



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLVII n° 354 (544)

Mensuel — Nouvelle Série

Avril 2012

Le numéro 3€

LA MORT À L'ÂGE DE LA TECHNIQUE

MARIAGE ET MORT

C'est le destin de toute époque spirituellement pauvre de ne plus pouvoir comprendre la mort, de l'exclure de son horizon culturel, de perdre les mots, les notions, les valeurs qui seules peuvent la rendre compréhensible, qui ouvrent la possibilité de la vivre en homme, de la penser en même temps que la vie dans toute sa profondeur ; parallèlement, l'obscurcissement de la juste compréhension de la mort, et sa banalisation — qui n'est pas autre chose qu'un moyen de l'oublier — sont les meilleures façons de conduire une civilisation vers la barbarie. Et, au risque d'employer une expression un peu trop forte, et peut-être simplificatrice, on pourrait dire que la barbarie consiste précisément et essentiellement en la destruction de l'idée de la mort.

Les anthropologues nous enseignent que la civilisation se fonde sur deux éléments : le mariage et la sépulture des morts : là où ces institutions manquent, on ne peut pas parler de civilisation, et ce n'est pas par hasard si ces deux éléments se maintiennent ou disparaissent ensemble. Aujourd'hui en effet, la crise de plus en plus profonde du mariage (les divorces augmentent sans cesse, comme le nombre de couples qui cohabitent sans se marier, et le nombre de couples sans enfants ; le choix de s'unir dans le mariage est de plus en plus retardé) est accompagnée d'une grave attaque envers l'idée de la mort qui a caractérisé deux mille ans de civilisation chrétienne.

Le mariage a toujours réglé l'union entre l'homme et la femme, même dans les plus anciennes civilisations préchrétiennes, accompagné de sévères sanctions tant pour les adultères que pour les rapports sexuels avant ou en dehors du mariage, et toutes les époques, comme l'empire romain tardif, dans lesquelles le mariage rentre dans une crise, sont aussi des époques de décadence politique et sociale. Les pulsions sexuelles, en effet, sont en nous la manifestation suprême de notre être en tant que partie du monde naturel ; elles représentent une dimension qui, considérée en soi, si elle est soustraite à toute règle morale et à toute reconnaissance sociale,

autrement dit si elle est soustraite au gouvernement de la raison, nous rapproche de la bête et nous assimile presque à elle. Le fait que l'acte sexuel ne soit permis que dans le cadre du mariage est une loi naturelle, et c'est pourquoi même les peuples païens les plus arriérés ont toujours tenu en grand honneur le rite qui instituait le nouveau rapport conjugal ; et ce rite a toujours eu une signification qui est aussi religieuse, et pas seulement civile ou sociale : c'était donc un acte posé devant Dieu, et pas seulement devant les hommes.

Cela ne peut pas être un hasard si, outre le mariage, le rite funèbre lui-même et les honneurs particuliers rendus aux défunts et à leurs tombes sont l'élément fondateur d'une société authentiquement humaine. La tombe, le lieu dans lequel un corps est enseveli, parfois une simple pile de pierres, est l'espace originel du sacré ; c'est un lieu pensé depuis toujours comme intimement religieux, pont de contact et de passage entre le royaume terrestre et la sphère transcendante du divin et du spirituel, le royaume des enfers. Il ne faut pas penser que le respect religieux envers les morts, propre aux sociétés préhistoriques, était superstitieux ou élémentaire, infantile : au contraire, les peuples les plus anciens, qui n'ont laissé aucun témoignage écrit sur eux-mêmes, même arriérés sur le plan technologique et par rapport aux signes extérieurs de la civilisation, étaient toutefois plus proches de cette révélation originelle qu'Adam a transmise à ses descendants directs, et ils étaient donc capables d'un culte envers Dieu beaucoup plus profond et pur que celui des peuples qui les ont suivis, et qui glisseront vite vers l'idolâtrie et vers le polythéisme.

Quel est le lien le plus profond et secret qui relie ces deux dimensions : le mariage et le respect pour les défunts ? Le mariage, lieu de la vie naissante, en tant qu'institution dont l'existence exclut la licéité des actes sexuels accomplis hors de celle-ci, nous rappelle que l'homme est un sujet spirituel, qu'il n'est pas simplement un élément de la nature, puisqu'il peut résister à ses pulsions. Une société dans laquelle le mariage est honoré et respecté dans les cœurs, et défendu par les lois, est une

société plus intimement spirituelle qu'une société qui ne se fonde pas sur un profond respect du mariage.

Le même discours est valable pour le grand sujet de l'ensevelissement des morts : celui-ci témoigne toujours d'une foi dans la nature de sujet spirituel de l'homme, et renvoie donc au thème de la survivance de l'âme après la mort.

Ce n'est pas un hasard si l'idée de la mort est attaquée culturellement par toutes les écoles de pensée matérialistes, depuis l'atomisme de l'Antiquité, avec Épicure qui lui nie toute épaisseur ontologique et cherche à démontrer qu'il est insensé de la craindre dans un des passages clés de son *tetrapharmakon*, jusqu'aux matérialistes du XVIII^e siècle, en plein illuminisme, et à la tradition matérialiste du XIX^e et du XX^e, avec Sartre qui dans « L'Être et le Néant » reprend les arguments classiques de la tradition matérialiste précédente. On fait toujours remonter la négation matérialiste de l'importance essentielle de la mort au célèbre adage épicurien selon lequel « quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas », argumentation fallacieuse parce qu'elle oublie que ce qui ne peut pas ne pas angoisser même le matérialiste qui pense à sa mort, ce n'est pas le moment précis où la personne meurt physiologiquement, mais l'idée qu'elle cesse irrémédiablement d'exister, l'idée de finir dans le néant.

Naturellement, l'Antiquité nous a donné aussi la tradition pythagorico-platonicienne qui éduque grecs et romains à penser à la mort comme libération du corps et des passions, et comme commencement d'une vie supérieure d'union avec le divin. C'est dans le sillage de cette tradition que s'affirme l'image du philosophe comme « entraînant vers la mort », c'est-à-dire comme celui qui est en mesure de démontrer (le premier à le faire est le Socrate protagoniste de « L'Apologie de Socrate » de Platon) que mourir est un destin préférable à celui de vivre, étant donné la vie bienheureuse de pure contemplation et de connaissance intellectuelle qui attend celui qui a vécu une vie droite et juste, consacrée à la recherche du

savoir et à la lutte contre les passions qui agitent l'âme.

LA MORT ET LA STRATÉGIE MAÇONNIQUE

Au XVIII^e et au XIX^e siècles la franc-maçonnerie, qui derrière le masque d'un déisme ouvert à toutes les sensibilités religieuses, se traduit de fait, sur le plan pratique et sur celui des mœurs, par un hédonisme impudent, lutte contre la vision chrétienne de la mort, tout d'abord avec la Révolution française et Napoléon, en attaquant les cimetières traditionnels et en ordonnant qu'ils soient déplacés à distance des centres habités, puis en s'efforçant d'introduire la pratique de la crémation des cadavres, au mépris manifeste du dogme chrétien de la résurrection des corps. Il n'est pas inutile, à ce propos, de rappeler que l'Église, jusqu'au Concile Vatican II, interdisait sévèrement la crémation des cadavres, allant jusqu'à prononcer l'excommunication des catholiques qui la pratiquaient au mépris des indications magistérielles et du dogme catholique.

On ne peut de toute façon pas oublier que la diffusion de la pratique de la crémation des cadavres, avec la lutte pour abolir partout la peine de mort, constitue encore aujourd'hui l'un des chevaux de bataille de la franc-maçonnerie, qui cache parfois son action derrière des organisations de façade.

