NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

123 N° 3 Juillet-Septembre 2001

La souffrance incarnée. Pâtir du monde et passer au Père

Emmanuel FALQUE

p. 384 - 394

https://www.nrt.be/fr/articles/la-souffrance-incarnee-patir-du-monde-et-passer-au-pere-519

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 123 (2001) 384-394
E. FALQUE[1]

La souffrance incarnée

PÂTIR DU MONDE ET PASSER AU PÈRE

Dieu, en son Fils, ne demeure pas *sans corps* — pour les disciples hier dans les apparitions du Ressuscité, comme pour le chrétien aujourd'hui dans le corps de l'Église ou dans l'eucharistie. Et le danger est grand, chez nombre de chrétiens aujourd'hui, soit de nier à propos du Christ la possibilité d'un autre type de corporéité (et donc sa résurrection comme aussi la nôtre); soit de séparer tellement la chair du Ressuscité de celle du fils du charpentier que de l'une à l'autre aucune solution de continuité ne paraît plus possible. Seul un certain *continuum* du «corps terrestre» au «corps céleste» (1 Co 15,40) parvient pourtant à assurer une quelconque validité à la résurrection. Si l'homme ressuscité n'est pas aussi, d'une certaine manière, *le même* que l'homme mortel, rien de sa vie ici-bas ne concerne plus son au-delà. Encore faut-il en lire les traces, pour que dans la «transformation» de la résurrection (1 Co 15,51) ne se perde pas l'identité de celui qui ressuscite.

Elles se déchiffrent, aux dires de l'évangile, dans la seule *souffrance charnelle* du Fils, par exprès toujours tangible au lendemain des premières apparitions: «avance ton doigt ici, enseigne-t-il à Thomas, et regarde mes mains; avance ta main et enfonce-la dans mon côté, ne sois pas incrédule mais croyant» (Jn 20,27). Les stigmates de la passion, perçus dans la foi, servent donc en quelque sorte ici d'*identificateur* à la vérité de la résurrection. Ainsi convient-il, aujourd'hui comme hier, d'en passer en christianisme par la souffrance physique: sinon pour lui donner un sens, au moins pour interroger son non-sens. Non pas qu'il faille

---

1. Maître de conférences à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, auteur de l'ouvrage *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf, 1999 (cf. la recension de J. Radermakers dans *NRT* 122 [2000] 661). Le présent article tente de présenter ici, de façon synthétique, les acquis théologiques de la troisième partie de cet essai: «le corps-à-corps de la souffrance et de la mort» (p. 119-174). Pour une reprise «spirituelle» des deux premières parties, voir son article «L'agonie du Christ. Il devait subir la mort de tout le monde», dans *Christus* 184 (1999) 38-46.

à nouveau, à l'instar d'un certain dolorisme désuet (XIXe siècle), se repaître exclusivement de l'unique contemplation du crucifié. Mais en cela seul que par son expérience propre de *sa* souffrance charnelle, le Fils de Dieu tout à la fois rejoint le fond de notre propre humanité et convertit trinitairement l'inéluctable non-sens de sa souffrance comme aussi de la nôtre.

La souffrance occultée

Aux manières philosophiques et théologiques bien connues de fuir la mort[2], répondent communément les autres modes, paradoxalement et spécifiquement chrétiens cette fois, de surdétermination de la souffrance — comme si au «souffrir en chair» devait correspondre, en guise de prétendue récompense, un «se réjouir de l'âme». On ne compte plus en effet les multiples mésinterprétations de l'Écriture, parfois toujours en cours dans les consciences (sinon en théologie?), pour justifier les pièges du «masochisme chrétien»[3]. Au Seigneur «qui reprend celui qu'il chérit comme un Père son fils bien-aimé» (Pr 3,11-12), on substitue souvent le modèle causal d'un Dieu vengeur dont la vertu de Père éducateur est seulement *pédagogique.* À propos du Fils ensuite, qui «par ses souffrances apprit l'obéissance et devint la cause du salut éternel» (He 5,9), on confond fréquemment «salut par l'acte de souffrir» et «rédemption par l'*obéissance* aux souffrances». Et par volonté d'«imiter Dieu, de vivre dans l'amour comme le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous, en offrande et victime, comme parfum d'agréable odeur» (Eph 5,1-2), on mélange la plupart du temps amour de la souffrance et *ténacité de l'amour* jusque dans la souffrance — soit presque malgré elle.

Le Seigneur *n'envoie donc pas* les souffrances: comme un Père éducateur, et quelles que soient les circonstances, il tire seulement parti, avec l'homme, de cela même qui survient pour en convertir le sens. Le Fils, non plus que l'homme, n'est *pas davantage purifié* par ses souffrances, selon une catharsis somme toute bien hellénisante: il ne fait d'abord qu'obéir à son Père en se soumettant lui-même au mode ordinaire de toute création, c'est-à-dire à

2. Cf. FALQUE E., *Le passeur...* (cité *supra*, n. 1), p. 19-21: «La fuite devant la mort».

3. Nous reprenons, en les synthétisant ici, les trois dérives fondamentales exposées par NEUSCH M., *Le Mal*, coll. Parcours, Paris, Centurion, 1990, p. 82-89: «Les pièges du masochisme chrétien».

l'inévitable loi de corruptibilité de tout vivant[4]. Dieu enfin *n'aime pas* que l'homme souffre: il requiert uniquement de l'homme qu'il n'y ait nulle limite à l'amour — fût-ce dans la souffrance — parce que l'amour seul, et non la souffrance, est «digne de foi»[5].

La chance, en quelque sorte, du christianisme, capable à l'inverse de nombreuses philosophies (de Socrate à Heidegger), voire de religions (bouddhisme, hindouisme, etc.), de prendre véritablement en charge la souffrance, se voit ainsi avortée ou déjouée en vertu d'un certain nombre d'incompréhensions exégétiques majeures. Peut-être est-ce qu'à trop vite vouloir attribuer un sens à la souffrance, on perd la nécessaire et grave affirmation de son non-sens. Tout croyant, pourtant, se doit aussi de passer par une telle absurdité de toute souffrance, puisque là se tient précisément le chemin de Dieu, comme aussi de l'homme.

La souffrance inutile

Que chacun s'accorde à reconnaître aujourd'hui, ou presque, qu'il n'est nécessaire de souffrir ni psychiquement ni charnellement — quand bien même cela fût-il possible — pour obtenir un quelconque salut, voilà qui (enfin!) va sans dire. Mais la visée probablement très spécifiquement chrétienne d'une *utilité*, ou à tout le moins d'une *fécondité*, de la souffrance est telle ici qu'elle reporte le plus souvent son ambition salvatrice vers ses vertus purificatrices. Nombre de mystiques en effet (François d'Assise, Thérèse de Lisieux, Jean de la Croix, etc.), voire de nos contemporains (Marthe Robin, Jacques Fesch, etc.), témoignent parfois d'une effectivité du souffrir à même de «servir à la conversion»[6]. De telles expériences n'en suppriment néanmoins pas la douleur ni l'absurdité, voire l'inanité. Elles dissimulent même d'autant moins le cri de la révolte qu'elles l'exacerbent au contraire — au point parfois d'éprouver une souffrance d'autant plus intense que l'idéal ascétique est plus exigeant.

L'expérience *cathartique* d'une purification par la souffrance, dont on ne saurait nier une certaine validité, demeure ainsi seulement l'horizon du vécu de *ma* propre chair et au regard uniquement de

4. Cf. FALQUE E., *Le passeur*... (cité *supra*, n. 1), p. 37-39: «Finitude et angoisse».

5. VON BALTHASAR H.U. , *L'amour seul est digne de foi*, coll. Foi vivante, 32, Paris, Aubier-Montaigne, 1966; en particulier le ch. III, p. 61-73: «La troisième voie de l'amour».

6. JEAN-PAUL II, «*Salvifici doloris*, le sens chrétien de la souffrance humaine», dans *Doc. Cath.* 81 (1984) n° 1869, par. 12, p. 237.

ma conversion personnelle. En rien elle ne peut ni ne doit s'étendre à d'autres vécus charnels — aussi et surtout quand ma parole, invoquant et justifiant cette prétendue vertu purificatrice, ne fait en réalité que mine d'oublier l'inoubliable: le débordement de celui-là même qui, là devant moi, et le plus souvent «sous mes yeux», souffre si manifestement en sa chair qu'il est parfois réduit à n'être *que* souffrance. En d'autres termes, et tout raccourci mis à part, le «cloué au lit» (souffrant) est aussi bien «cloué en croix» (acculé à la souffrance), dans un identique silence de Marie au pied du Golgotha ou du soignant au chevet de son patient: «que dans son phénomène propre, intrinsèquement, la souffrance soit *inutile*, qu'elle soit *pour rien*, est donc le moins qu'on puisse dire»[7].

La souffrance incarnée

La souffrance incarnée donc, seul je l'*éprouve* et rien ne l'*approuve*. Autrui n'a en effet que faire de mes justifications quand lui fait face, et lui fait front, uniquement ma «grande santé»[8]. Si le Fils ne donne pas de réponse au *qui* de la souffrance originaire de l'aveugle-né (Jn 9,2-3) ni au *quoi* de la souffrance accidentelle des victimes de la chute de la tour de Siloé (Lc 13,2-5), c'est parce qu'il n'y a pour tout dire ni d'«*à qui* la faute» (généalogie) ni de «*quoi*» ou de «*pourquoi*» (causalité) à la souffrance physique. Ouvrir les yeux de l'aveugle-né, même par un miracle, n'est pas donner une raison à sa souffrance — fût-elle en ce cas exemplaire: tous nous souffrons et pâtissons, presque sans raison, d'une certaine altérité de la finitude en nous, à des degrés divers. Lui donner de «recevoir la vue», c'est seulement lui permettre de voir ce que jamais encore il n'avait vu, précisément faute de voir: «c'est pour que les œuvres de Dieu se manifestent en lui» (Jn 9,3). Non plus tournée *en arrière* comme dans l'enracinement du «pourquoi» rassurant du souffrir au cœur du seul péché des origines[9], la guérison de l'aveugle-né tend ainsi davantage *vers l'avant* — vers le «pour-quoi» d'une manifestation de l'œuvre de Dieu en soi: «je ne sais si c'est un *pécheur*; je ne sais qu'une chose: j'*étais* aveugle, et *maintenant* je vois» (Jn 9,25).

---

7. LEVINAS E., «La souffrance inutile», dans *Entre nous* (1991), Paris, Biblio-Essais, 1993, p. 102.
8. NIETZSCHE Fr., *Le gai savoir*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 1967, par. 382, p. 279: «La grande santé».
9. Cf. FALQUE E., *Le passeur*... (cité *supra*, n. 1), p. 24-27: «La Genèse et son symbolisme».

Mais peut-être est-ce encore trop dire que de chercher «pourquoi» on souffre: *en vue* de la réception d'une foi dont le rétablissement de la santé n'est que le signe. Un quelconque bénéfice à la souffrance ne peut à nouveau se tirer, au moins comme norme, du seul horizon de sa possible guérison. Le Fils lui-même en effet, dans sa passion cette fois, ne reçoit pas de réponse au *pourquoi* (ni au *pour-quoi*) de sa souffrance comme de son abandon: «mon Dieu, mon Dieu *pourquoi* m'as-tu abandonné?» (Mc 15,34). La souffrance en effet, prise radicalement dans son épaisseur charnelle, reste absolument *sans cause*, tant dans son absence de causalité que dans le non-sens de sa finalité. Tout au plus peut-on requérir du Christ — et avec toutes les précautions d'usage lorsqu'il s'agit de décrire le souffrir d'autrui (et en sus, du Fils de Dieu) — qu'il nous dise par sa chair *comment* on souffre, ou mieux *comment offrir* sa souffrance lorsqu'on (la) souffre: «*Pourquoi*, demande-t-on devant celui qui souffre. Mais il n'y a *pas de réponse* (on souffre toujours *pour rien*), ni même, en vérité, *de question*. Le corps hurle mais n'interroge pas. On parle pourtant des leçons de la douleur... Mais la douleur n'apprend rien qu'*en annulant ce qu'on croyait savoir*. Sa leçon est une anti-leçon: tout discours doit *cesser*, devant elle, qui paraît ridicule, insupportable ou lâche»[10].

L'incorporation de l'homme à Dieu

Quand parle la douleur se taisent donc les mots. Cette expérience silencieuse, et pour ainsi dire «muette encore»[11], définit en propre la réalité de l'expérience christique. Tout est en effet d'abord affaire de *corps* en christianisme — de la naissance à Bethléem à l'institution de l'eucharistie ou à la résurrection de la chair. Et ce serait probablement le comble de l'oublier aujourd'hui dans le catholicisme — dès lors qu'à l'«herméneutique du texte» développée par le protestantisme en fidélité à son ancrage scripturaire (P. Ricœur), la théologie catholique attend encore, quant à elle, le déploiement d'une «phénoménologie du corps» plus proche en cela de son propre héritage ainsi que de sa tradition eucharistique. C'est que «le Verbe s'est fait chair pour que la chair devînt verbe», selon le beau mot de Marc l'Ascète, et non

10. Comte-Sponville A., *Une éducation philosophique*, Paris, PUF, 1995, p. 323-325: «La douleur» (cit. p. 323).

11. Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, par. 16, p. 33.

l'inverse[12]. Le Christ est donc d'abord homme de «con-tact», pour ses disciples comme pour tout croyant.

Lorsque par exemple, la femme hémorroïsse touche Jésus par son vêtement («qui *m*'a touché le vêtement» [Mc 5,31]), elle ne le bouscule pas impunément — à l'instar d'un choc ou d'une rugueuse «cognée des corps» quand se frottent les uns aux autres les passagers d'un même tram d'autant plus pressés qu'ils sont plus serrés. Une *intention* au contraire innerve et oriente son propre toucher: «si j'arrive à toucher au moins ses vêtements, je serai sauvée» (Mc 5,28). Le toucher est ainsi habité d'une visée à l'instar d'une caresse, plus que d'un choc, «où le sujet dans le contact d'un autre va au delà de ce contact»[13]. À l'image de la caresse en effet «qui ne sait pas ce qu'elle cherche»[14], pas davantage cette femme ne le sait-elle en réalité dès lors qu'elle touche le Fils de Dieu. Plutôt qu'elle ne réclame purement et simplement le salut — comme une caresse qui dans une relation sexuée ne viserait d'abord que l'éveil de l'éros —, elle tente au contraire, et beaucoup plus profondément encore, de *s'incorporer* à la chair du Fils par le toucher de son vêtement: car là seulement se tient le salut véritable.

À l'instar de Marie «oignant les pieds de Jésus et les essuyant de ses cheveux» (Jn 12,3) et de Joseph d'Arimathie et Nicodème «prenant le corps de Jésus et l'entourant de bandelettes pour son ensevelissement» (Jn 20,40), voire à l'inverse de Jésus lui-même «essuyant les pieds de ses disciples avec le linge dont il était ceint» (Jn 13,1), l'homme *et* Dieu se découvrent ainsi réciproquement constitués et constituants l'un de l'autre — tissés, en deçà de toute parole, d'une même «texture» ou d'une même «étoffe» de chair, au moins en Jésus-Christ. Cette «intercorporéité» réciproque de l'homme à Dieu (femme hémorroïsse, Marie de Béthanie, Joseph d'Arimathie et Nicodème, etc.) et de Dieu à l'homme (lavement des pieds), n'a ainsi d'autre but, comme deux mains qui se serrent pour mieux se rencontrer, que de toucher en l'autre «le *même* pouvoir d'épouser les choses que j'ai touchées dans la mienne»[15]. Telle est précisément la raison pour laquelle Jésus

12. MARC L'ASCÈTE, cité par LACROIX X., *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 1994, p. 236.

13. LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, coll. Quadrige, Paris, PUF, 1983, p. 77-84: l'*éros* (cit. p. 82).

14. *Ibidem.*

15. MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 192 (la définition de la chair comme étoffe, pli ou texture) et p. 185 (définition de l'intercorporéité comme rencontre du touchant-touché).

«touché» répond à la femme hémorroïsse (le) «touchant»: «ma fille, *ta foi* t'a sauvée» (Mc 5,34). Non seulement en ce qu'elle «dit toute la vérité» (Mc 5,34), comme on avoue une faute, mais d'abord en ce que la vérité qu'elle dit ne révèle en réalité que, et toute, la profondeur du mode d'être de son corps: «si j'arrive à toucher au moins ses vêtements...» (Mc 5,28).

L'excès du corps souffrant

Mais contrairement à ce type de perception qui s'enfonce toujours d'autant plus dans le monde qu'elle s'oublie elle-même, la souffrance incarnée éprouvée dans ses extrêmes porte pour ainsi dire l'excès dans l'autre sens. «Souffrir (en effet), se demande Gabriel Marcel, ne serait-ce pas être atteint dans ce qu'on a pour autant que ce qu'on *a* est constitutif de ce qu'on *est*?»[16]. Traduit autrement, et selon un vécu charnel partagé par tout un chacun, quand la souffrance s'incarne en mon corps, tout ce que j'*ai* — ou crois avoir — tombe définitivement, et se mesure réellement ce que je *suis*. Dire «j'ai un corps» revient ainsi précisément à oublier qu'un jour «mon corps m'aura». Il faut se rendre à l'évidence: rien ne résiste de ce que j'*ai* quand je consulte ce que je *suis* (devenu) au regard de ma souffrance. Mon corps, jamais en réalité je ne l'ai, mais seulement «je le suis» — ce que me rappelle à la fois philosophiquement l'indéracinable expérience de mon corps souffrant et théologiquement la parole non moins contraignante du Christ lors de son dernier repas: «ceci *est* mon corps» (Mc 14,22).

En souffrant donc dans mon corps, en réalité *je ne puis plus*, puisque précisément, depuis longtemps déjà, *je n'en puis plus*. Le «corps indigent et nu» est ainsi d'abord celui qui accepte que «le jeu change de sens»[17]. Moi qui me croyait intentionnellement constituant (du monde, de moi-même et d'autrui), je me découvre, en devenant charnellement *toute* souffrance, soudainement et passivement constitué, dans une «impossibilité de fuir» ou une «impossibilité de recul»[18]. Ce que je croyais pouvoir m'incorporer par la perception, fût-ce Dieu lui-même (femme hémorroïsse, etc.), devient donc maintenant comme «in-incorporable» au regard de l'*excès* du corps souffrant. Rien ne demeure

16. MARCEL G., *Être et avoir. Journal métaphysique (1928-1933)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, note du 31 mars 1931, p. 123-124.
17. LEVINAS E., *Totalité et infini*, Paris, Biblio-Essais, 1971, p. 136.
18. LEVINAS E., *Le temps et l'autre* (cité *supra*, n. 13), p. 55.

donc ni du monde ni d'autrui, dans l'extrême de ma souffrance charnelle, sinon moi-même. Comme débordé par ma propre souffrance, je me découvre exposé à une telle *impossibilité de recul* que rien ne *m*'apparaît, sinon ma propre finitude charnelle inhérente à ma vie comme à celle de tout vivant (principe d'entropie).

Les pleurs ne suffisent donc plus ici, qui ne se versent que dans une affaire déterminée et que l'on sait, «psychologiquement» au moins, pouvoir surmonter un jour. Les *larmes des pleurs*, en de tels cas, souffrent en effet moins de leur chagrin que de la possibilité même d'en être consolé, voire de continuer à vivre *malgré* elles et parfois *sans* elles. Ainsi en va-t-il par exemple dans l'évangile, des larmes de Marie-Madeleine au tombeau vide (Jn 20,11), du fils endeuillé empressé d'enterrer son père (Lc 9,59), ou même de Jésus à Béthanie devant la mort de son ami Lazare (Jn 11,35). Les *larmes du sanglot* au contraire — celles du Christ «pris d'angoisse et priant plus instamment» jusqu'à voir «sa sueur devenir comme des caillots de sang qui tombent à terre» (Lc 22,44) — révèlent, «métaphysiquement» cette fois, cet excès du souffrir incarné sur lui-même. Pleurant en quelque sorte *pour rien* parce que ses larmes précisément ne savent plus le «pourquoi» de leurs pleurs, l'être du Fils en quelque sorte «craque» et «s'ouvre» en toute sa personne — laissant paraître ici ce qu'il en est véritablement de *sa propre* souffrance charnelle: un souffrir comme «un pâtir pur»[19]. Le «cri de la chair», après l'ultime *parole* de la déréliction («mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» [Mc 15,34]), en fournit très exactement la preuve: «poussant un *grand cri*, Jésus expira» (Mc 15,37). Au delà des mots, la *chair* ici s'expose et se fend, craque jusqu'à la «rupture charnelle»: «la rupture qui se fait une fois, la rupture des tissus, la rupture des vaisseaux, la rupture de tous les cordons de la vie»[20]. Alors seulement, dans ce craquement de la chair, se lève, ou mieux se déchire, le voile: «il inaugura une voie nouvelle et vivante *à travers le voile*, c'est-à-dire *par sa chair*» (He 10,20)..., «et le *voile* du sanctuaire se déchira de haut en bas» (Mc 15,38).

---

19. LEVINAS E., «La souffrance inutile», dans *Entre nous*... (cité *supra*, n. 7), p. 101.

20. PÉGUY Ch., *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, dans *Œuvres en prose complètes*, t. III, coll. Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1992, p. 743-744.

Pâtir du monde

En raison de la double impossibilité, pour le sujet souffrant, de cacher sa souffrance ou de s'en détacher, la souffrance physique se définit donc «comme *prototype* ou *racine* de toute souffrance»[21]. Mais plus que la souffrance elle-même, tout dépend ici de la *manière* dont je la souffre, en ce qu'elle révèle souvent *ma* manière la plus ordinaire de vivre: soit «accueillant» la figure de l'autre en moi dans la figure de l'autre de la souffrance et de la mort (à l'instar de la passion non pécheresse du Fils), soit «refusant» la présence en réalité quotidienne de cet autre en moi (souffrance, mort, autrui, Dieu, etc.) et me «révoltant» alors nécessairement, voire définitivement, à l'heure de mon pâtir. Une altérité et une passivité originaires précèdent donc, et fondent, toute égoïté ou activité.

Et le Christ incarné, du fait même de son incarnation, en reçut le partage au cours de son dernier repas, alors même qu'il s'apprête à laver les pieds de ses disciples tout «en sachant que son heure était venue de *passer (metabainô)* de ce monde à son Père» (Jn 13,1). Un quelconque «savoir» du passage, au moins comme certitude objective, ne doit pas en effet recouvrir le *pâtir* de sa Pâque. «Passer de ce monde à son Père», pour le Fils, n'est pas d'abord quitter ce monde et passer vers d'autres terres, voire s'en évader à nouveau de façon éminemment platonicienne. «Passer» (de) ce monde *(metabainô)* — dans le «métabolisme» qu'exerce précisément le monde sur celui qui passe — revient de prime abord, mais non pas seulement, à en subir l'épreuve: *pâtir (de) ce monde* dans son incomplétude et subir la souffrance qui lui est inhérente. Par fidélité à la plus ordinaire loi d'incarnation de tout vivant, le Fils doit donc bien «*passer*» lui aussi par ce pâtir du monde comme par sa propre souffrance — d'abord au sens humain de leur commune «traversée», et ensuite au sens christique (et non pas cathartique) de leur «offrande» ou de leur «remise» à un autre en lui: son propre Père. Ce qu'il sait donc ici, lors de son dernier repas, est moins l'heure venue de se défaire du monde, que celle au contraire d'*offrir* la finitude de ce monde inscrite en sa chair, et de la *faire passer* vers son Père pour qu'il en convertisse, et en transforme, le sens (ou plutôt le non-sens): «semé corruptible, on ressuscite incorruptible» (1 Co 15,42).

---

21. MARCEL G., *Être et avoir...* (cité *supra*, n. 16), note du 31 mars 1931, p. 123-124.

Passer au Père

Au plus fort de la souffrance incarnée s'exhibe donc moins pour le Fils l'ambition purificatrice de son être souffrant, que l'impossible maîtrise de ce qui — ne venant pas *de lui* (la douleur) — rend alors possible la pleine reconnaissance d'un autre *en lui* (le Père), seul capable de rompre le cercle existentiel de la solitude de sa propre mort: «si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il *reste seul*; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits» (Jn 12,24). Parce que dans l'altérité de toute souffrance se déchiffre, trinitairement cette fois, l'altérité du Père dans le Fils, «*passer ([de] ce monde) au Père*» (Jn 13,1) revient ainsi pour le Fils à «subir» et à «offrir» le monde: *pâtir* charnellement d'une part de sa propre finitude, et la *passer* filialement d'autre part à son propre Père (sans jamais s'enfermer sur elle). Il ne suffisait donc pas pour le Christ de «porter la croix» *(crucem gestare)*, encore lui fallait-il aussi selon le beau mot de Tertullien, «porter la chair» *(carnem gestare)*[22]. Cet homme Jésus le Nazôréen dont «la chair aurait aussi connu la décomposition si elle avait été abandonnée au séjour des morts» (Ac 2,31), «*Dieu* l'a (dès lors) ressuscité» au sens le plus trivial ici où il fut tiré, *par un autre* en lui (le Père), du «pouvoir de la mort» (Ac 2,24). Puisque *nul ne se ressuscite*, la souffrance, non plus que la mort, n'est dès lors plus à assumer pour le Christ. Elle se dévoile au contraire, par lui précisément, comme le suprême «in-assumable», puisqu'*en tant que Fils* il ne la conduit à son terme qu'en ne l'assumant pas lui-même, ou mieux par lui-même. Il en remet seulement mais totalement — ce qui est probablement plus difficile — l'assomption à son Père: «pourtant, non pas ce que *je* veux, mais ce que *tu* veux» (Mc 14,36).

La prétendue héroïque et suprême responsabilité de l'homme au regard de sa propre souffrance tourne donc en quelque sorte ici en radicale *irresponsabilité*. Non pas qu'il faille se démettre de sa souffrance comme pour s'en débarrasser, mais en ce que dans cette démaîtrise, jusque dans cela seul qui me retient (ma propre souffrance), se déchiffre encore «l'unique nécessaire» qui me relie à Dieu: «donner», à l'instar de l'*offrande* de la veuve, «tout ce que je possède pour vivre» (Lc 21,4) — c'est-à-dire ne rien garder

22. TERTULLIEN, *La chair du Christ*, V, 1, coll. Sources chrétiennes, 216, Paris, Cerf, 1975, p. 227. Voir sur ce point notre article, «Une analytique de l'incarnation, le *De carne Christi* de Tertullien», dans *Incarnation*, *Actes du colloque Enrico Castelli*, édit. M. OLIVETTI, Milan, Biblioteca dell'Archivio di filosofia, 1999, p. 517-542.

pour moi de ce que j'*ai* (fût-ce *ma* souffrance ou *mon* mal), pour enfin me montrer à lui tel que je *suis* (comme refusant le plus souvent de me défaire filialement de *ma* souffrance et de *mon* mal pour les laisser devenir *siens*). La vraie «place» de la souffrance revient donc pour le croyant ni à l'exemplifier (par un dolorisme naïf), ni à la nier (par une trop immédiate attestation de la résurrection), ni à camoufler son absolu non-sens (par ses prétendues vertus purificatrices). Elle consiste au contraire seulement pour lui à accepter de prendre *sa* place: en tant qu'«homme tout court» d'abord, souffrant comme un homme et parmi les hommes; et en tant que «chrétien» ensuite, souffrant non pas *à la place* du Christ ressuscité, mais *avec* le Christ stigmatisé — «subissant» et «offrant» *avec* moi, mais non pas *sans* moi, cette même douleur au Père. «Glaive révélateur»[23], la souffrance éprouvée en ma chair me fait ainsi voir *comment*, et *combien*, dans ma santé aussi, je n'ai pas oublié à la fois le *Passeur* (le Fils) et le destinataire de mon *passage* (le Père): «de sacrifice et d'offrande tu n'as pas voulus, alors tu m'as façonné *un corps*» (He 10,5).

F-37000 Tours Emmanuel FALQUE
1, rue René de Prie Institut catholique de Paris

Sommaire. — L'affirmation d'une prétendue utilité et d'une possible spiritualisation de la souffrance paraît constitutive de l'éthique chrétienne en général. La réflexion métaphysique contemporaine sur le non-sens de la souffrance et sa nécessaire incorporation (Levinas, G. Marcel, Merleau-Ponty, etc.) invitent pourtant le chrétien aujourd'hui, à la suite du Christ souffrant, à ouvrir une autre dimension du «pâtir» de sa Pâque. Davantage que purification *(catharsis)*, il y reconnaîtra cette fois, dans l'extrême de cette expérience charnelle, une finitude inhérente au monde que le Fils n'aura de cesse, quant à lui, d'offrir et de «passer» au Père.

Summary. — The affirmation of an alleged usefulness of suffering (and of the possibility of suffering being spiritualised) seems to belong to the very core of Christian ethics. On the other hand, the contemporary metaphysical reflexion on the senselessness of suffering and on its necessary incorporation (Levinas, G. Marcel, Merleau-Ponty, etc.) invites the Christian, led by the suffering Christ, to acknowledge a new dimension of the «passion» of his Passover in which he will recognise, in the acme of that carnal experience, a finitude which is inherent to the world that the Son will not cease to offer and to «pass» to the Father.

23. BLONDEL M., *L'action (1893)*, Paris, PUF, 1950, p. 380.