pourrait le

réaliser ; seul un Dieu qui entre personnellement dans l'histoire en se faisant homme et qui y souffre » (Encyclique *Spe savli - Sauvé en espérance*, § 36).

4.2.3. Dieu le Père a-t-il souffert ?

La question se prolonge dans la question de la souffrance du Père. La question est délicate – je ne fais que l'évoquer. Il faut distinguer deux types de questions.

1. Dans les premiers temps de l'élaboration dogmatique trinitaire, il importait de bien distinguer le Père et le Fils. Pour cette raison, on a employé le terme de « personne » – qui n'est pas dans le Nouveau Testament pour dire la distinction entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. On a utilisé le terme de « trinité » pour marquer que la numération signifie que les personnes sont bien distinctes et donc qu'on peut les compter séparément. Dans ce contexte, ce qui était vécu par Jésus était réservé au Verbe, car seul le Verbe (le Logos) s'est incarné. Ce que Jésus a vécu ne peut être attribué à la personne du Père. Ceux qui disaient que le Père avait souffert la mort sur la croix ont été rejetés : (on les appelait des « patripassiens »), parce que cette proposition niait la distinction des personnes.

2. Mais cette distinction n'empêche pas de dire que si la relation entre le Verbe et le Père est une relation d'amour, alors la souffrance du Fils est éprouvée par le Père, selon l'analogie qui fait qu'un ou une mère souffrent de la souffrance qui touche leur enfant. Si un enfant est malade et souffre, le père souffre non de la maladie, mais de la souffrance de son enfant due à la maladie. Ainsi on introduit la souffrance dans l'être même qui fait Dieu en la trinité de ses personnes.

Sur ce point, il y a un vif débat entre les théologies modernes et les théologies traditionalistes. Pour ma part, je pense qu'il faut parler d'une souffrance en Dieu ; elle est exprimée par la notion de compassion : en tout ce qu'il est Dieu est un être de compassion : il souffre donc à cause du mal qui est dans le monde et en solidarité avec ceux qui sont écrasés par la souffrance. On peut donc parler de la souffrance de Dieu. La reconnaissance de la perfection de Dieu et de sa transcendance n'est pas une raison. On peut donc parler de la souffrance de Dieu le Père. C'est ce que dit le pape Benoît XVI dans l'encyclique sur l'espérance : « La foi chrétienne nous a montré que vérité, justice, amour ne sont pas simplement des idéaux, mais des réalités de très grande densité. Elle nous a montré en effet que Dieu – la Vérité et l'Amour en personne – a voulu souffrir pour nous et avec nous. Bernard de Clairvaux a forgé l'expression merveilleuse : *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*, Dieu ne peut pas souffrir, mais il peut compatir » (*Spe salvi* § 39). La reconnaissance de la perfection de Dieu et de sa transcendance n'est pas une raison d'écarter la souffrance de son être divin, à condition d'avoir bien distingué entre le mal et la souffrance et de voir que la souffrance est l'attestation d'une meilleure qualité de l'être. Le langage de la Bible permet cette affirmation.

3. L'émotion en Dieu n'est pas une faiblesse à l'égard du péché, mais au contraire une perception plus vive de ce qu'est le péché et de ce fait une souffrance de voir ses enfants atteints par le péché. Pour le dire, la Bible emploie le terme de compassion. Ce terme est ici entendu dans son sens premier de « pâtir avec » : on voit cette attitude quand Jésus rencontre le convoi funèbre du fils de la veuve de Naïm. Il a les entrailles remuées (*esplagknisthè*). Or Jésus, le Verbe ou le Fils éternel, vit en communion avec le Père. La théologie de Jean nous dit que le Père et le Fils sont un (Jn 10, 30) ; ils agissent ensemble (Jn 16, 15 ; 17, 10). Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père (14, 11).

Ainsi comme nous l'avons dit, la compassion du Fils est celle du Père, et on peut parler d'une souffrance de Dieu. Ce point de vue n'est pas nouveau ; il est attesté dans la Tradition. Dès le deuxième siècle, Origène parle d'une passion d'amour en Dieu. « Le sauveur est descendu sur terre par pitié pour le genre humain. Il a subi nos passions avant de souffrir la croix, avant même qu'il eût daigné prendre notre chair car s'il ne les avait d'abord subies, il ne serait pas venu participer à notre vie humaine. Quelle est cette passion qu'il a d'abord subie pour nous ? C'est la passion de l'amour. Mais le Père lui-même, Dieu de l'univers, lui qui est plein de longanimité, de miséricorde et de pitié, est-ce qu'il ne souffre pas en quelque sorte ? Ou bien ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des choses humaines, il souffre une passion humaine ? Car le Seigneur ton Dieu a pris sur lui tes mœurs, comme celui qui prend sur lui son enfant (Dt 1,31). Dieu prend donc sur lui nos mœurs, comme le Fils de Dieu prend nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible ! Si on le prie, il a pitié et compassion. Il souffre une passion d'amour. » (Origène, cité par François Varillon, *La Souffrance de Dieu*, Centurion, 1975, p. 47).

4.3. Un Dieu d'amour

La question a été posée de la relation entre le Verbe et le Père. Il me semble qu'il faut en parler de manière explicitement trinitaire et donc mettre en œuvre la théologie de l'Esprit Saint. Les éléments fondamentaux de la théologie de l'Esprit Saint permettent de parler de la souffrance de Dieu à partir des textes de l'Ancien Testament qui parlent de Dieu en employant des termes issus de la vie affective.

1. L'Ancien Testament use du langage affectif pour parler de l'esprit de Dieu, comme le note André Neher : « La *ruah* de Dieu est pathétique. C'est une vérité qu'aucun idéalisme, qu'aucun spiritualisme, ne peuvent atténuer, encore moins effacer. Qu'un seul et même terme, *ruah*, désigne dans la Bible la dimension spirituelle la plus élevée, la plus détaillée, mais aussi la vie psychique dans ses contradictions ultimes, cela n'a été possible que dans une conception pathétique de l'esprit. Les Grecs n'ont pas pu élaborer cette notion. Leurs philosophes estimaient les mouvements, et par voie de conséquence les émotions, inconciliables avec la divinité... Les Hébreux, au contraire, voyaient dans l'histoire et ses mouvements une manifestation de leur Dieu ; les émotions de Dieu étaient les ressorts de cette histoire, dont les hommes étaient d'inéluctables acteurs. L'émotion de Dieu était imbriquée dans la condition même de l'homme. La description biblique de Dieu est anthropomorphique, soit. Cela signifie que Dieu apparaissait à l'homme biblique dans la polarité de son pathos, dans son amour et dans sa colère, dans sa rigueur et dans son pardon. La *ruah* de Dieu se juge elle-même : elle se repent. Ce repentir de Dieu suffirait à montrer que le Dieu biblique n'est pas lié à un principe abstrait et général. Ce n'est pas le Dieu des principes universels, mais le Dieu de l'Unique, du moment historique. La *ruah* n'est pas la fixité spirituelle, mais l'émotion vitale » (André Neher, *L'Essence du prophétisme*, PUF, 1955, p. 95).

2. L'expression de la vie affective est centrée sur la notion de cœur. Or la vie affective est une vie qui prend en charge les autres sans intervenir immédiatement et qui de ce fait se trouve dans une certaine dépendance vis-à-vis de ce qui est en jeu. La notion de cœur est liée à celle de miséricorde dont le prophète Osée a donné la thématique : dans la théologie construite à partir de sa propre expérience de mari qui ne cesse d'aimer sa femme bien qu'il souffre d'être trahi. Cette notion est reprise également par le prophète Isaïe pour dire l'avenir comme épousailles de Dieu et de l'humanité.

La notion est aussi développée par la notion d'amour paternel : le père est celui qui porte ses enfants avec le souci de leur liberté et de leur croissance par eux-mêmes. Cette figure apparaît dans la parabole de l'enfant prodigue qui dit que quand il voit son fils « il fut ému de compassion » (Lc 15, 20). Le verbe grec *esplagknisthè* exprime un mouvement du profond du cœur et pas seulement l'émotion superficielle qui nous fait ponctuer de « le pauvre ! » notre conversation. La notion est surtout développée dans une analogie fondée sur l'amour maternel qui a donné la notion de compassion.

3. La notion d'amour vaut de manière éminente en théologie trinitaire quand on parle de l'Esprit Saint. En effet la notion d'esprit est dite dans la Bible dite par un terme au féminin exprime la communion et aussi la compassion qui est au principe de la consolation de ceux qui sont dans l'épreuve. C'est en ce sens que l'a développé la théologie trinitaire chrétienne. L'amour de l'Esprit établit donc la communion entre Dieu et les hommes et c'est dans le même esprit que souffrent les chrétiens en union avec le Fils qui a donné sa vie pour autrui. La notion d'Esprit joue rôle parce qu'on insiste sur sa transcendance. La communion n'est pas une compromission ni une confusion. Elle est un partage qui n'a de sens que parce qu'on entre dans une altérité fondatrice qui repose sur la sainteté de Dieu.

5. *L'ordre de la miséricorde*

Nous retrouverons encore le texte de l'évangile dans sa force première et son originalité irréductible à toute mise en système ou présentation apologétique.

5.1. Le prochain

Luc, chap. 10 : « ²⁵ Et voici qu'un légiste se leva, et lui dit pour l'éprouver: Maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle?" ²⁶ Il lui dit: "Dans la Loi, qu'y-a-t-il d'écrit? Comment lis-tu?" ²⁷ Celui-ci répondit: "Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton coeur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit; et ton prochain comme toi-même" -- ²⁸ "Tu as bien répondu, lui dit Jésus; fais cela et tu vivras." ²⁹ Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus: "**Et qui est mon prochain ?**" ³⁰ Jésus reprit: "Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba au milieu de brigands qui, après l'avoir dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à demi mort. ³¹ Un prêtre vint à descendre par ce chemin-là; il le vit et passa outre. ³² Pareillement un lévite, survenant en ce lieu, le vit et passa outre. ³³ Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui, le vit et fut pris de pitié. ³⁴ Il s'approcha, banda ses plaies, y versant de l'huile et du vin, puis le chargea sur sa propre monture, le mena à l'hôtellerie et prit soin de lui. ³⁵ Le lendemain, il tira deux deniers et les donna à l'hôtelier, en disant: Prends soin de lui, et ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai, moi, à mon retour. ³⁶ **Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ?**" ³⁷ Il dit: "Celui-là qui a exercé la miséricorde envers lui." Et Jésus lui dit: "Va, et toi aussi, fais de même." »

Jésus répond à une question par une question. A celui qui demandait : « qui est mon prochain ? », Jésus répond : « Lequel des trois hommes s'est montré le prochain ? s'est comporté comme le prochain ? » La question ouvrait sur une « enquête sociologique », ou question théorique : « Qui est le prochain ? » Jésus répond en disant que le prochain n'est pas un objet social, mais un comportement en première personne. Le prochain c'est la conduite même de se rendre présent. C'est pourquoi le prochain est de l'ordre du récit. Il était une fois un homme qui devint le prochain d'un inconnu malmené par des brigands. C'est une suite de rencontres ratées et enfin une rencontre réussie. La parabole est un paradigme d'action. Il n'y a pas une science du prochain, mais une action qui fait que je me fais le prochain de quelqu'un.

La pointe de la parabole est que l'événement de la rencontre rend présente une personne à une autre personne. Les deux hommes qui ne s'arrêtent pas sont définis par une catégorie sociale, fonctionnelle. Ils sont enfermés dans leur catégorie sociale, dans leur rôle. L'institution obture l'accès à l'événement. Le samaritain est hors catégorie ; il n'est pas encombré par une fonction sociale. Il est donc disponible pour une rencontre imprévue.

5.2. La surprise universelle

Matthieu chap. 25 : 31 " Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire. 32 Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les gens les uns des autres, tout comme le berger sépare les brebis des boucs. 33 Il placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. 34 Alors le Roi dira à ceux de droite : "Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde. 35 Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, 36 nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir. " **37 Alors les justes lui répondront : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, 38 étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, 39 malade ou prisonnier et de venir te voir ?"** 40 Et le Roi leur fera cette réponse : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, *c'est à moi que vous l'avez fait.* " 41 Alors il dira encore à ceux de gauche : "Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. 42 Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, 43 j'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité. " 44 **Alors ceux-ci lui demanderont à leur tour : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, étranger ou nu, malade ou prisonnier, et de ne te point secourir ?"** 45 Alors il leur répondra : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, *à moi non plus vous ne l'avez pas fait.* " 46 Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à une vie éternelle. "

Dans ce texte de Matthieu, tous les ressuscités de la première résurrection sont surpris. Tous ! On comprendrait que les « injustes » malfaisants le soient – même si parfois l'ignorance excuse. Mais cette surprise est la même pour les « justes ». Ils ont fait le bien ; ils l'ont fait en connaissance de cause. Ils étaient conscients dans leur action fruit de leur liberté. Et pourtant ! Ils sont surpris ! Ils découvrent ce qui passe leur entendement ; ils constatent que le bien qu'ils ont fait a une portée infinie : elle touche le cœur même de Dieu. C'est là un renversement de valeur. Dieu est du côté des « petits ». Un petit c'est quelqu'un qui n'a pas d'histoire. Il est dans les situations limites. Il est le figurant qui permet au grand d'être grand. Les « petites mains », les « petits boulots », les « petites gens »... L'anonyme sherpa porteur de la caravane sans qui l'alpiniste n'arriverait pas au sommet pour sa gloire. Le soldat de deuxième classe sans qui il n'y a pas de « grand capitaine ». La personne déplacée, anonyme, victime des grands conflits, des grandes révolutions.

L'histoire rapporte l'action des grands de ce monde. Il y a aussi l'histoire des laissés pour compte de la grande histoire. Or dans l'histoire dont on parle les petits sont cachés. Le sens de l'histoire n'est pas encore dévoilé. Il sera manifesté à la fin de l'histoire quand il y aura une plénitude de la révélation de Jésus-Christ. Ainsi ce qui est par-delà toute médiation sociale et ce qui est inaperçu même par ceux qui font le bien sera découvert à la fin des temps, lors de la pleine manifestation du Christ.

Conclusion : Dieu de miséricorde

La grande nouveauté de l'évangile est donc de parler de la miséricorde sur un plan qui n'est pas seulement celui de la morale, de la Loi ou de la Justice, mais de l'intime de la vie de Dieu. Pour cette raison, il faut considérer que la miséricorde n'entre pas dans le seul registre de la morale ou de l'éthique. Les paraboles corrigent une lecture purement juridique du

scénario de la fin des temps. Il faut donc considérer ce qui va outre la loi - non pas contre, mais dans une radicalisation, celle qui est dite par les notions spécifiquement chrétienne de pardon et de réconciliation.

2. Pardon et réconciliation

(Vendredi saint)

La miséricorde outrepassa l'application littérale du droit. Cela se voit dans la mise en oeuvre d'une exigence spécifique à la tradition chrétienne : le pardon est la chose la plus difficile qui soit, tant le pardon que l'on demande que celui que l'on reçoit. L'effet du pardon est pourtant heureux ; il est dans la réconciliation. Explicitons théologiquement ces deux termes spécifiquement chrétiens.

1. *Le pardon*

Il est difficile de parler du pardon. Pour cette raison, il est éclairant de l'opposer à ce qu'il n'est pas et que l'on confond souvent avec lui : l'oubli,

1.1. L'oubli

Le pardon n'est pas l'oubli. L'oubli est une fonction de la vie. En effet, si nous gardions toujours présent à l'esprit nos blessures, nos lieux de souffrance, d'humiliation, d'échec... nous serions paralysés. L'oubli est une saine fonction du psychisme – par analogie avec une bonne cicatrisation des plaies.. Le pardon va dans le sens de l'oubli ; il signifie la fin de la douleur ; il rend possible une autre activité ; il peut libérer l'esprit du ressentiment, voire de la haine et de l'esprit de vengeance. Mais il est des choses qui ne peuvent être oubliées. Car le mal laisse des traces qui durent longtemps, voire toujours. Le pardon efface le mal, ce qui aide à l'oublier. Mais surtout il s'adresse à ce qui ne peut être oublié. Il va dans le sens vital de l'oubli, mais il n'est pas l'oubli, car il s'adresse à une faute réelle, présente dans ce qu'elle a détruit. Exemple : une calomnie détruit souvent sans retour la réputation d'une personne. Elle pardonne, la calomnie sans effacer l'effet qui s'en est suivi. Elle donne au-delà !

1.2. L'excuse

Le pardon fait face à une faute réelle. Il s'adresse à celui qui a fait du mal. Le pardon n'est pas l'excuse. Le terme excuse est d'origine juridique ; il vient du latin *ex-causa* : sortie hors de la cause et de l'accusation qui s'en suit. Il y a « non lieu ». La faute n'est pas sous la responsabilité de celui qui l'a commise. Exemple : une panne de métro fait arriver en retard à un rendez-vous. C'est une faute (manque de respect, dérangement d'une séance de travail...) mais la faute n'est pas de celui qui arrive en retard. C'est le métro qui est responsable d'une panne imprévisible (pas impossible mais si peu fréquente qu'on ne peut soupçonner celui qui est victime de complicité ou de manque de discernement). S'il y a faute, la responsabilité de l'acteur n'est pas engagée. C'est un concours de circonstances dont il n'est pas responsable qui l'a contraint à faire un mal. Le pardon s'adresse au contraire à quelqu'un responsable du mal commis. C'est la condition humaine depuis que l'on franchi « l'âge de raison ».

1.3. Comprendre

Le pardon n'est pas non plus ce que l'on appelle souvent « comprendre », c'est-à-dire excuser en prenant en compte les motivations et les déterminations psychologiques. Mais les avocats de la défense se situent sur ce plan. Ils font état de « circonstances atténuantes ». La faute est réelle, mais elle est amoindrie. Pas effacée, mais minimisée.

Au contraire le pardon s'adresse à un mal commis et la compréhension de l'acte ne se berce pas d'illusion. L'acte est jugé pour ce qu'il est : colères, calomnies, coups, viols sont ce qu'ils sont des actes mauvais. Irréductiblement et objectivement mauvais. Ce n'est pas grandir le responsable que de lui enlever la responsabilité de ses actes ; c'est l'amoindrir en son humanité. Le pardon ne suit pas cette voie d'amoindrissement.

1.4. Le pardon

Ces contrastes nous disent que le pardon n'est pas l'oubli, ni l'excuse, ni la compréhension, mais un acte qui se situe vis-à-vis d'un coupable. Ainsi les parents disent à leur enfant qui a menti que le mensonge est mal – même un « petit mensonge » que la médisance est aussi à éviter, etc. Le dire c'est faire grandir leur enfant.» Le pardon est l'amour d'un humain qui aime le fautif, sans faire abstraction de ce qu'il est réellement (il a commis tel mal inexcusable). Le pardon considère que le fautif n'est pas réduit à sa faute. Il est aimé pour ce qu'il est et ce qu'il devient. Il est plus que ses actions.

Le pardon est reconnu comme s'adressant un fautif qui d'une certaine manière, en raison de sa faute, ne mérite plus d'être aimé. C'est là le cœur du message chrétien comme le dit saint Paul dans l'épître aux Romains, chap. 5 : « ⁶ C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au temps fixé, que le Christ est mort pour des impies; -- ⁷ à peine en effet voudrait-on mourir pour un homme juste; pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir; -- ⁸ mais la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. » Le pardon de Dieu précède la reconstruction d'un être pleinement humain.

2. La réconciliation

Le terme « réconciliation » est employé par s. Paul pour dire le salut accompli par Jésus-Christ et le don de l'Esprit Saint. Paul emploie un terme grec *katalassein*. Il ne reprend pas un terme de la théologie juive, car le terme grec n'a pas son équivalent dans l'Ancien Testament. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'éléments. Aussi il faut le situer dans la perspective ample donnée par la Bible. Il est peu présent dans l'Ancien Testament

2.1. Ancien Testament

2.1.1. Un peuple à reconstruire

La perspective de la réconciliation se trouve dans la perspective prophétique qui a à cœur de surmonter la séparation entre les dix tribus du nord et les deux tribus du sud (Juda et

Benjamin). Cette perspective est présente chez Jérémie (30,3) et longuement développée par Ezéchiel (37, 15-28), texte important pour comprendre l'action de Jésus.

Ezéchiel, 37 : « La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes: ¹⁶ Et toi, fils d'homme, prends un morceau de bois et écris dessus: "Juda et les Israélites qui sont avec lui." Prends un morceau de bois et écris dessus: "Joseph (bois d'Ephraïm) et toute la maison d'Israël qui est avec lui." ¹⁷ Rapproche-les l'un de l'autre pour faire un seul morceau de bois; qu'ils ne fassent qu'un dans ta main. ¹⁸ Et lorsque les fils de ton peuple te diront: "Ne nous expliqueras-tu pas ce que tu veux dire?" ¹⁹ Dis-leur: Ainsi parle le Seigneur Yahvé: Voici que je vais prendre le bois de Joseph (qui est dans la main d'Ephraïm) et les tribus d'Israël qui sont avec lui, je vais les mettre contre le bois de Juda, j'en ferai un seul morceau de bois et ils ne seront qu'un dans ma main. ²⁰ Quand les morceaux de bois sur lesquels tu auras écrit seront dans ta main, à leurs yeux, ²¹ dis-leur: Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Voici que je vais prendre les Israélites parmi les nations où ils sont allés. Je vais les rassembler de tous côtés et les ramener sur leur sol. ²² J'en ferai une seule nation dans le pays, dans les montagnes d'Israël, et un seul roi sera leur roi à eux tous; ils ne formeront plus deux nations, ils ne seront plus divisés en deux royaumes. ²³ [...] ²⁶ Je conclurai avec eux une alliance de paix, ce sera avec eux une alliance éternelle. Je les établirai, je les multiplierai et j'établirai mon sanctuaire au milieu d'eux à jamais. ²⁷ Je ferai ma demeure au-dessus d'eux, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. ²⁸ Et les nations sauront que je suis Yahvé qui sanctifie Israël, lorsque mon sanctuaire sera au milieu d'eux à jamais. »

Cette perspective est familiale dans la vive conscience de l'identité d'un peuple qui se sait élu, donc irréductiblement différent des autres, et qui voit les autres (les goyim, les nations) comme des ennemis non seulement du peuple, mais de Dieu. La perspective d'une réconciliation avec eux n'est pas présente dans la prédication prophétique. C'est avec le christianisme qu'une perspective universaliste a vu le jour.

2.1.2. Réconciliation avec Dieu

Dans le cadre de la théologie de l'Alliance, la notion de réconciliation fait une apparition discrète dans le cadre de la métaphore nuptiale ou conjugale. La relation entre Dieu et son peuple est pensée selon une analogie conjugale entre la figure masculine, Dieu, et la figure féminine, la ville de Jérusalem. L'image apparaît dans le livre d'Osée qui met en scène un mari qui aime son épouse ; celle-ci s'enfuit ; il l'aime toujours et la reprend même si elle lui apporte des enfants illégitimes. Dieu se présente comme « époux fidèle ». Le thème se retrouve dans la prédication de Jérémie et elle est développée dans la lecture allégorique du Cantique des cantiques.

2.1.3. La loi et l'amour

Cette théologie de l'amour de Dieu qui a l'initiative et qui est prévenant est dans la lecture allégorique du Cantique – qui pour cette raison a été accepté dans le canon des Écritures. L'acceptation est légitimée par l'importance accordée dans le Deutéronome à l'amour de Dieu. Le thème de l'amour est étroitement lié à celui d'élection². Le motif de l'élection est dans la liberté de Dieu qui a choisi le peuple par amour : on lit au chapitre 14 : « Tu es un peuple consacré (*qadosh*, saint, mis à part) au Seigneur, ton Dieu ; c'est toi que le Seigneur ton Dieu a choisi pour que tu fusses un peuple qui lui appartient (*segullah*) parmi tous les peuples qui sont sur la face de la terre. Ce n'est point parce que vous surpassez en nombre tous les peuples que le Seigneur s'est attaché à vous (*Hashaq bâhem* ou s'est épris de

vous) et qu'il vous a choisis, car vous êtes le moindre de tous les peuples. Mais parce que le Seigneur vous aime, parce qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos pères, le Seigneur vous a délivrés de la maison de servitude [...]. Sache donc que c'est le Seigneur, ton Dieu, qui est Dieu, Dieu fidèle qui garde son alliance, et sa miséricorde jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et observent ses commandements [...] Ainsi observe ses commandements...».

Le thème de la miséricorde s'attache alors à celui d'élection⁴ : « *Si vous écoutez ces ordonnances, si vous les observez et les mettez en pratique, le Seigneur, ton Dieu, gardera envers toi l'alliance et la miséricorde qu'il a jurées à tes pères ; il t'aimera et te bénira....* » (12-13). Le corrélat est une exigence d'amour : « *Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur, ton Dieu, si ce n'est que tu craignes le Seigneur, ton Dieu, afin de marcher dans toutes ses voies, d'aimer et de servir le Seigneur, ton Dieu de tout ton coeur et de toute ton âme* » (10, 12). Cet amour est le coeur des commandements : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton coeur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir* » (6,4-5)⁵.

Cet amour appelle à une mise en pratique pour toute la communauté, même pour les plus démunis. « *Le Seigneur est le Dieu grand, fort et redoutable, qui ne fait point acception de personnes et qui ne reçoit point de présent, qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'étranger (gêr, l'étranger domicilié), le nourrit et le vêt. Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte* » (10, 17-19). L'expérience du passé est donc source de pratique de miséricorde dans la communauté. C'est la pierre de touche de l'amour véritable⁶. Ce courant deutéronomiste est différent du courant sacerdotal qui voit la relation entre Dieu et son peuple selon une autre exigence, celle du sacrifice et celle de l'expiation. Ce thème préside à la fête de Kippour.

La notion de réconciliation s'accorde avec la thématique de l'amour, mais elle n'est pas dominante au plan théologique. Elle relève de la morale familiale et donc reste fermée dans un cercle bien circonscrit.

2.2. L'expérience de Paul

Le thème de la réconciliation (*katallagè*) est employé par Paul. Le mot est introduit dans des épîtres au fil d'une action. C'est donc l'action de Paul qui est à la source d'une universalisation des valeurs qui sont impliquées dans la notion de réconciliation. Le combat de Paul est un combat pour l'accueil sans condition préalable des convertis qui reçoivent le baptême et sont admis à l'eucharistie.

2.2.1. Deuxième lettre aux Corinthiens

Dans la seconde épître aux Corinthiens Paul parle de son ministère. Il a été contesté. Paul présente son ministère comme « *ministère de la réconciliation* ». Il s'agit en effet de la démarche de Dieu qui vient au-devant de l'humanité soumise au péché pour la libérer de cette servitude. Par la foi, les nouveaux baptisés entrent en amitié avec Dieu. Ils sont donc réconciliés avec lui.

Deuxième épître aux Corinthiens, chap. 5 : « ¹⁷ *Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle: l'être ancien a disparu, un être nouveau est là.* ¹⁸ *Et le tout vient*

de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. ¹⁹ Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation. ²⁰ Nous sommes donc en ambassade pour le Christ; c'est comme si Dieu exhortait par nous. Nous vous en supplions au nom du Christ: laissez-vous réconcilier avec Dieu. ²¹ Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait "péché" pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu. »

Nous avons là une perspective de substitution. Le Christ a pris la place du pécheur pour obtenir la paix avec Dieu. C'est une perspective sacrificielle donc !

2.2.2. Lettre aux Romains

Dans la lettre aux Romains, le thème de la réconciliation est lié à la manière dont le salut est donné à tous, par la foi reçue dans une conscience droite. Il n'y a pas de nécessité à assumer les préceptes de la Loi de Moïse qui marquent une séparation entre les convertis à l'Évangile venus judaïsme d'une part, et, d'autre part ceux qui sont venus de l'hellénisme. La réconciliation consiste à recevoir le pardon de Dieu et d'avoir part à son Esprit.

Romains 5 : « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, ² lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. »

La réconciliation est dans le fait que cette nouvelle naissance dépasse les antagonismes religieux antérieurs.

2.2.3. Lettre aux Colossiens

Dans la lettre aux Colossiens, la notion de réconciliation est étendue à toute la création. Elle n'est pas réservée à l'humanité. « 12 ...le Père vous a mis en mesure de partager le sort des saints dans la lumière. 13 Il nous a en effet arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, 14 en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. 15 Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, 16 car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. 17 Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. 18 Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté , 19 car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude 20 et par lui à **réconcilier tous les êtres** pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. 21 Vous-mêmes, qui étiez devenus jadis des étrangers et des ennemis, par vos pensées et vos œuvres mauvaises, 22 voici qu'à présent **Il vous a réconciliés dans son corps de chair**, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui saints, sans tache et sans reproche. »

2.2.4. Lettre aux Ephésiens

La théologie de la réconciliation est développée dans l'épître aux Ephésiens. La réconciliation des juifs et des païens avec Dieu opère la réconciliation des peuples que tout séparait. Désormais « il n'y a ni juif, ni grec » (Ga 3,28). Il n'y a plus cette barrière de mépris

réci-proque entre eux, barrière que signifiait l'interdiction faite aux non-juifs d'entrer dans le Temple. La destruction du Temple est le signe de la fin de cet interdit religieux et la fin de l'excommunication des païens. De ce qui était divisé, le Christ a fait une seule unité (Ep 12,14). Ainsi se dévoile le plan de Dieu, gardé à l'intime de lui avant que le salut ne se réalise (le « mystère »). « *Les païens sont admis au même héritage, ils sont les membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus-Christ, par le moyen de l'Évangile* » (3,6).

2.3. Théologie de la réconciliation

2.3.1. Réconcilier

La réconciliation est le résultat d'une action de Dieu. Le verbe « réconcilier » est employé à la voie active. Il désigne l'action par laquelle on ramène la paix entre des personnes ennemies. Paul emploie la voie active dans 2 C 5n 18-21 ; Col, 1, 20, Eph, 2,16). Le verbe voisine avec un synonyme « faire la paix » ou « réaliser la paix » (*eirênpoieô*). Dieu réalise la paix avec un monde pécheur. Avant l'action de Dieu le monde et lui se trouvaient dans un état d'inimitié. Cette situation a changé à la suite de l'initiative divine. Qu'est-ce qui a changé ?

Paul invite à « être réconcilié avec Dieu » (2 Co 5, 18-20). Donc indépendamment de toute démarche humaine, Dieu a déjà supprimé l'inimitié et rétabli la paix. Dieu a réconcilié le monde en « cessant de tenir compte de ses fautes » (5,19). La paix a été établie avant tout changement en l'homme. Ce n'est pas un changement en Dieu ; Paul ne dit pas que Dieu se réconcilie avec le monde, mais qu'il réconcilie le monde avec lui. C'est à la mort du Christ qu'un changement a eu lieu. Ce changement est indépendant des sentiments humains. Le terme dit donc des choses objectives : l'effet obtenu par la mort du Christ. Au lieu de l'inimitié se trouve une situation de paix, cela par le fait de l'initiative divine. On peut dire que grâce à la mort du Christ, les hommes ont accès à Dieu (Rm 5,2 ; Ep 2,18).

2.3.2. Être réconcilié

La voie passive (être réconcilié) concerne les hommes ; être réconcilié c'est éprouver un changement dans une situation ou dans des dispositions à l'égard d'un autre. La voie moyenne est un changement dans ses propres dispositions. C'est en ce sens que le verbe réconcilier est employé dans la littérature grecque : c'est un sens réfléchi ; le sujet change ses dispositions pour que la relation change. Le changement est objectif, comme en Mt 5, 24 où il faut se réconcilier avec son frère en colère, entendons se changer soi-même au sens de mise en bonne disposition vis-à-vis de l'autre. De même, en 1 Co 7,11 : la femme doit se « réconcilier » avec son mari entendons changer sa vie.

Dans la littérature religieuse, la prière a pour but de faire changer Dieu. Ainsi dans 2 Maccabées : « Que Dieu exauce vos prières et se réconcilie avec vous » (1,5), « Dieu courroucé se réconciliera avec nous » (7,33) et « priant le Seigneur miséricordieux de se réconcilier avec ses serviteurs » (8,29). Le sens de la prière n'est pas de l'ordre de la magie qui fait changer Dieu, mais de modifier ses dispositions eu égard à sa miséricorde.

Or Paul n'emploie que la voix active. Cet emploi s'oppose à une voix réfléchie qui marque une action de Dieu sur lui-même. Le changement n'est pas en Dieu, mais dans la relation avec le monde.

« Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (Romains 5,10-11). Autrefois nous étions ennemis, maintenant c'est fini et nous n'avons rien à craindre du jugement. La situation est posée par Dieu. Son action a eu pour effet de changer la situation. Dans l'épître aux Colossiens la source de la réconciliation est l'*eudoxia* (bienveillance) divine. Dieu purifie du péché qui mène à la condamnation lors du jugement. C'est un changement qui a eu lieu avec la mort du Christ.

2.3.3. Le ministère de la réconciliation

Le ministère de la réconciliation est la suite de ce changement de situation objective. Les envoyés de Dieu ont pour mission de faire que cette réconciliation (déjà réalisée) soit connue des hommes. Il y a donc une invitation à une réconciliation : le chrétien doit la rendre effective. La réconciliation doit devenir effective pour chaque homme. Aussi l'ambassadeur du Christ est-il là pour inviter les hommes à changer de vie : se repentir et faire pénitence. Ainsi, ils pourront entrer dans la paix (Rm 5,10). Cet appel est inscrit dans un contexte eschatologique, celui de la « colère de Dieu ». La mission de Paul est universelle, car il s'agit de tous les hommes. C'est ce qui est longuement développé dans l'épître aux Éphésiens. La réconciliation opérée par Dieu a pour conséquence la réconciliation des deux parts de l'humanité : les membres du peuple élu et les nations ou gentils. Pour Paul c'est un honneur pour les païens d'être associés aux fils de la promesse. Il le dit en employant le mot « grâce », un don gratuit et prévenant.

3. Réconciliation par le sang

3.1. Le sacrifice de Jésus

La théologie de Paul concernant la réconciliation est fondée sur un événement : la mort de Jésus sur la croix avec la symbolique du sang versé. « *Nous avons été réconciliés par la mort de son Fils* » (Rm 5,10) ; « *Nous avons été réconciliés dans le corps de sa chair* » (Co 1,21) ; Dieu nous a réconciliés avec lui en « *faisant péché pour nous le Christ qui ne connaissait pas le péché, afin que nous devenions justice de Dieu* » (2 Co 5,21). Et encore : « *Par sa croix, il [le Fils] a réconcilié avec Dieu Juifs et Gentils en un seul corps* » (Ep 2,16) et encore : « *Dieu a voulu se réconcilier toutes choses en réalisant la paix par le sang de sa croix* » (Ep 2,16). Donc le sang versé et la mort de Jésus sont source de la réconciliation. Paul s'inscrit dans une théologie du sacrifice. C'est un thème qui est présent dans la figure de l'agneau pascal qui est associé au texte du prophète Isaïe concernant le serviteur souffrant (Is 53,4-12). Cette théologie est développée par Paul dans l'image du rituel du Temple avec le propitiatoire, où le rite d'expiation des péchés est celui de l'aspersion du couvercle de l'Arche d'Alliance par le sang de la victime offerte en sacrifice. La réconciliation est donc l'accomplissement des figures sacrificielles de l'Ancienne Alliance. L'initiative de cette nouvelle situation est en Dieu même qui a envoyé son Fils.

3.2. L'unité des hommes

L'effet de cet acte sacrificiel est d'abolir la séparation entre les hommes ; « *Vous les Gentils qui autrefois étiez loin, vous êtes par le sang du Christ, devenus proches* » (Ep 2,13). Ainsi la Loi qui séparait s'efface devant une action nouvelle. Le sang versé abolit la valeur du motif de la séparation : la Loi de Moïse. Pour Paul la Loi a joué le rôle de barrière entre les hommes. Cette barrière de séparation doit être renversée. Pour cela Jésus s'est placé au lieu de

la barrière selon une autre image : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en se faisant malédiction pour nous » (Ga 3,13). Donc se placer au point de rupture et donc porter la rupture en soi. Jésus s'est placé au lieu du malheur. Il est donc mort par la Loi pour supprimer la Loi. Paul déclare : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en se faisant malédiction pour nous » (Ga 3,13). Ainsi le Christ a pris sur lui la malédiction.

3.3. L'amour de Dieu

Cet événement ne se comprend pas selon l'exigence de la justice, mais selon une autre instance d'action : l'agapè. C'est l'amour de Dieu qui est source de la vie. « L'amour de Dieu nous presse à la pensée qu'un seul est mort pour tous » (2 Co 4,14). Paul souligne le caractère gratuit et paradoxal de l'amour divin. Il insiste sur l'indignité de l'homme et donc sur la grandeur de Dieu. Le cœur de la théologie de Paul est centré sur le paradoxe de la mort de Jésus. Ce caractère paradoxal porte la gratuité à son absolu. C'est le point clef du développement de l'épître aux Romains, au chapitre 5 : « *Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie, " et pas seulement cela, mais nous nous glorifions en Dieu par notre Seigneur Jésus Christ par qui dès à présent nous avons obtenu la réconciliation.* » L'amour n'est pas la réponse à une dignité, mais ce qui crée cette dignité, la dignité d'enfant de Dieu. C'est la même théologie que dans l'épître aux Ephésiens : « *Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, au moment même où nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre dans le Christ* » (Ep 2,4-5). Ainsi la réconciliation coïncide avec l'amour de Dieu qui est au-delà de toute raison. L'amour tend à la communion. Cela se réalise par la réconciliation où le chemin de l'un vers l'autre est à son initiative. La communion peut ainsi s'établir entre l'homme pécheur et Dieu descendu jusqu'à lui. La réconciliation ne suppose pas la sanctification préalable : elle en est la source. La sainteté et la justice sont le fruit de la réconciliation, non sa source.

Il y a donc un mouvement pour aller aux devants du pécheur. C'est le sens de l'expression de Paul exprimée dans le langage sacrificiel : le Christ est allé là où était le péché. Non seulement sur la croix, mais dans le lieu même du refus de Dieu, le péché. C'est en ce sens que j'entends la formule : « Dieu l'a fait péché pour nous ». Ce n'est pas la logique de l'échange sacrificiel. C'en est le renversement.

Conclusion

Le développement de la théologie de la réconciliation a son enracinement dans l'expérience de Paul qui voit naître des communautés nouvelles formées de juifs et de païens, unis sans préalable de changement religieux. La réalité de la communion est l'attestation de cette réalité. Le thème de la réconciliation est au carrefour de plusieurs thèmes théologiques. Le premier est eschatologique : La réconciliation assure le salut ultime pour le jour du jugement parce que cela abolit la thématique de la colère. Au lieu de la colère se trouve la bienveillance au-delà de la justice. Le deuxième est le thème paulinien de la justification. Le thème est lié à un langage juridique – celui des pharisiens – dont Paul est l'héritier. Il y a un changement dans l'attitude d'opposition entre le juge et le justiciable. Le mouvement de Dieu change la place de l'homme pécheur. Il y a une justification du pécheur qui est à la seule initiative de Dieu. Le changement qui a été opéré a eu un moment singulier et fondateur d'une nouvelle attitude : la mort de Jésus. Jésus est allé à la rencontre des pécheurs ; il les a rejoints au moment de sa mort dans le paroxysme de l'injustice alors vécue.

3. La Consolation

(Samedi saint)

Quand Jésus quitte ses disciples, il leur dit : « La tristesse emplit votre cœur » (Jn 16,1). Puis il ajoute : « Vous me verrez ». Nous le verrons dans sa gloire. Dans l'entre-deux, il y a le don de l'Esprit, appelé Paraclet. Le terme peut être traduit par « consolateur ». Que signifie ce terme ? Pour le comprendre, il faut une réflexion sur la condition humaine. Elle sera conduite dans la trace de la parole dite par Isaïe « Comme un enfant que sa mère console, je vous consolerai » (Is 66,13) qui reprend le début du 2^{ème} livre d'Isaïe « Consolez, consolez mon peuple » (Is 40,1). Ainsi la miséricorde est liée à la consolation. Le mot est à entendre au sens fort qu'il a dans le Notre Père, prière mal traduite. Dans la dernière phrase, il ne s'agit pas de tentation, mais d'épreuve. Le mot grec a le sens le plus fort qui signifie la détresse, le moment où la vie est menacée du dedans et du dehors. Telle est la condition humaine : il est des temps de détresse où on appelle Dieu au secours et l'on a besoin de consolation. Examinons ces situations avant de voir ce qu'est la consolation en commençant par dire, c'est plus facile, ce qu'elle n'est pas, pour mieux voir ce qu'elle est et doit être. La notion de consolation est très importante, puisque dans l'évangile de Jean, Jésus annonce « un autre paraclet », terme que l'on traduit par « consolateur » pour exprimer une des richesses de sens de ce terme qui ne fait pas partie de notre langage commun. Il faudra considérer le sens du mot « paraclet » et donc voir le rôle de l'Esprit Saint. Dans cette démarche, il est heureux que la Bible nous donne un fondement dans le livre de Job.

1. L'expérience de la maladie ou le besoin d'être consolé

Le besoin d'être consolé est d'abord éprouvé par un sujet éprouvé. Ainsi la maladie, au sens le plus général du terme, celle de l'âme, du corps, du cœur, de l'esprit... Elle est aujourd'hui objet de traitement par l'art médical ou la thérapie psychologique. Elle est actuellement devenue un objet d'étude dans l'objectivité scientifique ou socio-économique. Pour le sujet malade ou en souffrance, ce n'est pas la même chose. Il vit un ébranlement de son sentiment identitaire. L'atteinte à son être ne le touche pas seulement dans ses aptitudes d'action, mais dans la conception qu'il a de lui-même. Il défaille.

Dans la défaillance s'éveille la part silencieuse de l'être humain, celle qui est au fondement et que les philosophies vitalistes appellent « énergie vitale ». L'épreuve remet en question concrètement l'assurance vitale et la confiance dans l'existence. Elle fait apparaître la vulnérabilité du sujet. En un sens, elle « met en pièce », ou elle « démonte ». Les éléments de la vie sont dispersés comme pour une déconstruction inscrite dans une logique de la perte. Celui qui souffre a la perception que son corps se disloque et que toute sa personnalité est désarticulée. Cela invite à rompre avec la philosophie dualiste qui divise l'être humain – corps et âme. Tout est un dans l'humain et cette unité est mise à mal dans la détresse, que l'on peut appeler désastre ou encore « désêtre ».

1.1. Le corps désarticulé

Le corps est ressenti comme un ; il y a le vécu d'une certaine unité dans la conscience habituelle. La douleur brise cette manière de le sentir parce que l'attention est portée sur une partie précise tandis que le reste est silencieux, du silence qui signifie la santé, selon une parole célèbre « la santé c'est le silence des organes ». Deviennent sensibles des organes dont l'existence était connue de manière théorique. C'est donc une redéfinition du corps qui s'opère. Une nouvelle conscience du corps apparaît. Il n'y a pas d'un côté le corps et de l'autre la conscience du corps. Selon une parole célèbre « la douleur d'estomac est l'estomac vécu douloureusement » (Sartre, *L'Être et le néant*). Le corps est centré sur le point douloureux. Une reconstruction est en cours. La conscience du corps est celle d'un démembrement. On passe d'un corps sans histoire à un corps inscrit dans le cours du temps marqué par la dégradation et donc par le passage du temps, qui est l'histoire douloureuse du corps. Le philosophe Merleau-Ponty note : « Je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et me confondre avec lui. Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total. Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet et qui nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité ».

1.2. La conscience douloureuse

L'histoire du corps éveillé par la douleur est donc conscience. La maladie est l'expérience d'une prise de conscience de soi négative. Prise de conscience non pas d'un pouvoir, mais d'une défaillance. C'est découvrir le monde de la déception et de la faille. Déception, stade du miroir où s'impose ce qu'on ne veut pas voir. L'attention qui était ailleurs revient de manière insistante sur ce qu'on ne « voudrait voir ». Fin d'une certaine naïveté. Cela remet en question une identification primordiale et donc remet en question toute la vie. C'est toute l'image de soi qui est déconstruite, déstructurée puis recomposée. Le corps est une maison devenue hostile. L'obligation de se situer dans cette perspective montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une douleur, mais bien d'instaurer une autre manière de vivre, de reconstruire un projet de vie. Il faut donc parler de confiance et de foi, au sens premier du terme. La conscience de soi, n'est pas seulement douloureuse ; elle atteste une identité douloureuse parce que déliée d'un vouloir vivre fondamental. Le rétrécissement du champ du possible marque une étape qui remet en cause le sens même de la vie.

1.3. La dépossession de soi

Cette démarche qui concerne l'être est plus que le mal ou la maladie, fut-ce la maladie mentale. Il s'agit de la racine même de son être. La maladie exaspère la conscience de soi. Elle s'enracine donc dans les profondeurs du désir. La situation ravive le désir. C'est le mystérieux lien entre éros et thanatos : la proximité de la mort avive le désir de jouissance. Le dynamisme de la vie est déréglé et il y a une dépossession de soi.

Jean-Luc Marion : « Être souffrant – dans l'impossibilité de retarder la démarche sur moi de cette souffrance ; je dois m'y livrer sans condition, ni retard, ni distance : la souffrance m'assigne à moi-même comme ce que je ne puis jamais mettre en souffrance. » Emmanuel Levinas : « La souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher un moment de l'existence [...]. Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est faite

de l'impossibilité de fuir ou de reculer.¹⁴ » Ainsi l'être est concerné par la douleur – de quelque ordre qu'elle soit. C'est face à cette situation que la consolation fait face. La consolation prend acte du désastre ou du désêtre. Le désastre est une perte de repère ; le désêtre une perte de son identité.

2. La consolation

Pour dire la consolation une mise en perspective philosophique est utile.¹⁵

2.1. Point de vue de la philosophie

2.1.1. Une philosophie classique

Un ouvrage célèbre de la pensée européenne est le livre de Boèce intitulé « consolation de la philosophie ». Boèce est le dernier philosophe de l'Antiquité gréco-latine. Il a connu l'invasion barbare et il est en prison, condamné à mort. C'est juste avant que la sentence ne lui soit appliquée qu'il a écrit ce bref ouvrage. L'œuvre de Boèce a été le manuel des écoles du Moyen-Âge, d'où son importance comme passeur de l'Antiquité à la reconstruction des lieux universitaires au Moyen Âge chrétien. En raison de cet ouvrage, il y a un lien entre la philosophie et la consolation. Le philosophe est en prison, sa mort est proche. Il est au sens fort « désolé », dans la plus grande des solitudes et dans les souffrances du corps et de l'âme. C'est alors qu'il reçoit la visite d'une Dame, la philosophie, qui commence par essuyer les larmes de ses yeux. Elle lui délivre le secret de la vie heureuse qui consiste à vivre selon l'ordre de la raison. Le philosophe ne pleure pas¹⁶ ; il sait que la mort n'est pas à craindre, que la Providence est bonne¹⁷...

Cela nous semble un peu décevant, car nous avons bien que la consolation n'est pas le fruit d'un savoir ; au contraire, un savoir affirmé au malheureux peut ajouter au malheur du malheureux. Pourtant la thématique de la consolation demeure dans cette perspective.

La consolation est toujours comprise comme la manifestation d'un sens qui est au-delà de la souffrance présente. Cicéron note : « Ma plus grande consolation reste d'avoir fait de prudentes réflexions » (*Ad familiares*, IV, 3,1). Les propos du consolateur se développent selon trois moments. Le premier est de parler (ou échanger) ; le deuxième d'user d'un registre de langage métaphorique ; le troisième est d'évaluer les besoins et de les mettre en relation avec la capacité d'agir ou les bienfaits possibles et souhaitables.

2.1.2. Parler

Le consolateur ne souffre pas du mal du consolé ; il peut seulement faire effort d'attention pour présenter des « condoléances ». C'est là une prise de parole qui repose sur une double confiance : confiance dans son expérience et dans le pouvoir du langage pour influencer autrui ou une assemblée qui pleure un disparu. L'étude du langage montre que la parole du consolateur est liée à un consensus social qui repose sur une certaine vision de la vie en particulier une certaine conception du temps. La parole est au service d'un déplacement et d'une réorientation du temps.

2.1.3. User de métaphores

Le langage du consolateur est fondé sur des métaphores, pour pallier l'insuffisance de l'usage de la froide raison. Ainsi la Philosophie personnifiée (i.e. la raison) dit à Boèce que la condition humaine est celle de l'exil. Cette métaphore signifie que le présent n'est pas la vraie patrie. Le but des métaphores est de requalifier l'expérience. Le langage poétique déplace les perspectives et cela a pour effet de relativiser le mal. La vie prend des significations inédites. Là où le langage philosophique est trop abstrait ou théorique, les images permettent un déplacement ; la souffrance est présente ; elle prend un autre sens. La souffrance présente est vue autrement, réduite la plupart du temps, voire valorisée : on reconnaît son utilité.

2.1.4. Agir

Un autre mode de la consolation est dans l'action. C'est une réorientation des désirs. Un autre horizon est donné pour une action. Ainsi la consolation consiste à faire autre chose, à occuper son attention. C'est la place d'un regard sur l'avenir.

Mais ceci est équivoque. En effet, ce peut être aussi ce que Pascal dénonce avec l'idée de « divertissement » : ne pas penser à ce qui est. Il cite l'exemple de l'homme qui est dans le deuil et qui va à la chasse ; il fuit la pensée de la mort de ses proches par le plaisir de la chasse. Pascal y voit la vanité de celui qui attend « des choses absentes les secours qu'il n'obtient pas des présentes » (*Pensées*, Br 425).

2.2. La démarche religieuse

À l'âge classique, en France, la consolation est devenue l'apanage de la religion. Les derniers sacrements ont accompagné les mourants. La religion populaire a bien vu les limites du discours philosophique qui se tient au loin. La religion a mis en place un système de présence humaine, dont le motif est qu'il faut pleurer avec ceux qui pleurent. Les religions gèrent l'activité des pleureuses ou de la chorale.

2.2.1. L'infini

La souffrance est l'expérience de la finitude : le champ du possible se referme. Ainsi le propos de consolation se doit de reconsidérer le temps. Le temps de la guérison après la maladie. Or la religion offre un espace plus grand que celui de la seule vie présente. En effet, les possibilités offertes par les techniques ne suffisent plus ; elles sont enfermées dans l'ordre naturel. L'horizon se referme ; pour cette raison le propos religieux est un propos plus ouvert. Dieu peut davantage que la nature. Ainsi le livre de Job s'achève sur deux grands discours sur la toute-puissance de Dieu à l'œuvre dans la nature. C'est l'invitation à consentir à ce qui ne peut être totalement expliqué. Le discours rationnel des stoïciens est repris sur un autre mode, celui de la toute-puissance de Dieu entendue de manière volontariste.

2.2.2. Un grand récit

Un autre élément qui apparaît dans le monde religieux est celui du grand récit. Le récit est de toute consolation. Mais dans le discours religieux, le récit se déploie de manière nouvelle. Il tient le passé qu'il raconte et rend à la mémoire du malheureux. En même temps, il tient un discours sur un futur qui est possible parce que l'avenir est à Dieu. Il y a donc une lumière qui vient de sa parole et de sa promesse. Le récit a pour but de justifier la triste réalité

par une source noire : les amis de Job utilisent la notion de péché. Si Job est malheureux, c'est à cause d'un péché commis. La problématique de cette vision invite à aller dans le passé et même au tout premier commencement.

2.3. La présence

De ces analyses il résulte que la philosophie et la religion sont limitées. Il faut donc aller plus avant et reconnaître que la demande de consolation entend trouver une réponse qui ne soit pas verbale, mais active. Or cette action est d'abord présence et relation humaine où le geste et la parole sont au service de la présence. C'est se mettre à l'école de Job.

2.3.1. L'écoute

Le reproche de Job à ses amis est de lui parler sans avoir pris le temps de l'écouter. Ce ne sont donc que des paroles. Des paroles qui ne sont pas précédées de l'écoute. L'écoute a ses règles – selon Maurice Bellet. En voici dix : 1. laisser dire ce qui se dit et ne rien écarter ; 2. être présent entièrement non pas seulement de tête ; 3. si on doit parler se borner à proposer au plus proche de ce que dit l'autre ; 4. ne faire précéder son écoute de rien ; 5. s'abstenir de tout jugement, de tout ce qui définirait l'autre ; 6. laisser l'autre parler sa langue ; 7. refuser d'entrer dans un cercle de mensonge et de fausseté ; 8. oublier tout savoir et renoncer à tout pouvoir ; 9 ne se prévaloir d'aucune fonction ; 10. ne rien vouloir pour l'autre et s'effacer ainsi entièrement.

Ces règles sont négatives et ainsi elles définissent par contraste la liberté de parler et d'entendre. Elles sont le don effectif de cette liberté. Leur fruit est heureux. Pour celui qui écoute, c'est le chemin d'une purification.

2.3.2. Le geste

Les évangiles donnent à voir ce que doit être un geste de consolation. Le geste de Jésus est réel, délicat et discret. « *Toute la foule cherchait à toucher Jésus parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous* » (Lc 6,19). Le geste de consolation institue un « être-ensemble » qui est respectueux de la séparation des corps. Le geste vaut autant par le contact que la distance dans le toucher. C'est ce que l'on appelle du tact.

La parole est nécessaire dans cette attitude, puisque le geste de toucher peut être empli du désir de posséder. Ainsi Jésus parle en touchant : « *Jésus tendit la main, le toucha et dit : "Je le veux, sois purifié". Aussitôt il fut purifié de la lèpre* » (Mt 8,3). De même : « *En la voyant [la mère en deuil] le Seigneur s'émut et lui dit : Ne pleure pas. Il s'approcha, toucha le cercueil et les porteurs s'arrêtèrent. Il dit : "Jeune homme, je te le dis, lève-toi". Le mort se mit assis et commença à parler. Et Jésus le donna à sa mère* » (Lc 7,13-15). Ceci montre ce qu'est le respect, car le geste sans la parole peut être est équivoque : la parole est nécessaire à la vérité du geste.

2.3.3. La parole échangée : la communion

Dans le livre de Job, on constate une différence entre les propos sur Dieu à la troisième personne et les paroles adressées à Dieu, dites à la première personne. Alors, il y a dans les « phrases en tu », une parole de communion. Ce qui importe c'est la force de communion du langage, ce qui est vécu dans la poésie de manière personnelle ou dans l'art oratoire qui doit

être au service de la communion et pas seulement clarté de l'explication. C'est dans la parole dite comme acte de présence que la consolation advient. Elle est une mise en ordre de la vie dans la dimension fondatrice. Job demande à voir Dieu. Il affirme vouloir et espérer « voir dans sa chair ». Dans la traduction grecque, c'est le premier texte qui évoque la résurrection. Cette espérance est fondée sur la présence et sur la communion donnée.

Conclusion

Si le livre de Job contient l'espérance de la résurrection, celle-ci se réalise au matin de Pâques lors de la rencontre entre Jésus ressuscité et Marie-Madeleine. Le récit évoque le paradis, jardin confié aux soins d'Adam, puisqu'il mentionne le jardin et que la première parole de Marie-Madeleine évoque le jardinier, le Nouvel Adam. La construction du récit fait de Marie Madeleine la Nouvelle Eve. Par sa résurrection, Jésus se rend présent. Le chant d'entrée de la messe du Pâques portait « *Resurrexi et adhuc sum tecum* : Je suis ressuscité et je suis avec toi ». Il y a le geste de saisie par Marie-Madeleine et la séparation, mise à distance au service de la parole. Marie-Madeleine, représentante de l'humanité, est consolée par la présence. Là elle n'a rien d'indéfini, c'est la présence de son maître et Dieu pour toujours.