LA MORT DURANT CHRISTIANITAS

La mort et sa représentation culturelle ont été façonnées en Occident par la foi chrétienne, et jusqu'au XIX^e siècle on peut dire qu'on a toujours eu, avec quelques légères variations, une lecture constante et homogène de ce phénomène : *dies natalis* des Saints, commencement de la vraie vie, moment fatal et décisif de la rencontre avec Dieu et le jugement particulier, dernière occasion de conversion et de repentir. L'agonie et la mort montrent dans les œuvres une hiérarchie précise des valeurs, entre autres dans les lieux et les personnes qui entourent le malade : tout d'abord on meurt le plus souvent chez soi, entouré de sa famille et de personnes chères ; la survenue de la mort n'est pas cachée, comme s'il s'agissait d'une chose honteuse, mais elle fait au contraire partie pour ainsi dire d'un rite familial, qui prévoit rencontres et visites d'amis et de voisins, recommandations finales, prières en commun — la récitation du chapelet surtout — en général une vive participation au triste événement. La figure la plus attendue et la plus importante n'est pas celle du médecin mais du prêtre, parfois le vieux curé qui a baptisé et administré les sacrements durant toute sa vie au mourant. La dernière rencontre avec le prêtre est l'événement décisif, le moment de recevoir l'extrême-onction et pour la dernière fois, après s'être confessé, la communion, véritable viatique pour une bonne mort. « Mourir muni des sacrements » est la chose la plus importante, la seule chose décisive, pour la sagesse simple mais concrète du peuple. À ce moment, vraiment, grands et

petits, nobles et gens du peuple, riches et pauvres sont complètement égaux ; toute distinction disparaît et perd son sens, comme le montrent les célèbres « Triomphes de la mort » du Moyen Âge et de la renaissance, sur lesquels eut une grande influence, entre autres, la tragédie de la grande peste du douzième siècle. Lorsque l'on recevait la nouvelle de la mort de quelqu'un, la première question qui venait spontanément était de s'informer si la personne était morte « avec les sacrements », c'est-à-dire repentie et réconciliée avec Dieu. Le jeune Giacomo Leopardi nous livre des notes dans lesquelles il rappelle que sa mère, femme au sens religieux sévère et profond, avait l'habitude de poser cette question dès qu'elle recevait la nouvelle de la mort de quelqu'un. La possibilité de recevoir les sacrements est implicite aussi dans l'invocation « *a morte improvisa, libera nos Domine* », qui montrait que ce qui était considéré comme le plus grand danger était de se trouver dans l'impossibilité de s'approcher des sacrements avant de se présenter devant le Seigneur.

Dans toutes les phases historiques de *Christianitas* est évidemment prévue et recherchée la présence d'un médecin auprès du malade et de l'agonisant, lorsque les conditions économiques et sociales le permettent, mais son rôle n'est jamais le rôle décisif, et son personnage n'est pas le plus important. Bien souvent le devoir le plus important du médecin, plus que de soigner, au sens moderne d'« appliquer des traitements ou donner des médicaments » (la médecine médiévale est de structure traditionnelle et s'articule fondamentalement sur l'application de saignées et/ou de purgatifs, pratiques thérapeutiques qui n'ont toutefois pas d'effet au moment d'un processus d'agonie), est de suivre et enregistrer les différentes phases de l'agonie, en signalant le moment fatal auquel on peut dire avec certitude qu'il ne reste au patient que quelques heures, ou quelques instants de vie, c'est-à-dire le moment fatal où la mort s'approche de façon certaine.

C'est de ces morts domestiques, vécues de façon collective, familiale, élargie, que l'on conserve d'innombrables témoignages artistiques, picturaux, littéraires ; c'est presque un *topos* de lire, à propos des morts des personnages célèbres du passé, les dernières paroles qu'ils ont prononcées sur leur lit de mort, paroles qui pouvaient être recueillies justement parce que l'on ne mourait pas seul, abandonné sur un austère lit d'hôpital, mais au milieu de personnes chères, entouré de leur attention.

Même quand commence, en particulier au cours du XVIII^e siècle, à être institutionnalisé le système de santé publique au moyen de grands hôpitaux placés dans les villes les plus importantes (en France on en comptait environ 2000 avant la Révolution), le personnel est essentiellement constitué de membres

d'ordres religieux, nés au cours des siècles pour prendre soin des malades et des mourants, et le climat dans lequel on s'avance vers la mort est profondément religieux.

Mais la notion la plus importante est encore une autre : la maladie, la souffrance qui lui est liée, les longues périodes d'alitement, les soins et les opérations, souvent très douloureuses (n'oublions pas que l'anesthésie a été introduite relativement récemment, au cours du XIX^e siècle), enfin l'angoisse de l'agonie et de la mort sont toutes vécues à l'intérieur d'un horizon au sens profondément religieux, tellement enraciné que l'hospitalisation ne suffit pas à déshumaniser la maladie et les patients.

L'ETHOS CHRÉTIEN

ET LE PROBLÈME DE LA MORT

L'*ethos* chrétien, comme au fond celui de toute grande civilisation, même si c'est à un niveau infiniment plus profond et élevé, est un *ethos* de la mort : une civilisation est un rapport avec la mort, une réponse, la plus élevée possible, au scandale existentiel de la mort. Nous pourrions définir la religion — toute religion, au fond — comme une voie pour pouvoir avancer vers la mort sans désespérer.

Mais aucune réponse n'atteint la hauteur de la réponse chrétienne, où la mort elle-même peut devenir sacrifice offert à Dieu, acte d'amour très pur, occasion de plein abandon à sa volonté ; la mort n'est donc pas quelque chose que l'on subit passivement, un fait obscur qui plane menaçant et contre lequel on cherche des refuges superstitieux, mais l'occasion d'un élan de la volonté et du cœur, pour un don total de soi. La mort, qui sur un plan humain signifie l'abandon et l'impuissance les plus graves et les plus irrémédiables, devient donc pour le chrétien un moment suprêmement actif, dans lequel est possible le geste d'amour le plus sublime et profond : celui de s'offrir en étant emporté par le tourment de l'agonie, cloué par une douleur indicible, brisé jusqu'au plus intime de notre existence qui finit. Seule la religion du Dieu fait homme, du Verbe incarné, seule la religion qui adore le Christ crucifié peut fonder une spiritualité de la mort aussi élevée et lumineuse.

Un passage exemplaire écrit par un jésuite du XVII^e siècle, Jean-Baptiste Saint-Jure, peut nous aider à comprendre quel peut être le regard sur la mort à partir d'un christianisme vécu de façon radicale :

« Nous devons pousser la conformité à la volonté de Dieu jusqu'à accepter la mort. Nous mourrons : c'est un décret sans appel. Nous mourrons au jour, à l'heure et du genre de mort que Dieu voudra. C'est cette mort, que Dieu nous destine, que nous devons accepter avec joie, parce c'est ce qu'Il a jugé le plus conforme à Sa gloire. Un jour que sainte Gertrude montait une colline, son pied glissa et elle roula dans la vallée. S'étant

relevée saine et sauve, elle remonta joyeusement la colline en disant : «Très aimable Jésus, cela aurait été un grand bonheur pour moi si cette chute m'avait donné le moyen de parvenir plus rapidement jusqu'à Vous». Ses compagnes, qui l'entouraient, lui demandèrent alors si elle n'avait pas eu peur de mourir sans être munie des sacrements. «Oh ! - répondit la sainte - je désire vraiment les recevoir de tout mon cœur au dernier instant de ma vie, mais je préfère accomplir la volonté de Dieu, parce que je suis persuadée que la meilleure disposition et la plus sûre pour bien mourir est de se soumettre à ce qu'Il voudra. C'est pourquoi la mort par laquelle Il veut que je retourne à Lui est celle que je désire moi aussi, et j'ai confiance qu'étant ainsi disposée, de quelque façon que je meure, Sa miséricorde viendra à mon secours». De nombreux maîtres illustres de la vie spirituelle enseignent, avec Louis de Blois, que celui qui, à l'instant de la mort, fait un acte de parfaite conformité à la volonté de Dieu, sera libéré, non seulement de l'enfer, mais aussi du purgatoire, eût-il commis tous les péchés du monde. «La raison — ajoute saint Alphonse — en est que celui qui accepte la mort avec parfaite résignation acquiert un mérite semblable à celui des martyrs qui ont donné volontairement leur vie pour Jésus-Christ. Et celui-là en outre meurt content et joyeux, même au milieu des plus vives douleurs»¹. »

MORT ET FINITUDE

Mais pour comprendre comment la mort, aux époques qui précèdent le XX^e siècle et l'âge de la sécularisation, dépendait étroitement des conditions de vie générale, et non seulement de la foi en tant que telle, il est nécessaire de faire quelques considérations qui abordent le terrain de l'anthropologie philosophique. La mort est dans notre vie élément et signe suprême de la nécessité; elle manifeste comme aucune autre dimension notre finitude. Par conséquent, elle sera d'autant plus accueillie comme partie de la vie, d'autant plus acceptée dans sa douloureuse réalité, que la vie elle-même aura été vécue dans sa totalité et dans chacune de ses parties ou chacun de ses âges, abaissés dans l'élément de la nécessité. Un paysan du XIII^e siècle, par exemple, habitué depuis sa plus tendre enfance à aider son père aux travaux des champs, soumis à une sévère discipline domestique, élevé dans l'habitude de la fatigue et du travail le plus dur et le plus assidu, conscient depuis toujours que la nourriture doit être arrachée à la terre et qu'elle est incertaine et précaire, conscient que la sécheresse ou une gelée peuvent à tout moment détruire la récolte, habitué par conséquent à voir dans le pain quotidien le plus grand des bienfaits, et dans l'odeur d'un morceau de pain un avant-

goût du paradis, et bien cette personne est habitée depuis toujours par la gravité que seule la pauvreté sait donner à l'homme. Cette gravité se traduit fondamentalement en un silence profond et originel, qui sous-tend aussi mystérieusement la parole, le chant, le rire, la fête; un silence qui est l'unique horizon à partir duquel la beauté peut surgir ou être contemplée.

L'adage « Celui qui a vraiment contemplé la beauté est voué à la mort » peut aussi — et peut-être doit — être retourné : « Seul celui qui est voué à la mort peut contempler la beauté. » Comment expliquer autrement les cathédrales gothiques, Giotto, Bellini, le Tintoret, Carpaccio, Le Caravage ?

La gravité de l'homme de l'âge de *Christianitas*, que nous avons cherché à évoquer dans ses traits principaux, vient enfin de ce qu'il est déjà assiégé depuis toujours par la possibilité concrète de mourir. Les existences moyennes de chaque époque passée (même dans toutes les sociétés non christianisées) sont marquées par la limite et par la nécessité : la vie n'était perçue, ni pensée par personne comme un ensemble kaléidoscopique de possibilités et de droits, mais de devoirs pressants, d'obligations, de difficultés existentielles auxquelles il n'était même par imaginable d'échapper. Mais c'est précisément cette emprise sévère de la vie sur l'individu, ce poids qu'elle faisait peser sur lui comme un destin presque palpable et matériellement menaçant, qui libérait, insérait dans un ordre limpide jusqu'à la transparence, rendait les gestes et les actes, même les plus insignifiants, graves, consistants, pleins d'une saveur que seule l'indigence, seul le primat du devoir et de la limite savent faire naître.

Dans ces vies, déjà si lumineusement marquées par la limite et par la nécessité, la mort avait sa place presque naturellement; on n'avait pas besoin de la cacher ou de la voiler, on n'en avait pas honte, elle apparaissait et elle était comprise seulement comme la plus grande des limites, la plus implacable des nécessités. Et de fait, toutes les autres limites et souffrances existent parce que la mort existe : même la plus petite douleur, la fièvre la plus légère renvoient secrètement à la possibilité de notre mort.

Le contraste entre la facilité en tout, le confort, le manque de poids et de gravité de la vie de l'homme d'aujourd'hui et le rapport avec la limite des hommes de tous les autres âges a été, compris et décrit de façon exemplaire par le philosophe espagnol Ortega y Gasset dans son grand texte « La révolte des masses » :

« Quel aspect la vie confère-t-elle à cet homme de la multitude, que le XIX^e siècle engendre de plus en plus ? Un aspect de facilité matérielle illimitée, tout d'abord. Jamais l'homme moyen n'a pu résoudre avec tant d'ampleur le problème économique. [...] Dans tous ces ordres élémentaires et décisifs,

la vie se présente donc à l'homme nouveau comme dépourvue d'empêchements. La compréhension de ce fait et son importance apparaissent automatiquement quand on se rappelle que cet élan vital manqua totalement à l'homme commun du passé. Au contraire, la vie fut pour lui un destin pénible tant du point de vue économique que physique. Il sentit le fait de vivre, depuis sa naissance, comme une accumulation de difficultés qu'il était nécessaire de supporter, car il n'y avait pas d'autre solution que celle de s'y adapter, de se serrer dans l'espace étroit qu'elles laissaient. [...] Avant, pour le riche et le puissant aussi, le monde était un lieu de pauvreté, de difficulté et de danger. Le monde qui entoure l'homme nouveau ne l'oblige pas à se limiter, il ne lui oppose aucun veto ni aucun frein, au contraire il excite ses appétits qui, par principe, peuvent augmenter sans limite². »

L'homme de notre tradition ne vit pas avec gravité la vie et la mort parce qu'il est plus profondément lié à la foi chrétienne, mais il est capable au contraire d'une ferveur religieuse plus authentique et intense parce qu'il a originellement un rapport plus profond et vrai avec la vie et la mort. Donc s'il est vrai que la foi religieuse elle aussi, au cours des siècles, façonne lentement une nouvelle façon de concevoir la mort et sa signification, il faut surtout prêter attention à l'envers de cette affirmation : c'est le rapport avec la vie et avec la mort qui produit un type humain apte à recevoir et comprendre le message évangélique. Voilà pourquoi parfois les personnes les plus humbles et les plus pauvres, peut-être même analphabètes, du Tiers-Monde, comprennent sans difficulté l'annonce apportée aventureusement par un missionnaire, alors que dans l'Occident évolué, ruisselant de bien-être, on a du mal à faire passer les plus simples éléments doctrinaux ou à maintenir la pratique religieuse après la Confirmation.

LA MORT À L'ÂGE DE LA SÉCULARISATION

Par rapport au scénario évoqué jusqu'à maintenant de la civilisation occidentale préindustrielle, qui a duré dans les régions rurales jusqu'à la fin du XIX^e siècle et parfois jusqu'au début du XX^e, on observe au cours du XX^e siècle des fractures socio-économiques et culturelles de vaste portée, qui ont une grande influence sur la représentation de la signification de la mort. La civilisation de masse du XX^e siècle, en particulier de la seconde moitié, est caractérisée par le phénomène de plus en plus marqué de la sécularisation, c'est-à-dire de la disparition des valeurs religieuses traditionnelles, et dans les pays catholiques, en particulier à partir du Concile Vatican II, par la crise de la vie de piété. Une grande partie des pratiques de piété qui matérialisaient la vie du peuple catholique s'éteignent ou sont privées de leur substance

1. J-B SAINT-JURE, *Confiance en la divine providence, secret de paix et de bonheur*.

2. ORTEGA Y GASSET, *La révolte des masses*.

la plus vive; les sacrements commencent à être désertés; les vocations religieuses s'effondrent proportionnellement à la fréquence de l'assistance à la sainte Messe dominicale. C'est aussi la crise de la famille traditionnelle, à travers le déferlement de la pornographie, de la contraception, du divorce et de l'avortement, et le nombre d'enfant tombe à un, ou maximum deux pour le noyau familial. La culture de masse, à partir des années soixante, est toujours plus empreinte d'un esprit de consommation qui, lentement, érode et vide de l'intérieur toutes les valeurs et identités morales et spirituelles traditionnelles, jusqu'à les rendre pratiquement « incorrectes » et soumises à un interdit culturel implacable.

Dans un scénario de détérioration aussi avancée, la révolution anarchico-libertaire et communiste de 68, conjuguée à l'irruption de la vulgarité sans borne apportée par la télévision et par la plus grande partie de la musique de variétés, définit les frontières d'une véritable subversion anthropologique, au centre de laquelle il y a en particulier la manipulation de la figure féminine. On effectue graduellement le passage d'une civilisation du devoir et du sacrifice à une civilisation du droit et du plaisir, où la primauté est donnée à la recherche individuelle du « bonheur », dans un contexte totalement déconnecté de toute dimension normative éthique ou spirituelle.

Parmi les grandes causes de ce violent processus de sécularisation, véritable apostasie silencieuse du christianisme, se trouve aussi l'arrivée de ce que l'on a appelé « l'âge de la technique ». Les signes caractéristiques de cet âge sont la bureaucratisation croissante des rapports entre État et citoyen, l'anonymat et l'impersonnalité des rapports professionnels et sociaux, l'industrialisation de tous les biens, y compris les produits culturels et le divertissement, la disparition de l'idée que l'on a un destin auquel adhérer et un devoir fondamental à accomplir : « Il y a humorisme partout où l'on vit de comportements précaires dans lesquels la personne ne se donne pas totalement et sans réserve. L'homme-masse ne pose pas le pied sur la stabilité inamovible de son destin, mais il végète, flottant fictivement dans l'espace. D'où la conséquence que jamais comme à notre époque ces vies sans poids et sans racines — *déracinées*³ de leur destin — se laissent emporter par le plus léger courant⁴. »

L'âge de la technique est aussi l'âge du désenchantement wébérien du monde, âge qui, grâce aux progrès vertigineux de la science, aboutit à une rationalisation de la vie tant économique que sociale, où l'on délaisse la recherche du sens pour se concentrer sur les moyens. Dans cette vision instrumentaliste de la vie, la question de fond ne porte plus sur les

finalités des choses, mais sur les meilleurs moyens pour les atteindre. Naturellement, le désenchantement du monde enferme la représentation religieuse de l'existence dans le ghetto de l'irrationnel, du privé, de la sphère du sentiment subjectif, et empêche l'individu — ou rend très difficile — de croire de façon pleine, en détachant sa propre représentation religieuse de la signification de la vie de l'*ethos* collectif dominant, sceptique, matérialiste, hédoniste et, de fait, en opposition radicale à toute idée de transcendance. Le croyant moyen, mis à part l'héroïsme toujours possible chez l'individu, est placé de force dans la position de celui qui « croit qu'il croit » : la foi cesse ainsi d'être vraie inspiratrice de la vie et ultime parole sur les questions les plus décisives.

MÉDICALISATION ET MORT

Ce désenchantement du monde, ce processus de suppression du sens religieux du cœur de la vie, de transformation de la foi en un élément toujours plus ténu et marginal de l'existence bourgeoise, trouve aussi son origine dans le processus croissant de médicalisation de la vie que le monde occidental a connu pendant le XX^e siècle. En effet c'est au XX^e siècle que le contrôle de l'état sur des fonctions autrefois assumées le plus souvent par l'Église, l'instruction et la santé principalement, atteint son point culminant. La médicalisation (magistralement étudiée dans les années soixante par Ivan Illich dans sa célèbre « Némésis médicale ») confisque chaque moment de la vie, le rend pathologique (que l'on pense à ce qui s'est passé avec la grossesse et avec l'accouchement), le soumet à des pratiques de contrôle toujours plus intenses, invasives et continues, alimentant l'illusion de la toute-puissance de la pratique médicale par rapport à la douleur, à la maladie, et enfin à la mort.

L'appareil sanitaire développe, à l'égard de la souffrance et de la douleur, une sorte d'anticatéchisme implicite : les problèmes médicaux qui affligent les hommes, la mauvaise santé ne sont plus intégrés dans le cadre traditionnel de valeurs comme la mortification, l'acceptation, l'offrande au Seigneur, l'abandon à la Providence divine. Le paradoxe est donc que c'est précisément la puissance technologique et thérapeutique, déployée par les instances modernes d'une santé publique « totalitaire », qui empêche d'accepter un mal qui nous frappe, rend absurde son évolution ou son incurabilité, fait que les personnes se sentent trahies, et prépare enfin un désespoir secret.

Les médecins, autrefois honnêtes observateurs du degré d'avancement de la maladie, sont perçus maintenant comme des sorciers dotés d'un savoir secret et impénétrable, et sont élevés dans les faits et dans le vécu des personnes au rang de figures sacerdotales, hiératiques, dont la fonction transcende largement celle de simple technicien qui assure

l'évaluation de phénomènes physiologiques et pathologiques précis.

L'importance extraordinaire et sans précédent que le corps médical prend dans les sociétés occidentales développées trouve ainsi un début d'explication. Si l'horizon de l'espérance d'une « vie heureuse » est limité à la vie terrestre, si l'*eschaton* chrétien, c'est-à-dire le salut, est pensé comme immanent, comme accessible dans le temps, dans l'histoire et non pas au-delà de ceux-ci, comme accessible grâce à notre engagement continu dans des pratiques auto-rédemptrices complètement séculières, alors la science médicale jouera inévitablement le rôle d'axe central de cette nouvelle idéologie de masse. Nous nous trouvons en effet face à un double processus de réduction : la vie est réduite à la vie terrestre (au point que l'adjectif « terrestre » lui-même perd son sens, qui n'existe au sens plein que mis en parallèle avec la notion de vie « ultra-terrestre », objet de la foi et de l'espérance du chrétien), et la vie terrestre est réduite, en dernière instance, à la possession d'un corps sain et jeune, capable d'être le récepteur de la plus grande quantité possible de plaisirs et d'expériences. Dans cette perspective anthropocentrique et somatolatrique, la distinction chrétienne traditionnelle entre péché et vertu est remplacée par la distinction entre maladie et santé; à la tension dramatique entre salut ou damnation éternelle se substitue celle entre vie ou mort comprises biologiquement. Le « salut » coïncide avec être vivant et en bonne santé : c'est un salut « à terme » et déjà habité depuis toujours par le désespoir, qui dure autant que la vie : c'est un salut fini.

Dans ce contexte moral et spirituel dégradé et néopaïen, la vieillesse devient impensable et in-représentable : le fait de vieillir est perçu secrètement par tous comme une faute, comme quelque chose qu'il faut cacher ou masquer le plus longtemps possible, comme un sujet d'ironie, et quoi qu'il en soit comme un fait inacceptable. La personne âgée cesse d'être honorée et respectée, et devient à peine tolérée.

La dimension clé devient celle du présent, un présent instantané, décousu, incapable de porter en soi le poids d'une histoire.

Si cette vie est tout (est c'est l'article de foi secret même de celui qui « croit qu'il croit ») et n'est l'attente d'aucune rédemption se trouvant au-delà de l'horizon de la temporalité fluide et punctiforme, la mort devient absurde, c'est-à-dire qu'elle devient un événement dépourvu de toute signification, au-delà de toute intelligibilité possible : une horreur muette, un spectre opaque et gélatineux qui nous attend avec son apocalyptique manque de sens.

NIER LA MORT

Mais si la mort n'a pas de sens, il faut trouver des stratégies pour la nier, pour en occul-

3. Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, en Français dans le texte.

4. Id., *Ibid.*

ter l'horreur, précisément. Voilà l'ensemble des pratiques mises en œuvre dans ce but et qui se profilent de plus en plus nettement : d'un côté la médicalisation de la maladie et de la mort, dont nous avons parlé, processus qui implique l'acharnement thérapeutique (celui-ci est en effet l'inévitable destin de la médicalisation). Dans ce contexte on s'attaque à la mort en substituant à la représentation de sa possibilité la représentation des pratiques médicales incessantes qui peuvent déplacer, même si c'est de très peu, le seuil de la mort elle-même. La prolongation possible de la vie se substitue ainsi à la mort possible : la mort est vécue à la fin, même quand elle est très proche, comme improbable, comme si, de toute façon, on devait la regarder quand elle survient comme une farce du destin et non comme un fait aussi naturel que certain et inévitable. En d'autres mots, le regard le plus normal, réaliste et naturel sur la vie finissante (que l'on pense à la sagesse de la médecine traditionnelle, qui culminait dans la capacité à prévoir exactement le temps qu'il restait à vivre...), se renverse en un regard altéré et irréaliste, portant en soi les germes d'une folie lucide, un regard qui cherche l'opposé de ce que l'on demandait autrefois au médecin : ne pas s'entendre dire que la personne est en train de mourir, qu'il n'y a plus d'espoir, qu'il reste au plus quelques heures.

Le phénomène mort est ainsi transfiguré en un phénomène totalement médical, dépourvu de toute importance existentielle, jusqu'à être sublimé et dissout dans d'absurdes pratiques thérapeutiques sur des corps désormais proches de l'agonie. Mais l'agonie elle-même, la possibilité de la mort étant niée, a à son tour disparu en tant que telle, complètement absorbée dans la sédation pharmacologique du patient, dans la thérapie intensive, dans la thérapie de la douleur. En pratique, puisqu'il est impossible de mourir, on a rendu impossible aussi l'entrée en agonie : cette dernière phase de la vie, cette lutte si masculine et virile, cette dernière preuve de courage, ce face à face avec la mort et avec soi-même que les grands écrivains décrivaient avec une finesse inégalable (que l'on pense à la magistrale description de la mort du prince Andreï faite par Tolstoï dans « Guerre et Paix ») est littéralement rendu impossible par la médicalisation.

Si l'agonie et la mort sont désormais existentiellement impossibles, cela dépend aussi de l'élément clé de l'hospitalisation. Nous sommes tellement habitués à penser que médecine et hôpitaux ne font qu'un, que nous ne pensons plus à la différence qui existe entre les deux dimensions, et qui est immense. Le fait que le traitement des maladies et la mort doivent avoir lieu à l'hôpital est une invention plutôt récente, l'hôpital à l'époque chrétienne étant né plutôt comme lieu dans lequel on soignait les personnes n'ayant aucune autre possibilité, ou sans foyer ni famille, sans personne qui prenne soin d'elles : c'est davantage un lazaret qu'un hôpital au sens moderne du mot.

Historiquement, on mourait le plus souvent chez soi et entouré des siens, riche surtout de consolations religieuses, et parfois même le chapelet à la main. Dans ces conditions, il était possible d'avoir une agonie, de donner un exemple, de mourir avec noblesse, d'enseigner, sans le vouloir, aux enfants et aux jeunes, à ses propres enfants, ce que signifie enfin être un homme. Mais aujourd'hui un interdit presque absolu pèse sur la seule idée que l'on puisse mourir chez soi.

La mort survient ainsi à l'hôpital, où l'on gît dans des chambres où d'autres patients rient, ou blasphèment, ou regardent la télévision, au milieu de la barbarie quotidienne de l'indifférence des médecins et des infirmières (exceptions individuelles mises à part), des chambres où l'on est soumis à des examens et des visites, des contrôles, des rencontres avec des inconnus, en entendant les voix non familières de personnes qui passent dans les couloirs à toutes les heures, des chambres blanches et froides, anonymes, où l'on est branché à des tuyaux comme des cobayes, avec des flacons de médicaments accrochés à de fantasmagoriques arbres métalliques ; la chambre d'hôpital — le lieu qui plus que tout autre devrait se prêter au recueillement et au silence — apparaît ainsi comme le lieu dont l'essence semble être d'empêcher toute vie spirituelle, ne serait-ce que sa plus petite lueur. Plus la mort est assistée, plus elle semble être aride et désolante. Plus la puissance de la technique grandit et plus on se confie aveuglément au corps médical technocratique qui nous opprime, plus se réduit l'espace laissé à ce qui est authentiquement humain.

On meurt enfin loin des personnes proches, des siens, en choisissant absurdement — ou mieux : en étant contraint de choisir — de mourir parmi des inconnus, sans aucune oreille amie pour recueillir nos dernières paroles, sans même pouvoir dire : « j'ai soif » ou « donne-moi la main » à ceux qui nous ont aimés pendant toute une vie.

L'EUTHANASIE COMME DESTIN

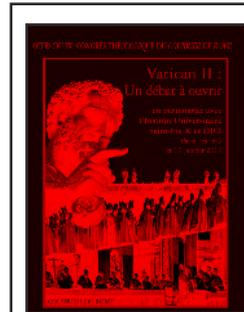
Le contexte médico-hospitalier dans lequel on meurt aujourd'hui est donc le contexte d'une mort complètement absurde, que le mourant n'a plus aucun critère ni moral ni spirituel pour comprendre : dans ce contexte se dessine et va certainement s'affirmer l'euthanasie, le vrai sujet qui apparaît derrière la fable du testament biologique. L'euthanasie est le dernier acte de la pensée maçonnique qui domine notre façon de comprendre la santé publique (il ne faut d'ailleurs pas oublier que l'une des professions les plus représentées au sein des loges est celle de médecin). En effet, puisque la façon actuelle de mourir, avec sa barbarie si grande que personne ne la remarque plus, et surtout pas ses victimes, est complètement obscène, mais qu'elle rappelle avec obscénité encore trop que l'homme doit de toute façon mourir (la donnée insupportable en dernière instance pour celui qui est

sans Dieu), puisqu'elle rappelle encore trop que l'homme est fini et qu'il n'est pas tout-puissant, il faut remplacer la mort par quelque chose d'artificiel, de non naturel, en l'empêchant de frapper sans son assujettissement formel à la pratique médico-technologique de l'homme déifié. Se donner la mort, ce qui bien vite devient, là où est introduite l'euthanasie, la mort donnée par des médecins aux patients ou aux « vies indignes d'être vécues », n'est pas un acte médical, quelque indigne qu'il soit, mais un exorcisme athée : la tentative d'un Occident désespéré et agonisant, drogué par sa culture libérale et par le rêve du droit au bonheur, de se libérer du souvenir même de la mortalité de l'homme, dans l'illusion de la réduire à un phénomène purement technique, et comme tel dominant.

La connaissance sans la charité bascule ainsi dans le règne cainite de la pure violence, c'est-à-dire d'une violence qui ignore sa propre direction et son propre but, d'une violence béatement aveugle, qui ne souffre même plus de sa propre inanité, de son vide absolu, de son néant assourdissant.

Matteo D'Amico

Professeur d'histoire et de philosophie
Traduit des *Quaderni di San Raffaele*,
n°7, 2011.



Le IX^e congrès théologique du *Courrier de Rome* a emprunté son thème au titre de l'ouvrage paru peu auparavant sous la plume de M^{gr} Brunero Gherardini : *Vatican II, un débat à ouvrir*. Ce

titre est une invitation à laquelle les confédérés des précédents congrès s'étaient permis de répondre par avance.

La nouveauté est de voir un théologien romain de renom, ancien professeur à l'Université pontificale du Latran, directeur de la revue *Divinitas*, inviter à considérer Vatican II comme un objet de débat. En effet ce concile, bien qu'il se soit voulu seulement pastoral, requiert aujourd'hui encore de la part du clergé et des fidèles une adhésion intellectuelle et une soumission disciplinaire qui en font un cas unique : un concile *dogmatiquement* pastoral.

Les études réunies dans ce volume prouvent que seules des précisions rigoureusement dogmatiques permettront de dissiper la confusion pastorale que l'on constate d'une paroisse à l'autre, depuis plus de quarante ans. Ces précisions paraîtront inopportunes aux politiques et byzantines aux partisans d'une « pastorale de l'autruche » ; elles s'adressent à tous ceux qui savent que seul un diagnostic sérieux permet de trouver un remède efficace.

Ce livre peut être commandé au Courrier de Rome au prix de 15 € + 3 € de port

EST-CE VRAIMENT CELA, L'ÉGLISE CATHOLIQUE ?

Comme 157^e titre de sa célèbre collection « Biblioteca Teologica Contemporanea », (Bibliothèque Théologique Contemporaine), les éditions Queriniana Editrice offrent au lecteur italien, dans une bonne traduction de Carlo Danna, et un an seulement après l'édition en allemand chez Herder, un épais volume du cardinal Walter Kasper : *Chiesa Cattolica. Essenza-Realtà-Missione (Église catholique. Essence — Réalité — Mission)*, éd. Queriniana, Brescia, 2012, 577 pages. La notoriété de l'auteur est telle, pour différentes raisons, qu'elle dispense le commentateur d'en faire ne serait-ce qu'une présentation sommaire.

Il s'agit de son ecclésiologie, dont on avait déjà des aperçus particuliers dans les numéros 60, 114 et 152 de la « Bibliothèque » citée ci-dessus : une ecclésiologie personnelle, issue davantage des idées et de l'expérience du très éminent cardinal, que des sources classiques de toute véritable formulation ecclésiologique. En lisant paisiblement et les unes après les autres les 577 pages de cet ouvrage, on a l'impression que c'est précisément ce que l'auteur a voulu : tirer de sa propre expérience de vie ecclésiale les principes d'une formulation scientifique de la réalité, de l'essence et de la mission complexes de l'Église. Ce n'est pas un hasard si l'étude est précédée d'une *première partie* autobiographique, qui dure une soixantaine de pages, sous un titre significatif : *Mon chemin dans et avec l'Église*. Il semble que le chemin soit commun à deux sujets, dont l'un le parcourt en long et en large à la découverte de l'identité ecclésiale, et dont l'autre accomplit le même parcours dans le but déclaré de répondre aux « défis » du présent, en donnant au premier la certitude d'être sur la bonne voie.

La première partie est suivie, sans aucune préoccupation de proportions symétriques, d'une unique seconde partie (p. 67-577) qui constitue l'ensemble du traitement ecclésiologique, divisée en sections numérotées, qui ne sont ni des chapitres ni des traités, donc en distinctions et sous-distinctions successives, sans épilogue clair et conclusif, la très prévisible tripartition *martyria-leiturghia-diakonia*, et les répliques finales sur l'« Église fraternelle, dialogique et communicative », sur la nouvelle Pentecôte et sur la « joie pour Dieu et pour l'Église » ne pouvant tenir lieu de conclusion. Le mystère, qui n'est pas une énigme, de l'Église, consiste en bien autre chose.

Pour un commentaire de l'œuvre entière je ne procéderai pas de façon analytique, point par point, ce qui demanderait beaucoup plus de pages que l'œuvre elle-même, mais je m'arrêterai de point en point sur des thématiques particulières, à commencer par le

préambule autobiographique.

1. Pour la connaissance du mystère de l'Église, les notices d'état-civil et les étapes de l'avancement à des postes de responsabilité, même très hauts, de l'auteur, n'ont aucune importance, même si celui-ci n'est pas de cet avis. Il développe en effet toute sa première partie en soulignant les différents moments de son existence et les passages de l'un à l'autre, jusqu'au dernier à la Curie romaine, convaincu que « l'ecclésiologie est toujours aussi un témoignage personnel ». À partir de ces passages se serait consolidée en lui une conscience ecclésiologique toujours nouvelle, évidemment ouverte aux nombreux *défis*, toujours moins dépendante de la néo-scholastique désormais « pétrifiée », et toujours plus réceptive à l'influence de Tübingen. Attention, nous parlons du Tübingen de Hölderling, Schelling, Hegel, Mörke et Uhland. Schelling semble être une idée fixe : il s'agit évidemment du dernier Schelling, ou de la *révélation*, à laquelle Schelling ouvrit les cours qu'il donna à Berlin sous le titre *Philosophie de la mythologie ou de la révélation*. Il est notoire que le dernier Schelling ait été très sensible au problème de la révélation, mais on connaît aussi la solution qu'il apporte au problème, au moyen de la connaissance de l'absolu qui est l'absolu même en tant qu'il s'auto-objective et se devine, dans un processus intemporel dans lequel l'auto-objectivation de l'absolu est appelée par Schelling *révélation*. Ceci fut, pour lui, un processus très intéressant de « désintoxication de l'empirisme » ; mais de là à la théologie et à la partie qui en découle dans la fondation critique de l'ecclésiologie, il y a un abîme. L'affirmation par l'auteur que la référence à Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Marx et Nietzsche ne mène pas à un « subjectivisme abyssal », et que « l'âge moderne est plus multiforme » que ce que certaines schématisations laissent à penser, est un fait à démontrer, et non à déclamer. Et le fait est que si un vrai rapport entre la modernité et l'ecclésiologie peut être souligné, c'est au détriment de la grande Tradition. Ce rapport est celui de la *Nouvelle Théologie*, qui est nouvelle en tant qu'elle se conforme à la modernité, et non pas en tant qu'elle renouvelle « l'ancienne théologie patristique [...] scolastique [...] et médiévale ». C'est pour cette raison que « l'enracinement dans l'esprit de Tübingen » signifie bien « une conception vivante de la tradition », mais vivante non parce qu'évolution homogène de la Tradition apostolique, mais parce qu'ouverte à la nouveauté qui, par rapport à cette Tradition, n'est le plus souvent que rupture.

On a donc une flatterie adressée à Vatican II, à ses « défis », à ses documents clés (*Gaudium et spes, Dignitatis humanae, Unitatis redintegratio, Nostra aetate*), sans oublier

d'observer que « le potentiel du Concile en ce qui concerne l'avenir et bien loin d'être épuisé ». Cinquante ans ont déjà passé, dans une époque où le présent est une course accélérée vers le passé ; mais le Concile est un potentiel encore à découvrir !

L'attention du cardinal Kasper se fait encore plus autobiographique dans le souvenir des rapports entretenus avec Rahner, Metz, Lehman, Ratzinger (l'auteur fait allusion à un désaccord avec l'étoile montante de cette époque), des discussions pastorales surtout au sujet d'*Humane vitae* de Paul VI, sur la théologie de la libération, sur « le commencement d'une conception théologique propre », enracinée dans l'idée de la « Communio » et sur « l'ecclésiologie de communion » qui en découle, sur « l'élargissement œcuménique de l'horizon » à l'intérieur de son expérience d'évêque, dans une perspective internationale, « en dialogue avec les Églises orientales », les églises protestantes et les églises libres, sans jamais fermer cet horizon au judaïsme, évidemment. Si tout cela est vrai et ne relève pas de l'attitude du « miles gloriosus », il faudra rendre grâce à celui qui a pris la décision de le faire connaître : on a ainsi pu comprendre à qui l'on doit, au moins en partie, le désastre postconciliaire.

Face à « l'Église qui se remet en chemin et se renouvelle », l'auteur voit deux blocs opposés : celui des progressistes, tombés dans un état de « résignation » parce qu'« effrayés » par le fait que leurs formules ne convainquent pas ceux qui se trouvent en dehors de l'Église, et celui « désespéré » des conservateurs qui voudraient revenir aux « vieilles certitudes et à la vieille pratique », œuvrant pour une impossible « restauration ». On a l'impression que l'auteur nous ressert ici les lieux communs les plus ressassés et qu'il n'a pas compris qu'il ne s'agit pas de grands d'autrefois et de certitudes dépassées, mais de l'unique vérité révélée et transmise, qui est et demeure toujours actuelle, parce qu'elle domine « la figure de ce monde » (1 *Cor. 7, 21*), au lieu d'être dominée par lui.

2. La thèse est développée par les sept sections de la seconde partie, imposantes au point de vue formel non seulement par leur dimension, mais aussi par leur densité et l'articulation de chacune des thématiques ; on voit bien que l'auteur évolue à son aise, il faut le reconnaître, sur le terrain de la méthodologie critico-scientifique. Il est impossible de résumer cette seconde partie. Nous nous arrêterons sur certains points plutôt brûlants.

Tout commence avec un déplacement d'intérêt : savoir non pas *ce qu'est* l'Église, mais *où est* la vraie Église. Au *en soi* de l'Église, la question préfère l'*habitat* et donc la possibilité de trouver la vraie Église. Un

véritable déplacement d'attention qui n'est pas exempt de graves conséquences, car en écartant le *en soi*, on n'aura jamais de réponse à la question sur l'essence et la réalité de l'Église. Le déplacement entraîne une vraie confusion, d'ailleurs déjà entrevue dans les pages autobiographiques, là où le *en soi* est remplacé par la *relativité*, comme si l'Église était relation, et pour cette raison communion. En effet l'essence ou la nature d'une réalité donnée désigne son constituant formel, son *en soi*, son « intimité », ce qui la spécifie, la séparant de toute autre espèce. La relation, en revanche, est une catégorie, un prédicat, le *pros ti* aristotélicien, un rapport. Toutefois le rapport ne fonde pas, mais présuppose ce que la chose est en elle-même; le rapport est simplement un *ordo*, la *nota ad* qui, n'ayant « ni genèse, ni corruption, ni mouvement », est du point de vue de l'entité quelque chose de très éloigné de la substance. Il n'y a aucun doute que l'on peut et doit parler du *pros ti* de l'Église, puisqu'elle n'est pas une monade dans l'univers des réalités créées, mais le prédicat n'en constitue pas et n'en signale pas l'essence. Ne serait-ce pas la dépendance à l'égard de Schelling qui entraînerait ces ambiguïtés?

3. On lit en outre : « Parmi les témoignages normatifs de la foi, un rôle particulier et unique est rempli par la sainte Écriture. » Mis à part le fait qu'un rôle particulier n'est pas un rôle unique, il est grave de qualifier d'unique le rôle normatif de la sainte Écriture à l'égard de la foi, et de reconnaître dans l'Écriture elle-même « le témoignage du commencement et de l'origine apostolique éternellement normative [...] le document originel de la foi ». Nous notons tout d'abord que la *reduplicatio* d'une même notion (« commencement » et « origine ») aurait un sens si « apostolique » se rapportait uniquement à « origine », et non pas aussi à « commencement ». Mais survient alors la question : « commencement de quoi ? », et en quoi ce commencement est-il différent de l'origine ? En réalité cette *reduplicatio* n'a pas de sens. Et le fait d'avoir littéralement piétiné deux valeurs, l'*histoire* et le *dogme*, en a encore moins. 1) L'histoire, parce que la foi de l'Église et l'Église elle-même ont leur commencement dans le Christ et dans les apôtres, et parce que jusqu'à ce commencement, l'Écriture n'existant pas encore, l'Église est Tradition vivante de sa foi. « Je vous transmets ce que j'ai reçu » (1 Cor 11, 23) : reçu, et non pas lu. Dans la transmission de ce qui est reçu, la Tradition se révèle comme le critère primordial, la norme, le point de référence et d'orientation de l'Église en soi et dans chacun de ses membres. S'il n'en était pas ainsi, la foi aurait dû attendre des dizaines et des dizaines d'années avant de trouver dans l'Écriture son point de référence et sa norme. 2) Le dogme, parce que la doctrine du Concile de Trente, reprise ensuite par Vatican I, nous dit que la foi provient de deux sources, l'une écrite et l'autre orale (c'est-à-

dire la Tradition). Le *deux* est explicite dans la formulation dogmatique tridentine, et ne perd rien de sa valeur dogmatique si un « tûbingois » démontre que le *partim/partim* de la discussion préconciliaire et conciliaire n'a pas été accepté par le Concile. Celui-ci fit au contraire bien davantage : il transforma le *partim/partim* en *et/et*, donnant au dogme une signification plus claire et plus forte.

4. « L'église fait partie de la série de questions existentielles fondamentales de l'homme et (???) de l'humanité. [...] La réponse à ces questions n'est pas l'église, [...] mais l'Esprit de Dieu qui se sert de l'église comme d'un moyen et (???) d'un instrument. » Comme on le voit le procédé de reduplication est habituel chez l'auteur et caractérise son expression, au détriment de la clarté, mais aussi du contrôle. Pour preuve, l'apparition du *sic et non* de l'expression elle-même, qui tout à la fois affirme et nie. À moins qu'il ne s'agisse d'un énième tribut rendu au *sic et non* d'idéaliste mémoire, auquel cas c'est davantage à Hegel qu'à Schelling que l'auteur se référerait. Sans déranger ni l'un ni l'autre, il faut déclarer avec fermeté que l'on ne peut dire de rien ni de personne à la fois une chose et son contraire : si donc l'Église répond aux questions fondamentales de l'homme, personne ne pourra dire le contraire, on pourra seulement expliquer comment et pourquoi la réponse de l'Église est celle d'un instrument dans les mains de Dieu. Et si quelqu'un est convaincu de pouvoir ou de devoir dire le contraire, soit il ignore la logique, soit il l'a oubliée. La logique nous apprend l'appartenance de l'instrumentalité à la cause efficiente, laquelle est ou principale ou instrumentale, l'une comme source première de l'être, l'autre comme action sur ce qui existe déjà (Saint Thomas, IV Sent. d. I, q. I, a. 4, sol.). Si l'Église est instrument, cela signifie que, même dans les mains de la cause efficiente principale (Dieu), elle coopère à Son action et que c'est donc elle qui apporte la réponse de Dieu, ou quoi qu'il en soit au nom de Dieu, aux questions existentielles fondamentales de l'homme.

5. Un défaut de logique semblable est à l'origine de l'indécision de la définition réelle de l'Église. En parcourant les pages qui devraient mettre en relief « l'essence, la réalité et la mission » de l'Église, on rencontre une pluralité de définitions qui laisse le lecteur interdit. L'Église, en effet, est déclarée corps mystique, communion, mystère, sacrement universel de salut, œuvre d'art, signe eschatologique, demeure de la sagesse, temple de Dieu, *congregatio fidelium*, *communio sanctorum*. Certaines interrogations la suivent comme son ombre : on ne sait pas si elle est royaume, on ne sait même pas si elle a vraiment été voulue par le Christ, si elle est institution ou événement, dans quelle mesure elle est terrestre et dans quelle mesure elle est céleste. Pour dissiper la perplexité causée par

tout cela, le lecteur pourra finalement se reporter à la réponse clarificatrice de Vatican II : la définition de l'essence de l'église » est : a) « peuple de Dieu » ou « structure théocentrique et doxologique fondamentale » ; b) « corps et épouse du Christ » (pourquoi l'appeler « prostituée » si Ap. 17, 5 l'oppose comme communauté messianique à la prostituée Babylone ?) ; c) « temple de l'Esprit Saint » ou sa dimension pneumatologique. Il semble que l'auteur, bien que voulant expliquer ce qu'est l'Église, ait horreur des « formalismes » du discours scolastique et se réfugie dans le discours biblique, privilégié aussi par Vatican II. Il pense mettre ainsi en lumière les raisons qui fondent une ecclésiologie bibli-co-théologique, mais il complique de fait l'analyse et dévie du discours formel de la définition. Celle-ci devrait toujours exprimer l'essence d'une chose : le *quod quid est* de saint Thomas, dont la méthode est peut-être « pétrifiée », mais qui a au moins le mérite de faire comprendre quelque chose. En l'occurrence, faire comprendre l'essence d'une chose en indiquant son genre et sa différence spécifique. Il n'y a pas de définition si ce n'est à travers ces deux voies. Une seule ne suffit pas, parce que ni le genre seul, ni la différence seule ne permettent d'aboutir au constitutif formel, ou à l'*essentia rei*. Quand l'objet est davantage la matière intelligible que celle sensible, on a affaire, plus qu'à une définition, à une description qui ne touche ni genre ni différence. Cela pourrait, en grande partie, être le cas de l'Église. L'objet à décrire a de multiples facettes : un ecclésiologue sait les cerner et les réduire à leur dénominateur commun. Il suffit de consulter quelques classiques du genre pour s'en convaincre. Mais c'est justement la comparaison avec les classiques qui montre la faiblesse de Kasper. On ne devient pas ecclésiologue du jour au lendemain. Et on n'est pas ecclésiologue seulement parce qu'on utilise sa propre expérience de l'Église pour enrichir sa propre ecclésiologie.

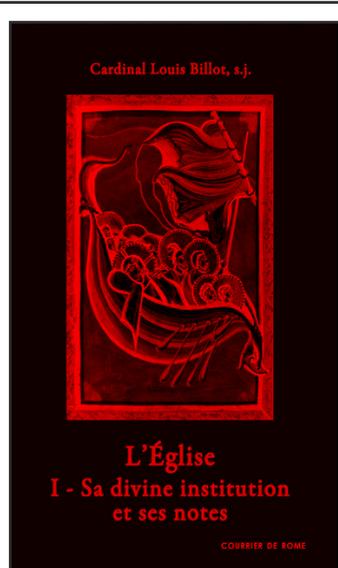
6. Malgré l'emploi programmatique du e minuscule pour abaisser l'Église au niveau des choses communes, si ce n'est banales, l'utilisation de « propriétés » à la place de « notes » ou signes distinctifs de l'Église est à approuver. Mais à partir de ce moment l'ouvrage, qui d'ailleurs se révèle dépendant de Vatican II depuis son introduction, parle exclusivement en termes conciliaires : institution/charisme, appel universel à la sainteté et sacerdoce commun, mission des laïcs, ministères au service de la communion, ministère pétrinien et collégialité, unité et œcuménisme, dialogue et missionnalité et évidemment, comme conséquence postconciliaire naturelle, nouvelle évangélisation : tout en fonction de l'Église fraternelle, dialogique et communicative avec les autres églises, avec toutes les religions, avec le monde entier. On ne conteste pas dans l'absolu cette délimitation ; il y a seulement le soupçon que

l'ecclésiologie précédente, la grande floraison de sujets ecclésiologiques chez les Pères, l'ecclésiologie des premières *Summae* médiévales, le « De Ecclesia » comme préambule à la foi dans les commentaires de saint Thomas d'Aquin, les traités d'Egidius Romanus, Jacques de Viterbe, Jean de Paris, Marsilio da Padova, Conrad de Gelnhäusen, Pierre d'Ailly, Jean de Gerson, Francesco Zabarella, Nicolas de Cues, Jean de Raguse, jusqu'aux grandes élaborations de Francisco de Vitoria, Domenico Soto, Bartolomé de Carranza, Melchior Cano, Domenico Bañez, des Salmanticenses, des controversistes (parmi lesquels se détachent le Cajétan et saint Robert Bellarmine), sans parler des ecclésiologues plus

récents (et il y en a d'importants, comme Journet et Anton), ne seraient que l'expression, tout comme la vieille méthode scolastique, d'un monde « pétrifié ». L'appareil critique, dans l'ouvrage que nous commentons, est important, mais il semble dicté par un choix idéologique : les auteurs cités sont presque exclusivement allemands, avec une attention portée aux français « de pointe », à quelques théologiens anglophones, et même à quelques italiens. Trop peu pour justifier un titre aussi absolu : Église Catholique.

Alipio De Monte

Traduit du site *Chiesa e post concilio*



Le jésuite Louis Billot (1846-1931) fut appelé à Rome par le pape Léon XIII, qui voulait donner une orientation nettement thomiste à l'enseignement. Saint Pie X l'élèvera au cardinalat en 1911, après l'avoir nommé, l'année précédente, consultant du Saint-Office. Principal artisan du renouveau thomiste, défenseur réputé de l'orthodoxie dans le contexte de la crise moderniste, le cardinal Billot est demeuré surtout célèbre à cause de son cours d'ecclésiologie. Le *Traité de l'Église du Christ*, paru en 1900 est en effet la dernière grande synthèse théologique, grâce à laquelle, pendant plus de cinquante ans, des générations d'étudiants, prêtres et séminaristes, pourront trouver l'expression achevée de la pensée de l'Église, sur l'un des points où les remises en cause de la nouvelle théologie devaient se faire le plus durement sentir. Depuis le concile Vatican II (1962-1965) la constitution *Lumen gentium* sur l'Église et le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme n'ont fait qu'entretenir la confusion. Cette première traduction française du maître ouvrage du cardinal Billot n'a d'autre ambition que d'éclairer les esprits, en leur donnant accès à ce qui reste l'une des meilleures sources de la théologie de l'Église.

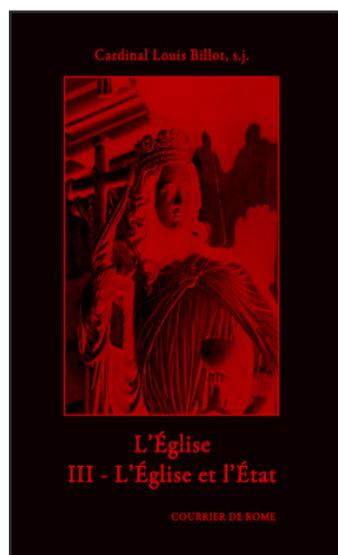
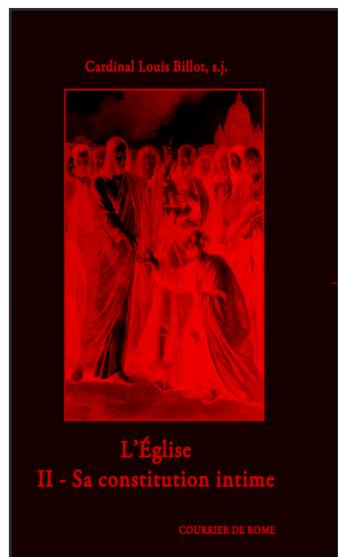
La traduction annotée du texte latin de 1921, a été faite par l'abbé Jean-Michel Gleize, professeur au séminaire d'Écône.

Le traité se compose de trois parties.

La première partie a pour objet l'aspect proprement apologetique de l'Église, avec la question de son institution divine et de ses notes, (l'institution de l'Église visible, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité) - 329 pages, 21 € + 3 € de port.

La seconde partie a pour objet l'aspect proprement théologique de l'Église, avec la question de sa constitution intime (Les membres de l'Église, les pouvoirs de l'Église, la forme du gouvernement de l'Église, le primat de saint Pierre, l'évêque de Rome successeur de saint Pierre, les évêques, les conciles). 575 pages, 30 € + 4 € de port.

La troisième partie a pour objet la souveraineté de l'Église dans les matières temporelles, et les conséquences qui en découlent pour la société civile. Cette question cruciale des rapports entre l'Église et l'État est introduite par une analyse serrée du libéralisme moderne, qui fait encore autorité. 16 € + 3 € de port



Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome (janvier 2009).

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir ?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition. Prix 20 € + 3 € de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0714 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses — Sion

C/n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR