lumière & vie

Entretien :

Pierre GIRE

Dossier :

Généalogies contestées

La généalogie et les généalogies dans l'Ancien Testament
R. KUNTZMAN

Le Messie, fils de David, selon Matthieu
J.-F. BAUDOZ

Les généalogies humaines et l'Autre filiation
J.-D. CAUSSE

Générations
M. DEMAISON

Position :

Mémoires blessées, en France et en Algérie
C. DELORME

juillet - septembre 2012 **295**

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet - septembre - tome LXI - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2012 :

293 *La pâque*
294 *Robert Schuman*
295 *Généalogies contestées*
296 *Le baiser*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
François-Dominique Charles
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Yan Plantier
Anne Philibert
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

2 **Editorial**

Entretien 5 - 20

5 **Pierre GIRE, la métaphysique de l'Exode**

Dossier : *Généalogies contestées* 23 - 88

23 **Raymond KUNTZMAN**
La généalogie et les généalogies dans l'Ancien Testament

39 **Jean-François BAUDOZ**
Le Messie, fils de David, selon Matthieu

55 **Jean-Daniel CAUSSE**
Les généalogies humaines et l'Autre filiation

71 **Michel DEMAISON**
Générations

Encadrés

34 **Bernadette RIGAL-CELLARD** *Les Mormons et la généalogie*

49 **François BOESPFLUG** *La preuve par l'arbre (généalogique)*

64 **Dominique CERBELAUD** *« Sans père, sans mère, sans généalogie »*

82 **Nicole LEMAITRE** *Familles, généalogies et christianisme au XVIème siècle*

Position 91 - 102

91 **Christian DELORME** *Mémoires blessées, en France et en Algérie*

Lectures 104 - 122

117 **Luc RUEDIN** *L'insoutenable légèreté de l'Éternel retour*

EDITORIAL

• Loin de l'agitation des villes et des soubresauts de mai 68, marqué par la rencontre du père Stanislas Breton et par l'étude des grands phénoménologues, **Pierre GIRE** consacre sa première thèse au fondement métaphysique de la morale, et sa thèse de doctorat d'État à Maître Eckhart et à *La métaphysique de l'Exode,* trouvant en lui une voie d'unification de la métaphysique, de la théologie et de la mystique. De là une constante dans sa réflexion anthropologique : aller au plus profond des choses, avec la plus grande rigueur possible. Et ce, non seulement dans la lecture des textes et la composition des écrits, mais dans les responsabilités, les relations et la conduite de la vie.

• Notre dossier est consacré aux **généalogies contestées** ; il s'agit d'abord des généalogies bibliques, contestées par l'exégèse historique et dont il faut retrouver le sens.

Raymond KUNTZMANN nous aide à sortir d'une requête purement et strictement historique pour voir le rôle identitaire et religieux de ces généalogies : désigner ses ancêtres sert à confesser son Dieu et à dire sa fidélité au Dieu des pères ; désigner ses pères sert à attester de son appartenance à Israël et à assurer l'unité d'un peuple.

On se trouve dans une quête similaire chez les Mormons, puisqu'il s'agit pour eux d'assurer le salut de toute la famille et de retrouver tous leurs ancêtres pour leur fournir le baptême, ce baptême « vicaire » pour les morts évoqué dans un verset de Paul, comme le rappelle Bernadette RIGAL-CELLARD. À terme, la recherche généalogique vise le salut et le rassemblement de toute l'humanité depuis Adam, but louable qu'il faut prendre en compte pour apprécier l'obsession généalogique des Mormons.

Avec la généalogie de Jésus, on entre dans une fonction nettement plus théologique de la généalogie : il s'agit à la fois de rattacher Jésus à une lignée davidique, pour le désigner comme Messie, et comme le souligne Jean-François BAUDOZ, de faire éclater en quelque sorte cette origine, dans le temps et l'espace humain, du côté des païens (il y a des étrangères dans l'ascendance de Jésus et le salut apporté par Jésus s'étend aux nations) et au-delà du temps, du côté de Dieu lui-même (Jésus n'est pas vraiment le fils de David, puisque David l'appelle son Seigneur).

Les représentations de l'arbre de Jessé qui fleurissent à partir du XIIe siècle (cf. François BOESPFLUG) témoignent bien de ce souci d'illustrer la descendance davidique du Messie, Jessé étant le père de David, et surtout de signifier l'accomplissement de la promesse prophétique faite en Is 11.

Mais comme le suggère Dominique CERBELAUD, l'établissement de cette généalogie importe aussi pour que le Christ soit reconnu comme homme véritable, né d'une femme, et

non pas « sans père, sans mère, et sans généalogie » (He 1,3), comme le dit de Melchisédech l'auteur de la lettre aux Hébreux…

Le Christ lui-même s'appuie sur la complexité de sa généalogie et sur le mystère de son origine pour contester à plusieurs reprises l'enfermement possible de la famille sur elle-même : à côté de la filiation selon la chair existe la filiation selon l'esprit, qui ouvre à l'altérité, qui « travaille de l'intérieur pour ouvrir à ce qui n'est pas contenu dans l'héritage ». Comme l'explicite Jean-Daniel CAUSSE, à côté de la filiation charnelle, et au-delà de ce qui nous précède et nous détermine en bien et en mal, le chrétien reçoit un nom nouveau qui le libère de ce qui pouvait l'assigner et l'enfermer et l'ouvre à l'inattendu d'un chemin à la suite du Christ.

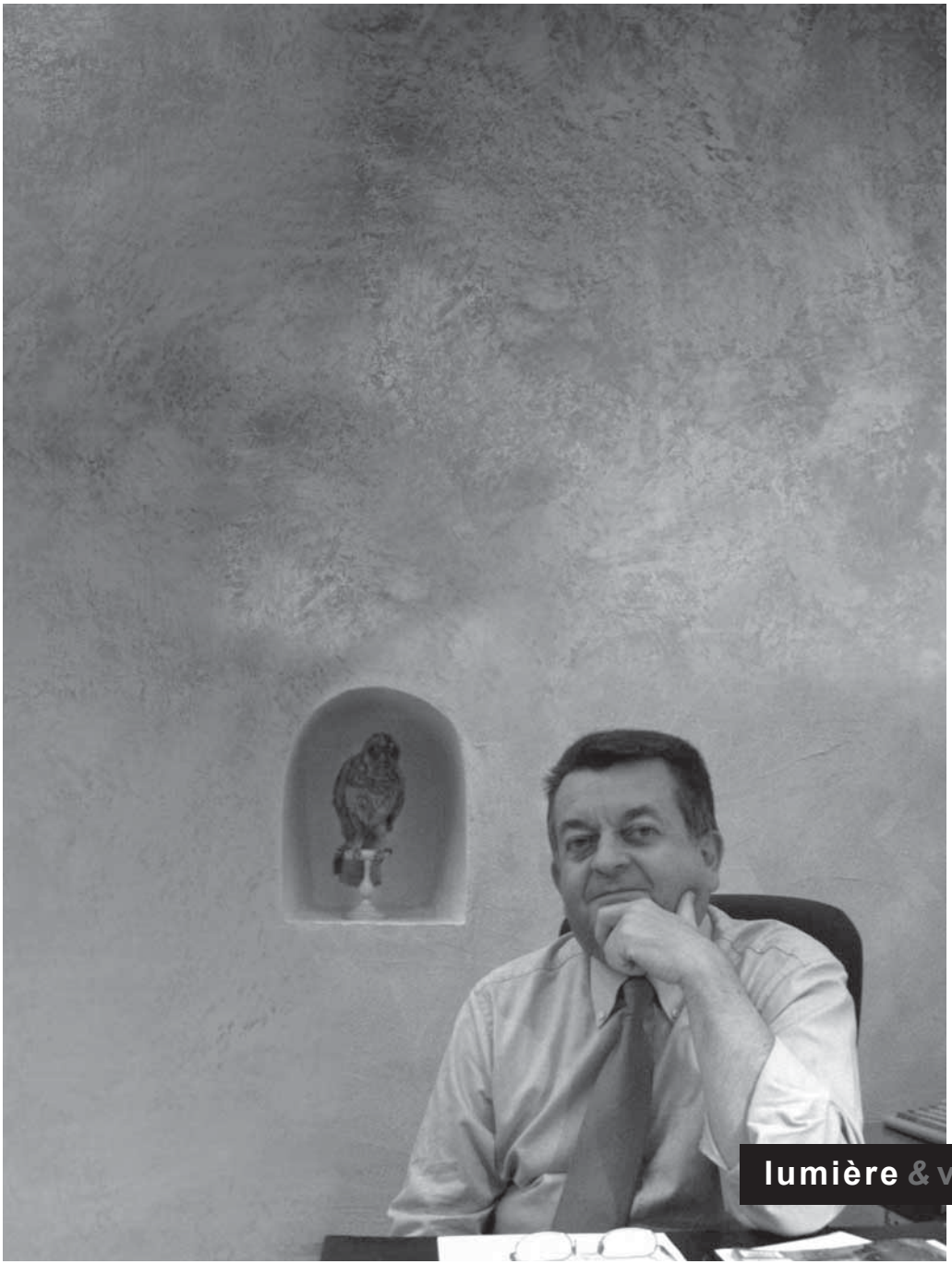
L'Écriture montre aussi bien la préoccupation identitaire pour l'ascendance que la préoccupation de la descendance, descendance considérée comme signe de l'amour et de la bénédiction de Dieu, et comme nécessité de perpétuer le peuple de l'alliance, ce qui entraîne la dispense de certaines règles matrimoniales.

Ces règles ont toujours intéressé les pouvoirs religieux et politiques, et le Concile de Trente renouvelle les interdits de consanguinité et d'inceste, que l'État fait entrer dans le droit civil. Au-delà de l'interdit moral, se manifeste ainsi le désir d'authentifier la valeur d'un sang, et de la préserver. Comme l'explique Nicole LEMAITRE, l'arbre généalogique, censé établir cette valeur, sera longtemps et couramment transposé dans les « familles » religieuses, dans un but promotionnel. La démocratisation de la société substitue peu à peu le mérite au sang, et la recherche généalogique n'a plus les mêmes enjeux sociaux.

Aujourd'hui, la préoccupation de la descendance se fait plus impérieuse et relève de plus en plus du pouvoir et de l'intérêt de la raison scientifique et des biotechnologies, ce qui remodèle l'expérience de la génération. Les techniques adoptées pour contourner la stérilité préservent-elles la corporéité dans sa signification anthropologique et éthique, dans sa capacité langagière imaginaire et symbolique ? Telle est la question que pose Michel DEMAISON, sachant qu'au bout du compte, quelles que soient les modalités d'une naissance, il est possible et il s'agit pour tout homme d'entrer dans une autre filiation, fondée sur la paternité universelle de Dieu, pour se libérer, demain comme hier, du poids des intrigues de la génération.

• La position qui clôt le numéro s'arrête à un exemple particulier et dramatique de ces intrigues générationnelles, avec les blessures laissées par « la guerre d'Algérie », cinquante ans après la déclaration de son indépendance. Le père Christian DELORME se risque une fois encore à mettre des mots sur ces blessures, d'autant plus profondes que l'histoire commune était faite ***d'amour et de haine***, et il contribue ainsi à ce travail de mémoire qui construit la paix sur la réconciliation.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur



Pierre GIRE,

la métaphysique de l'Exode

Né en 1949 au Puy-en-Velay, Pierre GIRE est ordonné prêtre en 1976. Il enseigne la philosophie au lycée de La Chartreuse à Brives-Charensac (1977-1982), aux Écoles d'infirmières des hôpitaux du Puy, puis à Yssingeaux, au lycée du Sacré-Cœur dont il est aussi le Directeur (1982-1986). Parallèlement à ces activités, il est aumônier auprès de la J.E.C., des Équipes Notre-Dame et d'un Institut agricole dans le diocèse. À la demande conjointe du Recteur de l'Université catholique de Lyon et du Cardinal A. Decourtray, il arrive à Lyon (automne 1986) pour rejoindre l'équipe des prêtres qui ont la mission de faire renaître le Séminaire Universitaire et pour relancer la Faculté de Philosophie dont il devient le Doyen (1986-1993; 1999-2005). À la Faculté, il enseigne la philosophie antique, la philosophie classique (XVIIe) et la philosophie de la religion. À l'Université catholique où il a été Vice-Recteur (1992-1999), il est responsable de la recherche.

Le champ de sa réflexion s'étend à la mystique de Maître Eckhart, aux fondements de la morale, à la philosophie de la religion, à la transmission de la culture, aux problématiques d'éthique fondamentale. Il a écrit près de 250 articles dans diverses revues comme *Recherches de sciences religieuses, Revue des sciences religieuses, Chemins de dialogue, Cultures en mouvement, Économie et Humanisme, Théophilyon, Esprit et Vie, Lumière et Vie, Bulletin de littérature ecclésiastique, Études interculturelles, Revue de l'Université catholique, Revue d'Éthique et de Théologie Morale, Le Cercle Herméneutique, Les Cahiers de l'Institut des Hautes Études Islamiques,...*

Lumière & Vie : Vous avez vécu longtemps dans un petit village de Haute-Loire, en milieu rural, et vous voilà aujourd'hui professeur d'université et chercheur dans une grande ville. Que vous reste-t-il de vos origines?

Pierre GIRE : Ce qui me reste de mes origines rurales, en dehors de l'héritage spirituel chrétien transmis par mes parents, ce sont des attitudes fondamentales qui marquent profondément mon existence :

– le sens du labeur, à savoir de l'ascèse dans le travail où l'on jette toutes ses forces jusqu'au bout de l'exercice ; j'ai été élevé dans la religion du travail qui ignore les vacances et qui exclut toute forme de paresse considérée comme indigne de l'être humain ;

– le goût de la méditation et de la solitude, favorisées au cours de mon enfance, par une vie isolée et pauvre dans les espaces infinis, aux hivers rigoureux, des hauts plateaux du massif du Mézenc. Dans une nature qui vous enveloppe par sa puissance, au sein d'une famille de paysans où la vie ne cesse de montrer sa force et sa vulnérabilité, comment pourriez-vous ne pas vous interroger sur votre propre destin?

– la pratique de la modestie, autant dire le ressenti de n'être presque rien, de se trouver à l'origine de choses dérisoires, d'être toujours dépassé dans le savoir par la complexité du monde, d'apporter tellement peu soi-même à l'ennoblissement de l'humanité…, la modestie du paysan qui confie à la terre l'avenir de sa propre vie !

– ayant grandi dans ce sentiment, le carriérisme m'est toujours apparu non seulement comme une illusion sur soi-même et une perversion, une volonté de pouvoir, dans les relations humaines, mais aussi comme un dévoiement du sens du travail; c'est pourquoi il ne m'intéresse pas !

– le respect des autres, c'est-à-dire le devoir de faire place aux autres; j'ai été élevé dans l'exigence du respect d'autrui, de la vie des autres, du travail de chacun et des fruits de ce travail; mais sur ce plan, ce qui a été le plus déterminant pour moi, c'est la considération de la dignité de chacun dont mes parents avaient un sens très aigu, sans doute en raison de leur Foi chrétienne.

Quel que soit le mode de vie des uns et des autres, il y a en tout être humain quelque chose d'irréductible qui fait signe vers l'Absolu.

L & V : Vous aimez aller au fond des choses et vous commencez vos premières recherches philosophiques sur le fondement métaphysique de la morale… Un sujet aux antipodes de l'esprit de mai 68?

P. G. : Mes premières études supérieures, rendues possibles par les bourses de la République, ont fait naître en moi le désir profond de penser la vie humaine, de chercher sa vérité et, en conséquence, d'analyser son dynamisme révélé dans l'action (les textes de Blondel ont marqué mon entrée en philosophie); ce qui explique mon intérêt pour la morale au sens où celle-ci est une forme de «science de l'action». Mais je ne suis pas un éthicien qui développe ce qu'il est convenu d'appeler l'éthique appliquée. Je m'intéresse à l'éthique fondamentale et au rapport entre la métaphysique et l'éthique. S'intéresser à ce type de problématique au lendemain de mai 68 pouvait paraître en totale disjonction avec l'esprit du temps. Mais la philosophie n'exige pas d'obéir à l'esprit du temps!

J'avoue que mes interrogations étaient autres que les revendications estudiantines de cette période, parce qu'elles étaient d'ordre métaphysique: elles concernaient la spécificité et le fondement de l'action, la possibilité de la liberté, le sens de la création des valeurs, l'intelligibilité de l'existence…

Je me suis volontairement tenu à distance des sciences humaines et sociales, sans les ignorer. Mais je ne pense pas qu'il soit possible de fonder la morale sur les sciences humaines et sociales pour des raisons épistémologiques évidentes. Les sciences humaines et sociales relèvent de l'exigence d'intelligibilité des phénomènes humains. La morale ressortit à la normativité du mode de vie. C'est pourquoi il m'apparaissait, au moment de la rédaction de ma thèse de philosophie à l'Université catholique[1], que seule l'intentionnalité métaphysique avait suffisamment de force et de radicalité pour penser les questions ultimes de l'existence humaine.

1. La thèse de doctorat de 1986, « Philosophie critique de la morale », paraîtra sous le titre *Les fondements de la morale, ouverture métaphysique* (Téqui, 1989).

Ce qui me paraissait essentiel dans cette recherche n'était pas de présenter un développement supplémentaire concernant la question des valeurs, accompagné d'une interrogation sur leur universalité et leur statut transhistorique. Par ailleurs, il me semblait vain de limiter ma propre réflexion à la description des morales constituées dans la culture de l'Occident, d'autant que ce travail a déjà été réalisé à plusieurs reprises par d'excellents historiens de la pensée, notamment Vernon J. Bourke[2].

2. Cf. Vernon J. Bourke, *Histoire de la morale*, Cerf, 1970 (traduction de *History of Ethics*, New York, 1968).

La préoccupation intellectuelle qui commandait ma recherche consistait dans l'exigence d'une mise au jour du principe métaphysique de la morale. Ce principe ne fait référence à aucun fondement d'ordre anthropologique (propriétés de la nature humaine, paradigmes politiques,…) ou religieux (traditions avec textes sacrés). Il présuppose une interrogation radicale sur l'ouverture transcendantale de l'existence humaine. Cette ouverture, traduite négativement par l'inachèvement de l'être humain, demeure irréductible aux données culturelles et historiques, en ce sens qu'elle constitue le dynamisme actuel à partir duquel s'accomplissent, par l'agir, l'histoire et la culture dans le monde.

Il s'agit là d'une fonction de distanciation intérieure, qui, en quelque sorte, s'éprouve comme une précédence créatrice par l'existant puisque c'est à partir d'elle qu'il se constitue comme être-sujet. Elle est cette puissance qui remet l'homme à lui-même en tant que sujet éprouvant sa propre liberté au cœur de son existence. Dans cette puissance, il est possible d'apercevoir ce que nous pourrions appeler *l'appel à être*. Ce qui redresse l'homme au-dessus de lui-même n'est rien d'autre que cet appel à être par la médiation nécessaire de l'action.

Mais il demeure toujours indisponible parce qu'il permet sans cesse de se disposer à exister dans une forme de vie. Certes, il est possible de s'en tenir à la reconnaissance de cet appel ; dans ce cas on se prive d'une interrogation sur l'intelligibilité de son origine. En inscrivant l'appel à être dans un rapport avec l'Absolu, libre simultanément des pseudo-absolus et de la tentation d'absolutiser l'ordre du fini, on crée la possibilité d'une relation continue et irréductible d'affranchissement vis-à-vis de toute sacralisation des idéaux humains.

Ici l'Absolu est invoqué du point de vue de l'être humain, sous la forme d'une exigence métaphysique à partir de laquelle prend sens et densité l'appel à être constitutif de l'existence humaine. Cela revient à reconnaître que le sujet se trouve donné à lui-même dans un appel dont l'origine demeure à jamais indisponible à l'égard de toute volonté de maîtrise et impossible à absorber dans l'épaisseur humaine. En somme, il s'agit sur ce plan d'une exigence fondamentale de la vie libre qui, pour se poser, cherche nécessairement l'Absolu sans jamais pouvoir se l'approprier.

Je me suis alors tourné vers le néoplatonisme (en appui sur mes lectures et les enseignements reçus de Joseph Combès et de Stanislas Breton) et sa métaphysique négative de l'Un, qui me paraissait à même, dans une reprise contemporaine, d'offrir une possibilité d'ouverture à la Transcendance et d'appel à donner forme à l'existence dans un dynamisme de liberté.

Avec la lecture des textes de Paul Ricœur, d'Emmanuel Levinas, de Michel Henry, je me suis intéressé à la question de la vérité de la vie humaine sans oublier la problématique du fondement métaphysique de la morale. Les dimensions premières de l'homme capable (Ricœur), le rapport entre le visage et l'Infini (Levinas) et la phénoménologie de la vie (Henry) m'ont apporté des ressources inestimables pour esquisser les dimensions fondamentales d'une anthropologie philosophique qui sous-tend ma propre réflexion sur la vie humaine et son possible rapport à l'Absolu[3].

3. Cf. Pierre Gire, *L'éthique à l'épreuve de la vie,* Cerf, 2010. En particulier la première partie consacrée à l'éthique fondamentale.

L & V : Pouvez-vous préciser pourquoi vous retenez plus spécialement ces trois grands auteurs ?

Oui, je peux exprimer ici brièvement ce que je dois à chacun de ces trois phénoménologues sur le plan de ma propre pensée.

J'ai beaucoup aimé les textes de *Paul Ricœur* sur les développements de l'herméneutique (notamment l'herméneutique biblique), elle-même « greffée » sur la phénoménologie. Concernant ma recherche sur les questions d'éthique, je me suis intéressé à ses analyses du sujet phénoménologique (*Soi-même comme un autre, Parcours de la reconnaissance,…*) affranchi des projections idéologiques référées à une nature humaine

définie par des propriétés absolues. Le sujet phénoménologique est le sujet qui en chacun de nous s'atteste lui-même dans ses expressions existentielles fondamentales, que sont le *dire*, l'*agir* et le *pâtir*.

Il s'atteste lui-même à partir d'un fond d'être (une puissance d'être) manifesté tout autant dans l'*ipséité* du « je » qui prend la parole, décide d'agir ou éprouve des affects que dans la *mêmeté* du « moi » qui se reconnaît dans l'espace et le temps de la vie. C'est le sujet phénoménologique qui est impliqué dans l'action éthique comme sujet d'initiative, d'attestation et d'imputation au sein d'une intersubjectivité. Cette réflexion est particulièrement éclairante sur la signification humaine de l'action (narrativité de l'agir et identité du sujet) et sur la problématique du mal dans l'existence humaine.

Quant à la pensée d'*Emmanuel Levinas*, elle reste déterminante en matière de philosophie contemporaine, notamment sur la question de la subjectivité reprise à partir des sources de l'histoire de la philosophie et de l'Écriture biblique (*Autrement qu'être, Éthique et infini, Difficile liberté,…*). Ayant développé une critique radicale de la logique du même dans la conscience occidentale, Levinas élabore une réflexion d'une grande profondeur sur l'idée d'Infini en articulation avec la relation d'altérité. Sur le visage (manifestation de l'humanité) de l'autre homme habité par le langage, s'annonce l'Infini (comme trace) et se signifie la Transcendance.

De ce point de vue, prend sens l'idée de responsabilité vis-à-vis d'autrui, délivrant la liberté de sa violence et de son injustice. Ainsi se trouve signifiée la question de l'éthique qui rend possible l'apparaître de l'autre homme comme visage dans sa singularité, en référence à la responsabilité, matrice de toute relation de l'homme avec l'homme.

Je ne saurais enfin trop insister sur l'importance, à mes yeux, du travail de *Michel Henry*, que j'ai eu l'immense joie de rencontrer, d'inviter à la Faculté de philosophie et dans le cadre des grandes conférences du Pôle universitaire de Lyon, avec qui j'ai échangé à maintes reprises. Sa pensée (*Philosophie et phénoménologie du corps, L'essence de la manifestation, C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme,…*) m'a appris à passer

de la « phénoménologie du monde » à la « phénoménologie de la vie », autant dire à retrouver par delà l'idéalisme rationaliste dominant de la philosophie occidentale, la subjectivité vivante du sujet s'éprouvant dans la vie (l'auto-affection) sous les modalités fondamentales de la jouissance et de la souffrance.

Il s'agit là de la vie qui se révèle à elle-même dans son immédiateté en chaque vivant où elle se « personnalise » en son affirmation originaire. Aussi la vie humaine est-elle transcendantale, parce qu'elle demeure l'événement originaire qui suscite le fait d'être pour soi dans l'actualité du vivant. Elle est processus de continuelle naissance au plus profond du vivant qui en fait l'épreuve. Mais le vivant ne s'apporte pas lui-même dans la vie et la vérité de la vie humaine n'est pas enfermée dans la vérité du monde. C'est pourquoi il y a lieu de s'interroger sur l'intelligibilité de la donation ultime de la vie.

Sur ce point le christianisme affirme la révélation de Dieu comme Vie absolue manifestée dans l'humanité par le Christ, premier vivant en lequel l'homme a sa naissance transcendantale ; c'est ainsi qu'il donne sens à la phénoménologie de la vie.

L & V : Vous vous êtes aussi intéressé à la thermodynamique, mais en épistémologue, avec un souci de rigueur intellectuelle qui vous conduit à une pensée de la méthode en philosophie.

P. G. : Pendant quelques années, j'ai travaillé régulièrement avec Bernard Escudié, physicien-théoricien à l'Université catholique (I.C.P.I.[4]), sur des problématiques d'épistémologie des sciences, notamment de la physique (plus spécifiquement de la thermodynamique). Ensemble nous avons publié des articles dans la *Revue d'histoire des chemins de fer*. Cette collaboration interrompue par le décès tragique de Bernard, compagnon de recherches devenu pour moi un ami, m'a beaucoup enrichi dans mon travail philosophique.

4. Institut de Chimie et de Physique industrielle.

Une discipline qui n'intègre pas sa propre épistémologie n'est pas une pratique de recherche qui peut prétendre à une scientificité. Certes, il existe des modèles de scientificité différents en raison même des spécificités disciplinaires. La philosophie n'échappe pas à l'exigence épistémologique appliquée à sa constitution, à

sa méthodologie, à son langage, à son histoire, à son inscription dans la culture, à sa capacité d'intelligibilité. Elle n'est pas un sur-savoir exempt de toute critique, mais l'expression structurée de la fonction «méta» de la pensée. En soumettant ses élaborations à l'interrogation épistémologique, elle légitime (pour une part) la pertinence de ses propositions de sens projetées sur l'être-au-monde de l'homme.

L & V : Très tôt, vous croisez sur votre route l'itinéraire de Maître Eckhart, à la fois chrétien, intellectuel et mystique: c'est le coup de foudre?

P. G. : La découverte de Maître Eckhart au lendemain de mai 68 a été pour moi une forme de «révélation». À cette période, je commençais mes études de philosophie et j'éprouvais, dans un contexte de crise sociale, politique et culturelle, la vulnérabilité de mon existence chrétienne. Les textes de Maître Eckhart offrent le croisement – que j'attendais sans doute inconsciemment – de la métaphysique et de la spiritualité. Avec lui, il est possible d'être métaphysicien et mystique. Cette conjugaison du spéculatif et du spirituel a été profondément structurante pour moi.

Je me suis alors lancé dans un long travail de recherche (documentation, lectures multiples, traductions, élaborations de dossiers…) préalable à l'écriture de ma thèse d'État[5]. Cette thèse, accompagnée d'une traduction intégrale du *Commentaire du Livre de l'Exode,* a comme objectif d'introduire à la pensée de Maître Eckhart à partir de la parole immémoriale de l'*Exode:* «Je suis celui qui suis»; dans le croisement des langages eckhartiens (métaphysique, théologique, mystique) se déchiffre l'expérience du Dieu vivant, le Dieu trinitaire du christianisme, Celui où s'origine la Vie absolue saisissant la vie humaine.

5. Thèse soutenue à l'Université de Bourgogne en 1989 sous la direction du professeur Jean Brun, et publiée sous le titre *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode* (Cerf, 2006).

Au fond, ce sont deux convictions intellectuelles qui ont initié mes recherches sur Maître Eckhart; je les formulerais ainsi:

– il n'est qu'un seul Eckhart en dépit de la dualité des textes (*Commentaires* de l'Écriture d'une part, *Sermons* et *Traités* spirituels d'autre part) et des langues (latin médiéval et moyen-haut-allemand);

– l'inséparabilité de la métaphysique, de la théologie et de la mystique est constitutive de la substance même de l'œuvre eckhartienne inspirée par les traditions des trois monothéismes occidentaux.

À partir de ces convictions, j'ai tenté de développer une hypothèse d'intelligibilité en référence aux textes du maître rhénan, à savoir qu'il y a continuité d'une seule et même vie entre Dieu et la créature (continuité explicitée selon des paradigmes théoriques différents : l'être, l'un, l'intellect), autant dire que toutes choses n'existent et ne se comprennent qu'en Dieu et que Dieu est, en toutes choses principe d'être et de vérité.
C'est avec cette hypothèse que j'ai lu les textes eckhartiens et traduit nombre d'entre eux.

Ce qui me semble soutenir cette perspective d'intelligibilité, c'est l'insistance du maître dominicain sur la centralité du Verbe divin incarné. De ce point de vue, il est possible d'affirmer que la métaphysique de l'être, de l'un, de l'intellect (*Commentaires* de la *Genèse*, de l'*Exode*, de la *Sagesse*, du *Cantique* ; *Les questions parisiennes*,…) est dépassée et intégrée dans la métaphysique du Verbe (*Commentaire de l'évangile de Saint Jean*).

En appui sur cette métaphysique ouverte à la Révélation et à la Tradition chrétiennes, Maître Eckhart élabore une théorisation de l'expérience mystique d'une extrême radicalité spéculative. Cette théorisation s'origine à l'intelligibilité de la nature, du statut et du dynamisme de l'âme exprimant dans sa propre vie la Vie absolue de Dieu.

Ainsi la vie mystique, inséparable de sa propre intelligence, s'offre alors comme une épreuve existentielle où se conjuguent au présent l'enracinement de l'âme dans l'infinité de Dieu ou dans le Fond sans fond de la Déité et l'expression de l'immanence de la Vie divine au cœur de la créature. En somme, par exigence d'auto-manifestation, Dieu s'exprime en sa Vie absolue que le Verbe médiatise dans l'âme (c'est la thématique essentielle de la naissance de Dieu dans l'âme). En celle-ci se réfléchit cette Vie divine où l'être humain éprouve sa réelle identité.

Depuis ces premières études, je n'ai jamais cessé de poursuivre mon travail de recherche sur Maître Eckhart (colloques,

conférences, séminaires, publications), soutenu en cela par mon appartenance (comme chercheur associé) à l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans de l'Université Paul Verlaine de Metz.

L & V : Avec Eckhart, vous avez un exemple d'articulation entre métaphysique et mystique, religion et foi… et vous avez beaucoup réfléchi sur le fait religieux et sa transmission.

P. G. : La pensée de Maître Eckhart a quelque chose de paradigmatique dans l'articulation entre métaphysique, religion et mystique. Il est vrai que Stanislas Breton, dont j'ai bénéficié pendant longtemps des enseignements, m'a orienté dès 1970 vers les textes de Maître Eckhart; j'ai réussi à faire venir d'Allemagne les fascicules publiés de l'édition critique alors qu'ils étaient difficilement disponibles en France.

Je dois beaucoup à Stanislas Breton avec qui j'étais très lié tant sur le plan spirituel que sur le plan intellectuel. Nous nous retrouvions à chacun de ses passages à Lyon au Séminaire universitaire ou chez des amis communs. J'ai voulu exprimer ma dette à son égard dans une communication à l'École Normale Supérieure de Paris le 2 juin 2007[6]. Stanislas Breton, dont on sait la haute stature intellectuelle, m'a introduit à la philosophie de la religion à partir des traditions française et allemande. J'ai poursuivi ma réflexion dans ce domaine par des cours et des publications sur le phénomène religieux considéré par la philosophie.

6. Dont le texte est publié dans *Théophilyon,* tome XV, n° 2, novembre 2012.

Stanislas Breton demeure pour moi tout autant un « maître de lecture » qu'un « maître de vie » dont j'ai du mal à parler encore aujourd'hui en raison de l'affection qui nous unissait. Je lui suis redevable de m'avoir appris l'exigence spéculative dans des domaines comme la métaphysique, la philosophie de la religion ou l'histoire des systèmes de pensée. Ses extraordinaires analyses sur la problématique de l'Absolu (*Du principe*), sur la négativité (*La pensée du Rien*), sur la question de la Croix (*Le Verbe et la Croix*), sur l'expérience mystique (*Philosophie et mystique*)… ont marqué de manière décisive mon chemin philosophique.

Avec une extrême radicalité dans la réflexion, il a développé ce profond paradoxe philosophique qui fait se conjuguer une recherche

« déconstructive » du Principe et un impératif d'immanence de l'Absolu dans l'existence humaine. Ce paradoxe traverse son œuvre de part en part et se projette sur les différentes dimensions de sa pensée sous la forme d'une dialectique sans cesse reprise et renouvelée de la Transcendance et de l'immanence. Dans cette puissance dialectique, sa pensée puisait toute sa force de position et de dépassement, laquelle s'incarnait dans son existence même comme une sorte de témoignage historique rendu à l'audace de ce qu'il appelait la fonction « méta ».

Ce qui m'intéresse sur ce plan, c'est de pouvoir penser l'articulation de l'Infini et du fini, de la Vie absolue de Dieu et de la vie humaine, ce qui m'oriente du côté de la philosophie du christianisme, notamment du côté de la christologie philosophique. Je reste très attentif à la représentation philosophique du phénomène religieux. Dans la tradition de la pensée occidentale, il existe plusieurs modèles d'intelligibilité du phénomène religieux depuis l'Âge classique jusqu'à l'époque contemporaine (paradigmes critique, dialectique, généalogique, phénoménologique, linguistique, herméneutique).

Le phénomène religieux donne à penser à la raison philosophique; il donne à penser dans sa manifestation anthropologique, dans le monde qu'il déploie, dans la pluralité de ses expressions historiques, dans son rapport à la culture où il se révèle. Contre toutes les formes de réductionnisme en ce domaine, il importe de développer et de transmettre cette richesse d'intelligibilité, ce à quoi, pour ma part, je me suis employé pendant des années auprès de l'Enseignement catholique en France, en respectant l'exigence de laïcité de la République.

Le phénomène religieux constitue un horizon de sens incomparable pour l'existence humaine en tant qu'il articule en lui-même la causalité métaphysique, la capacité herméneutique et la relation sociale, autour d'un lien avec la Transcendance et dans la durée d'une tradition. Tel est ce qui mérite d'être compris et transmis comme une lumière spécifique pour la vie humaine[7].

7. Un recueil d'articles de philosophie de la religion de Pierre Gire sous le titre *Penser l'expression religieuse* est à paraître prochainement au Cerf.

L & V: Vous êtes ordonné prêtre en 1976: est-ce Maître Eckhart qui vous a conduit à ce désir de consacrer votre vie à Dieu et à l'enseignement?

P. G. : Ce n'est pas Maître Eckhart qui m'a orienté vers le sacerdoce. Ma vocation prend naissance assez tôt dans ma jeunesse, bien avant ma découverte de Maître Eckhart. J'avais dans mon enfance un rapport affectif avec le Christ. Au fil du temps, la relation a évolué; elle s'est intellectualisée, consolidée existentiellement et ouverte au monde. Malgré les moments d'épreuve, elle ne s'est jamais rompue.

Je suis un prêtre de Vatican II, ce Concile où l'Église a exprimé une de ses préoccupations fondamentales, à savoir son rapport au monde contemporain. Aussi suis-je particulièrement sensible à la problématique de la mission, du devenir de l'Évangile dans la société actuelle. De ce point de vue, ce qui importe pour moi c'est de faire reconnaître aujourd'hui la crédibilité de l'Évangile par la parole (enseignement, recherche…) et par le témoignage (la sainteté du mode de vie).

C'est dans cette perspective que prend sens mon existence sacerdotale dont la dimension pastorale se traduit par le travail éducatif, le service paroissial dans mon diocèse, l'accompagnement spirituel, l'engagement dans la formation de laïcs en mission ecclésiale, la participation très régulière à des revues de formation dans l'Église comme *Esprit et Vie* ou *Prêtres diocésains.* Il est essentiel, pour développer la capacité créatrice de la mission du Christ dont l'Église se veut servante, de maintenir une pluralité de modèles du prêtre.

L & V: Vous avez commencé à enseigner au lycée, et vous êtes devenu proviseur: quelle mission vous assigneriez à l'enseignant?

P. G. : J'ai commencé mon enseignement par quelques cours d'été au Collège cévenol du Chambon-sur-Lignon, puis j'ai enseigné au lycée pendant une dizaine d'années en terminale dans toutes les séries existantes; des années passionnantes passées avec des jeunes pleins de talents, des années marquées par des initiatives pédagogiques multiples. Ma responsabilité de proviseur m'a immergé dans un métier difficile que j'ai dû assumer à un moment très critique de l'histoire de l'établissement. Ce fut pour moi une fonction épuisante aux mille facettes: administrative, économique, pédagogique, stratégique, éducative…

Au long de ces années, j'ai acquis quelques convictions qui ne m'ont jamais quitté; j'en retiens ici trois:
– l'égalité des chances n'existe pas comme telle dans les faits, elle demeure une exigence permanente qu'il ne faut jamais cesser de servir;
– il importe de ne désespérer de personne parce qu'il est en chacun la possibilité de se dépasser;
– ne pas séparer l'enseignement de l'éducation, tout en les distinguant, est un authentique chemin d'humanisation.

Je suis resté très attentif à ce que j'ai appelé «le processus d'humanisation» qui consiste pour moi à articuler les trois instances anthropologiques de l'être humain: l'individu comme vivant dépositaire des potentialités de la vie, le sujet comme expression de la conscience de soi dans l'intersubjectivité, la personne comme existant marqué par la dialectique de la singularité et de l'universalité dans une dignité irréductible. Ce processus d'humanisation, auquel se doit de contribuer tout enseignant en raison de sa relation pédagogique, n'advient à sa vérité qu'avec les ressources de la culture qui constitue un véritable trésor d'initiative au service de l'ennoblissement de la vie humaine[8].

8. Cf. Pierre Gire, *Repères pour une mission éducative*, Cerf, 2008.

L & V: En 1984, vous faites la une du *Monde* quand Yssingeaux est choisi par les manifestants qui soutiennent la loi Savary… Avec le recul, comment voyez-vous la situation de la laïcité à l'école et de l'articulation entre le privé et le public?

P. G.: En France, la laïcité qui peut faire figure «d'exception française» est devenue, après de nombreuses péripéties, un acquis culturel protecteur de la vie sociale à l'encontre des groupes de pression. Le mouvement de laïcisation a longtemps tâtonné sur le terrain de l'école. Sur ce plan, il n'a pas réussi à unifier la Nation dans un seul service d'éducation.

Une nouvelle forme de laïcité a pris naissance, à savoir celle du contrat d'association au Service public de l'Éducation nationale[9]. Je me réjouis de cet état de fait. Le contrat exclut l'homogénéité absolue en matière d'enseignement et d'éducation. Il fonde la liberté de l'Enseignement catholique sur un écart, celui qui le met

9. Loi du 31 décembre 1959.

en différence avec l'Enseignement public. Cet écart qui s'origine à une négation (ne pas être comme l'Enseignement public) est tout autant principe de liberté qu'exigence de responsabilité dans l'horizon de la République laïque. Il s'agit là d'une laïcité ouverte qui représente une chance pour l'Enseignement catholique.

En appui sur ce régime de laïcité qui offre un cadre d'existence et d'expression, il est possible d'honorer la connaissance et la transmission du fait religieux (il serait plus pertinent de parler de phénomène religieux) à l'école publique ou privée à partir de l'enseignement des disciplines et de l'élaboration d'activités éducatives mobilisant les ressources de la culture. Toutefois, l'Enseignement catholique, en raison de son caractère propre, a la possibilité de proposer, en ce domaine, des initiatives spécifiques en référence à son appartenance à la tradition du christianisme.

Pendant plusieurs années, j'ai été membre de la mission « Enseignement et Religion » du Secrétariat Général de l'Enseignement catholique ; cette équipe de recherche a produit des réflexions et des outils à destination des établissements pour l'enseignement et la transmission du fait religieux. En ce domaine, il importe de soutenir une créativité intelligente en écartant les écueils du confessionnalisme et du prosélytisme qui constituent des formes de transgression injustifiées du contrat d'association et des orientations de l'Église.

L & V : En 1986, vous devenez professeur de philosophie à l'Université catholique de Lyon, et vous enseignez aussi bien les anciens comme Plotin et les Stoïciens, que les modernes, comme Descartes, Leibniz, Pascal, Spinoza… Vous les percevez « en quête du Christ » ?

P. G. : Il n'y a pas de philosophie sans histoire de la philosophie. Ayant pratiqué le grec et le latin pendant mes études secondaires, je me suis, depuis longtemps, affronté aux philosophes de l'Antiquité et de l'Âge classique. Je ne les ai pas lus à partir d'une position religieuse; je me suis toujours efforcé de respecter et de comprendre la spécificité de leur pensée. Mais il est vrai que l'avènement du christianisme n'a pas été sans effet sur le devenir de la philosophie en Occident. Je pense que le christianisme s'est présenté à la philosophie comme un lieu d'interrogation avec des propositions de thématiques de recherche.

Le christianisme, qui n'est pas une philosophie mais une vie, reste centré, du point de vue de l'histoire de l'humanité, sur la personne du Christ où se conjuguent le divin et l'humain, l'Absolu et le contingent, la Transcendance et l'immanence. La figure du Christ a interrogé les philosophes modernes et contemporains. Apparaissent alors dans l'histoire de la philosophie occidentale différents modèles d'intelligibilité de la figure christique (paradigmes éthique, kénotique, «métaxique», mystique…)[10].

10. Cf. *Philosophies en quête du Christ*, dir. Pierre Gire, Desclée, 1991.

Il reste que la raison philosophique qui s'affranchit en général du contexte historique de Jésus, s'engage dans un processus de symbolisation du personnage christique et élabore une identité transcendantale du Christ, se heurte à l'événement de la Croix comme à un défi pour la philosophie (non sans résonance avec les problématiques du mal et du salut). En philosophie de la religion, la christologie philosophique demeure pour moi un axe central de recherche; c'est là, à mes yeux, l'endroit déterminant de la confrontation entre le christianisme et la raison philosophique.

L & V: À côté de vos cours, vous aviez la lourde tâche de refonder la Faculté de philosophie: comment s'est passée l'articulation de la Faculté à l'Université d'État? Qu'est-ce que la Catho peut apporter de spécifique dans la recherche?

P. G.: En 1986, j'ai été chargé de refonder la Faculté de Philosophie; j'ai procédé en deux temps: d'abord un temps de restructuration institutionnelle avec la constitution d'un nouveau corps professoral et un public renouvelé, ensuite un temps de rapprochement avec l'Université d'État.

Concernant cette dernière démarche, j'ai bénéficié d'un atout significatif, à savoir ma double formation philosophique à l'Université catholique et à l'Université d'État, de la première année de Licence au Doctorat, avec pour chaque grade un double diplôme. Cela m'a permis de nouer d'excellentes relations avec la Faculté de Philosophie de l'Université Lyon 3 où j'étais invité assez souvent pour des interventions ou des jury de thèse et de faire accepter ma proposition de convention pour la Licence d'État de Philosophie. Aujourd'hui, je me réjouis de ce partenariat universitaire qui s'est progressivement enrichi de collaborations diverses pour le bénéfice des étudiants et des chercheurs.

Il importe pour la qualification universitaire de l'Université catholique de Lyon d'avoir des partenariats scientifiques non seulement avec les autres universités catholiques de France et d'Europe, mais aussi avec les universités d'État, qu'elles soient de France ou de l'étranger. Sur ce point, la mobilité universitaire et la mondialisation des échanges apportent des possibilités nouvelles. L'Université catholique de Lyon a la chance d'être membre associé du P.R.E.S. (Pôle Recherche Enseignement Supérieur) de Lyon. C'est tout autant une reconnaissance académique qu'une exigence scientifique!

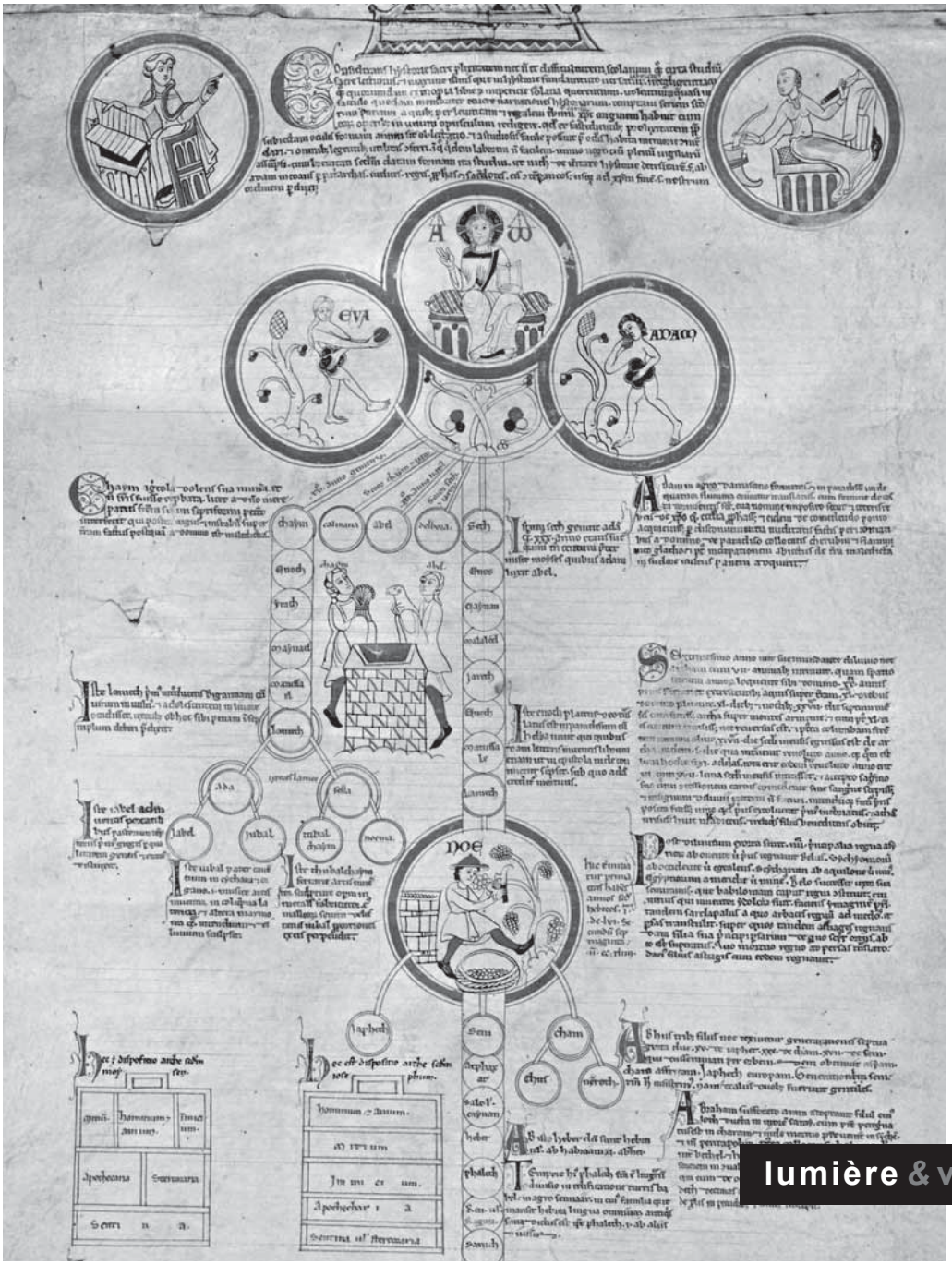
L'Université catholique n'a pas vocation à s'identifier à l'Université publique, bien qu'elle soit en devoir, comme université, de proposer des formations diplômantes. En tant que responsable de la Recherche, ayant de nombreux contacts avec les universitaires des structures d'État, je pense que l'Université catholique a la possibilité de faire reconnaître la spécificité de sa recherche en développant des axes thématiques qui lui sont propres: christianisme et société, philosophie et humanisme, éthique des sciences et de la santé, biologie et humanité, droits de l'homme et dignité humaine, cultures et langues régionales…

Aujourd'hui, les activités de recherche s'appuient sur des partenariats, des réseaux, des regroupements. L'Université catholique est entrée depuis longtemps dans cette «culture». Mais elle doit préserver son originalité pour ne pas être absorbée dans des ensembles toujours plus étendus. La sauvegarde de son identité a un coût. Comme d'autres universités, elle est contrainte de lancer régulièrement des campagnes de mécénat et de levées de fonds pour le soutien de ses projets de recherche qui ne sont plus sans échos dans la société civile. Le service de la société reste l'une des missions fondamentales de toute université catholique, comme l'intelligence du rapport entre le Christianisme et la culture ou la formation humaniste de la jeunesse.

Pierre GIRE

Fronton de l'Université catholique de Lyon. →

lumière & vie



lumière & vie

Raymond KUNTZMANN est bibliste et spécialiste de la tradition historique de l'Ancien Testament, notamment celle du Deutéronome et des livres du Chroniste. Il a longtemps enseigné à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Raymond KUNTZMANN

La généalogie et les généalogies dans l'Ancien Testament

S'il est un corpus littéraire qui rend honneur aux généalogies, c'est bien l'Ancien Testament. Il est impossible, en ce court article, de les recenser toutes, surtout dans leurs dispersions et leurs diversités. Toutefois, le lecteur les repère facilement. Tout au plus, peut-on noter qu'elles se livrent principalement au début de ces histoires collectives ou individuelles, que nous nommons les « histoires de commencements ». La Bible dans son ensemble, en particulièrement le Premier Testament, est une suite sans fin d'« histoires de commencements ». Il est intéressant d'examiner cet ensemble pour vérifier la place qu'il occupe et aussi à quelles idéologies il répond.

Deux observations d'entrée : nous trouvons généralement les généalogies sous leur expression écrite, bien qu'elles laissent encore souvent percer leur stade d'élaboration orale ; et deuxièmement, toutes les généalogies écrites proviennent de près ou de loin des milieux deutéronomistes et surtout sacerdotaux. Une illustration massive en est donnée par l'histoire patriarcale de Genèse 1-11 (P) et peu de siècles plus tard par ce que l'on a pu nommer le « vestibule généalogique » (« *genealogische Vorhalle* ») de 1 Chroniques 1-9 [1]. Ces deux textes présentent une évolution très intéressante du discours généalogique, de son évolution et de ses buts.

1. M. Oeming, *Das Wahre Israel. Die « genealogische Vorhalle » 1 Chronik 1-9*, Kohlhammer, Stuttgart, 1990.

La généalogie : définition et distinctions.

À consulter les études bibliques sur la question, il faut bien constater un grand flottement des approches et bien des confusions. C'est que les textes témoins pour l'étude sont moins évidents que les chercheurs pouvaient l'espérer et qu'il est souvent difficile de distinguer le genre littéraire de la généalogie de celui, proche, de la table des peuples (Gn 10) ou des listes de ses responsables (1 Rois 4 ; 1 Ch 25). En préambule à notre étude, deux réflexions peuvent être proposées.

La nécessité de se donner un ancêtre est significative d'un besoin d'unité du groupe.

Tout d'abord, *un essai de définition assez stricte* comme celle suggérée par Lipinsky s'impose : il s'agit du « dénombrement des descendants réels ou présumés de quelqu'un, sous la forme d'un arbre généalogique ou d'une ligne directe »[2]. En lisant Gn 5, l'exemple de ce genre de dérivation à partir d'Adam est patent. Construite sur le terme *yalad* (engendrer) et présentée sous une forme presque litanique, avec une influence mésopotamienne évidente (les âges démesurés des patriarches), la liste de Gn 5 traite moins d'un dénombrement de peuples ou d'individus (que vise par exemple la « table des peuples » de Gn 10) ou d'un enregistrement d'ancêtres (les listes sacerdotales en 1 Ch 24) que d'une présentation que les auteurs veulent historique à partir du terme *yalad* (engendrer) repris dans chaque cas. Ce rythme imposé par l'engendrement imprime à la série une continuité dans le temps, sur la base réelle ou fictive d'un même père et d'un même lien du sang.

2. Art. « Généalogie », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1987, p. 521.

Ensuite, *l'écriture intentionnelle de ce genre de généalogies* est évidente et oriente la recherche vers la question de l'historicité de listes dont la tardivité ne fait pas de doute. Dans cette perspective apparaît dans la littérature biblique récente la racine verbale *yahas* : enregistrer, inscrire dans une liste[3]. Le terme évoque toujours une pièce écrite. Pour l'essentiel de ces cas, cette inscription a lieu sur un arbre généalogique (Esd 8,3) ou dans un livre généalogique (1 Ch 9,1). Pour une grande part cette pratique postexilique semble nécessitée par le comptage des Israélites revenus d'exil et soucieux de récupérer leurs terres ou tout simplement de revendiquer leur appartenance au groupe des exilés (Ne 7, 64).

3. 21 fois comme verbe et 1 fois comme substantif au sens de recensement et de livre de recensement en Ne 7,5.

L'emploi conjoint de *sepher*, livre, donne *yahas sepher*, livre du recensement (Ne 7, 5) et dénote le passage d'une simple évocation à un enregistrement social ferme et juridiquement établi. Les inscrits sont alors reliés à une institution assez peu connue qui les isole des non-inscrits et les rattache à l'Israël total ou partiel.

Cependant, il apparaît rapidement que les noms avancés par ces listes sont vagues, sans liens entre eux, s'éloignant de la nomenclature généalogique stricte pour définir un simple recensement des gens réunis par origine, par fonction ou par simple cohabitation. C'est paradoxalement, nous le verrons, à cette même époque postexilique que se constituent les grandes généalogies bibliques exiliques et postexiliques, mais celles-ci dépassent, et de loin, le simple but de compter les gens ou de les cataloguer.

La naissance des énumérations généalogiques.

En ce domaine, la recherche a émis de nombreuses hypothèses en fonction de l'origine retenue pour Israël et de sa prise de conscience d'être une communauté de destin et de religion. Les travaux de Finkelstein–Silberman et de Dewer sont connus[4], mais d'autres recherches avaient déjà abordé ce problème, parmi lesquels il faut mettre en relief les travaux de R. de Vaux qui a déblayé le terrain[5] et ceux de Pierre Gibert sur les récits de commencements[6].

Ces travaux ont essayé de préciser les aires d'origine éclatée du futur Israël et surtout de lire le mécanisme des représentations bibliques à ce sujet. Il suffit ici de remarquer en arrière de l'effort d'unification de groupes humains si divers, combien les auteurs bibliques ont tenté d'en dégager la progressive unité. Aussi tout le processus de la composition biblique a-t-il permis à la Bible de revendiquer après l'Exil l'unité d'une communauté appelée Israël, alors qu'en fait il ne représente plus que la descendance de Juda, la Province de Yehud.

En effet, au départ il s'agit d'une rencontre de traditions qui se perdent dans la nuit des temps, chacune se raccrochant à un ancêtre et colportant sa religion. Déjà cette nécessité de se donner un ancêtre est significative d'un besoin d'unité du groupe

4. I. Finkelstein – N.A. Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Fayard, 2ème éd., 2002 ; W.G. Dever, *Aux origines d'Israël. Quand la Bible dit vrai*, Bayard, 2003.

5. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, 1971.

6. P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, 1986.

qui délimite une aire de vie supposée être celle de l'aïeul. Cette quête identitaire, car c'en est une, représente sans doute le moteur premier des représentations généalogiques.

Ici intervient un facteur peu retenu dans ce genre de recherche : l'importance de la religion du père, sans doute d'origine mésopotamienne, où chaque individu, surtout les rois, et chaque cité avaient leur dieu personnel, à la fois protecteur et garant de leur existence et de leur légitimité. De fréquentes formules « dieu de mon/son/leur père » traversent la Bible. D'une part, elles sont identitaires en visant à situer quelqu'un dans un monde repérable et respectable, mais surtout elles facilitent la transmission de la bénédiction familiale reçue de la divinité tout à l'origine.

Cette transmission est le nerf même de la mémoire généalogique. Si le père peut transmettre à son fils (généralement l'aîné, mais voir les exceptions comme celles de Jacob en Gn 27) la primauté familiale et l'assurance du sol et de la descendance ramassées dans la bénédiction paternelle, c'est pour les avoir reçus lui-même de son père et plus haut, de son Dieu lui-même. Justement, la descendance remonte à Dieu lui-même, selon le programme originel de Gn 1, 27. L'établissement des généalogies s'ingénie à ne pas perdre cette origine fondatrice de la succession familiale et à la traduire comme une histoire.

Peu à peu, les groupes qui se réclament de leurs traditions d'origine se rencontrent et chacun propose à l'autre son ancêtre dont il raconte l'histoire et dont il promeut la religion sous le couvert d'un « dieu de mon/notre père » (Gn 26,24 ; 32,10 ; Dt 26,7). Nées du partage de ces traditions, les alliances entre les groupes de proto-israélites laissent émerger lentement trois figures patriarcales, celles d'Abraham, d'Isaac et de Jacob devenus « les pères » (Ex 3,6) qui sont finalement réunis par des liens généalogiques fictifs et dont la biographie est donnée selon de grands cycles narratifs[7].

7. R. de Vaux, *Histoire ancienne* (…), p. 162.

Dans ce déballage et ce partage, il ne faut pas s'étonner que les généalogies connaissent des anomalies voire des contradictions. Ainsi Aram est le père d'Uç selon Gn 10, 23 mais aussi son neveu en Gn 22,21 ; Ram est frère de Yerahméel en 1 Ch 2,9, mais aussi son fils selon 1 Ch 2,27. Ces variations sont

sans doute le fruit de rencontres de traditions mal intégrées et que Lipinski classe en trois catégories [8]:

8. E. Lipinski, art. Généalogie, DEB, 522.

- les *généalogies légendaires* (Gn 4, 17-22 et 25-26) dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Ces généalogies permettent les *tôlédôt,* générations, dont il sera question plus loin ;

- plus consistantes sont les *généalogies tribales* qui expriment en termes de parenté et souvent de filiation les relations entre les clans et les tribus. Ces généalogies sont d'autant plus arbitraires et plus artificielles qu'elles s'éloignent davantage de l'ancêtre réel ou supposé. Ainsi, 1 Ch 1-9 reprend Gn 5, Gn 10 partiellement et Gn 11 pour parvenir à un ensemble plus élaboré mais moins « historique » malgré les apparences ;

- plus éloignées encore des généalogies au sens strict, on trouve les *énumérations familiales* autour de quelques grandes figures comme David (Rt 4,18-22) ou du scribe Shaphân (2 R 22,3). Dans ces listes, la relation aux ancêtres reste une question d'identité, d'une identité que l'on veut imposer aux autres, mais sans grande consistance historique.

Parfois l'élaboration d'une généalogie pointe vers une autre finalité. Le cas des descendants de Siméon en 1 Ch 4,28-43 présente un exemple de reprise et de « montage » intéressant. Les *versets 24-27* sont empruntés à Gn 46,10, Ex 6,15 et Nb 26,12-14, sauf la finale du v. 27 qui privilégie Juda. Ensuite, les *versets 28 à 33* présentent des localisations géographiques d'après Jos 19, 1-8. Le verset 33 précise *in fine* : « Ce furent là leurs habitations et ils furent inscrits généalogiquement (*wehithyahsam*, racine *yahas*) ».

La déclaration d'identité commune est devenue un constat de fraternité et le label d'une intégration à l'histoire d'Israël.

Cazelles, dans le commentaire de ce verset précise : « Ce mot n'apparaît pas avant l'œuvre du Chroniste dans la littérature israélite. On y voit d'ordinaire l'inscription sur un registre généalogique mais le mot semble d'origine perse et paraît impliquer l'action de se grouper dans une communauté de travail sédentaire ; en fait dans la pensée de l'auteur, tous ces groupements sont à base de liens familiaux »[9].

9. H. Cazelles, *Les Livres des Chroniques*, (fascicule) Cerf, 1961, p. 44.

L'emploi du verbe *yahas* montre donc que l'on s'est grandement écarté de la pensée identitaire fondée sur le même père. C'est la cohabitation qui semble permettre l'inscription sur les listes généalogiques. *Les versets 34-43* relèvent également du *Sondergut*, ces traditions propres au Chroniste sans références à un texte antérieur. Ils donnent les listes des chefs de clans de Siméon avec deux ou trois épisodes des relations de leur tribu avec les voisins de la région de Gérar.

Le verset 41, relayant une expression du verset 38, parle de ces Siméonites comme « inscrits nominativement » (*hakethûbîm beshêmôth* : les inscrits par les noms), ce qui semble renvoyer également à un registre généalogique. Il fallait de l'audace pour placer la « descente » des Siméonites au temps d'Ezéchias ! Visiblement les auteurs ne tiennent plus compte de la réception des informations traditionnelles sur le patriarche Siméon, ou ne les évoquent que pour justifier son implantation dispersée et son inféodation à Juda acquise au moment où ils écrivent. Inscrits dans les tables généalogiques, les Siméonites bénéficient de la solidarité de leurs frères qui leur font une place. La déclaration d'identité commune est devenue un constat de fraternité et le label d'une intégration à l'histoire d'Israël.

Il ressort des listes de ce genre qu'il n'y en a pas beaucoup de vérifiables du point de vue de leur authenticité historique et quelles sont généralement le fruit d'une élaboration littéraire et fonctionnelle liée aux aléas de l'histoire.

La dérive des généalogies : Gn 1-11 et 1 Ch 1-8.

Ces deux blocs textuels sont en relation évidente, le premier fournissant l'essentiel de la matière du second. Cependant approximativement deux siècles les séparent, et cet écart permet de vérifier l'évolution de l'usage généalogique. Pas plus que les prêtres auteurs des généalogies sacerdotales de Gn 1-11, le Chroniste ne vérifie l'authenticité historique des listes qu'il reçoit. Pour lui comme pour le l'auteur sacerdotal, elles vont de soit puisque c'est la tradition des anciens.

Mais cela n'empêche pas le Chroniste de faire œuvre personnelle dans une perspective qui est la sienne. Une synopse

entre l'œuvre du Chroniste et le livre de la Genèse est très instructive[10]. Tout d'abord, le Chroniste ramasse dans son premier chapitre et au début du deuxième les chapitres 5, 10, 11, 25, 35, 36, 38 et 46 de la Genèse : c'est dire qu'il réduit grandement le donné antérieur. Néanmoins il y trouve un appui ferme, tout en s'autorisant un certain nombre de variations.

10. J. Kegler-M. Augustin, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk* (en hébreu), Francfort/Main, 1984.

Ainsi, il abrège Gn 5 et 11, éliminant les longs développements sur les patriarches « antédiluviens » devenus une simple suite de noms (1 Ch 1, 1-4) de même que les descendants de Japhet et de Canaan, et plus loin ceux des Ismaélites et encore ceux d'Edom (malgré la mention de leur dynastie royale) au bénéfice successif de Sem, d'Isaac et de Jacob.

Visiblement, sans mention spéciale pour Abraham, le Chroniste a hâte de dérouler l'histoire autour de deux personnages majeurs, avec la formule : « Voici les fils d'Israël (1 Ch 2,1) ; voici les fils de David (1 Ch 3,2). Il est surtout remarquable que ces nouveaux groupements glissent clairement vers l'adoption du schéma géographique (Maison de David, Tribus méridionales, Tribus de Transjordanie, Lévi et ses descendants spécialisés du service cultuel, Tribus du Nord, Benjamin et Jérusalem, centre d'Israël).

Ces généalogies déviées de l'histoire deutéronomiste et sacerdotale sont ainsi mises au service de la tradition rattachée à David, de l'implantation géographique rêvée par les auteurs pour l' *eretz*, la terre d'Israël, de l'après-exil. Elles veulent légitimer les grandes fonctions du culte (place centrale accordée à Lévi) et la légitimité de Jérusalem comme centre d'Israël. Ce sont là les centres d'intérêts principaux du Chroniste.

← Pierre de Poitiers (1130-1205). Généalogie du Christ, manuscrit, vers 1200, Houghton Library, Harvard University, Cambridge.

Ce que ces listes véhiculent encore de généalogique, c'est la fondation de l'ordre actuel des choses sur ces grands ancêtres que furent Adam, Noé, Abraham, Israël, dont les Judéens actuels se sentent les fils. Même exploitées pour fonder les institutions actuelles, elles gardent leur portée première identitaire. Le Targum accélère cette dérive vers l'utilitaire en ne donnant même plus les listes canoniques et en actualisant outre mesure les listes qu'il retient (et confectionne) par des noms de personnages et de pays qui lui sont familiers[11]. On est alors dans l'ordre de la simple présentation géographique, dans l'anachronisme et on ne peut plus parler de généalogie, car il s'agit d'un lointain midrash.

11. R. Le Deaut- J. Robert, *Targum des Chroniques*, Tome I, Rome, 1971, p. 39-42.

Yalad et les *tôledôt*

C'est à partir de la racine *yalad*, enfanter, que se déploie généralement le discours généalogique. L'emploi de cette racine désigne la génération d'une descendance verticale issue d'un ancêtre, de père à fils. C'est le cas des grandes généalogies des onze premiers chapitres de la Genèse. Dans la tradition sacerdotale, à partir de l'Exil, il en est né un substantif général, *tôledôt,* attesté 39 fois, qui insiste sur cette descendance en tant que fruit du processus historique de l'émergence d'une communauté de destin à laquelle l'Eternel assure de génération en génération les biens de la descendance justement et de la terre. Parfois cette vision verticale se combine avec une généalogie horizontale, pour mentionner tous les descendants d'un aïeul (Gn 10 ; 22,20-24). Ces formes mixtes s'intéressent surtout à la parenté entre clans et tribus.

Les deux formes généalogiques, verticale et horizontale, sont en fait un essai pour se représenter le passé par l'intégration de tout ce que l'on sait à partir des traditions reçues. C. Westermann range cet essai d'intégration dans le souci d'harmoniser la dissémination des hommes sur la terre par la désignation des étapes majeures, qui sont Gn 2,4b (ciel et terre) ; 5,1 (Adam) ; 6, 9 (Noé) ; 10,1 (fils de Noé) ; 11,10 (Sem) ; 11,27 (Terah)[12].

12. C. Westermann, *Genesis 1-11*, BKAT, Neukirchen-Vluyn, 1974, p. 13-20.

Cette intégration des traditions d'origine les unes aux autres conduit les auteurs à une succession hâtive, mais intentionnelle. Même s'ils n'en avaient pas conscience et tenaient fermement à l'historicité des traditions qu'ils employaient, leur souci majeur était de proposer à leurs contemporains de l'époque perse le contexte humain de leurs origines, des indications d'où ils provenaient, une focalisation sur leur ancêtre commun et béni par Dieu, avec l'exclusion de clans cousins, tels Ésaü ou Lot par exemple, mais qui n'ont pas suivi le chemin du seul Dieu. Gn 1-11 montre en effet qu'un des rôles de la généalogie stricte était d'exclure celui et ceux qui descendaient sans doute du même ancêtre, mais n'avaient pas reçu la bénédiction ancestrale. Le cas de Jacob et d'Ésaü est patent (Gn 27).

Voilà, semble-t-il le rôle principal des *tôledôt* : créer une histoire qui permet de remonter à l'ancêtre commun dûment béni. Les *tôledôt* s'enfilent l'une l'autre ne laissant pas d'espace vide entre elles, créant ainsi une histoire continue orientée vers le

patriarche dont tous les Israélites et les Ismaélites se réclament, avec déjà une mise à l'écart de Cham et de Canaan (Gn 9, 18-29). D'autres exclusions, tragiques, suivent : celle d'Ismaël (Gn 21) et celle d'Ésaü, frère de Jacob. C'est l'utilisation de la mémoire généalogique au service de l'exclusion.

Mais ces *tôledôt* sont encore intéressantes à un autre point de vue. C'est Gn 2, 4 qui l'évoque : « Voilà les *tôledôt* du ciel et de la terre dans leur création ». La Septante, traduction grecque de la Bible, au lieu de traduire *tôledôt* par engendrement aligne sa traduction du verset sur celle de Gn 5,1 : « voici le livre de la descendance ». Cet alignement sur les généalogies suivantes semble être une rectification de l'audace du texte massorétique qui est sans équivoque : il s'agit bien d'une affirmation toute nouvelle selon laquelle la création du ciel et de la terre, y inclus celle du couple originel (Gn 1,27), n'est qu'un déploiement de la même geste de Dieu. Le ciel et la terre sont de l'ordre des *tôledot*, de l'engendrement puis de la descendance. La création est une naissance, et la terre et le ciel sont comme la matrice d'Adam et de ses descendants. Cette insistance sur la génération peut avoir son indice dans l'inclusion de Gn 1 et 2,4a : le ciel et la terre englobent tous les produits de la création. En tout cas, dans cette vision des choses, les évocations cosmogoniques du type de celle de l'Enuma Elish sont exclues, de même que les théogonies mésopotamiennes ou autres, par exemple celles de l'être divin démembré pour former le monde et les hommes (mythe d'Atrahasis)[13].

Sauf à l'origine, les généalogies bibliques ont rarement correspondu à un fondement historique consistant.

13. R. Labat et alii, *Les religions du Proche Orient Asiatique*, Fayard, 1970, p. 28-31.

En conclusion, la signification généalogique est fondamentalement identitaire mais actualisée.

Au terme de ce parcours, il est possible de proposer l'une ou l'autre observation. Sauf à l'origine sans doute, les généalogies bibliques n'ont correspondu que rarement à un fondement historique consistant. Cependant, mêmes fictives ou peu contrôlées, elles ont rempli différents rôles dans la communauté d'Israël en formation. Le premier, et non le moindre, car il a perduré, fut de dire l'identité de l'individu, puis du groupe. On était les fils de tel ou tel ancêtre, et par lui la communauté actuelle pouvait remonter à Adam et finalement à Dieu.

Mais une nouvelle nécessité s'impose rapidement au groupe qui progresse de rencontre en rencontre, d'alliance en alliance, de commencement successif au commencement suivant : la focalisation de la mémoire traditionnelle sur un ancêtre précis exigée pour l'unité du groupe. Ce processus donne aux récits généalogiques le redoutable pouvoir d'exclure les individus et les groupes qui ne sont pas bénéficiaires de la bénédiction paternelle (sol et descendance). Ce pouvoir généalogique débouche souvent sur des listes fictives.

Par ailleurs, à partir de l'entrée en Terre Promise, selon nos textes exiliques et surtout postexiliques, l'insistance sur l'identité généalogique prend du recul. Elle assure encore une continuité de référence de la lignée, mais de plus en plus elle ne fait plus que légitimer l'appartenance au groupe pour ceux qui sont revenus d'exil, et le droit à des fonctions ou à des offices. La référence généalogique reste encore en vigueur pour l'inscription sur les listes (*sepher yahas*) d'enregistrement. Pour les prêtres, cette présence sur les listes est garante de leur pureté rituelle et de leur capacité à assurer leur office. Voilà la conception qui est en arrière-plan de la discussion de Jean-Baptiste (Mt 3,7-10) et de Jésus (Jn 8,33-40) sur le sens de la filiation d'Abraham ; toute relation à la généalogie semble alors perdue.

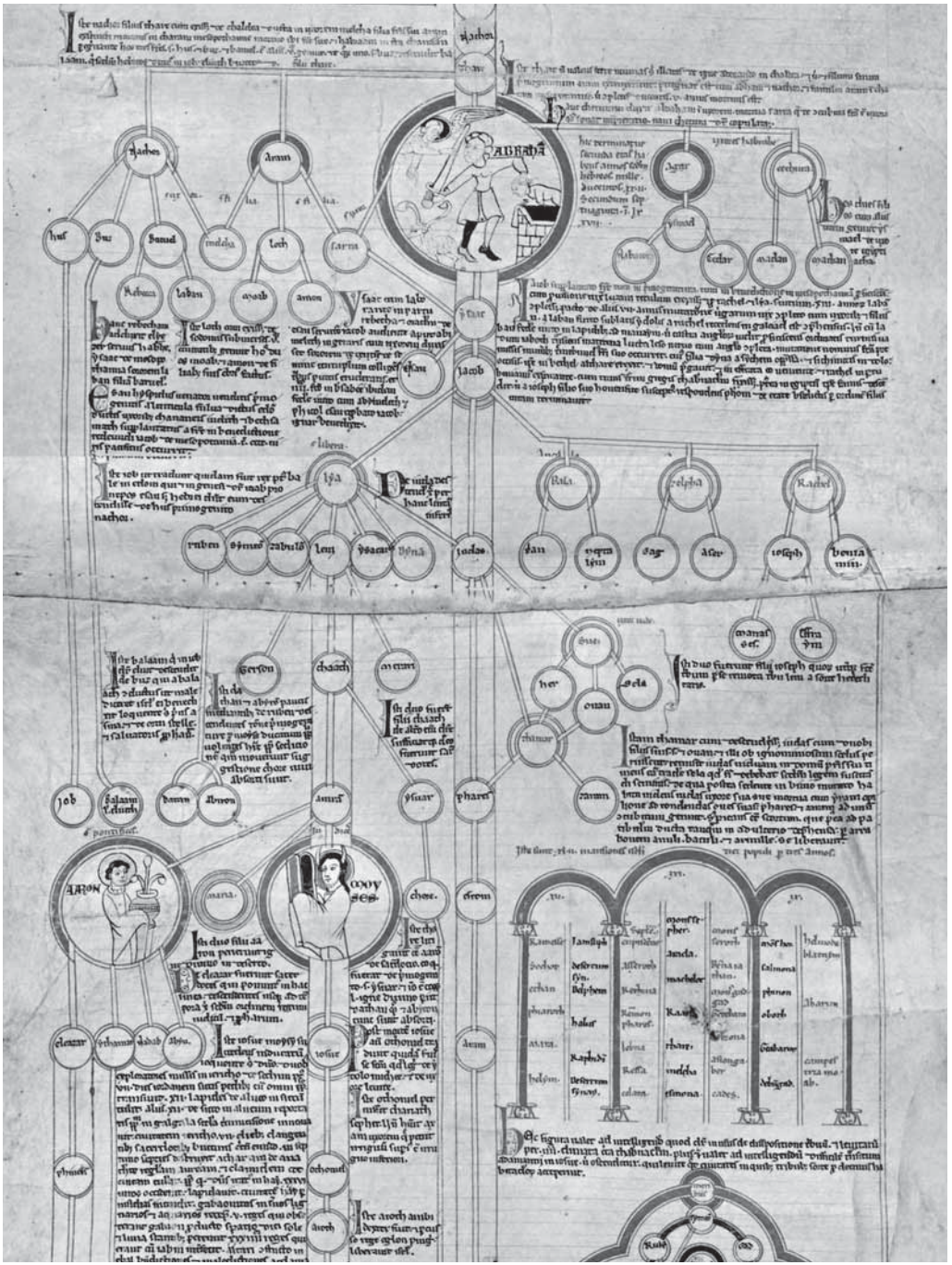
Après l'entrée en Terre Promise, la généalogie ne fait plus que légitimer l'appartenance au groupe et le droit à des fonctions ou des offices.

Pierre Gibert, dans un article assez récent[14], met en question la manière traditionnelle d'examiner la question traitée, à savoir la descente à partir de la figure paternelle unique (il étudie le cas d'Abraham) au fil de son parcours historique jusqu'au scribe biblique. Cette démarche livre une bonne masse d'informations. Mais pour P. Gibert, une lecture alternative partirait du moment tardif de l'histoire juive où la geste de l'ancêtre est codifiée et remonterait vers lui. L'intérêt de cette approche est de découvrir « l'image qu'Israël a voulu se faire et se donner de lui-même »[15]. Finalement, c'est bien la visée de l'historien biblique postexilique : se découvrir soi-même. Mais, en définitive, cette investigation du bas vers le haut rejoint elle aussi la visée fondamentale de toute généalogie, la définition de l'identité propre de celui qui élabore une généalogie et l'actualise dans sa vie présente.

Raymond KUNTZMANN

14. P. Gibert, « La nécessité d'un père unique », *Le Monde de la Bible,* n° 140, janvier-février 2002, p. 48-53

15. P. Gibert, art. cit., p.50.


Nachor
Aram
Hus
Buz
Samuel
Madeba
Loch
Sarna
Rebecca
Laban
Moab
Amon
Isaac
Jacob
Lia
Rachel
Ruben
Simeon
Zabulon
Leui
Issacar
Iudas
Dan
Neptalim
Gad
Aser
Ioseph
Benjamin
Gerson
Chaath
Amram
Iob
Balaam
Balaam
Aaron
Moyses
Eleazar
Ithamar
Abiud
Abia
Iosue
Ochozias
Ioach
Aser
Ioseph
Benjamin
Manasse
Efraim
Sue
Her
Onan
Phares
Zarah
Aaron
Moyses
Eleazar
Ithamar
Iosue
Ochozias
Ioach

Bernadette RIGAL-CELLARD

Bernadette RIGAL-CELLARD est professeur de littérature et de civilisation nord-américaines et Directrice du Master Religions et Sociétés à l'Université Michel de Montaigne de Bordeaux. Elle a écrit de nombreux ouvrages sur les religions, et notamment *La religion des mormons* (Albin Michel, 2012).

La fascination des origines : la généalogie dans le mormonisme

Aux yeux du public, le mormonisme est synonyme de polygamie et de recherches généalogiques. Si le mariage pluriel a été abandonné en 1890 par l'Église majoritaire installée à Salt Lake City (Utah), l'activité généalogique a de nos jours pris une ampleur inégalée, lançant une mode très suivie par nos contemporains. Cette quête des origines s'articule à la théologie du mouvement en procédant en premier d'une fixation à l'Israël de l'Ancien Testament. Puis la quête se fait familiale, car le plan de salut éternel du mormon[1] implique le rassemblement de toute sa famille, présente, future et passée.

La filiation du Nouveau Monde avec le Sang d'Israël

Joseph Smith fonda en 1830 son Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours dans l'État de New York dès la publication du *Livre de Mormon* qu'il dit avoir traduit d'une épopée rédigée sur des plaques de métal par des Hébreux ayant traversé l'Atlantique avant la destruction de Jérusalem par les Babyloniens vers 600 av. J.-C. et par leurs descendants qui peuplèrent l'Amérique et devinrent les Indiens[2]. Dès le début du mouvement est ainsi posée la question des origines.

Smith dit restaurer la véritable Église annoncée par les patriarches de l'Ancien Testament et réalisée par Jésus-Christ. S'il se détache de la tradition protestante, il en conserve la fascination pour l'Ancien Testament. Ainsi, les mormons réactualisent le temps des patriarches : ils sont Adam, imitent Énoch, Noé, Aaron, Melchisédech, poursuivent les travaux d'Abraham, rejouent l'exode vers Canaan sous la direction de Moïse (Brigham Young), et leurs ancêtres ont accueilli Jésus en personne dans leur propre pays. Son Retour s'effectuera à la fois dans la Jérusalem d'Israël et dans celle des États-Unis.

1. L'Église déconseille l'utilisation du terme « mormon », autrefois un sobriquet. Il est maintenant utilisé sans connotation négative et par commodité. Il y a environ 14,5 millions de saints dans le monde.
2. Le premier livre par un non mormon est celui de Thomas O'Dea, et cela reste un des meilleurs sur le sujet : *The Mormons* (The University of Chicago Press, 1957). Il souligne notamment la sacralisation par le mormonisme de l'histoire et de la culture américaines : l'Amérique nouvelle Canaan, la foi dans le progrès éternel par le travail...

Dans la jeune nation étatsunienne qui célèbre sa rupture d'avec le Vieux Monde, Joseph Smith affirme en outre que lui-même et ses fidèles descendent en droite ligne du même sang d'Israël que les Indiens. La mission des saints sera d'activer le rassemblement d'Israël, c'est-à-dire faire accourir dans la Sion américaine les descendants du peuple élu, ceux qui avaient le sang d'Israël dans leurs veines, la nation d'Éphraïm et de Manassé[3].

Ce sang s'étant fortement dilué, certains gentils peuvent être acceptés par une « greffe sur l'olivier ». Par cette loi dite « de l'adoption », ceux qui acceptent l'évangile peuvent hériter de la lignée d'Abraham. Cette adoption se retrouve dans le rituel d'accès au statut de patriarche : le postulant doit pouvoir dire dans quelle tribu (des Douze Tribus d'Israël) il a été « adopté ». Puis, ce sera lui qui dira la tribu de « descendance » ou d'« adoption » d'un récipiendaire de bénédiction patriarcale.

La divinisation de l'homme

Toute la construction théologique et rituelle vise à permettre au saint, fortifié par sa filiation hébraïque, d'accéder à l'étape de l'exaltation, ou de la divinisation, à l'image de Dieu qui, selon les fondateurs, était un homme qui s'est perfectionné infiniment : « Comme l'homme est, Dieu l'était, comme Dieu est, l'homme sera », selon la formule de Lorenzo Snow.

Pour accéder à ce degré ultime, le saint doit avoir franchi toutes les étapes de l'initiation dans le temple et il doit aussi pouvoir rassembler toute sa famille autour de lui pour la vie éternelle. Il doit permettre à ses ancêtres qui, par raison historique, n'ont pu profiter des vertus de l'Église, d'en bénéficier *post mortem*. C'est ici qu'intervient l'obligation d'effectuer des recherches généalogiques afin d'accomplir les mêmes rituels pour les morts que pour les vivants, et en premier leur baptême. On appelle cela « travailler dans le temple ».

Le baptême des morts

Joseph Smith affirmera s'être inspiré directement de la Bible pour l'instaurer. Il déclara avoir vu le prophète Élie le 3 avril 1836 qui lui aurait dit : « Voici, le temps est pleinement arrivé, ce temps dont a parlé Malachie, lorsqu'il a témoigné qu'il serait envoyé avant que le jour de l'Éternel arrive, ce jour grand et redoutable, pour tourner le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères, de peur que la terre tout entière ne soit frappée de malédiction » (*Doctrine & Alliances*, 110, 14-16).

3. L'Église de Salt Lake ayant, dans sa quête de reconnaissance, minoré les points trop éloignés du christianisme traditionnel (ainsi son interdiction de la polygamie et une radicale *christocentrisation* à partir des années 1970), les orthodoxes l'accusent d'hérésie. Ils se sont organisés en divers groupes dont les plus extrêmes sont les FLDS (Fundamentalist Latter day saints) qui sont polygames et pratiquent souvent l'inceste, justifiant cela par l'impérieuse nécessité de ne pas édulcorer le sang d'Israël.

Ces paroles reprenaient le livre de Malachie 4,5-6, auquel ferait écho dans le Nouveau Testament, le 1 Corinthiens 15,29 : « Autrement, que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ? » Et Joseph Smith rapporta ensuite les paroles de Dieu qui lui aurait dit : « Il n'y a pas sur terre de fonts baptismaux dans lesquels mes saints puissent être baptisés pour ceux qui sont morts. » (*Doctrine & Alliances*, 124, 29).

Les mormons croient qu'entre sa crucifixion et sa résurrection, Jésus est allé prêcher chez les morts et qu'à nouveau l'Évangile peut être proclamé dans le monde des esprits et ses bienfaits s'y répandre. Les défunts sont demeurés conscients, mais pour obtenir le Salut ils doivent être baptisés. C'est donc un devoir pour les mormons vivants de les baptiser par procuration. Lorsque l'humanité depuis Adam aura été baptisée, la mort sera détruite. « Le Seigneur a arrangé son plan de rédemption de telle sorte que tous ceux qui sont morts sans avoir eu cette occasion la recevront dans le monde de l'esprit »[4].

Au fur et à mesure qu'il élabore son arbre généalogique, le saint (qui doit être en règle avec ses Autorités moralement et financièrement afin de pouvoir accéder au temple), peut baptiser ses ancêtres, ou les faire baptiser, dans les fonts baptismaux soutenus par douze bœufs figurant les douze tribus d'Israël. Des postulants en robe blanche servent de « doublure » aux morts. Même si la même personne peut servir pour une quinzaine de morts, chaque nom soumis exige une immersion séparée. De cinq à sept millions de morts sont ainsi baptisés chaque année dans les temples.

Le nombre de mormons vivants étant limité, ces morts ne sont plus forcément leurs ancêtres, ce qui suscite diverses contestations. Ainsi, dans les années 1990 on découvrit que 380 000 victimes juives de l'Holocauste avaient été baptisées, sans doute en vertu de la conviction que c'était des frères des mormons. Malgré les procès et l'assurance par l'Église que les noms juifs seraient retirés des registres de baptisables, diverses affaires continuent à susciter l'indignation des juifs. D'autres personnes sont également baptisées sans lien avec des mormons vivants, notamment des figures saintes catholiques.

Archiver la généalogie de l'humanité jusqu'à Adam

Le mormonisme étant une religion de l'action qui affirme que le monde doit être perfectionné *hic et nunc* par tous les moyens disponibles, scientifiques notamment, les saints sont devenus les maîtres du microfilmage et des banques de données en général.

4. Joseph Fielding Smith, *Doctrines du Salut*, sermons et écrits compilés par Bruce R. McConkie, vol. 2, Salt Lake City, Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, 1955, p.130.

Ils ont entrepris de recenser la totalité des humains ayant vécu depuis Adam et Ève, tâche quasiment impossible dans la mesure où les registres d'état civil n'existent pas depuis la Genèse, mais une conviction pallie cela : pendant le millenium qui précédera la fin du monde les noms des défunts non encore répertoriés ni baptisés seront divinement révélés grâce aux annales en préparation dans l'au-delà : « beaucoup parmi les morts, ceux qui sont dignes, sont occupés dès maintenant à établir des registres et à arranger les renseignements »[5].

La Société généalogique de l'Utah fut créée en 1894. Dès 1938, elle commença à microfilmer les registres de baptêmes, de mariage, d'état civil, les archives d'écoles, de prisons, des bateaux transportant les immigrants, etc. Ici s'articule la fonction publique de cette activité spécifique, car il faut chaque fois obtenir l'autorisation des autorités compétentes[6]. En échange, les mormons offrent une copie de microfilms, ou les bandes magnétiques des interrogatoires oraux là où il n'y a pas de registres écrits. Ainsi même les États non religieux apprécient l'opération de recensement. Aucune région du globe ne sera laissée à l'écart du maillage des recherches généalogiques. À ce jour, les registres de plus de 110 pays ont été exploités.

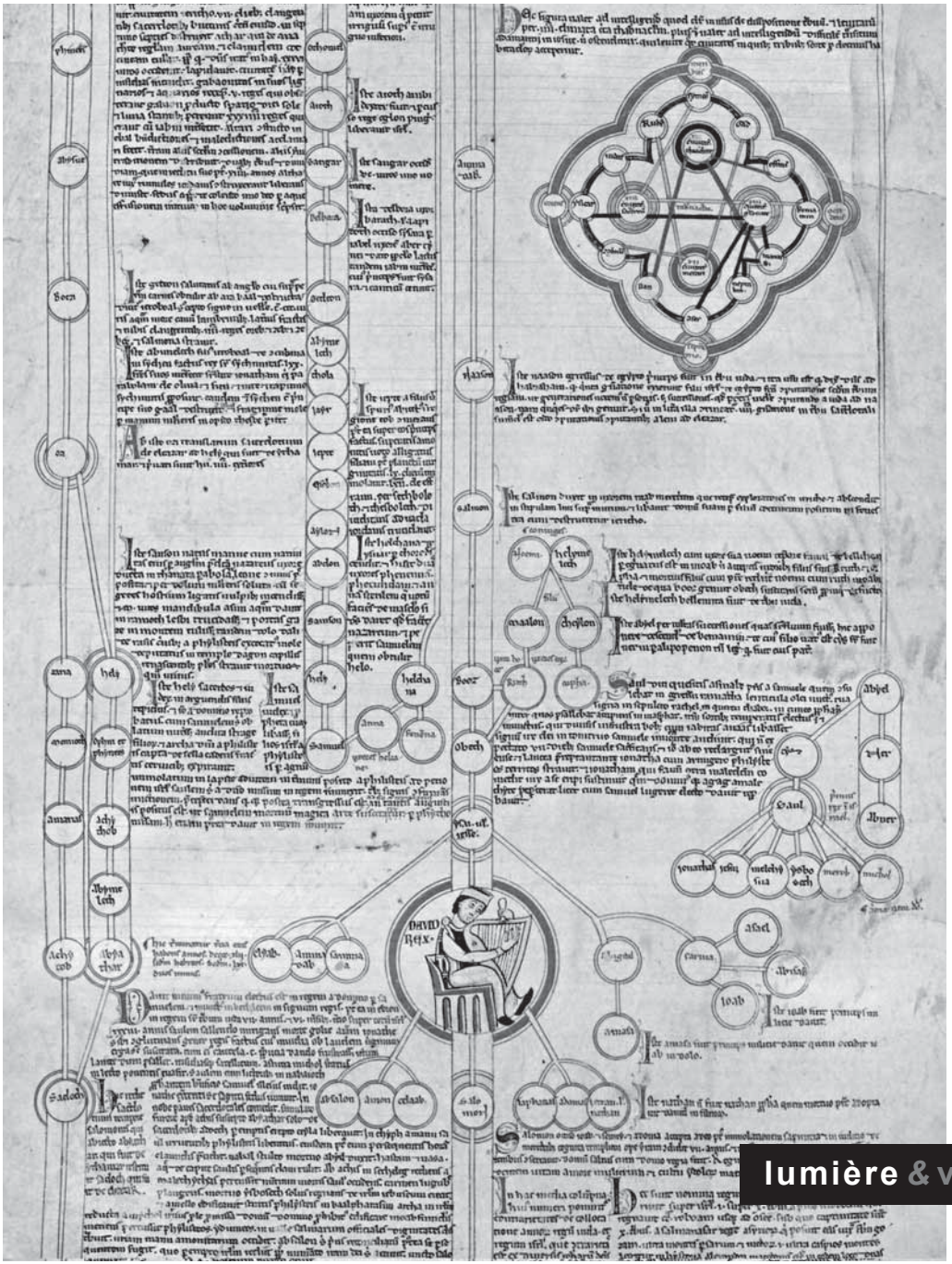
La Family History Library à Salt Lake City, la plus grande bibliothèque généalogique du monde, possède plus de 2,4 millions de microfilms d'archives généalogiques[7]. Les archives sont scellées depuis 1966 dans des abris antiatomiques creusés dans la chaîne des monts Wasatch, au sud de Salt Lake City, dans la « chambre forte de la montagne de granit » (*Granite Mountain Records Vault*) à Little Cottoonwood Canyon.

La fonction culturelle et sociale des recherches généalogiques

On sait que les Américains sont tous des êtres déplacés qui ont laissé les mannes de leurs ancêtres dans un pays lointain. Cela leur a donné un grand sentiment de liberté, mais aussi un manque affectif et une soif intense de retrouver leurs racines. Les saints proposent à leurs concitoyens d'utiliser leur savoir-faire généalogique, afin qu'un peuple sans passé puisse reposséder ses morts. Que cette fascination pour les recherches généalogiques soit devenue un passe-temps de plus en plus prisé chez nous aussi montre à quel point nos sociétés pluralistes aux familles de plus en plus « dis-loquées » éprouvent aussi le besoin de rétablir le lien avec ces ancêtres qui nous arriment précisément à des localités précises et réconfortantes.

Bernadette RIGAL-CELLARD

5. J.F. Smith, op. cit., p.119.
6. Bernard Blandre. *Les recherches généalogiques des Mormons*. Sarreguemines : AEIRM, n°120 (avril-mai 1990).
7. Pour les données chiffrées, voir www.familysearch.org ; maintenant les archives sont scannées, numérisées et accessibles sur le site Ancestory.com.



lumière & vie

L'abbé Jean-François BAUDOZ enseigne l'exégèse du Nouveau Testament à l'Institut catholique de Paris. Il est l'auteur de *« Prendre sa croix ». Jésus et ses disciples dans l'évangile de Marc* (Cerf, coll. Lire la Bible 154, 2009).

Jean-François BAUDOZ

Le Messie, fils de David, selon Matthieu

Dans son livre sur *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, André Paul assigne comme but principal aux généalogies bibliques « de servir la cause d'un personnage en l'introduisant solennellement et légalement ». Et il poursuit quelques lignes plus loin à propos de la généalogie de Jésus qui ouvre l'évangile de Matthieu : « D'une manière conventionnelle et originale à la fois, le premier évangéliste a voulu introduire, solennellement certes, mais aussi légalement, le plus illustre des descendants de David, et le plus grand des héritiers de la Promesse faite à Abraham, 'Jésus que l'on appelle le Christ' »[1].

1. A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu* (Lire la Bible 17bis), Cerf, 1987[2] (1968[1]), p. 13.

C'est à montrer comment la généalogie de Matthieu est une construction que s'attachera la première partie de cette étude, étant entendu que construction ne signifie pas création de toutes pièces mais élaboration à partir de matériaux en vue d'un projet théologique[2]. La seconde partie expliquera comment la filiation davidique fortement mise en valeur dans la généalogie est cependant relativisée puisque Jésus lui-même interroge les pharisiens à propos de l'origine davidique du Messie : « Si… David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? » (Mt 22,45).

2. Sur les points communs entre la généalogie de Matthieu et l'Ancien Testament, cf. S. Légasse, « Les généalogies de Jésus », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 99 (1998), pp. 443-454 (pp. 444-445).

Deux généalogies : Matthieu et Luc

La construction peut facilement être mise en évidence quand on compare la généalogie de Matthieu à celle de Luc.

Généalogie de Jésus

- en Matthieu, chap. 1 :

1 Livre de la genèse de Jésus Christ,
fils de David, fils d'Abraham :
2 Abraham engendra Isaac,
Isaac engendra Jacob,
Jacob engendra Juda et ses frères,
3 Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar,
Pharès engendra Esrom,
Esrom engendra Aram,
4 Aram engendra Aminadab,
Aminadab engendra Naasson,
Naasson engendra Salmon,
5 Salmon engendra Booz, de Rahab,
Booz engendra Jobed, de Ruth,
Jobed engendra Jessé,
6 Jessé engendra le roi David.
David engendra Salomon, de la femme d'Urie,
7 Salomon engendra Roboam,
Roboam engendra Abia,
Abia engendra Asa,
8 Asa engendra Josaphat,
Josaphat engendra Joram,
Joram engendra Ozias,
9 Ozias engendra Joatham,
Joatham engendra Achaz,
Achaz engendra Ezéchias,
10 Ezéchias engendra Manassé,
Manassé engendra Amon,
Amon engendra Josias,
11 Josias engendra Jéchonias et ses frères;
ce fut alors la déportation à Babylone.

12 Après la déportation à Babylone,
Jéchonias engendra Salathiel,
Salathiel engendra Zorobabel,
13 Zorobabel engendra Abioud,
Abioud engendra Eliakim,
Eliakim engendra Azor,
14 Azor engendra Sadok,
Sadok engendra Akhim,
Akhim engendra Elioud,
15 Elioud engendra Eléazar,
Eléazar engendra Matthan,
Matthan engendra Jacob,
16 Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie,
de laquelle naquit Jésus, que l'on appelle Christ.

17 Le total des générations est donc : d'Abraham à David, quatorze générations; de David à la déportation de Babylone, quatorze générations; de la déportation de Babylone au Christ, quatorze générations.

18 Or telle fut la genèse de Jésus Christ. Marie, sa mère, était fiancée à Joseph: or, avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint. 19 Joseph, son mari, qui était un homme juste et ne voulait pas la dénoncer publiquement, résolut de la répudier sans bruit. 20 Alors qu'il avait formé ce dessein, voici que l'Ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit: «Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme: car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint; 21 elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus: car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés.» 22 Or tout ceci advint pour que s'accomplît cet oracle prophétique du Seigneur : 23 Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel, ce qui se traduit: «Dieu avec nous.» 24 Une fois réveillé, Joseph fit comme l'Ange du Seigneur lui avait prescrit : il prit chez lui sa femme; 25 et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils, et il l'appela du nom de Jésus.

- en Luc, chap. 3 :

23 Et Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans, et il était, à ce qu'on croyait, fils de Joseph, fils d'Héli, 24 fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi, fils de Jannaï, fils de Joseph, 25 fils de Mattathias, fils d'Amos, fils de Naoum, fils d'Esli, fils de Naggaï, 26 fils de Maath, fils de Mattathias, fils de Séméin, fils de Josech, fils de Joda, 27 fils de Joanan, fils de Résa, fils de Zorobabel, fils de Salathiel, fils de Néri, 28 fils de Melchi, fils d'Addi, fils de Kosam, fils d'Elmadam, fils d'Er, 29 fils de Jésus, fils d'Eliézer, fils de Jorim, fils de Matthat, fils de Lévi, 30 fils de Syméon, fils de Juda, fils de Joseph, fils de Jonam, fils d'Eliakim, 31 fils de Méléa, fils de Menna, fils de Mattatha, fils de Nathan, fils de David, 32 fils de Jessé, fils de Jobed, fils de Booz, fils de Sala, fils de Naasson, 33 fils d'Aminadab, fils d'Admin, fils d'Arni, fils de Hesron, fils de Pharès, fils de Juda, 34 fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham, fils de Thara, fils de Nachor, 35 fils de Sérouch, fils de Ragau, fils de Phalec, fils d'Eber, fils de Sala, 36 fils de Kaïnam, fils d'Arphaxad, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, 37 fils de Mathousala, fils de Hénoch, fils de Jaret, fils de Maleléel, fils de Kaïnam, 38 fils d'Enos, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

(traduction de la Bible de Jérusalem)

Le contexte est fort différent de part et d'autre. Chez le premier, la généalogie inaugure l'évangile grâce à l'expression « livre de la genèse (*biblos genèseos*) de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). Ce « livre de la genèse » fait écho aux deux seuls emplois de cette expression dans la Septante. D'abord en Gn 2,4 : « voici quel fut le livre de la genèse du ciel et de la terre », qui achève le premier récit de la création (Gn 1,1-2,4a). Ensuite en Gn 5,1 : « voici le livre de la genèse des hommes : le jour où Dieu créa Adam… », qui ouvre l'histoire de l'humanité. Ainsi Matthieu opère-t-il un lien explicite entre l'ascendance davidique et abrahamique de Jésus, l'histoire humaine depuis Adam et la création du monde[3].

3. Cf. Philippe Abadie, « Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc », *Lumière & Vie* 241 (janvier-mars 1999), pp. 47-60 (pp. 49-50).

On sait que la généalogie de Matthieu est descendante et part d'Abraham pour aboutir à Jésus alors que chez Luc elle est ascendante et remonte de Jésus à Adam et finalement jusqu'à Dieu (Lc 3,38). On notera toutefois que, grâce à l'allusion voilée à Gn 5,1[4], la référence à Adam en Mt 1,1, bien que non dite, est cependant suggérée. On nuancera donc le propos des commentateurs qui opposent fortement sur ce point la généalogie de Matthieu à celle de Luc.

4. Gn 5,1 : « Voici le livre de la genèse des hommes : le jour où Dieu créa Adam… »

Par ailleurs, le commencement et la fin de l'évangile de Matthieu suggèrent une vision de l'histoire qui prend sens par rapport à Jésus : au « livre de la genèse » de Jésus (Mt 1,1) correspond « la consommation du siècle », derniers mots de l'évangile (Mt 28,20). En assurant ses disciples de sa présence jusqu'à la fin des temps, Jésus se présente comme le terme de l'histoire des hommes.

La perspective lucanienne est tout à fait autre, puisque la généalogie (Lc 3,23-38) se trouve insérée entre le baptême de Jésus (Lc 3,21-22) et la tentation au désert (Lc 4,1-13). Luc imite ainsi un procédé biblique selon lequel la généalogie vient au cours ou à la fin d'un récit : celle de Moïse achève le récit de sa vocation (Ex 6,14-27) et celle de David termine le livre de Ruth (Rt 4,18-22). Selon la perspective lucanienne ainsi développée, puisque Jésus est le Fils de Dieu (Lc 3,22) comme le révèle la scène du baptême (Lc 3,21-22), il importe de montrer comment ce même Jésus est aussi « fils d'Adam », lequel est lui-même « fils de Dieu » (Lc 3,38).

La différence de contexte entre la généalogie de Matthieu et celle de Luc n'est ni la seule ni la plus importante. La liste des ancêtres de Jésus est fort différente dans l'un et l'autre cas. D'après Matthieu, Jésus est fils de David par Salomon (Mt 1,6), alors qu'en Luc, il l'est par Natham (Lc 3,31). En outre, Salathiel et Zorobabel exceptés (Mt 1,12-13 ; Lc 3,27), les noms qui vont en Luc de Héli (le père de Joseph) à Natham ne se retrouvent nulle part en Matthieu (Lc 3,23-31). Faut-il encore ajouter qu'entre Zorobabel et Joseph, Matthieu donne neuf noms alors que Luc en décline dix-huit ? Neuf personnages pour couvrir une période de cinq siècles sont largement insuffisants ! Les omissions matthéennes ne s'expliquent-elles pas, au moins pour une part, par la volonté de l'évangéliste d'arriver au nombre quatorze ?

On sait que la généalogie de Matthieu est descendante alors que chez Luc elle est ascendante.

Trois fois quatorze générations

C'est bien le nombre quatorze qui donne une des clés de la généalogie matthéenne. Le texte est sur ce point fort explicite puisque l'ascendance de Jésus se décompose en trois groupes de quatorze générations (Mt 1,17). Le premier groupe va d'Abraham à David, le deuxième de David à l'exil à Babylone et le troisième de l'exil à Babylone à Jésus. Tout semble ainsi numériquement parfait sauf qu'à y regarder de près le premier et le troisième groupe ne comptent que treize générations.

Distraction, erreur ou « bévue[5] » de la part de l'évangéliste ? Ce n'est sans doute pas en ces termes qu'il faut raisonner, car il importe plus au narrateur d'énoncer le total de trois fois quatorze générations que de justifier les noms grâce auxquels il parvient à ce nombre. On peut au demeurant remarquer qu'entre Joram et Ozias (Mt 1,8-9) Matthieu fait l'impasse sur trois rois (Ochozias, Joas et Amasias) ainsi que sur la reine Athalie entre Ochozias et Joas (cf. 2 R 11). Ces trois rois ne figurent certes pas parmi les plus recommandables de la lignée davidique mais Joram, Achaz, Manassé et Amon, pourtant cités dans la généalogie (Mt 1,9), furent-ils meilleurs ?

5. Selon le mot de S. Légasse, « Les généalogies de Jésus », p.446, qui propose un résumé des principales solutions avancées pour justifier cet illogisme.

Quel sens accorder à ces quatorze ? Selon l'opinion communément admise aujourd'hui, il faut faire appel à la valeur numé-

rique de l'alphabet hébreu en suivant les principes de la *gematria* (du grec *geometria*). Il se trouve qu'en hébreu le mot « David » (DWD) équivaut numériquement à 4+6+4[6], soit à quatorze. C'est ainsi qu'apparaît une des principales fonctions de la généalogie matthéenne : montrer que Jésus est bien « fils de David ».

6. Dans le système consonantique hébraïque, la lettre *daleth* est la quatrième de l'alphabet et *waw* est la sixième.

Le nombre quatorze est lui-même multiplié par trois dans l'histoire parcourue : trois fois quatorze générations. Ainsi réparti en trois périodes, trois étant le chiffre de la plénitude, le temps n'est pas soumis aux aléas de l'histoire des hommes mais ordonné par Dieu lui-même. Le temps conduit donc à Jésus, fils de David. Enraciné dans l'histoire d'Israël, Jésus en est le terme. Arrivant au bout de trois fois quatorze générations (c'est-à-dire deux fois sept), soit six générations, il inaugure la septième, celle qui est le terme, tout comme le septième jour, celui du sabbat, arrive au terme de la création (Gn 2,1-3). Tout cela n'empêche pas Jésus d'assumer toutes ses racines humaines, y compris celles qui sont marquées par le péché : Jésus est bien Fils de David et pourtant David a commis le mal. Mais sans la faute de David, il n'y aurait pas eu le roi Salomon (2 Sm 11-12).

Les femmes dans la généalogie et l'histoire d'Israël

La construction se laisse aussi deviner par les éléments qui surchargent en quelque sorte la généalogie. Ainsi Juda (Mt 1,2) et Jéchonias (1,11) sont mentionnés avec leurs « frères ». Le nom de Pharès est accompagné de celui de Zara (Mt 1,3), qui sont jumeaux et fils de Juda par Thamar, première femme nommée dans la généalogie. On sait en effet que les noms de cinq femmes y figurent : Thamar (Mt 1,3), Rahab (Mt 1,5), Ruth (Mt 1,5), la femme d'Urie (Mt 1,6) et Marie, la mère de Jésus (Mt 1,16). Sans parler encore de Marie, pourquoi l'évangéliste a-t-il choisi ces quatre femmes[7] ?

7. Voir sur ce point la perspective adoptée par Th. Osborne, « Les femmes de la généalogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu et l'application de la Torah », *Revue Théologique de Louvain* 41 (2010), pp. 243-258.

C'est d'abord Thamar (Mt 1,3), qui s'était déguisée en prostituée, afin de pouvoir s'unir à son beau-père Juda et par ce stratagème lui donner une descendance (Gn 38). C'est pour cette raison que son beau-père fait son éloge : « Elle est plus juste que moi » (Gn 38,26). Il atteste ainsi que sa belle-fille a su mieux que lui se conformer à la volonté de Dieu. C'est ensuite Rahab (Mt 1,5), la prostituée de Jéricho, qui avait caché dans sa maison

les espions envoyés par Josué (Jos 2,1-21 ; 6,22-25). Elle aussi sera louée pour sa bonne action (cf. He 11,31 ; Jc 2,25). C'est encore Ruth (Mt 1,5), la Moabite, qui dort auprès de Booz endormi, afin de lui donner une descendance. « Tu es une femme parfaite », lui dit sa belle-mère (Rt 3,10). C'est enfin Bethsabée (Mt 1,6), qui n'est pas désignée par son nom mais en référence à son mari Urie, un Hittite, qui va être tué au combat par une machination de David (2 S 11). Elle donnera ainsi naissance à Salomon.

Quel est le point commun à ces quatre femmes ? Non pas un péché qu'elles auraient commis, selon l'interprétation donnée par saint Jérôme, puisqu'elles sont au contraire louées à cause de leur justice. Toutes ces femmes ont en commun d'abord d'être étrangères au peuple d'Israël (sauf Bethsabée mais elle n'est précisément nommée qu'en référence à son mari païen) et ensuite d'avoir enfanté irrégulièrement un vrai fils de David. De ce dernier point de vue, Marie ne fait pas exception, comme le montre bien la rupture généalogique introduite en Mt 1,16. Si Joseph a pour fonction d'introduire Jésus dans la lignée de David, il n'en est pas le père.

Ces quatre femmes ont en commun d'être étrangères au peuple d'Israël et d'avoir enfanté irrégulièrement un vrai fils de David.

Ces femmes étrangères ou en relation avec l'étranger et qui figurent dans la généalogie sont là pour montrer que Jésus n'est pas seulement fils de David mais aussi fils d'Abraham (Mt 1,1). C'est en effet au premier des patriarches, père des croyants, que Dieu avait dit : « En toi seront bénies toutes les nations de la terre » (Gn 12,3). C'est désormais en Jésus, fils de David, fils d'Abraham, mais aussi fils d'étrangères, que toutes les nations sont appelées à devenir disciples (Mt 28,16-20).

On mesure ainsi que la généalogie de Jésus dépasse les limites du genre : loin de n'être que la succession de générations, elle raconte une histoire qui va d'Abraham au Christ. Entre ces deux personnages dont l'un ouvre la liste et l'autre la clôt, cette histoire est divisée en trois périodes grâce à deux charnières. La première est constituée par le règne de David, puisqu'il faut relever que celui-ci est le seul personnage de la généalogie à âtre qualifié de roi (Mt 1,6). La seconde est constituée par l'exil à Babylone (Mt 1,11-12) qui dépasse les frontières d'une stricte généalogie, puisqu'il s'agit d'un événement et non d'un personnage.

« Marie, de laquelle fut engendré Jésus, qu'on appelle Christ »

Au terme de la longue liste de trois fois quatorze générations, où revient sans cesse le verbe engendrer (*gennaô*) à l'aoriste actif (engendra), le verset 16 arrive comme une rupture : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus, qu'on appelle Christ. » Le verbe *gennaô* est cette fois au passif et le complément d'agent sous-entendu ne peut renvoyer qu'à une action divine (cf. Mt 1,20 : « ce qui a été engendré (*gennêthen*) en elle vient de l'Esprit Saint). La rupture grammaticale introduit une rupture théologique. C'est de Marie, épouse de Joseph, qu'est né Jésus. On peut d'ailleurs considérer que l'annonce à Joseph (Mt 1,18-25), qui suit la généalogie, est la mise en récit de ce qu'énonce la rupture généalogique attestée en Mt 1,16.

« Si David l'appelle Seigneur, comment le Messie est-il son Fils ? »

Divers textes prophétiques vétérotestamentaires associent le messie à une figure royale, tels l'oracle de Balaam (Nb 24,3-24), la prophétie de Nathan (2 Sm 5-16) et celle de Michée (5,1-5) ainsi que le signe de l'Emmanuel (Is 7,11-25). Mais la première mention du titre « Fils de David » n'apparaît que dans les *Psaumes de Salomon*, c'est-à-dire au premier siècle avant notre ère : « Vois, Seigneur, et suscite pour eux leur roi, fils de David, au temps que tu connais, ô Dieu ! ». Il équivaut à Messie et met l'accent sur sa royauté.

Énoncé comme un titre messianique dès le premier verset de l'évangile de Matthieu, « Fils de David » revient à plusieurs reprises dans la trame narrative. Les aveugles et la cananéenne adressent à Jésus la même invocation à tonalité liturgique : « Aie, pitié de nous (de moi), Fils de David ! » (Mt 9,27 ; 15,22 ; 20,30). Et au moment de l'entrée de Jésus à Jérusalem, les foules l'acclament : « Hosanna au Fils de David » (Mt 21,9).

Mais il est un autre lieu dans l'évangile de Matthieu où la filialité davidique du Messie se trouve – sinon mise en question – du moins interrogée par Jésus lui-même : « [41]Comme les pharisiens se trouvaient réunis, Jésus leur pose cette question : [42]‘Quelle est

votre opinion au sujet du Messie ? De qui est-il fils ?' Ils lui répondent : 'De David'. [43]Jésus leur dit : 'Comment donc David, inspiré par l'Esprit, l'appelle-t-il Seigneur, en disant : [44]*Le Seigneur dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds ?* [45]Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ?' [46]Personne ne fut capable de lui répondre un mot. Et, depuis ce jour-là, nul n'osa plus l'interroger » (Mt 22,41-46).

La péricope vient au terme de trois controverses. Les pharisiens cherchent à piéger Jésus à propos de l'impôt à César (Mt 22,15-22), puis ce sont les Sadducéens qui l'interrogent à propos de la résurrection des morts (Mt 22,23-33). Apprenant donc que Jésus avait fait taire les Sadducéens, les pharisiens reviennent à l'attaque par la bouche d'un légiste qui le questionne sur le premier des commandements (Mt 22,33-40). Jésus ayant déjoué les pièges de ses adversaires, c'est maintenant à son tour de clore le débat par une question à laquelle nul ne sera capable de répondre[8].

8. Cf. C. Tassin, *L'évangile de Matthieu*, Centurion, 1991, pp. 237-238.

Comme souvent dans le premier évangile, Matthieu sollicite l'opinion de ses lecteurs : « Que vous en semble ? » (cf. Mt 17,25 ; 18,12 ; 21,28). Une seconde question circonscrit le problème : de qui le Messie est-il fils ? Il ne s'agit donc pas de faire dire aux pharisiens tout ce qu'ils savent sur le sujet mais de les obliger à se prononcer sur un point précis et c'est leur propre réponse qui va permettre à Jésus de les mettre dans l'embarras.

La réponse des pharisiens à la première question va de soi car chacun sait que le messie est fils de David. Cette croyance était en effet largement répandue entre autres dans le courant pharisien du premier siècle, ainsi que l'attestent par exemple les *Psaumes de Salomon*[9]. Jésus va pourtant émettre une objection en faisant appel au psaume 109 (110),1. Pour l'introduire, il utilise encore une fois le mode interrogatif : « Comment David l'appelle-t-il Seigneur ? ». On sait que la tradition juive attribue le psaume 110 à David (Ps 110,1a : « De David. Psaume ») mais il faut relever toute l'autorité accordée par Jésus à David puisque celui-ci parle « dans l'Esprit Saint ».

9. Dans le passage parallèle de Mc 12,35-37 dont Matthieu s'inspire, cette croyance n'est attribuée qu'aux seuls scribes.

Pour mesurer la pointe de la question, il convient de faire une observation à propos du mot « Seigneur ». Le texte hébreu du psaume 110 utilise deux mots différents : d'abord YHWH, le tétragramme divin, puis *adonaï*, qui dans le contexte désigne

le roi. Le psaume évoque donc clairement une investiture royale. Dans sa traduction, la Septante a rendu les deux mots par *kurios* (« seigneur »), ce qui permettra de jouer sur l'ambivalence du terme. Dans le psaume, David parle d'un personnage qu'il nomme « mon Seigneur » et auquel Dieu s'adresse en l'invitant à s'asseoir à sa droite et en lui promettant de l'élever au-dessus de ses ennemis. Le personnage ne saurait donc être David, puisqu'il ne s'est pas assis à la droite de Dieu et puisque ses ennemis n'ont pas été mis sous ses pieds. Le raisonnement procède par raccourcis et ellipses mais on mesure mieux la portée de la question : puisque David appelle ce personnage « seigneur », comment peut-il être son fils ?

Personne ne répond à la question de la filiation davidique du Messie. Jésus lui-même laisse la question ouverte.

Personne ne répond à la question de la filiation davidique du Messie. Jésus lui-même laisse la question ouverte. Comment interpréter ce silence ? Cette péricope n'est évidemment pas une négation de la filiation davidique du Messie, fortement attestée dans la généalogie. Il n'en demeure pas moins que la question de Jésus fait apparaître comme une sorte de hiatus entre le titre « fils de David » et celui de « Seigneur ». Tout se passe comme si la filiation davidique du Messie était relativisée – ou du moins ramenée à une position seconde – par rapport à sa seigneurie.

C'est que le titre de « Seigneur » cristallise tous les autres titres christologiques. « Jésus, que l'on appelle Christ » (Mt 1,16) dépasse toutes les prérogatives messianiques liées au « fils de David ». Matthieu inscrit fortement Jésus dans la lignée davidique dès la première ligne de son livre : « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1) mais, au moins par l'insertion de Mt 22,41-46, il fait en sorte que cette inscription ne vienne pas compromettre l'universalité de l'Évangile, qui constitue finalement l'ultime mission confiée aux disciples (Mt 28,16-20).

« Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils… » (Mt 11,25-27)

Le titre « Fils de David » n'apparaît pas en dehors des évangiles synoptiques. La réserve du Nouveau Testament par rapport à ce titre peut s'expliquer par le risque d'enfermer celui qui est

confessé Fils de Dieu dans les limites d'un judéo-christianisme aux frontières trop étroites. Mais si le Nouveau Testament manifeste une certaine retenue par rapport à l'expression « Fils de David », l'ascendance davidique de Jésus est fortement soulignée dès les commencements, ainsi que l'atteste la formule ancienne lue en Romains 1,3-4 : « son Fils, né de la race de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté à partir de sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur ».

C'est que le christianisme a compris très tôt que les promesses faites à David par le prophète Nathan étaient accomplies en Jésus (2 Sm 7,5-16). Il était donc nécessaire d'affirmer l'appartenance de Jésus à la maison de David. Quant à sa filialité davidique, elle s'est trouvée avalisée en milieu strictement judéo-chrétien, ainsi que l'atteste Matthieu. Le premier évangile apporte cependant à ce titre une réserve mise expressément sur les lèvres de Jésus par la tradition dont Matthieu s'inspire[10]. N'est-ce pas le signe qu'on ne saurait enfermer le Christ dans une généalogie et que ses origines – fussent-elles royales – n'épuisent pas le mystère de sa personne ?

10. Cf. M. Deneken, « 'Mon père et votre père'. Jésus le fils », *Lumière & Vie* 241 (janvier-mars 1999), pp. 75-91 (p. 77) : « Tout donne à penser que la christologie du fils de David ne se fonde sur aucune donnée sûre d'avant Pâques ».

La généalogie de Jésus n'est-elle pas aussi celle qui est confessée par Pierre dans la région de Césarée de Philippe : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ! » (Mt 16,16). Or, Pierre ne tient pas cette révélation de lui-même, selon la parole de Jésus : « ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela mais mon Père qui est aux cieux » (Mt 16,17). Mais n'est-ce pas aussi Jésus qui l'a révélé à Pierre, ainsi qu'il l'atteste lorsqu'il dit être le révélateur du Père parce qu'il est le Fils[11] ?

11. Cf. J.-Fr. Baudoz, « Confesser la louange du Père. 'Je confesse la louange, Père' (Matthieu 1,25) », *La Maison-Dieu* 270, (2012/2), pp. 29-42.

> « En ce temps-là, prenant la parole, Jésus dit :
> 'Je confesse ta louange, Père, Seigneur du ciel et de la terre
> car tu as caché cela aux sages et aux savants et tu l'as révélé aux tout-petits.
> Oui, Père, car tel fut ton bon plaisir.
> Tout m'a été remis par mon Père
> et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père,
> ni le Père nul ne le connaît, si ce n'est le Fils
> et celui à qui le Fils veut le révéler' » (Mt 11,25-27).

Devenir fils devient ainsi la vocation de tous ceux qui marchent à la suite du Fils[12].

12. Sur une possible extension universelle de la paternité divine et de la filiation, voir J. Schlosser, « La filiation dans le Nouveau Testament », *Lumière & Vie* 241 (janvier-mars 1999), pp. 61-73 (73).

Jean-François BAUDOZ

François BOESPFLUG

François BOESPFLUG est dominicain, et professeur d'histoire des religions à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg. Il est l'auteur du magnifique ouvrage *Dieu et ses images. Une histoire de l'Eternel dans l'art* (Bayard, 2008).

La preuve par l'arbre (généalogique)

Note de christologie par l'image

La généalogie est à la mode, dit-on : « Des centaines de milliers de Français, pour en avoir fait leur hobby, hantent aujourd'hui les mairies, prennent d'assaut les dépôts d'archives, envahissent les bibliothèques et aussi surfent frénétiquement sur les sites généalogiques…[1] ». Les technologies changent, mais cette passion n'est pas d'hier ni d'avant hier. Sans parler de l'Antiquité, qui aurait aussi son mot à dire, l'art médiéval et renaissant d'Occident, déjà, raffolait des généalogies[2]. Pour les présenter, il s'est servi avec prédilection de l'arbre comme schéma organisateur, avec son tronc, ses branches et ses rameaux. Mais ce schéma s'est étendu alors à bien d'autres domaines. Et à force de recenser les arbres généalogiques de l'iconographie médiévale et d'analyser leurs fonctions explicites ou implicites, l'historien de l'art en arrive à se faire les quelques réflexions suivantes, dont il espère que d'autres pourront tirer profit.

Fig. 1

Le retentissement symbolique du motif de l'arbre a été mis en premier lieu au service de la visualisation démonstrative de l'idée de lignée ou de famille – des familles de toute espèce. À commencer par la famille au sens charnel du terme. « De qui descend-il, quelles sont ses racines ? » Au Moyen Âge, en Occident, on veut savoir l'origine, les aïeux, les antécédents, pour comprendre. Le positionnement d'une personne dans un schéma arborescent fait immédiatement apparaître d'où ou plutôt de qui elle vient : son identité. L'arbre généalogique d'une famille quelconque ou d'une dynastie princière est la forme la plus répandue de son auto-présentation et fut très prisé par l'imaginaire médiéval occidental.

1. Myriam Provence, Emmanuel de Boos, Jérôme Pecnard, *Les plus beaux arbres généalogiques*, Les Arènes, 2006, p. 6 ; voir aussi Jean-Louis Beaucarnot, *La Généalogie*, P.U.F., coll. « Que sais-je », 2003 ; Christine Klapisch-Zuber, *L'Arbre des familles*, Éditions La Martinière, 2003 ; Emmanuel de Boos, *La Généalogie. Familles, je vous aime*, Découvertes Gallimard, ²2006.
2. Michel Pastoureau (dir.), *L'Arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Paris, Cahier du Léopard d'or, 2, 1993 ; Christine Klapisch-Zuber, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, 2000.

L'Arbre de Jessé, qui témoigne visuellement du fait que Jésus le Christ est fils de David, est sans conteste le plus connu de tous (fig. 1 ou fig. 1 bis). Mais il y en a eu bien d'autres, qui n'obéissaient plus à la logique de l'engendrement selon la chair : des arbres généalogiques des dieux des mythologies païennes, des religions, des batailles, des ordres religieux (chacun étant représenté par son fondateur ou sa fondatrice) ou des religieux d'un même ordre[3], tel celui des saintes de l'ordre de Cîteaux, un tableau de la fin du XVIe siècle conservé au musée Boucher-de-Perthes à Abbeville[4] (fig. 2), mais aussi bien l'arbre généalogique des vertus et des vices, etc.

Fig. 1bis

Fig. 2

La présentation de l'origine de Jésus a évolué d'époque en époque. Les évangélistes ont dû affronter un dilemme. Pour attester son humanité, il fallait bien que Jésus excipe d'une généalogie ; mais d'un autre côté sa divinité et sa naissance virginale pouvaient l'en dispenser ou l'en priver. Deux évangélistes sur quatre se sont livrés à l'exercice généalogique, de manière quelque peu artificielle. Matthieu commence par la généalogie, présentée d'amont en aval, et fait « descendre » Jésus d'Abraham, par 3 fois 14 générations (« Livre de la genèse de Jésus » : Mt 1,1-17), histoire de souligner sa judéité, tandis que Luc, qui attend pour en parler que la divinité de Jésus ait été manifestée lors de son baptême et la théophanie qui l'accompagne, procède par voie ascendante et ne craint pas de remonter, en 11 fois 7 générations, jusqu'à Adam (Lc 3,23-28), « pour marquer son lien à l'humanité tout entière[5] ». Ces deux généalogies, faut-il le dire, se font par les hommes et passent l'une et l'autre, entre autres, par Jessé et David, pour finir par Joseph, son père adoptif : comme quoi elles ne sont intégralement « charnelles » que jusqu'à l'avant dernier maillon de la chaîne… Il y va d'abord, avec la filiation davidique, de sa légitimité comme messie.

Cette généalogie du Christ n'a pas connu de véritable traduction figurative avant le second millénaire de notre ère, ce qui advint sous la forme simplifiée de « l'arbre de Jessé », nom conventionnel du sujet des images directement inspirées d'une prophétie d'Isaïe : « Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé » (Is 11, 1 et sv.). Ce sujet s'amorce à la fin du XIe siècle (codex Visheradensis)[6], connaît un brusque essor au XIIème [7] (une verrière de Chartres est consacrée à ce sujet vers 1150 ; le *Hortus deliciarum* de Herrade de Hohenburg présente la généalogie du Christ avec en bas

3. Dominique Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Éditions Arguments, 2005.
4. Myriam Provence, p. 44-45 ; dans le même genre, voire « L'arbre de vie des franciscains », en Bolivie (ibid., p. 40-41).
5. Note TOB sur Lc 3,23.
6. A. Watson, *The Early Iconography of the Tree of Jesse*, Londres, 1934.
7. É. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, sp. p. 168-175.

Dieu plantant l'arbre d'où sort d'abord Abraham (fig. 3) ; Joachim de Flore s'inspirera de cette composition dans son *Liber Figurarum* pour figurer l'arbre de l'histoire humaine dans son ensemble, depuis la création de l'homme jusqu'à la venue de l'Esprit (fig. 4)), puis une vaste diffusion jusqu'au XVe siècle[8], avant de s'étioler et de disparaître progressivement au XVIe siècle (il n'en est déjà plus question dans le *Traité des Saintes Images de Molanus* en 1570, qui pourtant croise environ 360 thèmes, pas moins[9]). De nos jours, il semblerait que ce sujet d'images chrétiennes est complètement éteint. Mais il a connu une très vaste diffusion et suscité quantité d'œuvres d'art.

Fig. 3

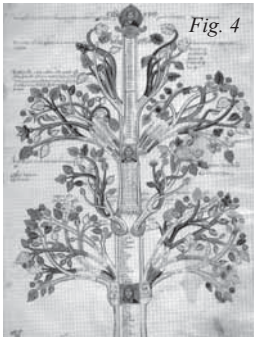


Fig. 4

Le premier développement de l'arbre de Jessé a répondu au besoin d'articuler la parenté charnelle du Christ, qui en fait un descendant de Jessé par David, donc un « fils de David », et la parenté spirituelle, qui fait de Jésus le Fils de Dieu et des disciples des frères du Christ selon l'esprit et la grâce. Il se pourrait qu'au fur et à mesure que les siècles s'écoulent le sujet change de sens, notamment lorsque le personnage d'Anne, la mère de Marie prend de l'importance, l'accent portant moins sur la lignée verticale que sur les ramifications latérales, « la sainte Parenté » en venant presque à éclipser « la sainte descendance »[10].

Les images de l'arbre de Jessé ont été des plus diverses. Généralement, Jessé est somnolent, assis sur un trône, paupières closes, ou couché de tout son long dans le bas de la composition, tandis qu'une tige *(virga)*, qui a souvent le calibre d'un tronc, sort de ses entrailles (de son poitrail, voire de sa bouche), « portant » un certain nombre de personnes selon un ordre ascendant au sommet duquel on trouve invariablement le Christ ou le groupe de la Vierge à l'Enfant *(virgo)*. Mis à part ce dénominateur commun, les formules sont très variables, plus ou moins riches de personnages, parfois très développées, comme dans le *Hortus deliciarum*, ou au contraire très simplifiées, comme dans une page peinte du *Légendaire de Cîteaux* conservé à Dijon, du premier tiers du XIIe siècle où l'arbre, bordé de quatre théophanies de l'Ancien Testament, passe directement de Jessé à Marie (fig. 5).

L'arbre de Jessé a fait quantité de petits, si l'on ose dire, notamment vers la fin du Moyen Âge. Il a donné par exemple l'idée de représenter sous cette forme arborescente Noé et sa

8. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II/2, Paris, 1956, p. 129-140 ; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh, 1966, 3è éd. 1981, p. 26-33 ; A. Thomas, « Wurzel Jesse », *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4, 1974, col. 549-558 ; A. Guerreau-Jalabert, « L'Arbre de Jessé et l'ordre ecclésiastique de la parenté », dans D. Iogna-Prat, E. Palazzo et D. Russo (éd.), *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 137-170 ; J. Wirth, *L'Image à l'époque romane*, Paris, 1999, p. 416-423 ; Id., « Arbre de Jessé », dans Pascale Charron, Jean-Marie Guillouët (dir.), *Dictionnaire d'Histoire de l'Art du Moyen Âge*, Robert Laffont, 2009, p. 49-50.
9. Jean Vermeulen, dit Molanus, *Traité des saintes images*, Louvain, 1570 et Ingolstadt, 1594 ; éd. Fr. Bœspflug et al., Cerf, 1996.
10. Fr. Bayle, Fr. Bœspflug, *Sainte-Anne. Histoire et représentations*, Éd. Artlys/Éd. du Louvre, Paris, 2012.

descendance[11], mais aussi bien chacun des sept âges du monde dans la *Chronique universelle* de Hartmann Schedel (1493)[12], la « Lignée de sainte Anne », avec la grand mère de Jésus à la place de Jessé : ainsi dans un panneau peint de Gérard David, vers 1500, conservé au musée des Beaux-Arts de Lyon (fig. 6) ; mais encore la généalogie d'une sainte (sainte Renelde[13] ; sainte Wauldrud[14]).

Dans certaines icônes, c'est le Christ qui se trouve lui-même au centre d'un arbre généalogique. Ou bien encore une religieuse est représentée couchée, rêvant, pas moins, d'engendrer le Christ, figuré en croix (Simone dei Crocifissi, 1350-1355, Ferrare, Pinacothèque) (fig. 7). La métaphore végétale triomphe également dans les tableaux de consanguinité (ainsi dans celui peint pour Louis de Bruges (fig. 8), qui représente de bas en haut quatre générations au moins, la dernière étant encore au berceau[15]), y compris chez les sultans ottomans[16].

Pourquoi ce succès durable ? Tout arbre généalogique fidèle à la métaphore « végétale », ou plus abstrait, tendant au diagramme, à condition que ce ne soit pas trop, vaut pour preuve convaincante, quasi irréfutable, par exemple des quartiers de noblesse, ou de la descendance de tel aïeul prestigieux, et témoigne globalement de la grandeur, du dynamisme et du développement heureux — béni de Dieu, sans doute — de ce que l'on ramifie ainsi.

L'arbre ainsi convoqué fait mémoire des liens, de manière plus chaleureuse qu'un simple organigramme, en jouant sur le registre organique, sensuel : depuis le tronc jusqu'aux bourgeons du dernier printemps, l'arbre est irrigué par la même sève vitale, symbole de la reconnaissance mutuelle, d'un style commun, de l'inspiration et de l'esprit de famille. Il est donc une victoire sur l'éparpillement, la rupture, la distance. En ce sens, tour arbre généalogique rassemble, fédère, renforce la solidarité, exalte la famille. Il dit l'unité et la solidarité, plus fortes que la dispersion individuelle, le temps, la mort. On peut comprendre qu'il ait été aimé…

François BOESPFLUG

Fig. 5

Fig. 6

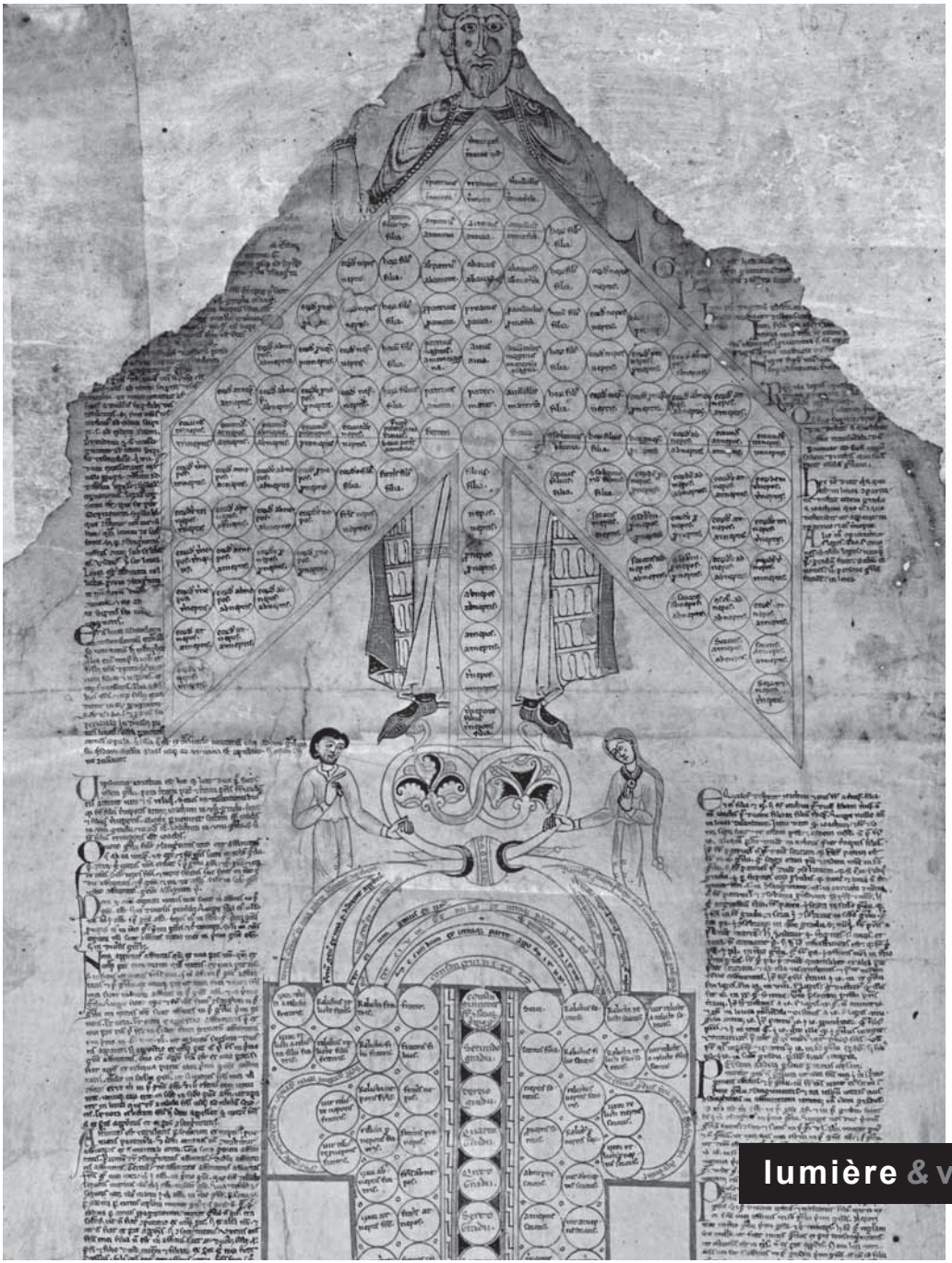
Fig. 7

Fig. 8

11. Myriam Provence et alii, p. 24-25
12. Ibidem, p. 26-29
13. Ibidem,, p. 46-49.
14. Ibidem,, p. 50-53.
15. Ibidem,, p. 62-63.
16. Ibidem,, p. 108-111

Arbre de Jessé, miniature tirée du Psautier de la Reine Mary, XIVème siècle, British Library, Londres →

lumière & vie



lumière & vie

Jean-Daniel CAUSSE est professeur au département de psychanalyse de l'Université Paul-Valéry de Montpellier et professeur d'éthique à l'Institut protestant de théologie de Montpellier. Il est notamment l'auteur de *Figures de la filiation* (Cerf, 2008).

Jean-Daniel CAUSSE

Les généalogies humaines et l'Autre filiation

Dans *Histoire et psychanalyse*, Michel de Certeau avait défini la différence entre les héritages juifs et chrétiens de la manière suivante : « Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un "corps" présent et localisable que l'"élection" distingue des autres, que l'histoire persécute en exodes interminables et que les Écritures transcendent en y gravant l'inconnaissable, le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité »[1].

1. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, 2002, p. 260-261.

En effet, pour le christianisme, la question a été de savoir comme recomposer du corps, élaborer des identités, comment reconstruire des héritages et refaire des liens, en fonction d'une perte et d'une séparation. Certeau relève cette nécessité, qui s'est imposée au christianisme, de se repenser progressivement comme « séparé du corps » d'Israël et également d'assumer une perte qui est celle du corps de Jésus. Il y a un « corps manquant », dit-il, avant d'ajouter : « Peut-être le christianisme tient-il aussi de son rapport à ce manquant sa manière de se rebeller contre l'histoire au nom du *Logos* – un style de défi qui n'appartient pas non plus à la tradition juive »[2].

2. *Ibid*., p. 261.

La différence entre judaïsme et christianisme ne doit pas être, sur ce point, trop accentuée. La Bible hébraïque insiste de son côté sur des décalages nécessaires par rapport aux dispositifs

généalogiques, en particulier quand Dieu intervient pour introduire de l'altérité là où l'histoire familiale se referme sur elle-même. On pense ici, par exemple – on y reviendra – à l'histoire des patriarches et à la façon dont Abraham construit progressivement une autre compréhension de sa propre existence de fils avant de devenir père à son tour.

De qui Jésus est-il le fils ?

Il n'en reste pas moins une singularité chrétienne, liée à une trajectoire historique et qui a aussi des raisons théologiques. Ce n'est pas pour rien que Jésus est décrit par les récits évangéliques comme celui qui se dégage d'une hérédité, la conteste, ou qui s'oppose à son propre espace familial. L'attitude de Jésus a de quoi heurter, et ecclésialement on tendrait plutôt à en amoindrir la portée, surtout à une époque qui connaît des bouleversements profonds de l'organisation familiale.

Pourtant, des textes significatifs témoignent de la façon dont Jésus déconstruit les concepts de la parenté et de la filiation pour les ouvrir à de nouveaux réseaux de signification. Les signifiants « père », « mère », « fils », « fille », frère, « sœur » désignent à la fois les liens de parenté et de nouvelles formes d'alliance. On relèvera notamment que le nom de « père » a, pour Jésus, une fonction généalogique, occupée par la figure adoptive de Joseph, mais qu'il a aussi pour référence cet autre Père qu'est Dieu lui-même.

Cette tension est présente en Matthieu 1,16 : dans la généalogie de Jésus, Joseph est le seul dont il n'est pas dit qu'il engendre, mais simplement qu'il épouse Marie dont un fils est né. Et plus loin, dans le récit, le trait se trouve renforcé par le fait que le nom de « Jésus » est donné par l'ange du Seigneur, c'est-à-dire qu'il vient d'une adresse divine (cf. Mt 1, 21). Joseph nomme son fils d'un nom dont il n'est pas l'origine. Il se fait porte-parole de cet autre Père qui seul confère à chacun un nom authentique. De qui l'enfant Jésus est-il donc le fils ? C'est la question que médite le début de l'Évangile de Matthieu. L'enfant Jésus est bien fils de Joseph, l'époux de Marie qui exerce le métier de charpentier. Mais il tient son être d'une autre origine, c'est-à-dire qu'il est le fruit d'une altérité constitutive qu'il nomme « Père ».

D'ailleurs, dans un autre Évangile – celui de Luc en 2,49 – alors que Jésus a douze ans, que son père et sa mère, angoissés, le cherchent en vain avant de le retrouver, trois jours après, dans le Temple de Jérusalem, il leur déclare : « Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? » La question est alors de savoir *qui est le Père*. Il y a ici une tension entre une double paternité et donc une double filiation. Le Temple devient un lieu symbolique : le fils ne loge plus seulement chez ses parents ; il a son être dans une *autre* demeure.

Une même logique se déploie dans un récit de Marc où Jésus déclare : « Quiconque fait la volonté de Dieu – la volonté de mon Père des cieux, dit le parallèle de l'Évangile de Matthieu – celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère » (Mc 3,35 ; cf. Mt 12,50). Cette péricope est précédée par un récit où la mère et les frères de Jésus veulent s'emparer de lui parce qu'ils disent qu'il a perdu la tête. Ce jugement se justifie par l'idée selon laquelle ce fils emprunte un chemin qui n'est pas conforme à l'attente familiale. Jésus échappe au désir parental. C'est à ce moment là que, se trouvant dans une maison – peut-être que l'*oikos* est ici symbole d'une autre famille – on dit à Jésus : « Ta mère et tes frères sont dehors, ils te cherchent ». À cela, Jésus répond que les signifiants « frère », « sœur », et aussi « mère » sont réorganisés par la référence à une autre instance.

Le Temple devient un lieu symbolique : le fils ne loge plus seulement chez ses parents ; il a son être dans une autre demeure.

Plus radical encore est le récit de l'Évangile de Matthieu où Jésus déclare qu'il est venu « apporter le glaive et non pas la paix » avant d'ajouter qu'il est venu séparer « l'homme de son père et la fille de sa mère » (10, 34-35). Nous sommes ici face à un Jésus qui ne correspond pas à l'image que l'on s'en fait puisqu'il semble opérer la déliaison des liens familiaux et même séparer les générations. Le glaive fait violence. Il tranche. Mais la violence de la séparation n'est-elle pas ici promesse de vie, alors que la paix familiale peut fort bien être une œuvre de mort qui prend le visage trompeur de la quiétude et de l'harmonie ? Jésus introduit le symbolique de la parole qui ouvre à l'altérité là où la famille cherche à rester dans le « même » mortifère. Il effectue ce que jadis Abraham avait finalement fait, sur ordre de

l'ange, lorsque le couteau, ne passant pas sur la gorge d'Isaac, avait délié le fils du père pour le bonheur de l'un et de l'autre.

Évoquons encore, pour compléter le tableau, le texte de Luc 14,26 dans lequel Jésus déclare comme un avertissement : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses frères, ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple ». Ici encore on aurait tort, par souci de sauvegarder une image de Jésus, d'émousser la pointe de cette parole. Le verbe haïr (*misein*) n'a pas un sens moral ; il désigne l'écart ou la prise de distance par rapport à ce qui fait que, dans l'amour, l'un peut se prendre pour l'autre ou confondre les places.

Suivre Jésus veut dire que le chemin que l'on prend ne peut être celui que d'autres avaient d'avance programmé pour nous.

Pour exprimer cela, Jacques Lacan avait proposé le néologisme de « hainamoration » qui signifie une dialectique de l'amour et de la haine. Là où l'amour veut l'Un, la haine réintroduit la différence, l'altérité, la singularité. Suivre Jésus veut dire que le chemin que l'on prend ne peut être celui que d'autres avaient d'avance programmé pour nous. La suivance est l'imprévisible d'un acte singulier.

Qu'est-ce qu'une généalogie ?

À la lecture de certains récits néotestamentaires, on trouve confirmation de l'analyse de Certeau à propos d'un christianisme qui a rompu avec l'hérédité. En même temps, il ne s'agit pas de faire *tabula rasa* de l'inscription généalogique – ce qui serait tout aussi mortifère –, mais d'une ouverture et de la création d'autres liens. La foi nouvelle n'élimine pas les ancrages familiaux, culturels, ou religieux. Elle ne les annule pas. Elle travaille plutôt de l'intérieur pour ouvrir à ce qui n'est pas contenu dans l'héritage. Elle s'introduit dans la linéarité de la généalogie, d'où l'idée centrale, sans cesse reprise par Kierkegaard, que personne ne peut être chrétien par naissance, par héritage, mais que, chrétien, chacun doit le devenir, s'il le peut.

De là également cette idée – tout aussi présente chez Kierkegaard – que le christianisme contient un intransmissible et que tout l'enjeu est ainsi de savoir comment se transmet cet intrans-

missible. Avant d'indiquer ce qui, pour nous, fait l'opération chrétienne, il est nécessaire de considérer la fonction de ce qu'on appelle une *généalogie humaine.*

La généalogie est, d'une façon centrale, un rapport à la *précédence*. Elle signifie que nous ne venons pas de nous-mêmes, que nous ne sommes pas davantage réductibles à un patrimoine génétique, mais que nous avons pris place dans une *histoire*. Cette histoire est celle de notre lignée familiale ; elle est également plus vaste ; elle est même, d'une certaine manière, l'histoire de l'humanité. La généalogie veut dire que nous ne pouvons pas advenir à l'humanité sans la présence de tout un monde du langage, au sens large, qui forme notre préhistoire.

Freud en a rédigé le mythe, avec *Totem et tabou*, quand il met en scène un père primitif qui, soumettant son clan à l'arbitraire de sa loi, ne mérite pas en vérité le nom de « père » parce qu'il serait justement un père qui n'aurait pas été lui-même un fils, un père sans ascendance, un père précédé par rien d'autre que lui[3]. Ce père n'est pas un père et c'est pourquoi, dans la mythologie freudienne, le premier humain apparaît sous la figure du fils parce qu'il est toujours déjà pris dans une histoire généalogique.

3. Sigmund Freud, *Totem et tabou* (1913), Payot, 2001. Pour un développement, cf. Jean-Daniel Causse, *Figures de la filiation*, Cerf, 2008.

La généalogie signifie un lignage, de toujours. Dans cette perspective, elle a comme fonction majeure d'assurer chacun de sa place unique dans la chaîne des générations. Nul n'équivaut à l'autre. Aucune place n'est substituable à une autre : le père ou la mère doit être distingué du fils ou de la fille, et le fils ou la fille du père ou de la mère ; le frère ou la sœur doit se distinguer d'un autre membre de la fratrie, etc. C'est ici le rôle de la nomination dans sa fonction symbolique : donner un nom, c'est singulariser, et aussi séparer, distinguer, différencier.

Précisons à présent que l'héritage généalogique, et sa transmission, contiennent la complexité de l'histoire de chacun. Tout un héritage généalogique, transgénérationnel, constitue ce que nous sommes et que nous portons : le désir parental – et quel type de désir ? – ou sa carence, les blessures familiales et la vitalité reçue de l'antécédence, les mensonges ou les culpabilités qui se perpétuent sur plusieurs générations, etc. La généalogie transmet la vie, mais elle est aussi ce qui l'encombre, parfois même ce qui

en compromet la dynamique. Elle contient une part de malédiction au sens littéral d'un « mal dire ».

De cela, la théorie et la clinique de la psychanalyse rendent compte comme le relève Alain Didier-Weill : « L'expérience analytique ne nous apprend-elle pas que le destin d'un sujet est tissé par l'effet qu'induit en lui le fait que, dans le dire originel qu'il reçoit de ses ascendants, il y a, le plus souvent à leur insu, une part de mal dire où il rencontre une malédiction qui est la source même de la déchéance primordiale ? »[4]

4. Alain Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, Seuil, p. 87.

Il y a donc antécédence du symbolique, mais également précédence d'une *malédiction* ou d'un malheur qui enveloppe chacun dès son entrée dans le monde et, en réalité, avant même qu'il y entre. Sur ce versant, s'énonce non pas ce que l'être humain choisit ou décide librement, mais plutôt ce qui s'empare de lui et qui forme une détermination inconsciente se répétant parfois sur plusieurs générations. Des recherches sur les liens transgénérationnels montrent, par exemple, qu'on peut porter une lourde culpabilité transmise de génération en génération à l'insu de chacun et, au lieu de vivre sa propre histoire, s'efforcer de réparer une faute réelle ou imaginaire[5].

5. Cf. Pierre Fedida et Jean Guyotat (dir.), *Actualités transgénérationnelles en psychopathologie*, Écho-Centurion 1986 ; Nina Canault, *Comment paye-t-on la faute de ses ancêtres ?,* Desclée de Brouwer, 1998.

La généalogie comme précédence signifie, en ce sens, que notre histoire s'est déjà jouée avant que nous commencions à la vivre et que l'on court toujours le risque de faire de sa propre existence l'accomplissement d'un simple destin tracé par avance. De cette manière, si la généalogie, nous l'avons dit, dessine la place de chacun dans l'ordre des générations, elle est aussi une *assignation*. Elle fixe plus ou moins à une place, dans un rôle, une image, un projet, que d'autres ont décidé pour nous. Dans ce qui précède, il y a cette part inconsciente de notre histoire qui est déjà écrite et qui nous détermine de bien des façons.

Toutefois, le fait d'être attentif à ce qui détermine l'individu ne signifie pas qu'on puisse l'y réduire. Nous devons plutôt contester l'idée d'un système de causalité simple qui permettrait de déduire ce que chacun sera – ou risque de devenir – en fonction de paramètres génétiques familiaux et sociaux. Il n'existe pas un système de causalité qui pourrait *prédire* ce que le sujet va devenir. La prédiction est toujours la forme savante du malheur. Elle nous enferme dans un destin où tout est déjà écrit. En

ce sens, elle a un effet de sidération qui est, en son sens premier, le *sidus*, l'astre, ce qui est écrit, la puissance inconsciente de la détermination de soi et également, de ce fait, l'augure, la prédiction, le message qui déclare que notre vie est écrite par avance. On notera alors que le désir est l'exact contraire de la sidération dans le sens où il consiste à « désidérer », c'est-à-dire qu'il libère de ce qui fixe à une place définie par avance et qu'il redonne à l'être une mobilité et une capacité inventive.

Généalogie et filiation chrétienne

Dans la théologie chrétienne, si la filiation généalogique se trouve reprise, y compris avec sa part de tragique, elle se trouve aussi en partie reconfigurée par l'idée selon laquelle il existe une filiation qui ne provient ni du sang, ni de la chair parce qu'elle relève d'une autre logique. Le christianisme a construit une pensée de la filiation qui introduit de l'altérité dans la généalogie humaine et qui, de ce fait, ouvre à une nouvelle compréhension de soi.

Une double opération est à relever.

– D'abord, le christianisme a effectué une « débiologisation » des termes de la filiation, notamment par rapport au judaïsme qui associe la famille et la religion. C'est en particulier le concept de « Père » qui fait l'objet d'une nouvelle élaboration.

Pour le lecteur des Évangiles, un fait saute aux yeux : Jésus ne cesse d'attribuer à son Dieu le nom de *Père*. On l'a évoqué. Il dit « mon Père » et aussi « votre Père ». La tradition évangélique a parfois conservé le terme en araméen – *abba* – pour présenter le lien filial dont Jésus se réclame (cf. Mc 14,36). Dans l'Ancien Testament, le substantif « Père » est rarement utilisé pour nommer Dieu, si bien qu'on peut le tenir pour une innovation chrétienne[6].

6. Dans l'espace vétérotestamentaire, cf. par exemple l'Oracle de Nathan adressé à David en 2 Sam 7, 14 : « Je serai pour lui un père, dit le Seigneur, et il sera pour moi un fils » ou en Isaïe 64, 7 : « Et pourtant, Yhwh, tu es notre père, nous sommes l'argile, tu es notre potier, nous sommes tous l'œuvre de tes mains ».

Une filiation se met en place où l'on est référé tout à la fois à une lignée familiale et à cet Autre Père qui est une instance de parole. La fonction spirituelle de Dieu comme Père n'est pas sans rapport avec la place qu'occupe le père dans les généalogies humaines. Elle signifie simplement que « Père » nomme toujours

plus, ou autre chose, que les figures présentes (ou absentes) des généalogies.

Le christianisme a donc accentué fortement la fonction symbolique du père qui, notons-le, se trouve aussi dans l'Ancien Testament. Que l'on songe ici à la façon dont Abraham désire une descendance qui l'assure de sa puissance de géniteur et qui doit apprendre à devenir père par la parole en déliant son fils de la capture des ancêtres. Alors qu'Abraham est clairement désigné comme le géniteur d'Ismaël qu'il a engendré avec la servante Agar, le récit de la Genèse raconte, à propos de la naissance d'Isaac, que « le Seigneur *visita* Sara comme il l'avait dit et fit pour elle ce qu'il avait déclaré selon sa parole » (Gn 21,1-2). Dans le texte biblique, tout se passe comme si Abraham n'intervenait pas dans la paternité réelle et comme s'il devenait père d'Isaac uniquement par un acte symbolique d'adoption qui distingue et singularise ce fils.

Pour être fils ou fille, il ne faut pas seulement naître d'un homme et d'une femme. Il est encore nécessaire de naître d'une parole.

Encore une fois, il ne s'agit pas de substituer une filiation à l'autre, c'est-à-dire de récuser la généalogie – si c'était le cas, il y aurait un insupportable vide –, mais de saisir une dialectique de la filiation. Comme le déclare l'Évangile de Jean, à sa manière, pour devenir fils, il faut naître de la chair *et* de l'esprit (Jn 3, 5-6).

– En second lieu, on notera l'importance du nom, ou de la nomination, dans la pensée du christianisme. Il y a un *nom nouveau*, la nouveauté d'une nomination qui institue dans une filiation. La question du nom est au cœur du problème généalogique parce qu'elle concerne l'identité : qui suis-je ? Elle devient parfois la quête angoissée de ses origines pour trouver une certaine assurance de soi. Dans le christianisme, il y un nom nouveau qui trouve une manifestation exemplaire dans le baptême qui, rituellement, associe le geste de l'eau versé et un acte de nomination.

C'était déjà un enjeu central, mais avec un autre soubassement, du rite de la circoncision tel qu'il est institué en Genèse 17 pour Abraham : la circoncision comme signe d'alliance s'accompagne du changement de nom d'Abram en Abraham. Le nom reçu est presque le même que l'ancien. Il n'occulte pas une inscription généalogique ; il marque un léger écart.

De son côté, associant l'eau et le nom, le geste sacramentel du baptême offre un nom nouveau. Cet acte de nomination a pour enjeu une bénédiction divine qui sauve des malédictions dans le sens d'un « bien dire » qui est posé là où nous étions pris dans le « mal dire » d'une précédence. De là l'importance du baptême des enfants, des nouveau-nés, car il s'agit de la précédence d'une bénédiction *contre* la précédence d'une malédiction que saint Augustin avait pensé comme « péché originel ».

Le nom du baptême n'est pas un nom de plus. Il ne prend pas simplement place dans l'ensemble de ce qui nous nomme. Il est en *surcroît* dans le sens où le nom reçu offre d'échapper à ce qui voudrait nous épingler dans une définition quelconque. Matériellement, le signe du baptême ne laisse pas de trace visible : l'eau, une fois passée, n'est plus apparente. L'identité est trace invisible, immémoriale. Si le nom a pour fonction de nommer c'est une nomination qui crée de l'écart par rapport à ce qui nous assignerait à une place en prétendant voir et savoir ce que nous sommes.

Telle est la *fonction du nom* pour la constitution de l'identité : aucun nom n'est le *véritable* nom, c'est-à-dire que manque toujours ce qui pourrait dévoiler la vérité de notre être en nous nommant de façon adéquate ou complète. Dans cette perspective être nommé « fils » ou « fille » veut dire que personne n'a le pouvoir de dire définitivement ce que nous sommes en nous figeant à une place qui ferait notre destin. Le nom de « fils » ou de « fille » ne nomme pas en l'être humain ce qu'il sait ou voit de lui, mais la vérité de l'être qui reste caché et imprenable.

Ainsi, pour être fils ou fille, il ne faut pas seulement naître d'un homme et d'une femme. Il est encore nécessaire de *naître d'une parole* qui, venant d'ailleurs, est capable de rompre avec les déterminismes généalogiques. Certes, fils de l'un et l'autre sexe, selon l'ordre des générations. Mais également appelé à devenir fils de Dieu, c'est-à-dire engendré par une Parole qui ouvre l'avenir là où plane la menace de répéter une même histoire. Tout fils authentique est fils de la promesse, c'est-à-dire fils d'une vie qui n'est pas déterminée par avance. Cette vie demeure en excès ou en surcroît de l'instance parentale et elle contient l'inattendu.

Dominique CERBELAUD

Dominique CERBELAUD est dominicain et auteur de plusieurs études théologiques (*Le diable*, L'atelier, 1997 ; *Marie, un parcours théologique*, Cerf, 2003 ; *Sainte Montagne*, Buchet-Chastel, 2005), dont l'une porte sur *Melchisédech, prêtre du Dieu très-haut* (Cahiers Évangile 136, Cerf, 2006).

« Sans père, sans mère, sans généalogie… » (He 7,3)

Qui est Melchisédech ?

« [1] Ce Melchisédech donc, roi de Salem, prêtre du Dieu très-haut, qui alla au-devant d'Abraham revenant de la défaite des rois et le bénit, [2] auquel aussi Abraham attribua la dîme de tout, qui est d'abord interprété roi de justice, et ensuite aussi roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix, [3] sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie, rendu semblable au Fils de Dieu, demeure prêtre durablement » (He 7,1-3).

Quand il dessine ce portrait, l'auteur de l'épître aux Hébreux s'appuie de toute évidence sur la brève notice du livre de la Genèse qu'il lit ainsi dans le grec de la Septante : « [18] Et Melchisédech, roi de Salem, apporta des pains et du vin. Il était prêtre du Dieu très-haut [19] et il bénit Abram et dit : 'Abram est béni par le Dieu très-haut, lui qui a créé le ciel et la terre, [20] et il est digne d'être béni, le Dieu très-haut, celui qui a livré tes ennemis entre tes mains'. Et il lui donna le dixième de tout » (Gn 14,18-20 – LXX).

Il est aisé de le constater : sur ce point le Nouveau testament réécrit assez librement l'Ancien. Il est vrai que les trois versets concernant le roi-prêtre de Salem, dans le texte de la Genèse, suscitent bon nombre de questions. Le morceau ressemble fort à une « pièce rapportée » (on peut en faire l'ablation sans que la cohérence du récit en souffre le moins du monde), et le personnage qu'il évoque fait là son unique apparition dans le texte biblique – si l'on excepte sa fugitive mention au verset 4 du psaume 109-110.

Ce caractère « météoritique » du personnage de Melchisédech devait d'ailleurs exciter la sagacité des commentateurs, comme en témoigne un certain nombre de textes de la

période inter-testamentaire (Targums, textes de Qumrân, Philon, Flavius Josèphe…)[1]. Mais au sein même de cet ensemble, l'auteur de l'épître aux Hébreux fait montre d'une grande originalité, notamment en He 7,3. C'est sur ce verset que nous allons d'ailleurs concentrer notre attention.

Une origine mystérieuse

Commençons par les trois termes négatifs par lesquels il s'ouvre : « sans père » (gr. *apatôr*), « sans mère » (gr. *amètôr*), « sans généalogie » (gr. *agénéalogètos*). Si les deux premiers apparaissent parfois dans la littérature grecque profane [2], le troisième constitue semble-t-il un néologisme. Du reste, ces trois lexèmes représentent, dans le texte biblique, des hapax : aussi bien l'Ancien testament grec (Septante) que le Nouveau les ignorent.

De fait, le texte biblique ne nomme pas les géniteurs de Melchisédech, et ne souffle mot de son ascendance – pas plus d'ailleurs que de sa descendance. Mais s'agit-il d'un cas unique ? Loin de là : pour nous en tenir au chapitre 14 de la Genèse, nous n'en savons pas plus sur Amraphel roi de Shinéar, Aryok roi d'Eilasar ou Kedor-Laomer roi d'Élam… Il est vrai que, parmi ces figurants, Melchisédech roi de Salem est le seul à avoir un contact pacifique avec Abraham, et même à prendre la parole pour prononcer une bénédiction.

De la même façon, on pourrait mentionner bien d'autres personnages « n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie », autrement dit dont nous ignorons les circonstances de la naissance et de la mort. Ici encore, pourquoi insister sur ce silence en ce qui concerne le roi-prêtre de Salem ?

C'est ce que l'auteur ne tarde pas à suggérer, en déclarant qu'ainsi Melchisédech « rendu semblable au Fils de Dieu, demeure prêtre durablement ». Cette dernière expression (gr. *eis to diènékés*) rappelle fortement celle du psaume 109,4 – LXX : « Tu es prêtre éternellement (gr. *eis ton aiôna*) selon l'ordre de Melchisédech ». Le « Fils de Dieu » désigne évidemment le Christ préexistant et éternel (cf. He 1,2, etc.).

À la réflexion, il y a deux façons sensiblement différentes de comprendre ce verset :

1. Nous ne savons rien des parents de Melchisédech ni de son ascendance, pas plus que de sa naissance et de sa mort (mais, comme tout être humain, il a évidemment connu tout cela). Cette situation fait qu'il peut évoquer le Christ, dont nous confessons qu'il est sans commencement ni fin : il lui *ressemble*.

1. On les trouvera commodément rassemblés dans le n° 136 des Cahiers Évangile / Suppléments (juin 2006) entièrement consacré à « Melchisédech, prêtre du Dieu très-haut ».
2. Signalons que le mot « sans mère » (gr. *amètôr*) apparaît à plusieurs reprises chez Philon d'Alexandrie, ce qui constitue un nouvel indice de la proximité entre celui-ci et l'auteur de l'épître aux Hébreux.

2. Melchisédech n'a *réellement* eu ni père ni mère, il n'est *réellement* jamais né et jamais mort : il *s'identifie* au Christ lui-même, qui a voulu ainsi apparaître en personne à Abraham.

Dans la première interprétation (sens « faible »), Melchisédech apparaît comme une *figure* du Christ, à l'instar de bien d'autres personnages bibliques dans l'herméneutique chrétienne. L'épistolier tire parti des silences du texte biblique à l'endroit de Melchisédech, roi de Salem, comme il jouait au verset précédent sur le sens de son nom et de son titre : « roi de justice » et « roi de paix ». Nous restons au plan de la typologie.

Mais la deuxième interprétation (sens « fort ») nous fait basculer dans une tout autre perspective : il y aurait eu, pour le Christ, une « incarnation avant l'incarnation » ! N'est-ce pas dans cette direction que tend également l'auteur du quatrième évangile, quand il fait dire à Jésus : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (cf. Jn 8,58) ?

Comme nous allons le voir, cette alternative allait susciter l'embarras des commentateurs – cette fois du côté chrétien.

Melchisédech n'est pas au-dessus du Christ

On pressent en effet l'existence, à travers diverses allusions des Pères de l'Église, d'une déviance « melchisédécienne », à vrai dire quelque peu protéiforme. Déjà Tertullien, au tournant du IIe et du IIIe siècles, évoque un certain Théodote (que l'on identifie à Théodote le banquier, lui-même disciple de Théodote le corroyeur), pour lequel Melchisédech était bien supérieur à Jésus-Christ (*Praescr.*, 53). Deux siècles plus tard, Épiphane de Salamine donne le même témoignage (*Pan.*, 55,1,1-5). Dans l'intervalle, Jérôme avait consacré l'une de ses lettres à réfuter un certain Évangélus qui identifiait Melchisédech avec l'Esprit saint (*Ep.* 73) : on s'accorde à identifier le traité de ce dernier avec la *Question 109* du pseudo-Augustin *sur l'Ancien et le nouveau testament*.

Mais bien d'autres auteurs seraient à mentionner à ce propos : Hippolyte de Rome (*Elench.* 7,36 ; 10,24), Eustathe d'Antioche, Jean Chrysostome (*Homélie sur Melchisédech*), Théodoret de Cyr (*Haer. fab.* 2,5), Cyrille d'Alexandrie (*Glaphyra* sur Gn 2,7), les Apophtegmes (*Dan.* 8), Marc l'Ermite (*de Melchisedech*) et Timothée de Constantinople : tous récusent l'« hérésie » consistant à hypertrophier la figure du roi de Salem au détriment de celle de Jésus-Christ. Force est pourtant de reconnaître que l'épître aux Hébreux donnait prise à une telle interprétation…

Curieusement, cette valorisation de Melchisédech pourrait trouver des échos à Qumrân, notamment dans un texte découvert dans la grotte 11, et aujourd'hui intitulé « Légende hébraïque de Melchisédech ». Malheureusement très endommagé, ce frag-

ment (11 QMelch 5-14) semble donner à Melchisédech une envergure eschatologique (il « jugera les saints de Dieu selon les actes de justice ») et en faire une figure angélique et/ou messianique. Selon certains chercheurs, d'autres fragments (également en piteux état) évoquent le roi-prêtre dans la même perspective. Cela a conduit à s'interroger sur les liens éventuels de l'auteur de l'épître aux Hébreux – ou de ses premiers lecteurs – avec la communauté de Qumrân. Mais il paraît difficile, pour l'heure, de dépasser ici le stade des hypothèses, voire des conjectures…

Dans un autre contexte, un traité gnostique retrouvé à Nag Hammadi, et qui s'intitule *Melchisédech* (NHC, IX, 1), cherche semble-t-il à maintenir la supériorité de Jésus sur ce personnage. Lui aussi très abîmé, le texte reste cependant d'une interprétation difficile.

Melchisédech est une figure du Christ

C'est dans cette direction que les auteurs « orthodoxes » s'engageront beaucoup plus résolument, en donnant un sens « faible » aux expressions de He 7,3. Mais s'il leur faut considérer Melchisédech comme une préfiguration de Jésus-Christ, c'est à ce dernier qu'ils doivent appliquer ces formules… et c'est alors que de nouvelles difficultés surgissent : comment par exemple peut-on déclarer « sans père » celui que l'on confesse comme Fils de Dieu ?

Au prix de quelques contorsions, on attribuera les expressions du verset, tantôt au Jésus terrestre (bel et bien « sans père »), tantôt au Christ céleste (effectivement « sans mère » et « sans généalogie »). Cette exégèse quelque peu acrobatique se trouve bien illustrée, par exemple, dans ce passage de Grégoire de Nazianze : « Il est 'Melchisédech', parce qu'il est sans mère pour ce qui est au-dessus de nous, sans père pour ce qui est de chez nous, et sans généalogie pour ce qui est de là-haut : 'Car sa généalogie, dit-il, qui la racontera ?' [Is.53,8 –LXX] » (*Or.* 30,21).

On sent Grégoire plus à l'aise dans les lignes suivantes, où il se meut sur un terrain plus ferme : « Il est aussi Melchisédech parce qu'il est 'roi de Salem' – ce qui signifie 'paix' –, parce qu'il est 'roi de justice', et parce qu'il reçoit la dîme des Patriarches qui triomphent sur les puissances mauvaises » (*Ibid.*).

Et si Melchisédech était un fils de Noé ?

Comment évolue de son côté l'exégèse juive de la figure du prêtre-roi ? Majoritairement, la littérature rabbinique tend à identifier Melchisédech avec… Sem, le premier fils de Noé. Cette interprétation apparaît déjà dans certains Targums sur Gn 14,18 (Neofiti et Pseudo-Jonathan), ainsi que dans des midrashim (*Pirké de-rabbi Éliézer*, 8 et 27), et jusque chez Rachi.

Elle repose sur une donnée biblique concernant la longévité de ce patriarche : en effet, selon Gn 11,10-26, Sem a 390 ans lors de la naissance d'Abraham, et il lui reste 210 ans à vivre ! Mais surtout, Sem a reçu une bénédiction de son père Noé (cf. Gn 9,26) : celle-là même qu'il « transmet » à Abraham. Ainsi, la figure météoritique de Melchisédech se trouve-t-elle pleinement intégrée dans une lignée connue : il a un père, une mère, et une généalogie ; ses jours ont un commencement et sa vie une fin !

Doit-on en conclure que cette exégèse juive se développe en réaction aux affirmations de l'épître aux Hébreux, et donc à la lecture chrétienne ? Peut-être. Mais peut-être cherche-t-elle aussi à couper court à des spéculations juives sur Melchisédech. Aux textes de Qumrân évoqués ci-dessus, il faut en effet ajouter d'autres traces d'une hypertrophie de cette figure, par exemple dans le deuxième livre d'Hénoch ou « Hénoch slave » (cf. surtout II Hén., 70-71).

L'identification entre Melchisédech et Sem a été connue de certains auteurs chrétiens. Jérôme se contente pour sa part d'en faire mention (*Quaest. heb. in Gen. 14,18* ; *Ep.* 73). Mais Éphrem le syrien n'hésite pas à la faire sienne. Il connaît pourtant, et utilise à l'occasion, l'épître aux Hébreux. Cela ne l'empêche pas d'écrire, dans son Commentaire de la Genèse – en recueillant au passage diverses traditions midrashiques :

« Or ce Melchisédech, c'est Sem. Il est devenu roi à cause de sa grandeur, lui qui fut le principe de quatorze générations. Et il était également prêtre, ce qu'il avait reçu de son père Noé par succession. Or lui-même a vécu non seulement jusqu'aux jours d'Abraham, comme le dit l'Écriture, mais encore jusqu'à Jacob et Ésaü, les petits-fils d'Abraham. C'est lui que Rébecca est allée interroger, et il lui fut dit : 'Il y a deux nations en ton sein […] et l'aîné servira le cadet' [cf. Gn 25,22-23]. C'est que Rébecca n'aurait pas quitté son mari, qui avait échappé au sacrifice [cf. Gn 22,1-14], ni son beau-père, qui avait des manifestations quotidiennes de Dieu [*sic*] pour aller l'interroger, si elle n'avait pas appris sa grandeur de la bouche d'Abraham ou du fils d'Abraham.

Abraham non plus ne lui aurait pas donné la dîme, s'il ne l'avait reconnu comme incomparablement supérieur à lui-même. Et ce n'est pas quelqu'un de Canaan ou de Sodome que Rébecca aurait interrogé, ni à l'un d'eux qu'Abraham aurait donné la dîme : que rien de tel ne vienne à l'esprit ! Puisque donc les années de vie de Melchisédech vont jusqu'aux années de Jacob et d'Ésaü, on dit avec vraisemblance que c'est Sem » (*Com. Gen.* 11,2).

Rétablir la généalogie de Jésus

On le voit : le personnage de Melchisédech a suscité bien des interrogations. Le verset de l'épître aux Hébreux qui a retenu notre attention s'efforçait sans doute d'y répondre… mais, en raison de sa hardiesse, il devait constituer une véritable « bombe à retardement » pour l'exégèse chrétienne. Il s'avère en effet bien périlleux de déclarer un être humain « sans

père, sans mère, sans généalogie », et d'affirmer que son existence n'a ni commencement ni fin ! Si ces expressions s'appliquent au roi de Salem, on voit mal quelle peut être leur signification ; et s'il faut les rapporter à Jésus-Christ, on court le risque de dissoudre son humanité.

On s'accorde généralement à situer la rédaction de l'épître aux Hébreux peu avant l'année 70. Une décennie plus tard, les évangiles de Matthieu et de Luc allaient voir le jour : est-ce un hasard si ces deux livrets, indépendamment l'un de l'autre (et de façon discordante, ce qui suscitera de nouvelles perplexités…), attribuent à Jésus une généalogie en bonne et due forme ?

Dominique CERBELAUD

Abraham rencontrant Melchisédech, Basilique San Marco, Venise, 13eme siècle.

lumière & vie

Michel DEMAISON est dominicain. Il a longtemps enseigné à la faculté de théologie et au Centre de bioéthique de l'Université catholique de Lyon. Il a écrit plusieurs articles pour *Lumière &Vie* et pour la *Revue d'éthique et de théologie morale.*

Michel DEMAISON

Générations

Quoi de plus déconcertant que le désir d'enfant ou ce qu'on appelle ainsi ? Il surpasse tous les autres quand on fait le tour des prouesses médicales, des sommes engagées, des sacrifices consentis, des ruptures et des souffrances endurées, allant parfois jusqu'au suicide, que provoque l'attente d'une naissance qui ne vient pas.

En face, nombre d'hommes et de femmes n'en éprouvent pas le premier frémissement, se font stériliser pour en écarter le risque, sans parler des centaines de milliers de fœtus exterminés avant leur naissance et de tous les jeunes enfants qui sont martyrisés. Ces constats massifs suffisent à montrer que les questions soulevées par l'engendrement de son semblable gagnent fort peu à être abordées par le côté du désir, sauf à rabattre le sens de ce mot sur les intérêts ou les envies.

Bien entendu, le désir n'attend pas qu'on l'invite pour se mêler de tout. Il est fait pour ça : sans lui rien ne se passe, mais avec lui tout passe puisque rien ne le comble, même pas l'enfant. C'est en tout cas ce qu'il faut souhaiter au petit d'homme si l'on veut qu'il vive sa vie. Alors, faute de pouvoir se reposer dans une béatitude qui l'éteindrait, le désir se laisse flotter sur les vagues de l'imaginaire ou s'affiche en banderoles revendiquant des droits : par exemple, le droit pour chaque individu de se reproduire[1].

1. Ce droit fut réclamé par Robert Badinter dans plusieurs discours, dont l'un devant le Comité des Droits de l'homme du Conseil de l'Europe : « Toute personne a le droit de donner la vie et d'en choisir les moyens. » (*Les droits de l'homme face aux progrès de la médecine, de la biologie et de la biochimie*, Vienne, 20 mars 1985).

S'autorisera-t-on de l'Ancien Testament où plusieurs couples stériles célèbres conjuguent supplications au Très-Haut et moyens pas très catholiques pour obtenir une descendance ? Mais est-ce bien pour se la procurer et la garder pour soi-même ? Ne s'agit-il pas plutôt de l'accueillir comme un don de la miséricorde du Dieu qu'on a imploré, un don accordé en réalité au peuple de l'Alliance, pour que la suite des générations soit assurée et la promesse réalisable ? Car telle est bien la perpétuelle question d'Israël.

Polysémie de la génération

Le mot hébreu *toledoth*, littéralement « générations », sert à désigner ce que nous nommons « l'histoire ». Dans la vision biblique, cette histoire ne se fait qu'avec Dieu, ou contre lui, ce qui revient au même. Aujourd'hui l'histoire, individuelle ou collective, est à vivre hors de l'hypothèse Dieu, en auto-position des sujets, homme, femme, couple ou lignée familiale.

Dès lors l'enfant est voulu pour ceux qui le procréent et n'imaginent pas que leur vie ait un sens sans lui, et pour lui-même, pour qu'il ait une belle vie, la plus belle possible (ne rêvons pas trop). D'où ce scandale psychologique et politique : la génération à venir pourrait ne pas jouir d'un niveau de vie équivalent au nôtre, perspective de plus en plus plausible. Ce niveau chiffré qui mesure la qualité de la vie sur les données quantitatives de l'économie et les courbes de simulation, ne signerait-il pas le degré zéro du désir et la perversion de la génération ?

Je reprends le terme en son triple sens biblique. Le plus inhabituel à nos oreilles est celui que je viens d'indiquer : *la succession des générations* dans le temps qui, sur le substrat biologique du genre humain, construit une histoire irréversible et ouverte sur l'imprévisible, à la différence des espèces animales.

Génération signifie aussi *l'engendrement* proprement dit qui requiert, jusqu'à présent, deux personnes de sexe différent pour en procréer une troisième. Les relations qui se nouent alors entre ces trois personnages, pour rester dans le schéma simple, sont susceptibles de variations aussi innombrables que les indi-

vidus concernés, d'interprétations aussi variées et changeantes qu'il y a de regards, d'affects, de discours sur elles.

Aujourd'hui, on les lit beaucoup avec les grilles des sciences humaines : ce sont elles qui produisent la grande masse des recherches et des analyses, et qui tendent à constituer les systèmes axiologiques de référence. Mais s'agit-il de les évaluer à leur tour, il faudra bien s'interroger sur ce qui, dans ces relations, est souhaitable ou regrettable, requis ou inacceptable, va vers le mieux possible ou le moindre mal, plus brutalement, ce qu'il y a en elles de bon ou de mauvais, tout simplement parce qu'elles ne sont pas qu'un terrain de jeu ; des êtres humains sont en cause et ils ne peuvent pas ne pas rencontrer ces questions, quitte à les écarter d'un revers de main. À celles-ci s'ajoutent celles que la foi chrétienne pose à la génération, à la filiation, à la parenté, partant des témoignages de la Bible et des éclairages de son histoire. C'est cette problématique qui sous-tend ma réflexion.

Chaque membre de cette génération est invité, à inventer à neuf ce qu'il entend par homme, femme, couple, père, mère, etc.

Le troisième sens du mot génération est *l'appartenance à la même classe d'âge* d'une population : ayant hérité des conditions sociales et culturelles laissées par leurs prédécesseurs, tous les contemporains vivent pour une large part les mêmes événements, bénéficient des mêmes progrès, subissent les mêmes crises et préparent ensemble l'avenir. Or, précisément sur notre sujet, la génération actuelle fait l'expérience de bouleversements inconcevables depuis le début de l'humanité, et qui se sont déroulés sous ses yeux en une quarantaine d'années. Les découvertes de la génétique et les techniques biomédicales semblent ouvrir tous les champs du possible, et suscitent des demandes toujours nouvelles. Les « questions de société » actuelles bousculent les coutumes et les normes assurées par des traditions immémoriales.

Les tentatives de réponse, y compris législatives, sont souvent dépassées avant d'avoir eu le temps de faire leurs preuves, comme s'il y allait de modes ou de chansons. Les processus de transmission tournent à vide. Chaque membre de cette génération est invité, ou poussé, à inventer à neuf ce qu'il entend par homme, femme, couple, père, mère, filiation, et comment il va « gérer son désir d'enfant », « finaliser son projet parental », à condition qu'il en ait un. C'est du moins ce qu'on lui laisse croire.

Malaise dans la génération

Ces horizons nouveaux donnent l'illusion de choix illimités, avec l'ivresse d'une liberté enfin conquise sur les fatalités (stérilités, procréations involontaires, hérédités à risques, pathologies prénatales…) et sur les normes sociales et religieuses. Mais à y regarder de plus près, ces champs sont étroitement quadrillés par les réseaux qui diffusent la formation et l'information, qu'on acceptera en toute lucidité ou qu'on assimilera à son insu, par la pression sociale, la *doxa* dominante, l'idéologie du progrès. Il n'en faut pas tant pour conformer ce qu'on croit être sa libre décision à des schémas préétablis, quand ils viennent satisfaire les demandes subjectives, confondues avec la conscience, et écarter *a priori* tout choix qui inclurait le risque de souffrir, antivaleur par excellence.

L'avancée des sciences du vivant vise à satisfaire toutes les requêtes et à éliminer les causes de frustration et de souffrance.

L'avancée des sciences du monde vivant auquel l'être humain appartient, mais n'est pas réductible, vise à satisfaire le plus largement toutes les requêtes et à éliminer les causes de frustration et de souffrance. Il n'y a aucune raison qu'elle ralentisse et s'arrête, sauf catastrophe économique généralisée, car elle coûte très cher et ses fruits sont réservés aux populations des pays riches.

Comment réagiront les générations futures devant ce que nous sommes en train de faire et de leur laisser en ce domaine ? Quelle évaluation feront-elles des programmes écologistes qui disent se préoccuper d'elles en priorité ? Beaucoup d'entre eux sont aussi prompts à promouvoir l'accès aux diverses figures d'appariement sexuel et de parenté, comme à la sélection des humains dignes ou non de venir au jour, qu'à fixer des limites draconiennes aux usages des ressources énergétiques et aux modes de consommation. Ici encore, de quelle génération parle-t-on ?

En attendant, qu'est-ce qui empêchera de courir sur les mille chemins ouverts par le pouvoir des biosciences ? Ils ont leur code et leurs procédures, ils sont encouragés par une opinion publique à qui les sondages confirment qu'elle a bien raison de penser ce qu'elle s'imagine puisque c'est dans le sens du progrès et de vouloir ce qu'elle désire puisqu'elle en a envie.

Certes, on pourrait se référer à d'autres enquêtes et études sérieuses détectant un malaise dans la génération, rapporter de nombreuses confidences qui témoignent d'épreuves douloureuses, physiques et psychiques, familiales et relationnelles. La réponse habituelle invoque l'inadaptation provisoire de nos psychologies à des changements très rapides dans un domaine qui reste malgré tout sensible, et on augure que la science finira par résoudre les problèmes qu'elle engendre. Car, finalement, c'est la vie humaine qu'il faut changer, récrire, recréer [2].

2. « Le but fondamental de la nouvelle génétique est la 'réécriture délibérée de la vie', et de ce fait un pouvoir sans précédent est introduit dans la société humaine et manifeste une manière d'universalisation : il balaye tout sur son chemin, avec l'idée que rien n'est inadmissible » (« Naissances programmées ? La génétique, l'aide à la procréation et le hasard d'être soi », Richard M. Zaner, *Esprit*, décembre 2005, p. 134).

Nous assistons donc aujourd'hui à une coexistence pacifique de plusieurs systèmes de reproduction des humains. Le plus ancien et encore de très loin le plus fréquent est l'engendrement à l'intérieur d'une famille constituée, au moins pour un temps, autour d'un couple ; traditionnelle aussi parce qu'elle se situe clairement comme dérogeant à cette règle est l'existence des enfants adultérins, reconnus ou non, jadis appelés « naturels » quand le géniteur n'assumait pas sa paternité. L'adoption a également toujours été pratiquée par des couples qui pallient ainsi leur stérilité ou qui veulent élargir généreusement leur fécondité biologique. Quant à l'abandon de nouveau-nés, il est de tous les temps et de tous les pays.

Les diverses méthodes d'assistance médicale à la procréation ont modifié l'ensemble du tableau, à la manière d'un kaléidoscope tournant. Les nouvelles configurations ne concernent pas seulement le mode de « production » de l'enfant, laquelle peut se passer de l'union sexuelle des géniteurs (IAC[3]) et de leur identification (IAD[4]) ; mais aussi, du moment qu'elle est réalisable en éprouvette par la simple rencontre de cellules germinales cryogénisées, hors temps, ou même, un jour prochain, par l'introduction du seul noyau d'une cellule somatique dans un ovocyte énucléé, congé est pris du couple formé d'un homme et d'une femme, du double patrimoine génétique, de la contemporanéité des collatéraux, de la succession irréversible des générations. À l'extrémité du clonage reproductif on rejoindrait le bouturage des végétaux.

3. Insémination artificielle avec sperme du conjoint.

4. Insémination artificielle avec sperme d'un donneur.

Le nombre des enfants nés hors mariage étant désormais majoritaire en France, après ceux qui auront bénéficié de plusieurs pères et mères ou qui seront restés des années hors temps, à quand ceux qui viendront au monde hors sol, en utérus artificiel ? La science aura enfin permis de faire coïncider le réel et la

fiction ; elle nous aura délivrés du poids de la chair, du carcan de la temporalité.

C'est bien de cela qu'il s'agit, créer un pur produit de la raison scientifique et des biotechnologies, qui irait de l'œuf transparent à l'humanoïde mutant et incorruptible. Le grand défi de la génération se posera en ces termes : accepter ou non de s'inscrire dans la dimension corporelle. Comme le réel, matériel et temporel, est de toute façon indépassable, le nier ou prétendre le transcender reviendrait à défaire l'humanité, celle qui est à sauvegarder en chacun et à construire entre tous.

Le poids de la chair et la loi du langage

Que faut-il entendre par dimension corporelle ? Je dirais volontiers le corps tout simplement, si je ne craignais une levée de boucliers immédiate : biologisme, naturalisme, matérialisme ! D'ailleurs, il est vrai que ce n'est pas du corps dans sa matérialité organique qu'il s'agit ici, mais de la corporéité, dimension charnelle qui entre dans la définition de la personne : les marques de respect qui lui sont dues viennent de son unité avec la personne dont la dignité est inamissible.

Cette dimension remplit un rôle nécessaire, qu'on le veuille ou non, dans la génération en tous les sens de ce mot. Les méthodes d'assistance à la procréation n'ont qu'un but : pallier des pathologies de la reproduction ou fournir des substituts en cas de choix singuliers comme le refus de l'union sexuelle ; et pour ce faire, une seule méthode : parvenir à isoler deux cellules pour les faire fusionner.

Nous sommes facilement tentés d'interpréter cette ultime mais absolue nécessité comme une sorte d'aliénation, rabaissant l'homme à la condition animale, alors qu'elle nous ramène à la vérité de notre nature humaine. J'ajoute : en ce que celle-ci a de spécifique, de non purement animal, les animaux n'ayant à proprement parler pas de corps, au sens où nous en avons un. Car notre manière de l'avoir ressortit aussi à l'ordre de l'être, elle définit notre mode d'exister.

Cette première approche est donc fondamentale qui pose le corps global en sa signification anthropologique et éthique. Toute pratique qui prétend l'ignorer désarticule le phénomène

humain de la génération ; quant aux autres instances qu'elle mobilise – techniques, psychologiques, légales… –, elles exerceront tant bien que mal des fonctions de suppléance.

Le grand défi de la génération se posera en ces termes : accepter ou non de s'inscrire dans la dimension corporelle.

Si la corporéité affecte nécessairement notre être, cela signifie en retour qu'elle n'a de sens que comprise selon le mode proprement humain d'exister. Pour simplifier, j'en retiens la capacité de parler en son double registre de production imaginaire et d'émergence du symbolique : la première étant au plus près de la jonction du langage et de la chair, la seconde exploitant la puissance créatrice du langage, de la littérature au droit, des paroles performatives aux mots gratuits, tout ce qui relie les humains en leurs efforts vers la vérité.

Cet entrelacs concerne directement la généa*logie*, mise en discours et en récits des ascendances, qui ne va pas sans leur mise en ordre, celui de la raison, sans leur arraisonnement. Il concerne donc toutes les modalités d'intervention sur la procréation : les plus anciennes encore en vigueur – adoption, filiation matrilinéaire, possession d'état [5],... – mettent hors jeu la réalité génétique pour établir les liens de parenté, mais prennent appui sur un souhait nourri d'imaginaire, sur une coutume ethnique, sur une parole d'engagement, chaque étaiement pouvant fonctionner seul ou composer avec les autres.

5. Selon l'article 311-1 du Code civil, « la possession d'état s'établit par une réunion suffisante de faits qui révèlent le lien de filiation et de parenté entre une personne et la famille à laquelle elle est dite appartenir ». Ces faits ne présupposent ni lien génétique ni adoption légale.

Les plus récentes qui ne se satisfont plus de cette rupture de continuité interdisant de voir dans l'enfant son produit, restituent donc ce que la génération requiert d'organique, fût-ce un seul spermatozoïde injecté dans un ovocyte, pour assurer l'exactitude de l'hérédité. Reste ensuite aux parents, à l'enfant s'il est informé et peut-être *a fortiori* s'il ne l'est pas, à s'arranger avec leurs fantasmes et les non-dits familiaux ; surtout il leur faut trouver les mots qui conviennent, que ce soit pour préserver les intérêts de chacun ou pour affronter l'épreuve de la vérité.

Des ombres dans l'arbre généalogique

Cette tâche, évidemment, incombe à tout le monde, quel que soit le mode d'engendrement, mais les atouts de départ ne

sont pas également favorables. Ils sont particulièrement problématiques lorsqu'une dissimulation s'installe du fait de la méthode choisie, par exemple quand l'apport de gamètes par un tiers dissocie la génération de la filiation socio-juridique.

On prétendait couramment à leur début que ces pratiques dites hétérologues impliquant l'anonymat n'étaient que « parenthèses techniques », n'occasionnant qu'un blanc passager, vite recouvert par une affection impatiente de se déverser sur l'objet d'un désir aussi désintéressé. Que ces enfants soient heureux d'être au monde n'enlève rien au fait qu'ils sont frustrés d'un droit élémentaire. Du moins leur en reste-t-il un autre : revendiquer que soit donnée à l'avenir la possibilité de connaître les deux moitiés de son arbre généalogique, chaque fois que cette situation ne relève pas d'une fatalité, mais d'un projet concerté des parents, légitimé et organisé par la société.

Lors du vote des dernières lois dites de bioéthique en France (7 juillet 2011), les débats ont fait rage jusqu'au dernier moment pour savoir s'il fallait garder ou supprimer l'anonymat des personnes cédant leurs gamètes à d'autres. Les arguments en sens opposés et les revirements de position des uns ou des autres montrent assez que, de quelque côté qu'on la prenne, cette pratique a quelque chose de faussé, anthropologiquement et éthiquement, et qu'elle engendre des situations mensongères : « Nous savons en effet quel ravage déjà, allant jusqu'à la dissociation de la personnalité du sujet, peut exercer une filiation falsifiée, quand la contrainte de l'entourage s'emploie à en soutenir le mensonge » [6].

Ce n'est pas que les distorsions manquent en quelque généalogie que ce soit, y compris celles de Jésus, et on les rectifie selon les objectifs qu'on se fixe : les bâtards royaux étaient reconnus et anoblis. Mais ici elles ont ceci de particulièrement tordu qu'elles sont à la fois accessibles à des intermédiaires qui n'ont aucun droit « naturel » à les connaître, et inaccessibles à ceux et celles qui y ont pleinement droit. Une norme l'emporte sur toutes les autres, avec la caution de l'État (ce qu'on appelle la biopolitique, après Michel Foucault) : le devoir de satisfaire le désir d'enfant et de répondre à la demande de procréer.

Lorsque les médias montraient des photos et des films sur les premiers exploits de la médecine procréatique, nous n'avions

6. Jacques Lacan, *Écrits,* p. 277. Voici la suite : « Ils [les ravages] peuvent n'être pas moindres quand un homme épousant la mère de sa femme dont il a eu un fils, celui-ci aura pour frère un enfant frère de sa mère. Mais s'il est ensuite – et le cas n'est pas inventé – adopté par le ménage compatissant d'une fille d'un mariage antérieur du père, il se trouvera encore une fois demi-frère de sa nouvelle mère, et l'on peut imaginer les sentiments complexes dans lesquels il attendra la naissance d'un enfant qui sera à la fois son frère et son neveu, dans cette situation répétée ». Cet article est de 1953, donc plus près de la préhistoire que de notre actualité quant aux capacités technoscientifiques de bouleverser complètement l'ordre des relations de parenté.

pas de raisons de douter du bonheur affiché par le médecin et les parents pour cette naissance, mais nous en avions aussi, et en avons toujours, de soupçonner que leur sourire triomphant saluait autant leur victoire sur des obstacles physiques jusqu'alors infranchissables. Ils tenaient l'objet de leur demande : faire un enfant par la science. De ce résultat positif, le bébé indifférent au scénario était la preuve matérielle et vivante.

Quelles que soient les circonstances et les procédures, les marques de la vulnérabilité et d'un malheur possible, incrustées en toute génération, griffent chaque destinée, celle des conjoints qui engendrent dans l'amour, des géniteurs qui se sont rencontrés une seule fois ou pas du tout, qui cèdent leur sperme ou leurs ovocytes, des femmes qui portent un enfant pour d'autres, finalement l'existence de tout humain du simple fait qu'il a été engendré par deux autres mortels. C'est vieux comme le monde, chacun le sait et peut en rester là en essayant de l'oublier. Certains choisissent de continuer le combat en dépensant beaucoup d'énergie et de temps pour tenter d'incorporer à leur histoire personnelle des fragments d'histoires antérieures irrécupérables, avec l'espoir que la leur ne pèsera pas trop lourd sur les suivantes.

Paternité et filiation universelles

Une troisième voie est encore ouverte : quand on aura enregistré les données objectivement constatables, identifié les scénarios imaginaires, évalué les engagements pris, un déplacement peut se faire à partir de là, qui changera les paramètres ou plutôt qui les fera éclater par un retournement. Il s'agit de prendre ses références ailleurs que dans la trame des générations, d'en déférer devant une vraie instance d'altérité, qu'on nommera spirituelle, religieuse, théologale ou transcendante, comme on voudra. Le bain nourricier en est de toute façon la foi, d'abord en son sens anthropologique, puis explicitée ou non en une confession particulière.

Pour notre sujet, la reconnaissance, forcément libre et sans doute de l'ordre de la grâce, de ce niveau d'interprétation n'a rien de fortuit ni d'arbitraire. Si on admet qu'en toute procréation il est aussi question de création, qu'en toute génération il est question d'alliances et de destinées partagées, qu'à l'éveil de la

conscience de soi sourd une inquiétude : « Pourquoi suis-je ici ? Où étais-je avant ? À quoi suis-je appelé ?.. », alors on ne s'étonnera pas que l'horizon religieux affleure. On le constate déjà aux interrogations des jeunes enfants avant que ne les referment les réponses toutes faites ou dilatoires.

Les livres bibliques sont témoins de la maturation progressive de ce questionnement à travers des histoires personnelles et collectives, à leur façon aussi compliquées et ambiguës que celles que nous vivons de nos jours. Sans nier la signification des paternités, maternités et filiations charnelles, de leurs substituts occasionnels et de leur intégration dans la vocation d'un peuple, les auteurs de l'Ancien Testament mettent au point des solutions qui ménagent chaque fois à nouveaux frais une ouverture vers leur Dieu, celui qui donne la vie, c'est-à-dire tout : dès le commencement, il pose les éléments constitutifs des logiques générationnelles (Genèse 2), ensuite l'appel à les transcender par le don d'une Alliance et la promesse d'un salut qui libèrent des déterminismes de ce monde.

Chacun peut se tourner vers son Créateur pour chercher en lui la pleine et définitive raison d'être de son existence.

Chaque personne, où qu'elle soit située dans la chaîne – géniteur, engendré, conjoint stérile, célibataire volontaire ou non… –, peut se tourner vers son Créateur pour chercher en lui la pleine et définitive raison d'être de son existence : elle a été voulue et aimée pour elle-même, elle ne cesse d'être appelée à sa régénération en Christ pour entrer dans la génération intemporelle des saints.

Aussi embrouillées ou bloquées que sont à vues humaines les intrigues des générations familiales, la pédagogie de la foi transmise par l'Écriture Sainte apprend à déchiffrer quel chemin d'humanité reste à inventer : il repart toujours de notre filiation à l'unique Père, source de toute paternité et fraternité, au delà des appartenances locales et historiques.

Il n'existe pas, il ne devrait pas exister, de fatalités générationnelles dès lors que chacun se comprend en cette relation filiale, assujettie à aucun code, à aucun enregistrement ou rite, pas même sacramentel : car elle n'est pas du ressort de la loi, elle est pur don de la grâce. C'est pourquoi elle impose de se garder de tout jugement sur l'origine intime et sur la vocation ultime de

quiconque, quelles que soient les modalités de sa conception, de sa gestation, de son adoption (car tout nouveau-né doit aussi être adopté), de son inscription généalogique.

Parler de filiation selon la grâce ne signifie pas faire appel à une instance surnaturelle qui viendrait tout mettre en ordre magiquement. Par rapport au registre sur lequel le corporel et l'imaginaire jouent leurs variations, elle n'agit pas directement pour colmater les failles, rectifier les errances, neutraliser leurs effets nocifs ou perturbants dans le sujet et ses relations. Personne ne peut faire fi des productions de l'imaginaire, pas plus des affects qui les accompagnent, car il n'y a pas de vie humaine en dehors du langage et sans l'inconscient qui l'habite.

Mais un travail de clarification, de décantation et d'apaisement peut s'accomplir au rythme de la conversion intérieure, jamais achevée. Il est permis d'espérer que la libération à laquelle invite l'Évangile aide à nous déprendre des adhérences aux parcours et aux stéréotypes paternels, maternels et généalogiques, qu'ils soient idéalisés ou honnis, et à confesser dans une foi sans images le Père qui nous appelle d'un nom connu de lui seul.

Michel DEMAISON

Nicole LEMAITRE

Professeur émérite d'histoire moderne à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Nicole Lemaitre est chercheur au Centre de recherches en histoire moderne (CRHM). Elle a écrit divers ouvrages et notamment *L'Europe et les Réformes au XVIe siècle* (Ellipses, 2008).

Familles, généalogies et christianisme au XVIe siècle

Le siècle des Grandes Découvertes, temps d'une première mondialisation, est un moment de déstabilisation des autorités reçues et des cadres hérités de la tradition ; c'est une saison de contestation des fondements intellectuels qui pensaient l'origine et l'identité des hommes depuis un demi-millénaire. Dans un contexte général platonicien, dans lequel la perfection est à l'origine et non pas dans l'avenir, l'ancêtre d'une famille, d'un clan, d'un diocèse, d'une nation… est le modèle par excellence, dont la perfection est transmise par la sève, le sang, le souffle…

C'est vrai pour les familles aristocratiques en quête de légitimité sur un territoire, mais aussi pour des ensembles sociaux qui se pensent alors comme des familles : les diocèses et les communautés religieuses. C'est vrai surtout dans les zones de contact culturel et économique et plus encore dans les zones de conquête territoriale où les populations autochtones doivent repenser leur identité pour survivre au traumatisme de la défaite et de l'occupation par une autre culture, en Amérique par exemple.

Les généalogies familiales sont faites pour répondre à ces défis, mais nous verrons que si elles sont de plus en plus rigoureuses, elles peuvent aussi être imaginaires et diffuser une véritable propagande. Elles sont utiles pour cimenter ce qui est disparate, mais aussi elles peuvent être contestées au nom de la liberté personnelle. D'un côté comme de l'autre, elles intéressent les pouvoirs en place : comment peuvent-ils utiliser ces ressorts puissants de cohésion ou de fragmentation ?

Généalogies familiales

La généalogie n'est pas chose nouvelle au début du XVIe siècle ; elle est même aussi ancienne que l'écriture et les humanistes commencent à le savoir. À la fin du Moyen Âge, la science généalogique est largement utilisée par les élites et elle reste garante de légitimité pour défendre les patrimoines matériels d'un clan mais aussi leur patrimoine immatériel,

fondé sur la mémoire des vertus développées par les pères et transmises sans rupture d'une génération à l'autre[1].

Rome connaissait la déclaration régulière des naissances et décès depuis les rois étrusques et pour régler les héritages contestés, mais c'est Auguste, en 8 avant J.-C., qui imposa l'enregistrement systématique des naissances et des mariages. Ici et là, l'enregistrement a pu être poursuivi par le clergé après la chute de l'Empire, à Givry par exemple (1303-1357), à Gemona en Frioul (1396), ou à Nantes, Saint-Brieuc et Dol au début du XVe s., mais sans obligation générale et donc sans continuité.

L'Église a imposé peu à peu la tenue de registres, pour éviter les mariages multiples, tout d'abord, puis pour éviter la consanguinité dont les règles juridiques sont assez strictes, voire pour repérer les mauvais chrétiens, comme en Espagne puis en Italie, à l'aide de l'état des âmes. Le concile de Trente impose encore en 1563 la tenue de registres pour faire respecter les interdits de consanguinité et d'affinité spirituelle aux paroisses italiennes[2]. Mais c'est l'État royal qui, en France comme en Espagne, impose dans toutes les paroisses la rédaction des actes de baptême et de mariage puis de sépulture, en langue vulgaire, en français par exemple depuis 1539[3].

C'est également l'État qui a fait entrer dans le droit civil les interdits canoniques de consanguinité et d'inceste, dont témoigne le diagramme (*stemma*) en marches republié en 1564 par le grand juriste toulousain Jacques Cujas par exemple. Les interdits de consanguinité viennent en effet du droit romain et du droit canon (Décret de Gratien), réinterprété par les humanistes. Mais tout ne repose pas sur la bureaucratie, sinon comment expliquer la réception de cette culture de la lignée dans l'ensemble des populations ?

L'origine et la continuité de la lignée sont le plus souvent perçues comme corporelles, à l'image des représentations chrétiennes qui la mettent en œuvre, dans l'arbre de Jessé, omniprésent sur tous les supports sculptés ou peints entre 1450 et 1600. Le fil passe par la poitrine de Jessé ou par sa verge, parfois par le cœur, siège du courage, de la virilité, de l'honneur et de la vaillance, qui se diffusent ainsi dans tout le clan familial[4].

La métaphore chrétienne du corps pour désigner la famille au sens large reste vivante, mais elle fait la part belle aux seuls hommes. Parfois l'arbre passe par le ventre des femmes ou par le couple initial, mais les filles en sont généralement retranchées, comme on le sait

1. Germain Butaud et Valérie Piétri, *Les enjeux de la généalogie (XIIe –XVIIIe siècle). Pouvoir et identité*, Autrement, 2006.
2. Session 24 sur la réformation du mariage, chap. 2. L'interdit d'affinité spirituelle concerne le parrain et la marraine qui ne peuvent s'épouser entre eux ni épouser leur filleul ni le parent veuf d'un filleul (NdlR).
3. Par l'ordonnance de Villers-Cotterêts qui, passée dans le Code civil, est ainsi la plus ancienne loi encore en vigueur en France : art. 51 pour les baptêmes, 52-56 pour les décès, 111 pour l'obligation d'écrire en « langage françois » Il s'agissait de témoigner de l'âge des héritiers et de lutter contre les trafics de bénéfices.
4. Pour les développements qui suivent : voir Christiane Klapisch-Zuber, *L'arbre des familles*, Paris, 2003.

pour la monarchie française. Le sang mâle reste donc le meilleur ferment de la cohésion des clans nobiliaires et dynastiques, mais d'autres formes d'apparentement ont pris naissance au fil des temps.

Certains clans aristocratiques, pour conserver la tradition du groupe dans un espace plus vaste, racontent l'histoire de leur origine pour donner en exemple leur sang et leurs valeurs. La quête de vraies fausses preuves des origines fleurit alors dans toute l'Europe[5]. Pour tenir leur clan divisé par la religion au XVIe siècle, leurs privilèges et leur pouvoir, des familles comme Polignac ou Guise, vont même se rêver descendants de la Vierge ou d'Apollon… et dresser des arbres généalogiques imaginaires, qui nous paraissent fantaisistes mais qui imposent l'enracinement familial le plus ancien possible, au moment où la monarchie française utilise de son côté l'épopée troyenne et Hercule pour faire sa propre promotion[6]. La généalogie est donc une réponse aux problèmes du présent.

Ancienneté, vaillance et puissance de l'ancêtre deviennent alors un moyen de promouvoir les vertus du sang du clan familial, transmis par génération. Pourtant l'emprise du sang ne tient plus devant la mise en valeur par la réforme catholique de la conversion personnelle et du choix en conscience. Le sang contredit ces choix défendus par le christianisme pour les chefs de famille (qui entraînent leur *familia* dans la conversion protestante ou le retour par exemple) et, de plus en plus, chez les individus eux-mêmes.

Entrer dans les ordres suppose normalement un appel de Dieu, qui est bibliquement individuel. Le fait est d'ailleurs commenté avec constance de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin. Mais le débat sur les vœux forcés, repris par Érasme comme par Luther, pousse le concile de Trente à intervenir à nouveau[7]. Certes, avant de contracter mariage ou d'entrer en religion, les individus ont l'obligation de demander conseil à leurs parents et amis avant de faire un choix de vie, mais c'est bien de détermination personnelle que parlent, par exemple, les *Exercices* des jésuites et toute la littérature postérieure sur la vocation. D'autres familles, communautés de conviction en principe, peuplent donc l'espace social. Que faire pour trouver une cohésion quand les hommes ne sont plus liés par le sang ?

5. Roberto Bizzochi, *Genealogie incredibili: scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologne, 1995.
6. Anne-Valérie Solignat, *Les noblesses auvergnate et bourbonnaise. Pouvoir local, stratégies familiales et administration royale, v .1450-v.1650*, Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2010, p. 295-354 et « Haute noblesse auvergnate et écriture du lignage. Les vicomtes de Polignac et le marquis de Canillac », dans Écritures de familles, écritures de soi (France-Italie, XVIe-XIXe siècles), dir. Michel Cassan, Limoges, 2011, p. 173-200. Jean-Marie Le Gall, « Vieux Saint et grande noblesse à l'époque moderne : Saint-Denis, les Montmorency et les Guise », dans Revue d'histoire moderne et contemporaine, n°50-3, juillet-septembre 2003, p. 7-34.
7. Session 25 (1563), chap. 18-19.

Généalogies imaginaires, mémoires reconstruites

Des généalogies idéales fleurissent à la fin du Moyen Âge dans les communautés, comme pour compenser peut-être la puissance grandissante de celles qui sont fondées sur le sang seul au sein des communautés religieuses ou ethniques[8]. Créer une communauté de destin suppose alors, pour des groupes sociaux comme les communautés religieuses dispersées de plus en plus loin, voire pour les peuples vaincus et opprimés par les vainqueurs, de raconter l'histoire à nouveaux frais pour raccorder les bouts de leur mémoire en miettes et retricoter des raisons d'être et de rester ensemble. C'est par les particularités identitaires que passe le ciment, la règle ou les coutumes pour les familles religieuses les plus anciennes et les récits d'origine d'un fondateur exceptionnel pour les autres.

À l'issue des réformes monastiques du XVe siècle, quand l'exemplarité orgueilleuse de la règle est taillée en pièces par les humanistes, on voit aussi fleurir, chez les religieux et religieuses mis un temps en cause, particulièrement les ordres mendiants, des tableaux-arbres de vie qui réinsèrent l'histoire contemporaine dans les racines et les ramures du passé en transmettant la sève sans interruption. L'arbre généalogique passe alors des familles ordinaires aux communautés religieuses.

Une fois les généalogies imaginaires de fondateurs remises en cause par la recherche érudite, comme les listes épiscopales descendant de saint Denis ou saint René, par exemple, au XVIIe siècle, c'est carrément à une écriture de l'histoire désormais documentée de façon rigoureuse auquel cet effort de cohésion interne aboutit. Écrire son histoire, à partir d'une documentation sûre, mais dans le bon sens, va devenir un moyen privilégié pour la propagande des ordres religieux dans les générations suivantes, un moyen de recrutement aussi puisque la famille constituée permet d'enraciner les nouveaux venus dans une tradition assurée et sans contestation possible. La généalogie et le culte des ancêtres réels ou reconstruits de façon légendaire ou scientifique sont aussi un moyen de fixer les normes d'une communauté à travers sa mémoire recomposée[9].

Bien entendu, ceux qui ont la capacité de créer des histoires à partir d'une mémoire y trouvent indépendance et esprit critique à l'égard des ennemis du clan ou de la communauté, mais non sans avoir à affronter des manipulations et des jeux de pouvoir de la part des commanditaires[10]. L'Église et l'État tentent donc de contrôler ces processus mémoriels, « païens » le plus souvent à l'origine, pour les hiérarchiser, au profit du bon ordre de la communauté et parfois de la défense de l'institution.

8. *Généalogies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (XVIe-XXe siècle),* éd. Pierre Ragon, Rouen, 2007.
9. *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Etienne, 2006.
10. Ces phénomènes font actuellement l'objet d'étude : le Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (Nice) tenait un colloque pluridisciplinaire dans ce sens en avril 2012 sur 'Généalogie, histoire et pouvoir. Des récits de légitimation du Moyen Age à nos jours'.

Il en est ainsi pour le mariage, réancré au profit des familles et de l'État grâce à la redécouverte médiévale du droit romain qui fonde celui-ci sur le contrat. Au temps des réformes, la lutte entre pouvoir séculier et ecclésiastique arrive à un point culminant de rivalité, car le mariage est défini comme sacrement par l'Église depuis 1215 seulement. C'est dans le cadre de ce combat qu'il est promu par le concile de Trente comme sacrement de l'amour.

C'est justement sur la législation du mariage imposée par le concile, parce qu'elle contredit le droit français, que le concile est réputé être refusé en France jusqu'en 1615, tout en étant appliqué sur les plans religieux et disciplinaires. Comment refuser le pouvoir des patriarches et les impératifs de la transmission des patrimoines en la matière ? Le roi de France, qui jouait l'arbitre des familles et surveillait les alliances des féodaux pour éviter de les voir se dresser contre lui ne pouvait l'admettre, quoi qu'en disaient les dévots.

Pour contrôler la construction de la mémoire

Longtemps avant la Révolution, il y a rivalité entre Église et États pour maîtriser le pouvoir de créer et de transmettre la mémoire. L'État lui-même ne peut être pensé sans recours à l'origine, une origine conquérante et chrétienne, mais aussi contrôlée par le haut. Au XVIe siècle, les généalogies historiques fleurissent, émaillées de signes qui distinguent le roi Très Chrétien, en une propagande d'autant plus ouverte qu'elle le pose en rival du Roi catholique. Pour assurer son pouvoir national, la monarchie utilise désormais directement la puissance de la Vierge, tout comme l'Église elle-même y recourt pour répondre aux critiques contre le culte de saints trop incertains[11].

À Rome, dans la ville romaine de l'humanisme, bousculée par la Réforme qui la considère comme une nouvelle Babylone après le Sac de 1527, dès la fin du siècle, Sixte Quint jalonne le vieux pèlerinage aux Sept Églises d'obélisques égyptiennes, signe hermétique (toute la sagesse de l'humanité), mais il les surmonte de la croix, pour que la Rome chrétienne surmonte la ville païenne et que la sagesse de l'humanité soit dominée par le vicaire de Dieu. C'est surtout dans les ordres religieux récents ou mis en cause, comme les communautés féminines, que la nouvelle famille développe, pour ses novices, l'arbre des fondateurs et supérieurs, ancrés sur le Christ, certes, mais revendiquant un grand ancêtre qui recompose une identité sociale sur d'autres critères que le sang ou la règle.

Dans les familles religieuses en voie d'ascension comme dans les clans familiaux, la contrainte généalogique suppose un rapport privilégié au fondateur et à la qualité de la chaîne. Il n'y a pas d'individu, pas de liberté personnelle. Mais la multiplication des pestes et autres épidémies provoque aussi l'usure des clans et des communautés, surtout quand aucun

11. Bruno Maes, *Le roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages er identité nationale entre guerre de Cent ans et Révolution*, Paris, 2002.

mécanisme ne permet de relever le nom, hors de la noblesse donc. Il faut donc retrouver une mémoire collective de l'origine et de sa chaîne de transmission. Le moyen d'éviter l'éclatement est alors de transmettre une mémoire par écrit, à travers les annales collectives.

Dans les familles ordinaires, toujours menacées et fragiles, ce sont les livres de raison qui soutiennent la transmission. Les Livres de raison et autres livres de famille se multiplient à partir de la fin du XVe siècle en France et dès le XIVe en Toscane. Composés au jour le jour ou par moment par un chef de famille, ils sont destinés à la lecture de celui qui reprendra la plume et donc il sont au service de la continuité de la famille et un devoir pour celui qui la dirige. Longtemps l'écrit du patriarche sert de preuve en justice.

C'est ainsi en Toscane où le livre de famille inventorie et raconte hommes, biens, secrets et actions et c'est ainsi en France où le patriarche rend raison, c'est à dire justifie ses comptes et son action pour ses descendants[12]. Bien entendu, peu à peu le registre de comptes se fait journal ou chronique puis autobiographie au XVIIIe siècle, anticipant le vaste mouvement des journaux intimes jusqu'à nos jours. Que disent-ils de la continuité des générations ? Pour l'heure, il est difficile de répondre tant les écritures sont variées.

Ces écrits privés ont été beaucoup recensés et étudiés à la fin du XIXe siècle, dans un but moral, défendre la famille patriarcale. Ils ont ensuite été oubliés avant que l'histoire des mentalités ne les réinvestisse et que les historiens de l'individu, du for privé selon une terminologie proposée par Madeleine Foisil, ne s'en emparent pour en découvrir de nouveaux aspects, grâce, notamment, aux techniques de la lexicologie. Donc nous en saurons plus quand ce travail d'inventaire et de soutier sera achevé. Une chose est cependant évidente : les conditions dans lesquelles le scripteur commence à écrire sont toujours liées à un traumatisme personnel ou collectif, à une rupture familiale, à des silences dans la transmission.

Si l'on regarde de près, cet ébranlement existe encore aujourd'hui pour les individus privés de transmission, comme les enfants du sida en Afrique du Sud, pour lesquels on fabrique des boîtes de mémoire[13]. Privés de la transmission dans leur clan, pulvérisé par la maladie, ils reconstruisent leur monde à l'aide d'objets qui rappellent leur origine et leur permettent de retrouver une histoire et le fil de leur vie.

Qu'ils soient collectifs ou individuels, ces processus mémoriels ont d'abord été largement contrôlés par en haut pour des raisons diverses : le patriarche, le chef du clan familial,

12. Une équipe de recherches mise en place par l'historien et démographe Jean-Pierre Bardet a rassemblé tous ceux qui s'intéressent à ces écrits en France, en Europe et désormais jusqu'au Japon. Pour suivre la bibliographie et la base de données en cours de constitution pour la France : www.ecritsduforprive.fr.
13. *Les enfants aussi ont une histoire. Travail de mémoire et résilience au temps du sida*, Philippe Denis (dir.), Karthala, 2007.

l'évêque, le curé, l'abbé et le supérieur d'un lieu… autant que les princes puis l'État, qui à la fin de l'Ancien Régime, réussit peu à peu à substituer le mérite au sang[14].

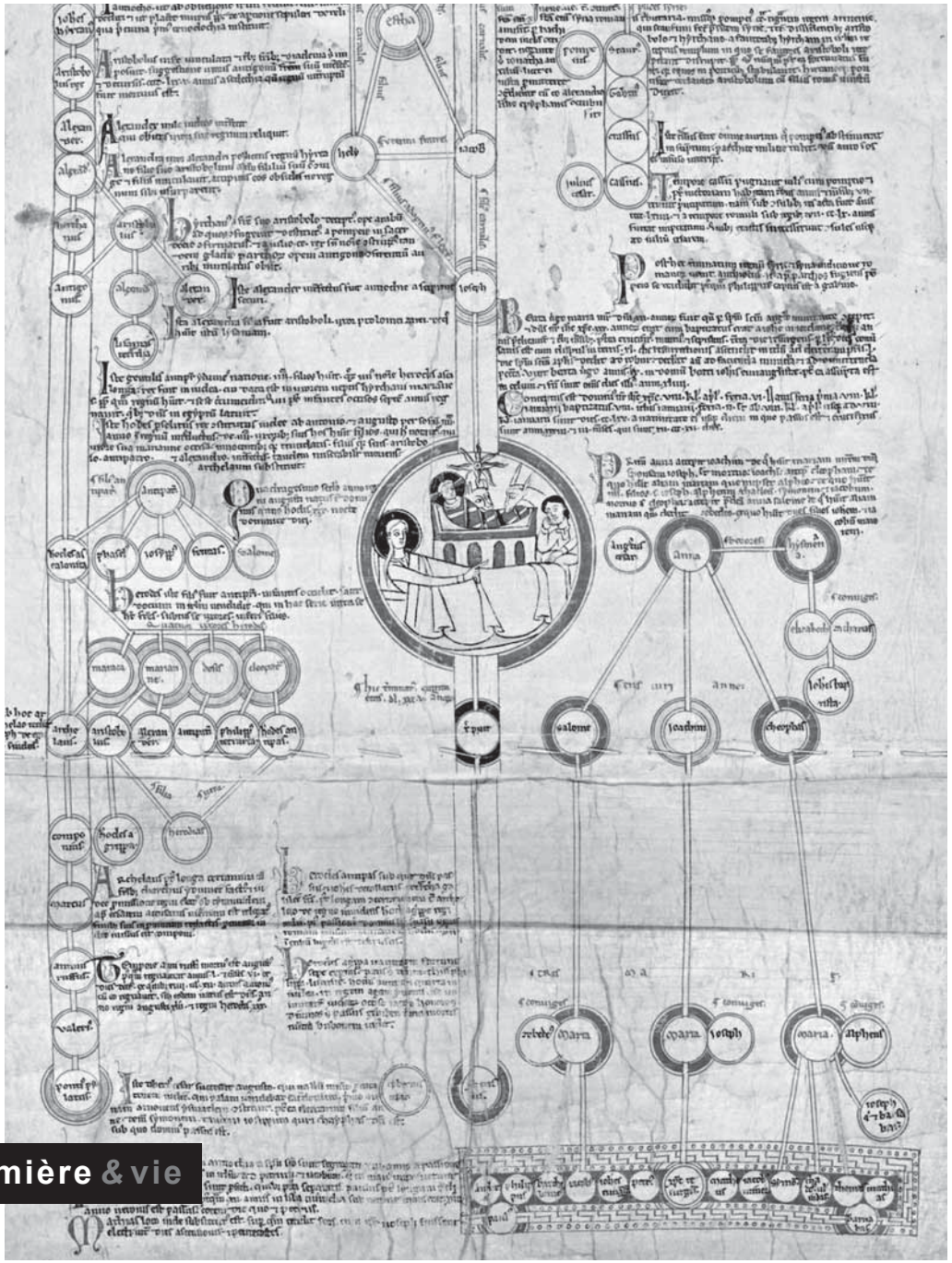
Si la naissance de l'individu doit beaucoup à l'instauration par le concile de Latran IV en 1215 de la confession obligatoire de Pâques et aux processus de direction de conscience mis en place par l'Église pour ce service, elle a aussi altéré peu à peu ces mécanismes collectifs et trouvé de nouvelles applications aux chaînes temporelles. En favorisant la décision personnelle, la réforme catholique provoque la décomposition des chaînes temporelles familiales.

L'État lui-même contrôle toujours l'État civil par le droit mais il cultive aussi la conscience individuelle et la liberté qui deviendront les bases de la démocratie, contre les manipulations communautaristes donc. Les processus mémoriels générés par la connaissance généalogique sont donc désormais individuels, dans nos sociétés au moins, mais ils restent d'indispensables moyens de survie car ils donnent sens aux destins personnels et collectifs.

Le besoin de vivre dans l'histoire longue et d'en connaître les chemins semble aujourd'hui encore indissociable de l'approche judéo-chrétienne de la vie et fait partie intégrante de l'imaginaire occidental. Les historiens sont cependant convaincus que d'autres aires culturelles peuvent également développer ce moyen de fixer l'identité. Le champ comparatif des pratiques sociales de la généalogie est désormais mondial.

Nicole LEMAITRE

14. Jay Smith, *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France (1600-1789),* Ann Arbor, 1996.



lumière & vie

lumière & vie

Christian DELORME est prêtre du diocèse de Lyon, très engagé dans le dialogue avec les musulmans ; après son livre d'échanges avec Rachid Benzine, *Nous avons tant de choses à nous dire* (Albin Michel, 1998), il vient de publier *L'islam que j'aime, l'islam qui m'inquiète* (Bayard, 2012).

Christian DELORME

D'amour et de haine. Mémoires blessées, en France et en Algérie.

En cette année 2012, on aurait pu s'attendre, en France comme en Algérie, à un foisonnement d'initiatives destinées à marquer le jour du cinquantième anniversaire de l'indépendance de l'Algérie (5 juillet 1962). Or dans les deux pays, cet anniversaire aura été célébré de manière très modeste, ce qui est révélateur de la difficulté que l'on observe, des deux côtés de la Méditerranée, à assumer une histoire compliquée et douloureuse.

Malaises algériens

Côté algérien, le pouvoir a probablement craint que trop célébrer le temps de l'indépendance risquait de libérer des paroles enfouies, de réveiller les mécontentements populaires et, en particulier, de favoriser l'exposition au grand jour de pages obscures de la révolution algérienne. Célébrer cinquante années d'indépendance, n'appelle-t-il pas à dresser un bilan ? À faire le point sur la situation ?

Le « Printemps arabe », né dans la Tunisie voisine, a épargné l'Algérie. Non pas parce que n'existeraient pas, chez les Algériens, des aspirations à plus de démocratie et à une

vie meilleure. Au contraire, une grande partie de la population considère que les idéaux de justice de la révolution ont été trahis depuis longtemps. En octobre 1988, il ne faut pas l'oublier, la jeunesse algérienne a tenté une insurrection pacifique qui peut être considérée comme un mouvement précurseur de ce qui s'est passé en 2011 en Tunisie. Régulièrement, des mouvements de protestation éclatent un peu partout à travers le pays.

Mais l'Algérie reste traumatisée par l'étrange guerre civile qui s'est déroulée au cours de la décennie 1990, après l'annulation des élections législatives donnant la majorité aux islamistes du F.I.S. (Front Islamique de Salut), et qui a causé (selon le pouvoir algérien lui-même) quelque cent cinquante mille à deux cent mille morts. De ce fait, la plupart des Algériens n'est guère disposée à descendre massivement dans les rues. Le pouvoir (qui est essentiellement entre les mains des tout puissants services de sécurité militaire et de renseignement) a, par ailleurs, la chance de disposer d'énormes réserves financières issues du gaz et du pétrole, qui lui permettent d'éteindre une partie des révoltes en subventionnant régulièrement les produits de première nécessité.

Les cinquante ans de l'indépendance renvoient aussi, inévitablement, à l'histoire de cette indépendance, à la longue lutte qui a dû être menée. Or cette lutte ne s'est pas faite avec, d'un côté, un peuple algérien totalement uni et, de l'autre côté, une puissance coloniale parfaitement unifiée. Des conflits sanglants, notamment, ont existé entre les nationalistes, en particulier entre le M.N.A. (Mouvement National Algérien) de Messali Hadj et le F.L.N. (Front de Libération Nationale), le second ayant fini par éliminer ses rivaux : au moins dix mille victimes dans cette lutte fratricide ! En 1957, par exemple, trois cents habitants du village de Melouza furent massacrés par le F.L.N. parce qu'ils soutenaient le M.N.A. Au cœur même de la lutte, ont existé les prémices d'une guerre civile.

Dans les premières années de l'indépendance, les chefs historiques du F.L.N. se sont entre-déchirés. Quelques uns furent assassinés par leurs compagnons d'armes (Abane Ramdane, Mohamed Khider, Krim Belkacem). Hocine Aït Ahmed, arrêté dès 1964 pour avoir créé un parti indépendant du F.L.N. qui défendait l'identité kabyle, fut contraint de s'exiler en Suisse un an

plus tard après s'être échappé de prison. Ahmed Ben Bella, le premier président de la nation indépendante (il est décédé tout récemment), fut renversé par Houari Boumediene dès 1965 et emprisonné plusieurs années avant de connaître lui aussi l'exil en Suisse. En 1992, c'était au tour de Mohamed Boudiaf, revenu d'exil pour exercer la présidence du pays, d'être assassiné. Et tous les héros et combattants (notamment les femmes militantes et combattantes) de cette lutte de libération ne furent pas récompensés de manière équitable.

Certes, la population algérienne d'aujourd'hui est loin d'être majoritairement habitée par des souvenirs vivants de la lutte pour l'indépendance. Près de 70 % des quelque trente-six millions d'Algériens est née après l'indépendance. Mais le pouvoir entretient sans cesse la mémoire des crimes de la colonisation et de la répression du mouvement indépendantiste, et cette dénonciation permanente lui sert de légitimation.

Les victimes de l'exode de 1962

En France, la célébration du cinquantième anniversaire de l'indépendance algérienne ne pouvait que soulever d'autres problèmes. Toute une partie de la population de notre pays est habitée par des souvenirs douloureux du temps de la guerre d'indépendance et de son dénouement. Il s'agit de groupes de population très divers, aux mémoires blessées de façons différentes. Des mémoires parallèles.

Il y a d'abord ce groupe que l'on peut appeler « **le peuple pied-noir** », ces Européens d'Algérie dont beaucoup étaient d'origine italienne, espagnole et maltaise (mais aussi suisse, allemande… et française). Leurs pères étaient venus en Algérie tout au long du XIXe siècle et au début du XXe à la faveur de migrations diverses. Ils avaient adopté cette terre, parfois même cru aimer son peuple d'origine. Ils pensaient sincèrement que ce pays était le leur. Au cours des décennies, ils l'avaient façonné d'une manière nouvelle, avec des réussites économiques. Des générations y ont été enterrées. Devenus les uns et les autres des nationaux français et des enfants de la République, ils n'ont rien compris, pour la plupart d'entre eux, à ce qui s'est passé. Ils ont vécu les violences de la révolution algérienne à leur

encontre, ainsi que l'exode en métropole, comme une énorme injustice.

Une grande partie d'entre eux s'est enfermée dans la nostalgie et le ressentiment. On sait que, durant des années, les pieds-noirs du sud de la France ont composé une part essentielle des militants et de l'électorat du Front National. Ils se sont sentis mal aimés et incompris par la société française. Et ils ont été déroutés de constater que, alors qu'ils avaient été chassés d'Algérie, la France faisait venir massivement sur son sol, dès les années 1960, des travailleurs algériens et leurs familles. Beaucoup ont dû vivre, dans les quartiers populaires, avec ceux-là mêmes qui leur rappelaient sans cesse le pays perdu ! Souvent, ils ont transmis leur souffrance et leur ressentiment à leurs enfants et petits-enfants. On estime à quelque sept ou huit cent mille ces Européens d'Algérie et assimilés qui ont vécu l'exode. La plupart d'entre eux est aujourd'hui décédée, mais la descendance de ces hommes et femmes représente une portion non négligeable de la population de la France, surtout dans le sud du pays.

Au sein de ce peuple pied-noir, constituant un groupe à l'histoire particulière : **les Juifs originaires d'Algérie**. Leur présence dans ce pays remonte à l'Antiquité. Beaucoup ont des origines berbères, ou bien sont les descendants des Juifs chassés de l'Espagne catholique en 1492, qui se sont réfugiés dans le Maghreb musulman. Sous le régime de l'empire ottoman, ils constituaient une sorte de « nation » à part. La France les a naturalisés en 1870, liant dès lors leur sort à celui des colons européens. Leur culture, cependant, était orientale. Presque tous parlaient l'arabe dialectal. Ils étaient quelque cent trente-cinq mille au moment de l'indépendance. Plus de cent mille d'entre eux sont venus se réfugier dans l'hexagone entre mai et août 1962. Ces Juifs de rite séfarade ont revivifié le judaïsme français. Parmi les pieds-noirs, ils sont ceux qui ont le plus de légitimité à dire que leurs « racines » sont « là-bas », et ils peuvent difficilement faire leur deuil. Dans la France de 2012, ils voient avec angoisse la montée en puissance des courants musulmans parfois antisémites. Ils ont peur pour eux-mêmes et pour l'État d'Israël dont ils sont généralement fortement solidaires.

A côté des pieds-noirs, un autre groupe, composé de ceux que l'on a appelés globalement « **les harkis** ». Ce nom désignait

la majorité des supplétifs musulmans de l'armée française. Il a été étendu à d'autres catégories de personnes, à commencer par les familles de ces enrôlés. Souvent, on les a confondus (on le fait encore) avec tous les musulmans originaires d'Algérie qui bénéficiaient de la pleine nationalité et citoyenneté française (ce qui n'était pas le cas de la majorité des Algériens de l'Algérie française). Les supplétifs musulmans de l'armée française en Algérie n'ont pas tous vraiment choisi cet enrôlement : nombre d'entre eux y ont été contraints. De même, ils ne peuvent être tous accusés d'avoir commis des actes horribles. