

Cardinal
WALTER KASPER

La Miséricorde

Notion fondamentale
de l'Évangile
Clé de la vie chrétienne



Theologia

EdB

La Miséricorde change le monde

« Ces jours-ci, j'ai pu lire un livre d'un cardinal – le cardinal Kasper, un théologien très bien, un bon théologien – sur la miséricorde. Ce livre m'a fait tant de bien, mais ne croyez pas que je fais de la publicité pour les livres de mes cardinaux! Ce n'est pas cela! Il m'a fait tant de bien, tant de bien... Le cardinal Kasper disait que faire l'expérience de la miséricorde change tout. C'est la plus belle parole que nous puissions entendre: elle change le monde. Un peu de miséricorde rend le monde moins froid et plus juste. Il nous faut bien comprendre cette miséricorde de Dieu, ce Père miséricordieux qui a tant de patience... Rappelons-nous le prophète Isaïe, qui affirmait que même si nos péchés étaient rouges comme l'écarlate, l'amour de Dieu les rendrait blancs comme la neige. C'est beau, la miséricorde! »

Pape François

*Paroles prononcées lors de son premier angélus,
place Saint Pierre, le 17 mars 2013.*

Le Cardinal Walter Kasper, est né en 1933 en Allemagne. Il est président émérite du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens depuis juillet 2010. Il a reçu en mai 2010 le « Prix Isaïe interreligieux » décerné par le Comité juif américain en raison de « son long engagement dans le dialogue entre juifs et catholiques » et de son leadership dans « le progrès de la compréhension entre ces deux fois. »

DANS LA COLLECTION « THEOLOGIA » :

Suivre Jésus avec Marie, Un secret de sainteté de Grignion de Montfort à Jean-Paul II, père Etienne Richer, EdB, 2006, 328 p.

Viens Esprit Créateur, Méditations sur le Veni Creator, père Raniero Cantalamessa, EdB, 2008, 336 p.

Libres en Christ, La liberté chrétienne selon l'anthropologie de Hans Urs von Balthasar, père Tanguy Marie Pouliquen, EdB, 2008, 360 p.

Le shabbat biblique, Temps pour Dieu, repos de l'homme, respect de la Création, Sylvaine Lacout, EdB, 2009, 192 p.

Traduit de l'allemand par Esther et Marie-Noëlle Villedieu de Torcy

Titre original : *Barmherzigkeit, Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*

© Kardinal-Walter-Kasper-Institut, für Theologie, Ökumene und Spiritualität,
Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar

EAN Epub : 979-1-03060-038-4

© Éditions des Béatitudes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Nous écoutons, avec joie, l'annonce de l'année de grâce : la miséricorde divine pose une limite au mal – nous a dit le Saint-Père. Jésus Christ est la miséricorde divine en personne : rencontrer le Christ signifie rencontrer la miséricorde de Dieu. Le mandat du Christ est devenu notre mandat à travers l'onction sacerdotale ; nous sommes appelés à promulguer – non seulement à travers nos paroles mais également notre vie, avec les signes efficaces des sacrements, “l'année de grâce du Seigneur”. »

Il n'est donc pas surprenant que dès sa première encyclique *Deus caritas est* (Dieu est amour, 2006), le pape Benoît XVI suive les pas de son prédécesseur et approfondisse l'aspect théologique de cette question. Dans son encyclique sociale *Caritas in veritate* (L'amour dans la vérité, 2009), il a concrétisé ce thème en le mettant en lien avec les nouveaux défis de ce monde. À la différence des encycliques sociales précédentes, il n'a pas pris comme point de départ la justice, mais l'amour en tant que principe fondamental de la doctrine sociale de l'Église. En choisissant un nouveau point de départ, il a posé de nouvelles bases qui donnent un éclairage différent sur la question de la miséricorde dans un contexte plus large.

Trois papes de la deuxième moitié du XX^e et du début du XXI^e siècle nous ont donc parlé de la divine miséricorde. Il ne s'agit absolument pas d'un thème secondaire, mais bien plutôt d'un thème fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament, un sujet essentiel pour le XXI^e siècle en réponse aux « signes des temps ».

3. La miséricorde, un thème délaissé – un oubli inadmissible

Dès lors que l'on reconnaît que la miséricorde est un thème central pour la théologie du XXI^e siècle – manière rationnelle de parler de Dieu qui rend compte de la foi – cela revient à dire qu'il est nécessaire de se pencher d'une manière nouvelle sur la

signification centrale du message de la miséricorde divine tant dans l’Ancien que dans le Nouveau Testament³⁴. On fait alors cette découverte étonnante, voire effrayante, que ce thème si central dans la Bible et tellement essentiel pour le monde d’aujourd’hui est à peine mentionné dans les lexiques et manuels de théologie dogmatique. Ceux-ci, qu’ils soient traditionnels ou plus récents, ne traitent de la miséricorde divine que comme d’un attribut de Dieu parmi d’autres et ne l’évoquent généralement que rapidement après les attributs liés à l’essence même de Dieu. La miséricorde ne serait donc en aucune façon essentielle³⁵. Dans les manuels plus récents, elle est souvent complètement passée sous silence³⁶, et si par extraordinaire il en est question, alors c’est plutôt de manière anecdotique. Certaines exceptions confirment la règle, mais cela ne change pas fondamentalement ce constat général³⁷.

Ce résultat est bien décevant, pour ne pas dire catastrophique. Il appelle à repenser complètement l’enseignement sur les attributs de Dieu pour rendre à la miséricorde la place qui lui revient de droit. Car ce constat ne respecte aucunement la place si centrale de la miséricorde dans la Bible, ni les terribles expériences du XX^e siècle ni la peur de l’avenir de ce début de XXI^e siècle. Dans une situation qui a conduit beaucoup de nos contemporains au découragement, au désespoir et à la perte de repères, la miséricorde divine devrait être mise en valeur comme un message de confiance et d’espérance. Ainsi, mettre en évidence l’importance de la miséricorde de Dieu face à la situation actuelle est un énorme défi à relever pour la théologie.

L’absence de réflexion théologique sur ce message central de la Bible a pour conséquence que le mot même de miséricorde est devenu désuet et n’est plus guère utilisé que pour désigner une pastorale et spiritualité « soft » ou une attitude laxiste, sans effet

ni consistance, qui manque de clarté et de fermeté et n'a d'autre objectif que de contenter tout le monde. On peut comprendre qu'une telle attitude soit, dans une certaine mesure, la réaction à une pratique rigide et légaliste de la justice, sans aucune pitié. Mais la miséricorde ne sera alors qu'une pseudo-miséricorde si on n'est plus saisi de crainte révérencielle devant la sainteté de Dieu, devant sa justice et son jugement, si le oui n'est plus un oui, si le non n'est plus un non, et si l'on diminue l'exigence de justice au lieu de la relever. L'Évangile enseigne la justification du pécheur, non du péché ; c'est pourquoi nous devons aimer le pécheur, mais haïr le péché.

La raison pour laquelle l'on traite si superficiellement le sujet de la miséricorde apparaît clairement lorsqu'on voit que, dans les manuels, les attributs de Dieu qui sont mis au premier plan sont ceux qui proviennent de l'être métaphysique de Dieu, défini comme l'essence, le principe même de l'être (« *ipsum esse subsistens* ») : simplicité, immensité, éternité, omniprésence, omniscience, toute-puissance. Il ne s'agit nullement de remettre en question le fondement de la définition métaphysique de l'être de Dieu sur lequel est basé l'ensemble de la tradition théologique depuis les débuts de l'Église ; nous reviendrons plus longuement sur son bien-fondé et ses limites³⁸. Nous voulons seulement souligner ici que dans le cadre des attributs métaphysiques de Dieu, il n'y a quasiment pas de place pour la miséricorde, puisqu'elle ne découle pas de l'être métaphysique de Dieu, mais de sa révélation dans l'histoire. Il n'y en a pas davantage pour la sainteté ni pour la colère de Dieu, qui est sa manière de résister au mal. Oublier la miséricorde n'est donc pas un détail pour l'enseignement théologique, cela nous place plutôt devant un problème fondamental qui concerne la définition de l'être de Dieu et de ses attributs et qui nécessite de penser autrement la théologie.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- ⁴⁵ Voir ci-dessous chap. VIII.1.
- ⁴⁶ D. GRANIN, *Die verlorene Barmherzigkeit. Eine russische Erfahrung*, Freiburg, 1993.
- ⁴⁷ F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain* (1878).
- ⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Deuxième Partie, Des Miséricordieux.
- ⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*.
- ⁵⁰ Idem.
- ⁵¹ F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal* (1986).
- ⁵² F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes* (1854-1889).
- ⁵³ Voir ci-dessous chap. VIII.
- ⁵⁴ D'autres exemples chez K. HAMBURGER, *Das Mitleid*, Stuttgart, 2001. Hamburger soutient la thèse que la pitié est, en matière d'éthique, un phénomène neutre qui permet de prendre distance. Critique : N. GÜLCHER/I. VON DER LÜHE, *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Freiburg, 2007.
- ⁵⁵ C. ROGERS, *Empathie – eine unterschätzte Seinsweise*, in : C. ROGERS/R. ROSENBERG, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Freiburg 1980. Cf. K. HILPERT, art. Mitleid, in : LThK 7, p. 334-337.
- ⁵⁶ NdT : il s'agit ici du mot anglais, en italique dans le texte, pour le différencier du mot français.
- ⁵⁷ J. B. METZ/L. KULD/A. WEISBROD (Hg.), *Compassion, Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2009. Cf. D. Mieth, Mitleid, in : id., p. 21–25.
- ⁵⁸ A l'origine dans le feuilleton du journal allemand : *Süddeutsche Zeitung* du 24.12. 2007, puis in : J. B. METZ, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in : METZ/KULD/WEISBROD, *Compassion* (voir note 57).
- ⁵⁹ Voir surtout J. B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodize-Empfindlichkeit in der Theologie*, in : W. OELMÜLLER, *Worüber man nicht schweigen kann*, München, 1992 ; J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in : „Landschaft aus Schreien“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995 ; id. *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg, 2006.
- ⁶⁰ Cf. P. HÜNERMANN/A. T. KHOURY, *Warum leiden ? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg, 1987.

Chapitre II

APPROCHE GÉNÉRALE

1. Considérations philosophiques

Préliminaires linguistiques et pratiques

De nos jours, la miséricorde est pour beaucoup un mot difficile à comprendre. Bien souvent, ce ne sont pas les miséricordieux qu'on admire, mais bien plutôt ceux qui savent s'imposer et faire valoir leurs intérêts. De fait, la miséricorde est fréquemment considérée comme une faiblesse. C'est pourquoi il nous faudra dans un premier temps faire quelques efforts pour retrouver le sens originel de ce mot, dont la signification est très forte. Pour ce faire, la philosophie peut nous être d'une grande utilité, car elle nous ouvre de nouvelles perspectives.

Le message chrétien d'un Dieu miséricordieux est certes propre à la Bible, mais dès le départ, la tradition théologique a pu le rattacher à une expérience humaine universelle et à son interprétation philosophique⁶¹. C'est surtout l'expérience ancestrale qui a servi de point de départ : il s'agissait tout d'abord de compatir avec l'homme qui souffre. Ces deux mots, compassion et miséricorde, ne sont certes pas interchangeables, mais les deux notions se recoupent sur le plan linguistique dans le latin « *miser cordia* ». Ceci vaut également pour la Bible, comme nous le démontrerons plus loin⁶².

Le mot latin « *miser cordia* » signifie littéralement : avoir son cœur (*cor*) auprès des pauvres (*miseri*) ; avoir un cœur qui bat pour les pauvres. Le mot français « miséricorde » exprime la même chose, il veut dire « sentiment par lequel la misère

d'autrui touche notre cœur⁶³ ». Selon cette définition humaniste la miséricorde désigne l'attitude qui nous permet de dépasser notre propre égoïsme et égocentrisme, pour garder notre cœur non pas pour nous, mais auprès des autres, et plus particulièrement auprès des pauvres et des malheureux. Ce dépassement et cet oubli de soi pour se tourner vers les autres ne sont pas une faiblesse, mais bien une force. C'est cela, la véritable liberté. Car il s'agit là de bien plus que de dépasser un narcissisme esclave de son ego. La miséricorde permet de se déterminer soi-même en toute liberté et ainsi de se réaliser soi-même. Elle est si libre qu'elle peut même se libérer d'elle-même, se dépasser, s'oublier, et pour ainsi dire se transcender.

Fondements dans l'Antiquité et au Moyen-Âge

La philosophie antique s'est intéressée très tôt au thème de la compassion. Dès le début, son appréciation fut controversée. Platon avait déjà anticipé en grande partie les critiques ultérieures et opposé l'émotion en lien avec la compassion à l'attitude dictée par la raison et la justice. En effet, un juge peut être détourné d'une sentence juste par sa compassion pour l'accusé⁶⁴.

Aristote avait au contraire une vision plus positive de la compassion. Il fut probablement le premier à en donner une sorte de définition. Il a démontré que si la souffrance injuste des autres nous affecte, c'est parce qu'un tel malheur pourrait bien nous arriver à nous aussi. Notre compassion face à la souffrance d'autrui comporte donc également une part de solidarité et de sympathie au sens étymologique du terme (littéralement : souffrir avec)⁶⁵. Lorsque les autres souffrent injustement, leur souffrance nous rejoint sur un plan existentiel. Puisque cela pourrait également nous arriver, nous nous identifions en quelque sorte à l'autre par notre compassion. Aristote le montre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des autres, et des non-chrétiens vivent au milieu de nous. Dans ces conditions, il devient incontournable de jeter un coup d'œil au-delà des frontières de notre propre cercle culturel dans le monde des religions. On pourra ainsi constater que la miséricorde et la clémence ne sont pas propres à notre culture, mais qu'au contraire, il s'agit de phénomènes universels dans l'humanité, déjà présents dans les religions antiques.

Comme le dit le Concile Vatican II, « les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons¹⁰⁸ ? » La compassion fait également partie de ces points communs ; en effet, dans toutes les religions, elle est considérée comme une des plus grandes vertus.

Faire le point sur toutes les grandes religions de l'humanité dépasserait le cadre de notre réflexion et mes compétences en la matière. Je me contenterai donc de quelques indications¹⁰⁹.

L'hindouisme fait partie des plus vieilles traditions religieuses¹¹⁰. C'est la troisième religion dans le monde après le christianisme et l'islam. En fait, « hindouisme » est un terme générique plaqué de l'extérieur sur des réalités qui regroupent des orientations de pensée, des représentations de Dieu, des écoles et des convictions très diverses, qui n'ont ni un credo commun valable pour tous, ni une institution centrale qui les rassemblerait. C'est pourquoi même le mot « *ahimsa* », employé

dans la spiritualité hindoue pour parler d'empathie, revêt des significations variées. Dans son sens originel, il exprime le renoncement à ce qui est nocif et à l'utilisation de la violence. Ce n'est qu'à la fin de la période védique que cette interprétation devenue courante dans l'hindouisme s'est transformée en règle de vie. Le Mahatma Gandhi en particulier a renouvelé ce vieil idéal « *ahimsa* », en lui donnant la définition de « non-violence », et l'a appliqué à tous les domaines de la vie, y compris à la politique.

Avec cette idée de résistance pacifique, Gandhi a exercé une influence considérable sur les mouvements pour les droits civiques du monde occidental. Albert Schweitzer s'est même inspiré de l'idéal « *ahimsa* », lorsqu'il a élaboré son concept de « respect de la vie ». À l'ouest, le mouvement Radha-Krishna, selon lequel l'hindouisme est une philosophie religieuse de l'humanité, a pris de l'ampleur. De nos jours, le mouvement ashram et les formes de méditation du yoga exercent une influence spirituelle dans le monde occidental. Cependant, on se contente souvent de transposer dans un contexte occidental des éléments isolés de la spiritualité hindoue, sans discernement ni adaptation¹¹¹.

Pour ce qui est du bouddhisme, la controverse demeure : s'agit-il d'une religion ou plutôt d'une philosophie, puisque la notion de Dieu (au sens où nous l'entendons en Occident) y est absente¹¹² ? D'après les légendes bouddhistes, l'expérience humaine de la souffrance fait partie du chemin de conversion de Bouddha. Pour lui, toute vie est souffrance. Dans la philosophie bouddhiste, le plus important sera donc de chercher à dépasser la souffrance par l'éthique, par la méditation et l'empathie. Sur le chemin pour atteindre ce but, la bonté (*metta*) tient une place importante. C'est une forme active et désintéressée de l'amour

qui vise le bien-être de tous les êtres vivants. Elle est l'expression de la compassion (*karuna*), c'est-à-dire d'une empathie qui prend part à la souffrance et au destin des hommes et de tout être vivant. Par conséquent, elle éprouve envers tout ce qui vit en ce monde un même amour et une même bienveillance.

En fin de compte, sur ce chemin vers l'illumination et la recherche du *nirvana*, l'important est d'expérimenter cette unité de tout ce qui existe, unité dans laquelle toute opposition et toute résistance se résolvent. Dans le bouddhisme *amida* (et chez lui seulement), la confiance joue un rôle important : il s'agit de croire que l'on va recevoir aide et grâce du bouddha transcendant.

C'est surtout depuis le XIX^e siècle que le bouddhisme exerce lui aussi un attrait sur le monde occidental. Le philosophe Arthur Schopenhauer se définissait comme le « premier bouddhiste européen ». Dans les dernières décennies, le bouddhisme s'est surtout fait connaître à travers le Dalai Lama, qui représente le bouddhisme tibétain. D'autre part, il arrive souvent que des éléments isolés du bouddhisme soient repris dans un contexte occidental, sans discernement et souvent sous une forme vulgarisée, comme dans le New Age ou l'ésotérisme. À l'inverse, on retrouve certains concepts occidentaux dans le bouddhisme. L'école japonaise de Kyoto (Daisetz Teitaro Suzuki, entre autres) tente très sérieusement un rapprochement, en passant notamment par la mystique et la théologie négative d'Eckhart.

En Europe, c'est la rencontre avec l'islam qui a de nos jours la priorité¹¹³. Elle se différencie très nettement de celle avec l'hindouisme ou le bouddhisme. Car l'islam s'enracine dans certaines traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament. On considère souvent qu'avec le judaïsme et le christianisme, il fait partie des trois religions abrahamiques monothéistes. Il ne faut

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

actions ponctuelles¹³⁶. Appliqué à Dieu, le mot désigne un cadeau de Sa grâce, inattendu, immérité, indépendant de la fidélité de l'homme, dépassant tous ses espoirs et faisant voler en éclat toutes ses catégories. Car le fait que ce Dieu saint et tout-puissant se penche sur les détresses des hommes dont ils sont souvent seuls responsables, qu'Il voie la misère du pauvre et du malheureux, qu'il entende sa plainte, qu'il s'abaisse et descende jusqu'à lui pour le rejoindre dans sa détresse, qu'Il s'en occupe inlassablement malgré son infidélité et lui pardonne – bien qu'il ait mérité une juste punition – et qu'Il lui donne une nouvelle chance, tout cela dépasse l'entendement humain. Le message de la *hesed* divine lève un peu le voile sur ce secret de Dieu qui, généralement, reste un mystère pour la pensée humaine, mais que nous pouvons approcher par la Révélation.

2. La réponse de Dieu face au chaos et à la catastrophe du péché

L'importance accordée à la miséricorde dans la Bible ne se laisse pas déduire uniquement de son usage linguistique. Ce n'est qu'en contemplant l'ensemble de l'histoire du salut que l'on peut la reconnaître. Tout commence après le récit de la création. La création de Dieu est bonne, et même très bonne (Gn 1, 4.10.12.18. 21. 25. 31). Dieu a créé l'homme à son image, homme et femme, Il les a bénis, pour qu'ils soient féconds, se multiplient et peuplent la terre. Il leur a confié la terre, qu'ils doivent cultiver et garder (Gn 1, 27-30 ; 2, 15). Tout était très bon.

Mais très vite, tout se gâte. L'homme a voulu être comme Dieu et décider par lui-même du bien et du mal (Gn 3, 5). En s'éloignant de Dieu, l'homme s'est également éloigné de la nature et de ses semblables. La terre produit désormais des

épines et des ronces, et l'homme doit peiner à la sueur de son front pour la travailler ; une vie nouvelle ne peut naître que dans les douleurs de l'enfantement ; homme et femme deviennent des étrangers l'un pour l'autre (Gn 3, 16-19) ; et cela culmine dans le meurtre fratricide d'Abel par Caïn (Gn 4). Par la suite, le mal se répand inexorablement, les pensées et les désirs du cœur humain deviennent de plus en plus mauvais (Gn 6, 5).

Pourtant, Dieu ne laisse pas le monde et l'homme courir à la catastrophe ni tomber dans la misère. Bien au contraire, tout de suite Il prend des mesures, Il agit et ne cesse de lutter contre le chaos qui déferle sur le monde. Certes, le mot « miséricorde » ne se rencontre pas dans les premiers chapitres de la Genèse, mais de fait, la miséricorde divine est concrètement à l'œuvre dès le début : lorsqu'Il expulse Adam et Ève du paradis, Dieu leur donne des vêtements pour qu'ils puissent se protéger de l'hostilité de la nature, couvrir leur nudité et conserver leur dignité (Gn 3, 21) ; Il menace de représailles quiconque lèverait la main sur Caïn et met un signe sur son front pour le protéger (Gn 4, 15). Enfin, avec Noé après le déluge, Dieu renouvelle la création ; Il garantit la stabilité et l'ordre du cosmos, bénit de nouveau l'humanité et met la vie de l'homme sous sa protection particulière, car il a été créé à son image et à sa ressemblance (Gn 8, 23 ; 9, 1. 5s).

Mais cela ne s'arrête pas là. L'orgueil des hommes n'a pas de fin ; ils construisent la tour de Babel, dont le sommet devait atteindre le ciel. Cette prétention conduit Dieu à confondre leur langage : les hommes ne se comprennent plus entre eux et se dispersent sur toute la terre (Gn 11). Là encore, Dieu n'abandonne pas à son sort l'humanité divisée en clans et peuples ennemis. Il s'oppose au chaos et à la catastrophe. L'appel d'Abraham marque un nouveau départ (Gn 12, 1-3). Dieu commence en quelque sorte une contre-histoire, c'est-à-

dire la véritable histoire du salut, la rédemption de l'homme. Tous les peuples de la terre devaient être bénis en Abraham (Gn 12, 3)¹³⁷. Le mot « bénédiction » est fondamental dans la Bible et a plusieurs significations : il signifie en effet à la fois bien-être, paix, plénitude de vie dans la grâce de Dieu¹³⁸. Ainsi, avec Abraham, commence une nouvelle histoire de l'humanité, histoire des bénédictions, c'est-à-dire du salut. De fait dans l'histoire d'Abraham il est déjà question à différents endroits de la bienveillance et de la fidélité de Dieu (Gn 24, 12. 14. 27 ; 32, 11).

Ainsi donc, dès le début de l'histoire Dieu lutte contre le mal qui est à l'œuvre¹³⁹. Sa miséricorde est puissante et efficiente. C'est la manière de Dieu de s'opposer au mal pour l'empêcher de prendre le dessus. Il le fait sans violence, sans rien imposer par la force ; mais dans sa miséricorde il accorde à l'homme de nouveaux espaces où il peut vivre de sa bénédiction.

3. La révélation du Nom de Dieu manifeste sa miséricorde

Dans l'Ancien Testament la révélation explicite de la miséricorde est indissolublement liée à la révélation fondamentale de Dieu lors de la sortie d'Égypte et de la libération d'Israël ainsi qu'à l'expérience du Sinäi, plus exactement à l'Horeb. Le fait se produit à un moment où le peuple d'Israël se trouve dans une situation difficile, voire sans issue. En Égypte il est opprimé par une dure servitude ; Moïse a dû fuir devant la milice égyptienne qui en voulait à sa vie. Au Buisson ardent, à la montagne de l'Horeb, Dieu se révèle comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Cette révélation renoue donc avec le début de l'histoire du salut. Chaque fois, Dieu se manifeste comme celui qui appelle et fait sortir. Il est le Maître de l'histoire. Alors qu'avec Abraham, c'était l'humanité tout

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ne s'agit pas d'un projet humain, mais de la volonté de Dieu de sauver l'homme et de sa promesse eschatologique.

7. La louange des psaumes

De nombreux psaumes expriment la miséricorde divine avec une grande beauté poétique. Nous ne pouvons en citer que quelques exemples :

« *Tous les sentiers du Seigneur sont amour et vérité pour qui garde son alliance et ses préceptes.* » (Ps 25, 10)

« *Yahvé, dans les cieux ton amour, jusqu'aux nues, ta vérité.* » (Ps 36, 6)

« *Dieu est tendresse et pitié, lent à la colère et plein d'amour.* » (Ps 103, 8 ; 145, 8)

« *Comme est la tendresse d'un père pour ses fils, tendre est le Seigneur pour qui le craint.* » (Ps 103, 13)

Comme chez les prophètes Dieu prête l'oreille aux pauvres, les console et leur accorde son aide (Ps 9, 10. 19 ; 10, 14. 17 ; 22, 25 ; 113, 4-8).

À côté de la louange retentit aussi la supplication : « *Aie pitié de moi, Seigneur* » (Ps 4, 2 ; 6, 3). Le début du célèbre psaume *Miserere* – attribué à David et composé après qu'il a commis l'adultère avec Bethsabée, la femme d'Urie, et que le prophète Nathan lui a demandé compte de sa conduite – est particulièrement impressionnant :

« *Pitié pour moi, Dieu, en ta bonté, en ta grande tendresse efface mon péché.* » (Ps 51, 3)

À la fin, la supplication est presque toujours remplacée par un chant d'action de grâces et de jubilation :

« *Rendez grâce au Seigneur, car il est bon, car éternel est son amour !* » (Ps 106, 1 ; 107, 1)

Le psaume répète ce cri de joie 26 fois. Les psaumes ne font que chanter et célébrer la miséricorde de Dieu. Le livre de la

Sagesse reprend cette louange :

« Mais toi, notre Dieu, tu es bon et vrai, lent à la colère et gouvernant l'univers avec miséricorde. » (Sg 15, 1)

Dans la période tardive d'Israël le petit peuple (*am haarets*) était appauvri et méprisé par les classes sociales influentes et cultivées. Alors se constitua le groupe des *anawim*, des pauvres, des faibles, des défavorisés, des opprimés, des doux, des humbles qui n'avaient rien à attendre du monde et mettaient leur espoir en Dieu seul¹⁵⁸. La communauté de Qumran appartient aussi à cette mouvance. Selon le Trito-Isaïe le Messie se savait envoyé vers les pauvres et les petits pour leur apporter la bonne nouvelle et guérir les cœurs brisés ; il devait annoncer aux captifs la libération et aux prisonniers la délivrance (Is 61, 1-3). Dans le Nouveau Testament Syméon et Anne faisaient partie de ceux qui attendaient la venue du Messie (Lc 2, 25-38). Jésus a repris ce thème de l'attente et a mis son accomplissement en relation avec sa venue. Il sait qu'il est envoyé pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres (Lc 4, 16-21).

En résumé nous pouvons dire que le message de la miséricorde divine traverse tout l'Ancien Testament. Dieu ne cesse d'apaiser sa sainte et juste colère et témoigne sa miséricorde à son peuple, malgré son infidélité, pour lui donner une nouvelle chance de se convertir. Il est le protecteur et le garant des pauvres et des sans-droits. Ce sont surtout les psaumes qui donnent l'exemple le plus percutant, contredisant l'affirmation que le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu jaloux, vengeur et coléreux. Depuis le livre de l'Exode jusqu'au livre des psaumes le Dieu de l'Ancien Testament est surtout « *tendresse et pitié, lent à la colère et plein d'amour* » (Ps 145, 8 ; cf. 86, 15 ; 103, 8 ; 116, 5).

-
- ¹²⁹ NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*.
- ¹³⁰ Pour comprendre les psaumes de malédiction, voir E. ZENGER, art. Fluchpsalmen, in : LThK 3, p. 1335s. ; cf. ch. II, note 123.
- ¹³¹ H. KÖSTER, art. *σπλάγγνον*, in : ThWNT 7, p. 553-557.
- ¹³² R. BULTMANN, art. *οἰκτιρω*, in : ThWNT 5, p. 162s.
- ¹³³ E. BAUMGÄRTEL/J. BEHM, art. *καρδιά*, in : ThWNT 3, p. 609-616 ; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1983, p. 68-95.
- ¹³⁴ A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York – Evanston 1955 ; P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München, 1968 ; id. *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.
- ¹³⁵ R. BULTMANN, art. *ἔλεος*, in : ThWNT 2, p. 474-482.
- ¹³⁶ W. ZIMMERLI, art. *χάρις*, in : ThWNT 9, p. 366-377.
- ¹³⁷ Gn 18, 18 ; 22, 18 ; 26, 4 ; 18, 14 ; Si 44, 21 ; Ga 3, 6-18.
- ¹³⁸ Cf. W. BEYER, art. *εὐλογέω, εὐλογία*, in : Th WNT 2, p. 751-763.
- ¹³⁹ Je dois cette formulation et cette vision des choses au beau livre de G. LOHFINK/L. WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel, Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg, 2008.
- ¹⁴⁰ Sur l'interprétation du nom de Yahvé, voir W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, in : *Gottes Offenbarung*, München 1963 ; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd 1, München 1969, 1982. Plus récemment : M. ROSE, art. Yahwe, in : TRE 16, p. 438-441 ; R. BRANDSCHEIDT, art. Jahwe, in : LThK 5, p. 712-713.
- ¹⁴¹ Cf. M. BUBER, *Moïse*, PUF, 1957.
- ¹⁴² TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum* VII, 9.
- ¹⁴³ B. PASCAL, *Pensées*. Voir aussi le chapitre V, 1.
- ¹⁴⁴ U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* 2/1, Neukirchen-Vluyn 2007, p. 93. Le concept « existence-pour » vient de l'exégète protestant W. Schmauch et a été repris par des exégètes catholiques comme H. Schürmann et W. Thüsing. Certains auteurs voient dans le nom de Dieu (Yahvé) non pas la racine *haia* (être), mais la racine *hasah* qui signifie « aimer passionnément ». Selon cette interprétation Yahvé serait celui qui aime passionnément son peuple. Voir aussi E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes – zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St Ottilien, 2011, p. 46.
- ¹⁴⁵ WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'aune de son amour.

Dans aucune autre parabole Jésus n'a décrit aussi magnifiquement la miséricorde divine. Ici, il veut nous montrer qu'il agit comme le Père. La miséricorde du père est dans cette parabole la plus haute justice. Nous pouvons même dire : la miséricorde est la concrétisation la plus parfaite de la justice. La miséricorde de Dieu conduit l'homme « à se voir lui-même en toute vérité ». Elle n'humilie pas l'homme.

« La relation de miséricorde se fonde sur l'expérience commune de ce bien qu'est l'homme, sur l'expérience commune de la dignité qui lui est propre¹⁷⁶. »

La parabole du bon Samaritain et celle du fils prodigue sont passées dans le langage courant, bien au-delà des cercles chrétiens et de l'Église : le bon Samaritain a donné son nom à diverses associations et organisations caritatives. Cela montre bien que la compassion, la pitié et la miséricorde sont profondément ancrées dans le cœur de l'homme et continuent d'exister sous des formes sécularisées.

Pourtant il serait faux d'interpréter le message des paraboles dans le sens d'un humanisme en général. Les paraboles servent à expliquer le comportement propre à Jésus et à voir en lui celui du Père céleste. « *Qui me voit, voit le Père* » (Jn 14, 7. 9). En lui se sont manifestées la bonté et la tendresse de Dieu, notre Sauveur (Tt 3, 4). En lui nous avons un grand-prêtre capable de compatir à nos faiblesses, parce qu'il a connu l'épreuve et la tentation comme nous, mais n'a pas péché (He 4, 15). Jésus veut également nous dire ceci : dans la parabole du fils prodigue, c'est ton histoire qui est racontée. C'est toi qui es ce fils perdu, mais toi aussi il faut te repentir et changer de vie. N'aie pas peur. Dieu lui-même vient à ta rencontre et te prend dans ses bras. Il ne t'humilie pas ; Il te rend ta dignité de fils.

4. La vie de Jésus : une pro-existence

Au début, l'avènement de Jésus et son message ont suscité l'enthousiasme ; les masses ont afflué vers lui. Mais bientôt s'est produit un revirement. Ses ennemis lui reprochèrent de faire le bien le jour du sabbat (Mc 3, 6 ; Mt 12, 14) ; Lc 6, 11) et d'oser pardonner les péchés. Comment un homme peut-il dire et faire une chose pareille (Mc 2, 6s ; Mt 9, 2s ; Lc 5, 20-22) ? Ce sont précisément son message et ses œuvres de miséricorde, considérés comme scandaleux, qui suscitèrent l'opposition et le conduisirent à la croix. Jésus a répondu par des paroles de jugement assez dures. Car le royaume de Dieu est la dernière, l'ultime chance ; celui qui la refuse est définitivement exclu du salut. C'est pourquoi il ne faut ni occulter ni faire disparaître les discours du jugement : ce serait mal comprendre le message de la miséricorde de Dieu¹⁷⁷. Car à travers ces discours, Dieu dans sa miséricorde nous adresse un nouvel et pressant appel à la conversion et nous offre pour ainsi dire une dernière planche de salut.

Connaissant le refus opposé à son message et conscient de sa mort imminente, Jésus monte à Jérusalem avec ses disciples¹⁷⁸. Il sait que là-bas il sera mis à mort comme les prophètes (Lc 13, 34). Il a surtout le destin du Baptiste à l'esprit (Mc 6, 14-29 ; 9, 13). Il est parfaitement au courant de ce qui l'attend. Jésus est déterminé à aller jusqu'au bout dans l'obéissance à la volonté du Père et en conformité à sa mission, qui est de sauver son peuple et le monde. Il annonce à ses disciples l'imminence de sa passion et de sa mort. Pour mieux l'expliquer il se réfère à un passage du Second Isaïe (Is 53, 10-12) où il est question du Serviteur souffrant qui porte les péchés de la multitude (Is 53, 12).

Dans le contexte vétérotestamentaire ce texte était resté une

énigme difficile à résoudre. En Jésus il trouve maintenant son interprétation définitive et son accomplissement. À la suite de cette annonce il déclare que le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude¹⁷⁹ (ἀντί πολλῶν) (Mc 10, 45). Il le comprend comme un devoir (il faut que) (δεῖ), c'est-à-dire dans le langage biblique comme l'expression de la volonté de Dieu qu'il assume dans l'obéissance¹⁸⁰. Il est donc décidé, après que son message a été refusé, à prendre le chemin de la souffrance et à s'offrir à la place de son peuple – ultime chance que Dieu dans sa miséricorde accorde à son peuple. Lorsque Simon-Pierre rejette cette idée de la souffrance et de la mort, Jésus lui-même réprimande durement l'apôtre. L'apostrophe « toi, Satan » exprime très nettement que Pierre ne veut pas ce que Dieu veut et qu'ainsi il va faire échouer l'œuvre de Jésus (Mc 8, 31-33 ; Mt 16, 21-23 ; Lc 9, 22).

Le soir avant sa Passion et sa mort Jésus reprend cette idée dans les paroles de la Cène. Elle est en quelque sorte son testament, sa dernière volonté. Aussi différentes que soient les paroles de la Cène qui nous sont rapportées, nous pouvons cependant établir que dans toutes les versions l'expression « pour vous » (Lc 22, 19s ; 1 Co 11, 24) ou « pour la multitude » (Mt 26, 28 ; Mc 14, 24) joue un rôle central¹⁸¹. Dans la version de Luc et de Paul ce « être-pour-vous » est interprété dans le sens du deuxième chant du Serviteur souffrant qui offre sa vie et sa mort à la place des autres. Tous les récits de la Cène expriment bien en résumé ce qui fait le centre de l'existence de Jésus « être pour nous et pour tous », « exister-pour ». Le « pour nous (*pro nobis*) » donne sens à son existence et à l'offrande de sa vie. En tant que tel il est le centre incontournable de toute la théologie du Nouveau Testament¹⁸².

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

multis“ – *ist Jesus nicht für alle gestorben ?* ; RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, vol. 2, p. 153.

¹⁹⁰ La question est devenue actuelle lorsque le préfet de la Congrégation pour le culte divin fit paraître le 17 octobre 2006 une circulaire sur la traduction des paroles de la consécration, qui prévoyait de traduire « *pro multis* » par « *pour beaucoup* ».

¹⁹¹ Pour plus de détails, voir le chap. V, 3.

¹⁹² C'est dans ce sens qu'il faut aussi interpréter GS 22 où il est dit que le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme.

¹⁹³ BERNARD DE CLAIRVAUX, cant. 62, 5.

¹⁹⁴ Chant allemand traduit du latin : *Salve caput cruentatum* et que Bach a repris dans sa Passion selon saint Matthieu.

¹⁹⁵ Sur la théologie de la résurrection, voir KASPER, *Jésus le Christ*.

¹⁹⁶ Voir F. MUSSNER, *Der Jakobusbief* (HThKNT XII/1), Freiburg 1964, p. 126s.

¹⁹⁷ Sur la compréhension paulinienne de la justice divine, voir : G. SCHRENK, art. *δικαιοσύνη* in : ThWNT 2, p. 204-214; G. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen, 1965 ; K. KERTELGE, *Rechtfertigung bei Paulus* (NTA NF 3), Münster, 1971 ; id. art. *Gerechtigkeit Gottes I*, in LThK3 4, p. 504-506 (Lit.) ; U. WILKENS, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1 (EKK IV/1), Zürich – Neukirchen, 1978, p. 202-233 ; W. KLAIBER, *Gerecht vor Gott*, Göttingen, 2000.

¹⁹⁸ KASPER, *Jésus le Christ*.

¹⁹⁹ AUGUSTIN, *De spiritu et littera* 9, 15.

²⁰⁰ F. POSSET, *The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg*, Saint Louis, 2011.

²⁰¹ Voir *La Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification* (1998).

²⁰² IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* III, 19, 1 ; V, 1, 1 ; surtout : ATHANASE, *Contra Arianos* III, 34 ; *De incarnatione* 54. Cf. BALTHASAR, *La Dramatique divine* II/2 III. Voir aussi M. HERZ, art. *Commercium*, in : LThK 3, p. 20-22. ; E. M. FABER, art. *Commercium*, in : LThK 2, p. 1274s.

²⁰³ Par exemple M. LUTHER, *La liberté du chrétien*, Aubier Montaigne, 1969. Pour l'interprétation, voir : W. VON LÖEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Witten, 1967. La position de Luther n'a pas toujours été bien comprise, c'est le cas de T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*.

Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln, 1980. Cette mauvaise interprétation a été bien souvent reprise sans esprit critique par des exégètes catholiques – dont H. U. v. Balthasar – ce qui a conduit à une position diamétralement opposée à la position catholique. Sur la position de Beer, lire E. ISERLOH, in : *Cath (M)* 36 (1982), p. 101-114, WICKS, in : *ThRv* 78 (1982), p. 1-12.

²⁰⁴ Voir KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Delachaux et Nestlé, 1972 ; GNILKA, *La lettre aux Philippiens*, Paris, 1970 ; WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*.

²⁰⁵ Sur cette expression chez Hegel, voir : E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977, p. 83-132.

²⁰⁶ JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia* (1980), 7.

Chapitre V

RÉFLEXIONS SYSTÉMATIQUES

1. La miséricorde, attribut fondamental de Dieu

Dans la théologie de l'Église primitive le message biblique de l'infinie miséricorde de Dieu a eu un retentissement extraordinaire – le contraire aurait été surprenant. Clément de Rome écrivait déjà de son temps dans une lettre aux Corinthiens :

« Le Père plein de bonté qui est toute miséricorde aime tous ceux qui le craignent ; il accorde avec joie ses grâces à ceux qui viennent à lui avec un cœur simple²⁰⁷. »

Irénée de Lyon a qualifié la miséricorde d'attribut particulier de Dieu²⁰⁸. Cela nous mènerait trop loin de citer tous les textes traitant de ce sujet. Il nous semble plus important de constater que ce message de la miséricorde a eu de grandes répercussions et a permis entre autres d'apporter une réponse dans un cas bien précis : en effet, on se demandait si des chrétiens qui, après leur baptême, avaient gravement péché et donc avaient été infidèles à leurs promesses pouvaient obtenir une seconde chance. La référence à l'infinie miséricorde de Dieu fut déterminante et aboutit à introduire la pratique de la pénitence dans l'Église primitive²⁰⁹.

Mais ce sont les controverses avec Marcion qui provoquèrent un débat de fond. Ce riche armateur de Sinope du Pont arriva à Rome vers 135 et se joignit à la communauté chrétienne dont il fut exclu en 144 après plusieurs dissensions dramatiques. Il s'agissait d'un événement d'une importance capitale qui eut des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'autant plus grandes avec Dieu, voire une intimité avec lui et une vie en Lui²⁵⁴.

Il ne s'agit pas là de spéculations abstraites, étrangères à la vie. Selon l'Évangile de Jean, Jésus élevé sur la croix a rendu son esprit (Jn 19, 30). Chez Jean l'élévation a un double sens : l'élévation physique sur la croix et l'élévation à la droite du Père. Les Pères de l'Église ont vu dans l'expression : « *il rendit l'esprit* » une allusion à l'Esprit Saint²⁵⁵. Si, par l'élévation de Jésus, l'Esprit Saint est répandu, alors cela signifie que la Croix, la Résurrection et l'Ascension coïncident avec la Pentecôte. Dans les discours d'adieu chez Jean Jésus dit lui-même :

« *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure* » (Jn 14, 23).

Jean parle à plusieurs reprises d'une inhabitation réciproque : il est en nous et nous sommes en lui²⁵⁶. Ainsi nous avons une communion intense avec le Père et le Fils et cette communion est pour nous source de joie parfaite et épanouissement de notre humanité (1 Jn 1, 3s). Paul développe une mystique légèrement différente ; il dit non seulement que nous sommes dans le Christ et que le Christ est en nous, mais il affirme également que l'Esprit de Dieu habite en nous (cf. Ro 8, 9 ; 1 Co 6, 19 ; Ep 2, 22).

Ces affirmations du Nouveau Testament ont laissé des traces dans la mystique et l'histoire de la spiritualité chrétienne²⁵⁷. C'est sur cette base que la théologie a développé la doctrine de l'inhabitation de l'Esprit Saint dans l'âme du baptisé et du juste²⁵⁸. Par l'Esprit Saint, Dieu a donc une place dans le cœur de tout baptisé. Et inversement nous pouvons dès maintenant trouver dans le cœur de Dieu le repos dont nous jouirons un jour définitivement.

Thomas d'Aquin a bien fait ressortir cet aspect dans son commentaire du psaume 24 (25) et du célèbre psaume de pénitence, le psaume 50 (51), où il évoque la situation eschatologique intermédiaire dans laquelle nous nous trouvons : le déjà là et le pas encore du Royaume. Il a montré que notre misère et notre pauvreté, sur lesquelles se penche la miséricorde divine, ne sont pas d'ordre physique. Notre véritable pauvreté est notre éloignement de Dieu dû au péché. Dieu veut de toute éternité que nous soyons proches de lui et que nous vivions en communion avec lui. Ce message de miséricorde nous présente donc un Dieu bon et ami des hommes, qui est proche de nous dans notre misère et s'occupe de notre pauvreté fondamentale. C'est pourquoi la miséricorde est synonyme de bonheur et d'accomplissement. Elle nous offre l'expérience et l'avant-goût d'une béatitude intérieure, elle nous relève, élargit notre cœur et nous donne la joie et l'espérance ; elle rétablit l'ordre originel et nous donne le repos, la paix, et le bonheur dans lequel nous pouvons déjà goûter un avant-goût de la béatitude éternelle²⁵⁹.

Bonaventure reprend ces idées dans son *Itinerarium mentis in Deum* en se référant à la recherche de la paix selon Augustin et à la prédication de saint François d'Assise. Il a écrit cet ouvrage, encore sous l'impression de sa visite à la montagne de l'Alverne où François a reçu les stigmates²⁶⁰, lieu qui a une grande importance spirituelle pour un disciple de saint François. Il termine son écrit par une réflexion sur l'expérience mystique de saint François sur le mont Alverne où il était avec le Christ crucifié, complètement uni à Dieu et embrasé du feu de l'Esprit Saint²⁶¹.

Plus tard la théologie de la Trinité s'est explicitement transformée en mystique trinitaire. Reprenant les affirmations bibliques sur l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste, elle

es a élargis à la doctrine de l'incarnation : le Christ est enfanté dans les cœurs des croyants dont chacun reproduit l'image, conséquence de l'engendrement éternel du Logos par le Père et de l'enfantement de Jésus dans le temps par la Vierge Marie²⁶². Maître Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso développent ces mêmes idées. D'une autre manière la mystique de la Trinité se retrouve dans les visions impressionnantes d'Hildegarde de Bingen, dans la mystique féminine du Moyen-Âge (Angèle de Foligno, Gertrude d'Helfta, Mechtilde de Magdebourg et Mechtilde de Hackeborn) et chez les amis de Dieu du haut Moyen-Âge.

Au XIX^e siècle elle s'exprima particulièrement chez la bienheureuse carmélite Élisabeth de la Trinité. Elle nous a laissé une des plus belles prières de la chrétienté qu'elle rédigea au soir du 21 novembre 1904. Elle commence ainsi : Ô Trinité que j'adore, aide-moi à m'oublier entièrement...²⁶³

Cette mystique n'a rien à voir avec un état de fusion euphorique avec Dieu. Bien au contraire, la lumière de Dieu est si claire que l'homme en est ébloui et se retrouve dans les ténèbres. Les mystiques chrétiens qui ont expérimenté la proximité de Dieu et le bonheur et la paix de sa présence se sont toujours tenus à distance vis-à-vis de Dieu, dans le respect de sa transcendance. L'expérience de la miséricorde divine n'apporte pas une consolation bon marché et permet encore moins de jouir de sa présence. Au contraire, les mystiques ont bien souvent été plongés – et ce, pour un temps relativement long – dans la nuit du Christ sur la croix et ont fait l'expérience de sa déréliction. Dans cette communion très intime avec Dieu, ils ont expérimenté aussi sa sainteté et sa transcendance et, tout en se sentant éloignés de Dieu, ils étaient pourtant certains de sa proximité²⁶⁴.

La mystique est une pérégrination, où il faut persévérer sous la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

miséricorde de Dieu, d'autre part en appelant à se convertir. Ainsi donc, les déclarations sur l'enfer sont des menaces qui exhortent à la conversion. Elles présentent l'enfer comme une réalité qui existe vraiment : il est possible de rater totalement le but de sa vie et de se damner.

Il convient de prendre au sérieux ces mises en garde. Car Dieu veut le salut de tous les hommes, mais il ne veut pas l'accomplir sans l'homme. « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant » lisons-nous chez Irénée³⁰⁵. Cet appel à la conversion et à la foi est une question de vie ou de mort. Il est réellement possible d'aller en enfer.

« Aujourd'hui je mets devant tes yeux la vie et le bonheur, la mort et le malheur, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie. » (Dt 30, 15-19)

Paul nous exhorte à travailler à notre salut avec crainte et en tremblant.

« Car c'est l'action de Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire selon son projet bienveillant » (Ph 2, 12s)

La crainte et le tremblement ne se rapportent pas à l'enfer, il s'agit plutôt de craindre l'action de Dieu et de le laisser faire en nous et à travers nous.

Les passages bibliques ne seront interprétés correctement ni par un optimisme facile ni par un pessimisme inspirant la peur de l'enfer. D'une part, nous ne pouvons pas interpréter les promesses de salut universel à partir de la doctrine de l'apocatastase, comme si elle nous donnait une connaissance effective sur la rédemption des personnes. D'autre part, nous ne pouvons pas nous baser sur la menace du jugement et la réelle possibilité de l'enfer pour en déduire que certains ou peut-être même la majorité des hommes subiront la damnation éternelle. Enfin il est impossible de trouver un équilibre entre la miséricorde qui sauve et la justice qui rejette. Le « non » de

l'homme qui refuse Dieu ne peut être mis sur un pied d'égalité avec le « oui » inconditionnel de Dieu à l'homme³⁰⁶. La miséricorde divine qui a la primauté doit aussi avoir le dernier mot. Jésus-Christ, juge des vivants et des morts, est bien mort pour tous sur la croix. Il est un juge miséricordieux – cela, nous pouvons l'espérer.

Une des caractéristiques de la miséricorde divine est de tenir compte de notre liberté humaine. Dieu conseille, mais ne force jamais³⁰⁷, il nous poursuit, mais ne nous prend jamais par surprise et ne nous soumet à aucune pression. « Car, dit Augustin, celui qui t'a créé sans ton accord ne veut pas te sauver sans toi³⁰⁸ ». Mais la miséricorde en appelle à la responsabilité de l'homme, elle ne cesse de la solliciter et d'inciter l'homme à se décider, tout en lui donnant la possibilité de le faire. Car la liberté s'éveille dans la rencontre avec la liberté de l'autre – c'est déjà vrai sur le plan humain. C'est seulement face à la gratuité de l'amour de Dieu et avec sa grâce que la liberté humaine peut prendre une décision vraiment libre – à savoir accepter ou refuser l'offre de Dieu. C'est ainsi que nous sommes encouragés à dire « oui » sans y être contraints³⁰⁹. Edith Stein (sr Thérèse-Bénédictine de la Croix) a tenté de dépasser la simple interaction de la liberté humaine et divine et de découvrir, autant que possible, les procédés que Dieu utilise dans sa quête de l'homme – elle parle même de ruse de l'amour miséricordieux – pour essayer de les décrire avec précision. À partir de ses réflexions le salut pour tous serait en principe possible. Cependant la limite demeure : nous pouvons espérer le salut de tous, mais concrètement il nous est impossible de savoir qui sera sauvé³¹⁰.

La liberté de Dieu comme celle de l'homme est un mystère, la relation entre les deux est à plus forte raison un abîme

insondable auquel il est impossible d'accéder. La seule réponse qui nous reste en nous basant sur la Bible est la confiance inconditionnelle en la miséricorde infinie de Dieu, car il a pour nous des chemins que nous ne soupçonnons pas et il va sans cesse à la recherche de l'homme ; de plus il fait tout pour nous faciliter la réponse à son amour. Dans sa miséricorde Dieu a en réserve un chemin de salut pour quiconque reconnaît sa faute et désire vraiment se convertir, quand bien même il aurait commis d'énormes péchés et aurait totalement gâché sa vie.

Un signe de cette miséricorde infinie et de la patience de Dieu envers ceux qui n'ont pas encore définitivement refusé son amour est l'enseignement sur le purgatoire. Nous ne pouvons pas dans ce contexte retracer la genèse de cette doctrine³¹¹. Elle trouve ses racines dans la prière pour les défunts, attestée dans le judaïsme primitif (2 M 12, 32-46) et pratiquée dès le début de l'Église. Une telle prière suppose qu'il est possible d'être purifié en vue d'une pleine communion avec Dieu. Le purgatoire n'est pas un lieu, il n'est pas non plus un camp de concentration dans l'au-delà pour expier ses péchés ; c'est plutôt l'état dans lequel on se trouve lorsque l'on rencontre le Dieu saint et le feu de son amour purificateur – rencontre que nous ne pouvons que subir passivement et qui nous prépare à la pleine communion avec Dieu³¹². C'est une pure œuvre de miséricorde et dans ce sens, pour ainsi dire, une dernière chance qui nous est offerte. Elle donne en même temps la possibilité à la communauté des croyants d'intercéder pour les défunts auprès de Dieu.

Le thème de l'intercession nous permet d'aller un peu plus loin dans notre réflexion. Car s'il est possible d'intercéder pour les autres, cela signifie que nous espérons leur salut et que donc, en priant pour eux, mais aussi à leur place, notre espérance est active³¹³. On peut dans ce domaine citer l'exemple de saint Paul.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'ajouter tout le cortège de calamités dont l'homme n'est pas responsable, comme par exemple les tremblements de terre, les tsunamis, la sécheresse et les inondations, les épidémies telles que la peste et le choléra, ou aujourd'hui le sida, les lourds handicaps, les maladies graves ou incurables, les troubles psychiatriques, le chagrin dû à la perte d'un conjoint ou d'un enfant, les accidents tragiques de toutes sortes. La liste ne cesse de s'allonger et la souffrance revêt toutes sortes de visages. Comment Dieu peut-il permettre toute cette souffrance ? Où était-Il et où est-Il quand tout cela arrive ? Comment toute cette souffrance est-elle compatible avec la miséricorde et la toute-puissance de Dieu ?

La souffrance soulevait déjà une question d'ordre théologique pour les civilisations de l'Antiquité, comme la Chine, l'Inde, l'Iran, la Babylonie, l'Égypte ou encore Israël. On posait cette alternative : soit Dieu est bon, mais Il n'est pas tout-puissant ; soit Il est tout-puissant, mais alors Il n'est pas bon, car Il pourrait empêcher le mal, mais Il ne le veut pas et donc Il est méchant et ressemble plutôt à un démon³⁵⁴. Ce raisonnement a été repris jusqu'à aujourd'hui. Après la shoah les anciennes questions ont ressurgi, menant à une théologie d'après Auschwitz et reposant la question de la théodicée³⁵⁵.

Depuis l'Antiquité il y a toujours eu des essais pour justifier Dieu face à la souffrance et au mal dans le monde (théodicée). On a essayé de comprendre le mal comme quelque chose de nécessaire à l'harmonie du cosmos. Certains ont tenté de le définir comme une étape obligatoire pour arriver à un monde meilleur. Aucune de ces explications n'est satisfaisante. Car elles instrumentalisent la souffrance de l'homme au profit d'une harmonie plus grande et d'un but soi-disant plus élevé. Un tel raisonnement est cynique et cause un nouveau préjudice aux

victimes.

L'œuvre de Gottfried Wilhelm Leibniz *Essais de Théodicée* (1710) est sans conteste la plus célèbre dans ce domaine. Selon Leibniz il existe un nombre infini de mondes possibles. Dieu en a créé un parmi d'autres, qui n'est pas le monde idéal et parfait par excellence, mais « le meilleur des mondes possibles ». Leibniz argumente ainsi : la sagesse infinie de Dieu lui a fait trouver le meilleur des mondes possibles, sa bonté infinie le lui a fait choisir et sa toute-puissance lui a permis de le créer. Par conséquent le monde que Dieu a créé est « le meilleur des mondes possibles » et toute forme de mal est finalement nécessaire et explicable.

Le désastre de Lisbonne en 1755 a mis fin à cet optimisme rationnel. Voltaire a répondu à l'essai de Leibniz par le conte philosophique satirique *Candide ou l'optimisme*. Un peu plus tard, Kant a écrit le traité *Sur l'échec de toute tentative philosophique en matière de théodicée* (1791). Selon Kant notre capacité à connaître est limitée ; il nous est fondamentalement impossible de faire des spéculations métaphysiques qui dépassent le domaine de l'expérience humaine³⁵⁶.

L'écrit de Kant marque la fin de la discussion sur la théodicée. En fait tous les essais de théodicée ont échoué : soit à cause du manque de respect dû à Dieu et au mystère insondable de sa volonté, soit en raison d'un manque de respect envers le mystère de l'homme et de sa souffrance. Nous le voyons, il est impossible d'insérer la relation entre Dieu et le monde, entre liberté divine et humaine dans un système ordonné, qu'il soit sapientiel ou dialectique, en adoptant un point de vue supérieur. Dans ces essais nous nous mettons en effet au-dessus de Dieu et de son action et tentons de le juger de haut, pour ainsi dire, ce qui n'est qu'orgueil et arrogance. La critique de Kant est fiable ; tous ces essais doivent être considérés comme des échecs.

Kant a lui aussi reconnu que cela coûterait cher d'abandonner l'idée de Dieu à cause du mal dans le monde. Car si l'on veut maintenir la dignité de l'homme malgré l'expérience du mal, cela n'est possible que si l'on garde l'idée de Dieu comme postulat de la raison pratique. Il n'est possible d'espérer une réconciliation entre liberté humaine et destin qu'à la condition que Dieu existe, car lui seul peut englober les deux. L'idée de Dieu inclut l'espérance que la liberté humaine conduira à la réussite et au bonheur³⁵⁷. Abandonner cet espoir reviendrait à abandonner l'homme et finalement à se détourner de ceux qui souffrent en haussant les épaules. Jürgen Habermas a repris ce raisonnement et affirmé qu'il valait mieux laisser se rallumer la question de la théodicée³⁵⁸ et reconnaître que, sans l'espérance de la résurrection, on se trouve face à un vide sensible³⁵⁹. Il reste « une conscience de ce qui manque³⁶⁰ ».

L'espérance dont parle Kant est un postulat. La philosophie ne peut pas aller plus loin. Ce postulat, quant à lui, dépend d'un choix, d'une décision ; il s'agit de savoir si l'homme et la dignité de l'homme ont un sens absolu, si l'on doit garder une porte ouverte à la réconciliation face à l'injustice impardonnable et à la souffrance ou si l'on doit exclure toute possibilité de réconciliation et donc donner raison au doute quant au sens de l'existence. La question est donc : peut-on vivre avec cette dernière option et si oui, comment ? La question de la théodicée est devenue une question d'anthropodicée, c'est-à-dire de justification du sens de l'existence humaine.

Quelle réponse la Bible et la théologie apportent-elles à la question qui s'est révélée insoluble pour la théodicée ? La Bible ne connaît ni la théodicée ni l'anthropodicée moderne. Elle ne part pas d'un postulat, mais de l'expérience ancestrale d'Israël qui est aussi celle des premiers chrétiens, à savoir la fidélité de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- ³⁰⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* V, 1, 1.
- ³⁰⁸ AUGUSTIN, *Sermo* 169 c. 11 N. 13.
- ³⁰⁹ Voir les analyses de Maître Eckhardt, d'E. Levinas et d'E. Stein chez H. B. GERL-FALKOWITZ, *Von der Gabe zum Geber*, in : G. AUGUSTIN/K. KRÄMER, *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper), Freiburg, 2008.
- ³¹⁰ E. STEIN, *De la Personne. La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1992.
- ³¹¹ Un résumé par K. RAHNER in : art. Fegefeuer, III-V, in : LThK2 4, p. 51-55.
- ³¹² Voir BENOÎT XVI, *Spes salvi* (2007), 45-48.
- ³¹³ BALTHASAR, *L'enfer : une question*, Paris 1988 ; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, p. 59-70. Voir également K. RAHNER, art. Hölle, in : *Sacramentum mundi II*, Freiburg, 1988, p. 737s.
- ³¹⁴ BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, p. 53s ; K. RAHNER, art. Hölle, in : *Sacramentum mundi II*, Freiburg, 1968, p. 737s.
- ³¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *S. th.* II/II q. 17 a. 3.
- ³¹⁶ BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen ?* p. 79-92 ; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, p. 62-70.
- ³¹⁷ Idem p. 62 s.
- ³¹⁸ CATHERINE DE SIENNE, *Lettres*.
- ³¹⁹ THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS, *Manuscrits autobiographiques, Œuvres complètes*, Ed. du Cerf, p. 242.
- ³²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, DDB, 1961.
- ³²¹ G. GRESHAKE, *Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung*, Freiburg, 2008.
- ³²² SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. 2 (1877).
- ³²³ Cf. J. RATZINGER, *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé*, Paris, 2006 et K. RAHNER, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in : *Schriften*, vol. 3, Einsiedeln 1957, *Le Cœur du Sauveur : études sur la dévotion du Sacré-Cœur*, Ed. Salvator, 1956.
- ³²⁴ BONAVENTURE, *Itinerarium III*, 5. J. Ratzinger s'y réfère dans son livre : *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé*.
- ³²⁵ DH 259 ; 431 : « C'est pourquoi on doit lui attribuer le même culte d'adoration dont l'Église honore la personne même du Fils de Dieu incarné. La seconde raison qui se rapporte particulièrement au Cœur du divin Rédempteur et qui, pour un motif également particulier, exige qu'on lui

rende un culte de latrie, découle du fait que son Cœur, plus que tout autre membre de son Corps, est un signe ou symbole naturel de son immense charité envers le genre humain. »

³²⁶ Pie XI a largement développé cette argumentation dans l'Encyclique *Haurietis aquas*. Voir également J. RATZINGER, *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé*.

³²⁷ PIE XI, *Miserentissimus Redemptor* (1928).

³²⁸ H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1954.

³²⁹ AUGUSTIN, *In evangelium Ionnis* 120, 2.

³³⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica canticorum*, 61, 4.

³³¹ BONAVENTURE, *Vitis mystica*, III, 4.

³³² BONAVENTURE, *Vitis mystica*, III, 6.

³³³ C. RICHTSTÄTTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt*. Paderborn, 1919.

³³⁴ Sr FAUSTINE, *Petit Journal*, Ed. du Dialogue, 1997.

³³⁵ Cf. ci-dessus chap. I.

³³⁶ Cf. KARL RAHNER : *Le Cœur du Sauveur : études sur la dévotion du Sacré-Cœur*.

³³⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Laf 554.

³³⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Laf 553.

³³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Le cœur du monde*, DDB, Paris, 1956.

³⁴⁰ W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*. München, 1974 ; W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens* ; P. KOWALSKI, *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München, 2001.

³⁴¹ Ces idées se trouvent dans la Kabbale juive et d'une autre manière chez Hegel et Scheler et dans la « Prozess-Theologie » (A. N. Whitehead, C. Hartshorne, J. Cobb entre autres) ainsi que dans le contexte de la théologie après Auschwitz p. ex. chez JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (cf. note 235).

³⁴² K. RAHNER, *Écrits théologiques*.

³⁴³ A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York, 1955 ; P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbiner*, München, 1968 ; id. *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden, 1978.

- ³⁴⁴ M. J. SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. 2 (1877) (cf. note 230).
- ³⁴⁵ Préface du temps pascal.
- ³⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Journaux et cahiers de notes*, Fayard, 2007 ; K. BARTH, *Dogmatique II/1*.
- ³⁴⁷ Oraison du vingt-sixième dimanche du temps ordinaire.
- ³⁴⁸ Pour ne nommer que quelques noms : H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Küng, J. Galot, H. Mühlen ; et du côté protestant ; J. Moltmann, E. Jüngel. Cf. W. KASPER, *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*, in : *Cath (M)* 61 (2007), p. 1-14.
- ³⁴⁹ ORIGÈNE, *Homelia in Ezechielem VI*, 6.
- ³⁵⁰ B. DE CLAIRVAUX, *Sermones super Cant.* Cant. 26, 5.
- ³⁵¹ AUGUSTIN, *Ennarrationes in Psalmos* 87, 3.
- ³⁵² BENOÎT XVI, *Spes salvi*, 39.
- ³⁵³ Voir sur la question de la théodicée : T. PRÖPPER/M. STRIET, art. Theodizee, in : *LThK* 9, 1396-1398 ; P. GERLITZ/M. KÖHLMÖOS, art. Theodizee I-IV, in : *TRE* 33, 210-237. K. RAHNER, *Warum lässt Gott uns leiden ?* in : *Schriften zur Theologie XIV*, Einsiedeln 1980, p. 450-466 ; P. HÜNERMANN/A. T. KHOURY, *Warum leiden ? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg, 1987 ; T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988 ; W. OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizee-Frage*, München, 1992 ; G. GRESHAKE, *Preis der Liebe*, Freiburg – Basel – Wien 1992 ; W. GROSS/K.-J. KUSCHEL, *Ich schaffe Finsternis und Unheil ! Ist Gott verantwortlich für das Übel*, Mainz 1992 ; J. B. METZ, *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1995 ; *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg 2009 ; H. WAGNER, *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD169)*, Freiburg, 1998 ; A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. 2005 ; M. STRIET, *Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung*, in : T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Vol. 2, Freiburg, 2011, p. 1490-1520.
- ³⁵⁴ Cette argumentation fut rapportée par l'apologéticien Lactantius et attribuée à Epicure.
- ³⁵⁵ La théologie après Auschwitz se trouve de manière différente chez quelques théologiens juifs ainsi que chez des théologiens catholiques et protestants comme J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mais aussi dans le domaine politique. Il suffit de penser à la réconciliation judéo-chrétienne, germano-israélienne, franco-allemande ou germano-polonaise après la seconde guerre mondiale. On peut penser également aux commissions-vérité en Afrique du Sud, en Irlande et ailleurs⁴⁰³. Enfin, regardons le changement opéré dans les relations œcuméniques et interreligieuses où, malgré toutes les différences objectives persistantes, de vieilles hostilités, partis pris et concurrences ont pu être vaincus en faveur d'une collaboration pour la paix dans le monde. L'amour des ennemis n'est pas un *Credo quia absurdum*, mais un *Credo quia rationabile est*.

3. Les œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles

En accord avec la tradition juive, le Nouveau Testament connaît un catalogue des vertus dans lequel le commandement de la miséricorde a été inséré et clairement explicité (1 P 3, 8 ; cf. Rm 12, 8. 15 ; 2 Co 7, 15 ; Ph 1, 8 ; 2, 1 ; Col 3, 12 ; He 13, 3). Il se trouve déjà dans le long discours de Jésus sur le jugement des nations (Mt 25). Ce texte a servi de base à la tradition chrétienne pour expliquer ce que signifie concrètement la miséricorde. Pour ce faire, elle a distingué sept œuvres de miséricorde corporelle et sept œuvres de miséricorde spirituelle qu'elle a expliquées en détail⁴⁰⁴.

Voici quelles sont les œuvres de miséricorde corporelle : donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, recueillir les étrangers, visiter les malades et les prisonniers, apporter le salut aux prisonniers, ensevelir les morts. Les œuvres spirituelles sont : instruire les ignorants, conseiller ceux qui doutent, consoler les affligés, reprendre les pécheurs, pardonner aux offenseurs, supporter avec patience, prier pour tous. Dans sa Règle, Benoît a rajouté

un point à ces œuvres, « ces outils », comme il les appelait :

« Ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu⁴⁰⁵. »

Il est intéressant de constater que les œuvres de miséricorde – surtout les spirituelles – ne sont pas les vertus opposées aux vices par lesquels on aurait transgressé les commandements explicites de Dieu. Nulle part il n'est question de pécheurs qui ont tué, volé, commis l'adultère, menti et trompé les autres – Jésus n'en parle pas non plus dans son discours. Ce qu'il condamne, ce n'est pas d'avoir transgressé un commandement, mais d'avoir omis de faire le bien. Là encore il s'agit d'accomplir une plus grande justice (Mt 5, 20). Bien sûr, on peut pécher en transgressant le commandement de Dieu, mais aussi par omission – ce qui malheureusement n'est pas suffisamment pris en compte.

La miséricorde dépasse donc la justice ; elle est attention à l'autre et sensibilité à la misère concrète que l'on rencontre. Elle surmonte l'égoïsme qui rend insensible et aveugle aux besoins matériels et spirituels des autres. Enfin elle brise l'endurcissement du cœur face à l'appel de Dieu qui nous parvient à travers la rencontre avec la misère de l'autre⁴⁰⁶.

La catégorisation des œuvres de miséricorde n'est ni naïve ni arbitraire. Elle correspond à quatre formes différentes de pauvreté : la plus facile à comprendre est la pauvreté matérielle : ne pas avoir de toit, n'avoir rien à manger, pas de quoi se vêtir pour se protéger des intempéries et du climat ; aujourd'hui on ajouterait le chômage à cette liste. Ensuite viennent les maladies graves et les handicaps pour lesquels il n'existe aucun traitement médical approprié.

La pauvreté culturelle n'est pas moins importante : la plus extrême est l'analphabétisme, mais il y a aussi le manque de formation – moins grave, mais tout aussi handicapant, puisqu'il

signifie peu de perspectives d'avenir et l'exclusion de toute vie sociale et culturelle. La troisième forme de pauvreté est le manque de relations – la personne humaine est alors considérée comme être social. Les formes sont variées : solitude et isolement, perte d'un compagnon ou d'un conjoint, perte de membres de la famille ou d'amis, difficultés de communication, exclusion par choix ou par obligation, discrimination et marginalisation pouvant aller jusqu'à l'emprisonnement ou l'exil. Enfin il faut nommer la pauvreté psychique ou spirituelle qui constitue un problème important dans notre société occidentale : perte de points de repères, vide intérieur, désespérance, désespoir et perte du sens de la vie, errance, divagation morale et spirituelle pouvant aller jusqu'à un déséquilibre mental.

La multiplicité des situations de pauvreté exige une réponse multidimensionnelle. L'aide matérielle est bien sûr fondamentale. Car ce n'est que lorsque la vie matérielle et la survie sont assurées que l'on peut venir en aide aux autres pauvretés : culturelle, sociale et spirituelle ; cependant la miséricorde chrétienne ne doit pas se limiter aux besoins matériels. En effet, elle ne sera vraiment adaptée que si elle aide les pauvres à devenir autonomes au lieu de les maintenir dans une situation de dépendance. Cela n'est possible qu'en remédiant aux autres pauvretés. C'est pourquoi la charité chrétienne exige une prise en charge complète de la personne qui tienne compte de toutes les dimensions et ne se contente pas de l'aider à survivre, mais aussi à accomplir sa vie.

Jusqu'où la miséricorde doit-elle aller, que peut-elle réaliser concrètement, qu'est-ce que cela signifie pour un chrétien ? Sœur Faustine a répondu à ces questions dans une très belle prière datant de l'année 1937 :

« Aide-moi, Seigneur, pour que mes yeux soient miséricordieux, pour que je

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 395 CHRYSOSTOME, *Commentaire de Mathieu*, Homélie 18, n. 3.
- 396 AMBROISE, *Des devoirs* 48, nn. 233-239.
- 397 AUGUSTIN, *Traité de la foi, de l'espérance et de la charité*, ch. 73.
- 398 THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II/II q. 25 a. 8 ; cf. a. 9.
- 399 U. LUZ, *Das Matthäusevangelium* (voir note 5), p. 314s.
- 400 Le même p. 315. Sur le problème de la guerre voir ci-dessous ch. VII.
- 401 U. LUZ, *Das Matthäusevangelium* (voir note 377), p. 316.
- 402 Voir le document de la commission théologique internationale : *Mémoire et repentance* (mars 2000).
- 403 Voir à ce sujet : P. M. ZULEHNER, *Gott ist größer als unser Herz*, Ostfildern, 2006, p. 146-152.
- 404 Cf. *Le Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2447.
- 405 Règle de saint Benoît IV, 74.
- 406 C. SCHÖNBORN, *Nous avons obtenu miséricorde*, Parole et Silence, 2009.
- 407 Sœur FAUSTINE, *Petit Journal*, Ed. du dialogue, p. 96, n° 163.
- 408 H. SCHLIER, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung*, in : *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1958, p. 74-89.
- 409 IRÉNÉE, *Adversus haereses* III, 25, 7.
- 410 EPHREM LE SYRIEN, *Contre les hérésies* 1.
- 411 A. FITZGERALD, art. Mercy, works of mercy, in : *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids (Mich.) – Cambridge (UK), 1999, p. 558.
- 412 AUGUSTIN, *Sermo* 38, 8.
- 413 Cf. la biographie de N. CHAWLA, *Mère Teresa*, Ed. l'Archipel, 2003.
- 414 MÈRE TERESA, *Il n'y a pas de plus grand amour*, Lattès, Paris, 1997.
- 415 Cf. ci-dessous ch. VII.
- 416 K.-H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg, 1957 ; H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen, 1967 ; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21s und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968 ; D. BONHOEFFER, *Vivre en disciple* (voir note 390).
- 417 K.-H. MENKE, *Stellvertretung : Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg-Einsiedeln, 1997.
- 418 U. LUZ/K.S. FRANK/J.K. RICHES/H.-J. KLIMKEIT, *Nachfolge Jesu*, in :

TRE 23, p. 678-713.

⁴¹⁹ TERTULLIEN, *Apologeticum* 50, 14.

⁴²⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Commentaire du Cantique des cantiques* 62, 5.

⁴²¹ K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Regensburg, 2008, p. 291-299.

⁴²² Sur le thème de la kénose et de la nuit dans la mystique, voir P. RHEINBAY, *Voller Pracht wird die Nacht, weil dein Glanz sie angelacht*, in : G. AUGUSTIN/K. KRÄMER, *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper), Freiburg, 2008, p. 284-386.

⁴²³ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrits autobiographiques. Œuvres complètes*, Ed. du Cerf, p. 228.

⁴²⁴ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrits autobiographiques. Œuvres complètes*, Ed. du Cerf, p. 242.

⁴²⁵ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrits autobiographiques. Œuvres complètes*, Ed. du Cerf, p. 248. 277.

⁴²⁶ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrits autobiographiques. Œuvres complètes*, Ed. du Cerf p. 280.

⁴²⁷ R. LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins : Briefe und Vollendung* (Edith Steins Werke 10), Druten – Freiburg i. Br. 1983, p. 166 : „Komm, wir gehen für unser Volk“ ; cf.: A. ZIEGENAUS, *Benedicta a Cruce – Jüdin und Christin*, in : L. Elders, *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Würzburg, 1991, p. 129-143, surtout p. 137s.

⁴²⁸ MÈRE TERESA, *Viens, sois ma lumière*, Lethielleux, 2008.

⁴²⁹ D. BONHOEFFER, *Vivre en disciple* (voir note 390), p. 72.

Chapitre VII

L'ÉGLISE À L'AUNE DE LA MISÉRICORDE

1. L'Église, sacrement de l'amour et de la miséricorde

Tout chrétien est tenu de pratiquer le commandement de l'amour, mais aussi l'Église dans son ensemble. Pour l'un comme pour l'autre il se fonde sur la nature même de l'Église, Corps du Christ. C'est pourquoi l'Église n'est pas un organisme de bienfaisance ; en tant que Corps du Christ – du Christ total, Tête et membres – elle est le sacrement de la Présence efficiente du Christ, demeurant au milieu du monde. Ainsi donc, elle peut rencontrer le Christ à la fois dans ses propres membres et dans les hommes qui sont dans le besoin. Son rôle est de rendre présent l'évangile de la miséricorde – qui est Jésus-Christ lui-même – par la parole, les sacrements et par toute son histoire ainsi que par la vie de chaque chrétien. Mais elle est elle-même objet de la miséricorde divine. En tant que Corps du Christ elle est sauvée par Jésus-Christ ; cependant elle est composée de pécheurs et a donc sans cesse besoin d'être purifiée, pour pouvoir se présenter devant Dieu sainte et irréprochable (cf. Ep 5, 23. 26s). Par conséquent elle doit toujours rester critique vis-à-vis d'elle-même et se demander si elle est effectivement en accord avec ce qu'elle est et doit être. Inversement nous n'avons pas à regarder les défauts et les fautes de l'Église avec suffisance, mais avec miséricorde, comme Jésus l'a fait. Il faut être clair à ce sujet : une Église sans charité et sans miséricorde ne serait plus l'Église de Jésus-Christ.

Ces affirmations fondamentales sur la nature et la mission de l'Église, sur sa sainteté et son besoin constant de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

exerce encore de nos jours, peut-être sous une forme plus sécularisée – une influence sur la culture européenne et la civilisation de l’humanité. Sans cette impulsion chrétienne on ne peut comprendre ni l’histoire socio-culturelle de l’Europe ni celle de l’humanité.

Aujourd’hui, en raison des mutations et des fluctuations de la société, de nouvelles questions se posent et de nouveaux défis sociaux apparaissent – que nous aborderons en détail un peu plus loin⁴⁶⁰. Dans ce contexte nous voudrions simplement attirer l’attention sur un problème précis, à savoir le danger en Occident de l’embourgeoisement de l’Église dans un monde nanti. Dans de nombreuses paroisses s’est constitué tout un milieu ayant adopté un style de vie plus ou moins bourgeois et tous ceux qui n’entrent pas dans ce cadre, ceux qui ont perdu pied, ont du mal à y trouver une place. Ce genre de situation est difficilement compatible avec l’attitude de Jésus. Car ce qui suscitait le plus de scandale durant la vie publique de Jésus, c’est l’attention qu’il accordait aux pécheurs. « *Comment peut-il manger avec les publicains et les pécheurs ?* » : c’était la question pleine de reproche qu’on lui adressait. Et Jésus de répondre :

« *Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs.* » (Mc 2, 16s)

De fait Jésus trouvait souvent plus de foi chez les publicains et les prostituées que chez les gens bien établis de l’époque. Ce qui lui faisait dire que les publicains et les prostituées précéderaient dans le Royaume de Dieu ceux qui se prennent pour des justes (Mt 21, 31s). À ceux qui ont surpris une femme en flagrant délit d’adultère et qui l’accusent, il répond simplement :

« *Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre.* »

Mais voyant que personne ne l'avait condamnée, il dit à la femme :

« *Moi non plus, je ne te condamne pas. Va et désormais ne pêche plus.* »
(Jn 8, 7. 11)

La critique la plus grave qui puisse atteindre l'Église, nous l'avons dit, est le reproche que souvent, apparemment, peu d'actes suivent ses paroles, qu'elle parle de la miséricorde de Dieu alors que beaucoup la perçoivent comme rigoriste, dure et sans miséricorde. De telles accusations s'élèvent par exemple lorsqu'il est question des divorcés-remariés ou de ceux qui ont quitté l'Église – bien souvent parce qu'ils ne voulaient ou ne pouvaient pas payer l'impôt dû à l'Église⁴⁶¹ – ou encore de personnes qui, dans leur vie, ont connu des ruptures ou des échecs : on veut en effet savoir comment l'Église réagit et se situe face à ces situations et face aux personnes que l'on critique et même rejette parce qu'elles ont un style de vie qui ne correspond pas à la morale de l'Église ou qui d'une certaine manière ne rentre pas dans les normes de l'Église.

Si l'Église veut non seulement annoncer, mais aussi vivre le message de Jésus – la miséricorde du Père et sa sollicitude à l'égard des marginaux – alors elle ne doit pas éviter ceux que, aujourd'hui comme hier, on ne compte pas parmi ceux qui fréquentent les églises. Sans dénoncer de manière générale les riches et les gens de la bonne société, elle doit avoir un cœur pour les petits, les pauvres, les malades, les handicapés, les sans-abri, les immigrés, pour les marginaux et ceux sur qui on jette le discrédit, mais aussi pour les dépendants de l'alcool et de la drogue, les malades du sida, les délinquants et les prostituées, elles qui souvent sont plongées dans une détresse telle qu'elles ne voient plus d'autre solution que de vendre leur propre corps, ce qui leur vaut la plupart du temps de terribles

humiliations. Il est évident que l'Église ne peut pas justifier le péché, mais elle doit se tourner vers les pécheurs avec miséricorde. À la suite du Christ elle ne doit jamais être perçue comme étant surtout l'Église des riches, des puissants et des gens de bonne réputation. Pour elle, la règle est l'option pour les pauvres, non exclusive certes, mais préférentielle au sens le plus large du terme.

De ce point de vue l'hagiographie nous apprend beaucoup. Le publicain Lévi est devenu l'évangéliste Matthieu, Saul est devenu Paul ; et beaucoup, comme Charles de Foucauld, après avoir mené une existence dépravée, sont devenus des saints ; si l'on considère la vie d'Augustin avant sa conversion, il n'aurait aucune chance aujourd'hui d'être nommé évêque, ni même acolyte. Ces exemples montrent bien que Dieu peut faire feu de tout bois.

Heureusement il existe dans l'Église des espaces et des lieux de miséricorde et on ne peut que témoigner de l'estime, de la considération et de la reconnaissance à ceux qui exercent un ministère de compassion. Nous ne parlons pas ici seulement des soins donnés dans nos hôpitaux, maisons de retraite et centres pour handicapés, SDF et personnes dépendantes ; au-delà de cette aide matérielle indispensable, il est nécessaire qu'une véritable civilisation de l'amour imprègne tous ces établissements et institutions. Ils doivent être autant que possible équipés des appareils médicaux les plus modernes – sans pour autant s'enfermer dans un système de plus en plus orienté vers la technologie, l'économie et la bureaucratie où il n'y a plus guère de place ni de temps pour l'attention, l'écoute et la consolation. Pour cela on a besoin d'infirmiers, d'infirmières et d'aide-soignant(e)s – quel que soit leur état de vie – qui soient des frères et des sœurs remplis de miséricorde. À cet égard les foyers pour handicapés de l'Arche de Jean

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- ⁴⁴⁹ Cf. Die Beiträge zur Buße in : KASPER, *Die Liturgie der Kirche* (voir note 446), p. 337-422.
- ⁴⁵⁰ Voir à ce sujet les recherches de B. Poschmann, K. Rahner, H. Vorgründer entre autres.
- ⁴⁵¹ Concile de Trente ; DH 1680 ; 1707 ; contre le Synode de Pistoia : DH 1639 ; JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia* (1984).
- ⁴⁵² K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. 3, DDB 1959-1970.
- ⁴⁵³ J. B. Metz dans la conclusion du Synode commun des évêques d'Allemagne, Freiburg, 1976, 93-95.
- ⁴⁵⁴ Il n'est évidemment pas possible, et ce n'est pas notre intention, de retracer en détail toute l'histoire de l'aide sociale de l'Église. Voir à ce sujet : W. SCHWER, art. Armenpflege B. Christlich, in : RAC 1, 693-698; F. HAUCK, art. πτωχός in : ThWNT 1, 887 s. ; W.-D. HAUSCHILD, art. Armenfürsorge II., in : TRE 4, 14-23 ; T. BECKER, art. Armenhilfe III, in : LThK 1, 999 ; A. V. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Wiesbaden, 1924, p. 170-220.
- ⁴⁵⁵ Cf. W. SHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Einsiedeln, 1999.
- ⁴⁵⁶ Voir à ce sujet la publication de J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit* (1958) ; W. KASPER, Christliche Brüderlichkeit in : C. SCHALLER : *Kirche – Sakrament – Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie bei J. Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4) Regensburg, 2011.
- ⁴⁵⁷ JUSTIN LE MARTYR, I, *Apol.* 67 ; TERTULLIEN, *Apol.* 39.
- ⁴⁵⁸ *Idem.*
- ⁴⁵⁹ Lettre à Diognète, 5.
- ⁴⁶⁰ Cf. ci-dessous ch. VIII.
- ⁴⁶¹ NdT : tout chrétien en Allemagne paie un impôt cultuel qui s'élève de 8 à 10 % (selon les Länder – États fédéraux) de son impôt sur le revenu.
- ⁴⁶² GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Deuxième discours* 78-81.
- ⁴⁶³ JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire de l'épître aux Romains* 9 ; homélie n° 7.
- ⁴⁶⁴ JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire de l'évangile de Matthieu* 50, homélie 3.
- ⁴⁶⁵ NdT : en Allemagne, il n'y a pas de séparation entre l'Église et l'État et les prêtres reçoivent un salaire comme des fonctionnaires.
- ⁴⁶⁶ LG 8 ; 3.
- ⁴⁶⁷ GS 76.

- ⁴⁶⁸ KASPER, *L'Église catholique*, p. 459-465.
- ⁴⁶⁹ D. BONHOEFFER, *Vivre en disciple*, p. 24.
- ⁴⁷⁰ KASPER, *L'Église catholique*, p. 142-145 ; BONHOEFFER, *Vivre en disciple*.
- ⁴⁷¹ Cf. E. ERNST, art. Binden und Lösen, in : *LThK 2*, 463s.
- ⁴⁷² Cf. Ga 5, 19-21 ; Ep 5, 5 ; Col 3, 5 ; 1 Th 4, 4-8 ; Ap 21, 8 ; 22, 15.
- ⁴⁷³ Cf. 2 Th 3, 6. 14 ; 1 Tm 6, 4 ; 2 Tm 3, 5.
- ⁴⁷⁴ Cf. KASPER, *L'Église catholique*, p. 238-254.
- ⁴⁷⁵ R. HERZOG, art. Arzt, in : *RAC 1*, p. 723s ; V. EID, art. Arzt III, in : *LThK 1*, p. 1049s.
- ⁴⁷⁶ H. G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil 2006 : il a bien travaillé le lien entre l'herméneutique juridique et les fondements de l'herméneutique et établi un parallèle avec l'herméneutique théologique. Ses développements sont particulièrement importants parce qu'ils se réfèrent à Aristote et à Thomas d'Aquin. Sur un plan théologique : H. MÜLLER, Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche ?, in : *AKathKR 159* (1990), p. 353-367; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg, 1993 ; W. KASPER, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegung zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen, in : *Theologie und Kirche*, Mainz, 1999, p. 183-191 ; KASPER, Canon Law and Ecumenism, in : *The Jurist 69* (2009), p. 171-189.
- ⁴⁷⁷ * NdT : Mot d'origine grecque qui fait référence à la vertu de justice et qui renvoie à l'idée d'être juste au-delà de la loi dans certaines situations particulières de vie qui n'ont pas été prévues par la lettre de la loi.
. Cf. Y. CONGAR, Kat'oikonomian, in : *Diversités et communion*, Paris, 1982, p. 80-102.
- ⁴⁷⁸ *Éthique à Nicomaque*, Paris Vrin 1990, V, 14 ; b-1138a. cf. G. VIRT, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Mainz, 1983.
- ⁴⁷⁹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. th.* II/II S. q. 120 a. 2.
- ⁴⁸⁰ THOMAS D'AQUIN, *S. th.* I. q. 21. a. 3 ad 2.
- ⁴⁸¹ THOMAS D'AQUIN, *Super Ev. Matthaei* cap. 5 Ic. 2.
- ⁴⁸² JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia*.

⁴⁸³ Cf. KASPER, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* (voir note 476), p. 27-31.

⁴⁸⁴ CIC c. 1752.

⁴⁸⁵ La legge canonica si interpreta nelle Chiesa, in : *Osservatore Romano* 152 (2012) n. 18, 8.

^{486*} NdT : Raisonnement intellectuel caractérisé par le fait qu'on intègre une idée sous une autre plus générale.

. Voir à ce sujet GADAMER, *Vérité et méthode*.

⁴⁸⁷ *Idem*.

⁴⁸⁸ THOMAS D'AQUIN, *S. th.* II/II, q. 47. Voir aussi J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, München, 1973.

⁴⁸⁹ THOMAS D'AQUIN, *S. th.* II/II, q. 47 a 2 ad 1.

⁴⁹⁰ Cf. GADAMER, *Vérité et méthode*.

⁴⁹¹ Cf. H. MUSSINGHOFF, *Nobile est munus ius dicere iustitiam adhibens aequitate coniunctam*, in : H. J. F. Reinhardt (Hg.), *Theologia est ius canonicum* (H. Heinemann), Essen, 1995, p. 21-37.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La doctrine de la guerre juste (ou plutôt : justifiée), théorisée par Augustin et développée par Thomas d'Aquin, représente un compromis éthique. Dans un monde souvent cruel où ne règne pas la paix, il peut devenir nécessaire pour l'amour de la paix d'assigner des limites au mal et de le contenir. Dans ce sens, une guerre qui aurait pour but de défendre la paix peut se justifier comme ultime recours (*ultima ratio*) si, après avoir épuisé tous les autres moyens pour éviter la guerre, elle défend des droits humains fondamentaux, si elle limite la violence aux moyens adaptés à ce but, c'est-à-dire en renonçant à la cruauté et aux actes de vengeance, si enfin, par un acte de guerre limité, une amélioration de la situation peut être obtenue sans risque que les choses empirent, c'est-à-dire si une perspective de paix est en vue. Dans le sens de la *ultima ratio* et dans le respect de la proportionnalité, cette clause vaut aussi pour des interventions humanitaires avec des moyens militaires.

Le développement des armes modernes, particulièrement de l'arme atomique avec sa prodigieuse force de destruction, a engendré une nouvelle situation. La question est de savoir si, avec ces armes, les conditions d'une guerre juste peuvent encore être requises. Sans entrer ici dans des questions particulières, complexes et difficiles, il faut pourtant dire qu'une guerre totale amenant la destruction de villes entières ou d'immenses territoires avec leurs habitants, doit absolument être condamnée et proscrite⁵¹⁶.

Puisque le but n'est pas de faire la guerre – pas même la guerre dite juste – mais de rechercher la paix, on préfère parler aujourd'hui de paix juste plutôt que de guerre juste. Mais la paix ne peut se bâtir ni avec des baïonnettes ni avec des chars. Elle est l'œuvre de la justice (*opus iustitiae pax*, cf. Jr 32, 17). C'est dans ce sens que l'on cherche aujourd'hui à développer une éthique non de la guerre, mais de la paix, dont le but est de

rendre les guerres impossibles non seulement dans un cas particulier, mais aussi de manière structurelle. Depuis Benoît XV les papes se sont engagés pour une politique de la paix⁵¹⁷. Le Concile Vatican II a repris cette idée :

« Il est donc clair que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite⁵¹⁸. »

Cela suppose de mettre en place une politique de paix préventive en diminuant les injustices, en aidant les pays en voie de développement (Paul VI : Développement comme nouveau nom de la paix) et en s'investissant pour faire accepter et protéger les droits fondamentaux de l'homme, les droits et la protection des minorités ; il s'agit aussi de chercher une juridiction pour protéger les intérêts légitimes, de favoriser le dialogue interreligieux et interculturel et de trouver des sanctions pour de potentiels agresseurs. Une condition préalable est d'établir une autorité supranationale, que seule l'ONU représente actuellement.

Ce sont des pas importants qui vont dans le sens du commandement de Jésus. L'amour et la miséricorde peuvent s'avérer inventifs dans ces processus pour trouver un ordre juste, accepté de tous les participants, si possible sans violence. Ce rôle ne revient pas seulement à la politique. Des personnalités chrétiennes, des groupes et des mouvements chrétiens (pax Christi, l'action de réconciliation pour la paix, les mouvements « De l'épée à la charrue », Terre des hommes, la Communauté Sant'Egidio, pour ne citer que quelques noms) peuvent et doivent par le dialogue et le travail de réconciliation ainsi que par l'aide aux pays en voie de développement, contribuer efficacement à la paix dans le monde, même sans mandat politique, et faire leurs preuves comme artisans de paix (Mt 5,

9).

4. Amour et miséricorde, sources d'inspiration et de motivation

D'un point de vue négatif, l'amour proscrit résolument des actes et des comportements répréhensibles ; mais inversement, l'amour ne peut imposer aucune norme concrète ou, comme on dit, aucune norme technique de réglementation pour la vie économique et politique. Mais il apparaît déjà clairement que l'amour peut être une sorte de régulateur, une source d'inspiration et de motivation, permettant de trouver des solutions et de les mettre en pratique. Le Concile Vatican II parle de « lumière et de force⁵¹⁹. » On pourrait même dire : l'amour permet d'y voir clair, il ouvre les yeux, il est le moteur d'une pratique et d'une civilisation de la miséricorde comme de la justice. Il est la force de traction de la justice⁵²⁰. Dans ce sens il peut apporter une contribution importante dans la situation de crise où nous nous trouvons pour renouveler l'état social moderne dans des conditions qui ont changé.

Commençons par examiner un premier aspect de la question. Même si le « réseau social » peut rejoindre la plus grande détresse, il y a toujours des hommes qui passent à travers les mailles du filet. Seuls les « cas officiellement recensés » sont pris en charge par l'aide sociale de l'état et des municipalités. De plus, la détresse change constamment de visage. C'est pourquoi tout système social, aussi perfectionné soit-il, aura obligatoirement des « trous ». Celui qui voudrait donner une solution bureaucratique à toute situation de détresse, devra bâtir un système lourd et pesant qui, à la fin, parce qu'il ne peut prendre en compte toutes les situations, sera débordé par l'excès de sa propre réglementation. Il étouffera la vie sous la masse de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'humanité, d'une civilisation de la justice et de la miséricorde et témoigne d'un amour pour l'homme dans une société vraiment libre.

⁴⁹² Cf. LG 36s ; GS 36 ; 42 ; 56 ; 76 ; AA 7.

⁴⁹³ Cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église du Conseil pontifical « Justice et paix », 2006.

⁴⁹⁴ CICERO, *De Legibus* 1, 6, 19 ; cf. THOMAS D'AQUIN S. th. II/II, q. 58 a. 1.

⁴⁹⁵ AUGUSTIN, *De civitate Dei* IV, 4.

⁴⁹⁶ Cf. à ce sujet G. WINGREN, art. Barmherzigkeit IV, in : *TRE* 5, 233-238.

⁴⁹⁷ MARX, *Le capital*.

⁴⁹⁸ F. X. KAUFMANN, *Herausforderungen des Sozialstaates*, Frankfurt a. M. 1997 ; du même auteur : *Varianten des Wohlfahrtsstaates. Der deutsche Sozialstaat im internationalem Vergleich*, Frankfurt, 2003 ; id. *Sozialpolitik und Sozialstaat. Soziologische Analysen*, Wiesbaden, 2005.

⁴⁹⁹ Théoriciens pertinents : W. Eucken, W. Röpke, A. Rüstow, A. Müller-Armack, L. Erhard ; cf. A. ANZENBACHER, art. Soziale Marktwirtschaft, in : *LThK* 9, 759-762.

⁵⁰⁰ Cf. ci-dessus ch. III, 6.

⁵⁰¹ J. HABERMAS, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in : *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a. M. 2003, p. 27-29 ; même auteur : *Glauben und Wissen*, in : idem, p. 249-252. W. OCKENFELS, *Was kommt nach dem Kapitalismus ?* Augsburg, 2011.

⁵⁰² MARX, *Le capital*.

⁵⁰³ Cette exigence, très controversée et peu réaliste, fut retirée par le Conseil pontifical « Justice et Paix » dans un écrit : *Pour une réforme du système financier et monétaire international* dans la perspective d'une autorité publique à compétence universelle (24 octobre 2011).

⁵⁰⁴ Cf. Textes de la doctrine sociale de l'Église avec une introduction de O. V. NELL-BREUNING ET J. SCHÄSCHING, Kevelaer 1989, voir K. HILPERT, art. Sozialenzykliken, in : *LThK* 9, 763-769.

⁵⁰⁵ O. V. NELL-BREUNING, art. Integralismus, in : *LThK* 5, 717s.

⁵⁰⁶ GS 36 (voir note 492).

⁵⁰⁷ GS 73s.

⁵⁰⁸ LÉON XIII, *Rerum novarum* (1891), 45 ; PIE XI, *Quadragesimo anno*

(1931), 88 ; 137.

⁵⁰⁹ JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia* (1980), 12.

⁵¹⁰ PAUL VI, *Homélie de clôture de l'Année Sainte 1975*.

⁵¹¹ BENOÎT XVI, *Deus caritas est* (2005), Deuxième partie.

⁵¹² BENOÎT XVI, *Caritas in veritate* (2009), 2 ; 6.

⁵¹³ BENOÎT XVI, id. 34 ; 37.

⁵¹⁴ Cf. ci-dessus, ch. II, 1.

⁵¹⁵ Cf. GS 77-84 ; Compendium de la doctrine sociale de l'Église par le Conseil pontifical « Justice et paix » (2006), n° 500s.

⁵¹⁶ GS 80.

⁵¹⁷ BENOÎT XV, *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920) ; PIE XII, *Ad Petri Cathedram* (1959) ; JEAN XXIII, *Pacem in terris* (1963) ; PAUL VI, *Populorum progressio* (1967) ; JEAN-PAUL II, messages pour la journée de la paix dans la monde.

⁵¹⁸ GS 82.

⁵¹⁹ GS 42f.

⁵²⁰ MARX, *Le Capital*.

⁵²¹ BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, 28b.

⁵²² J. HABERMAS, *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien* (voir note 501) ; id. *Glauben und Wissen* (voir note 501) ; OCKENFELS, *Was kommt nach dem Kapitalismus ?* (voir note 501).

⁵²³ P. M. ZULEHNER, *Gott ist größer als unser Herz (1 Jn 3, 20). Eine Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern, 2006, p. 74.

⁵²⁴ JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia* (1980), 14.

⁵²⁵ Cf. note 510.

⁵²⁶ Voir ch. VI, 3.

⁵²⁷ Voir à ce sujet : ZULEHNER, *Gott ist größer als unser Herz*, p. 70-152.

⁵²⁸ GS 36.

⁵²⁹ W. KASPER, *L'Église catholique*, p. 64s. 48s.

⁵³⁰ Idem p. 67s.

⁵³¹ Sur le problème de l'institution, voir : M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a.M. 1976.

⁵³² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque V*, 1129a.

⁵³³ J. PIEPER, *Petite anthologie du cœur humain*, Ed. Raphaël, 2004 ; *Über die Tugenden. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München, ۲۰۰۴ ; O. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975 ; *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt, 2007 ; O. HÖFFE, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München, 2007.

⁵³⁴ F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, V, 5, La Pléiade, p. 274.

⁵³⁵ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus* (1991), 46 ; cf. discours du pape Benoît XVI devant le Parlement fédéral allemand le 22 septembre 2011.

⁵³⁶ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in : *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, 1991, p. 112.

⁵³⁷ Sur le problème du relativisme voir W. KASPER, *L'Église catholique*.

⁵³⁸ Cf. PAUL VI, JEAN-PAUL II et BENOÎT XVI, *Caritas in veritate* (2009),

6.

⁵³⁹ Cf. ci-dessus ch. II, 1.

⁵⁴⁰ Cf. ci-dessus ch. II, 1.

⁵⁴¹ Cf. ci-dessus ch. II, 1.

⁵⁴² ZULEHNER, *Gott ist größer als unser Herz*.

⁵⁴³ Cf. ci-dessus ch. V, 7.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 566 AMBROISE, *Ad Lucam* II, 7.
- 567 LG 63.
- 568 LG 61.
- 569 LG 62 : phrase citée par Jean-Paul II dans : *Dives in misericordia* (1980) 9.
- 570 DH 2803 ; voir à ce sujet G. LOHFINK/L. WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg, 2008.
- 571 SCHÖNBORN, *Nous avons obtenu miséricorde*, p. 140.
- 572 U. SCHACHT, „Meerstern, wir dich grüßen... “. Eine literarisch-theologische Exkursion in die deutsche Marien-Dichtung, in : Seidel/Schacht, *Maria* (voir note 545), p. 117-136.
- 573 A. HEINZ, Art. Ave Maria, in : *LThK 1*, 1306s.
- 574 M. LUTHER, *Le Magnificat*, Nouvelle cité, Paris, 1983.
- 575 *Idem.*
- 576 LG 62.
- 577 LG 66.
- 578 LG 65.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

CHAPITRE I – LA MISÉRICORDE – UN THÈME D’ACTUALITÉ, MALHEUREUSEMENT TOMBÉ DANS L’OUBLI

1. La soif de miséricorde
2. La miséricorde, un thème fondamental pour le XXI^e siècle
3. La miséricorde, un thème délaissé – un oubli inadmissible
4. La miséricorde soupçonnée d’idéologie
5. Empathie et compassion comme nouvelle approche

CHAPITRE II – APPROCHE GÉNÉRALE

1. Considérations philosophiques
2. Éléments de comparaison dans l’histoire des religions
3. La Règle d’Or : un point de référence commun

CHAPITRE III – LE MESSAGE DE L’ANCIEN TESTAMENT

1. Le langage biblique
2. La réponse de Dieu face au chaos et à la catastrophe du péché
3. La révélation du Nom de Dieu manifeste sa miséricorde
4. La miséricorde, signe d’un Dieu tout-autre, souverain et insondable
5. Miséricorde, sainteté, justice et fidélité de Dieu
6. L’option préférentielle de Dieu pour la vie et pour les pauvres
7. La louange des psaumes

CHAPITRE IV – LE MESSAGE DE JÉSUS CONCERNANT LA MISÉRICORDE DIVINE

1. Une rose a fleuri
2. L’Évangile de Jésus et la compassion du Père
3. Le message des paraboles : la miséricorde du Père
4. La vie de Jésus : une pro-existence
5. La miséricorde divine, sa justice, notre vie

CHAPITRE V – RÉFLEXIONS SYSTÉMATIQUES

1. La miséricorde, attribut fondamental de Dieu
2. La miséricorde, miroir de la Trinité
3. La miséricorde de Dieu – origine et but des voies divines
4. La volonté divine de sauver toute l'humanité
5. Le cœur de Jésus révèle la miséricorde de Dieu
6. Compassion et miséricorde de Dieu
7. Espoir de miséricorde face à la souffrance des innocents

CHAPITRE VI – HEUREUX LES MISÉRICORDIEUX

1. L'amour – le premier commandement
2. « Pardonnez-vous les uns aux autres » et le commandement de l'amour des ennemis
3. Les œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles
4. Pas de pseudo-miséricorde trop laxiste !
5. Rencontrer Jésus dans les pauvres
6. La miséricorde, être disciple à la suite du Christ

CHAPITRE VII – L'ÉGLISE À L'AUNE DE LA MISÉRICORDE

1. L'Église, sacrement de l'amour et de la miséricorde
2. Annonce de la miséricorde divine
3. La confession – sacrement de la miséricorde
4. Pratique ecclésiale et civilisation de l'amour
5. Miséricorde dans le droit canon ?

CHAPITRE VIII – POUR UNE CIVILISATION DE L'AMOUR

1. Grandeur et limites de l'État social moderne
2. Développement de la doctrine sociale de l'Église
3. La dimension politique de l'amour et de la miséricorde
4. Amour et miséricorde, sources d'inspiration et de motivation
5. Importance des œuvres de miséricorde pour la société
6. La miséricorde et la question de l'existence de Dieu

CHAPITRE IX – MARIE, MÈRE DE MISÉRICORDE

1. Marie dans l'Évangile
2. Marie dans la foi de l'Église
3. Marie, modèle originel de la miséricorde

Ce livre vous a plu,
vous pouvez, sur notre site internet :
donner votre avis
vous inscrire pour recevoir notre lettre mensuelle d'information
consulter notre catalogue complet,
la présentation des auteurs,
la revue de presse, le programme des conférences
et événements à venir ou encore feuilleter des extraits de livres
:
www.editions-beatitudes.fr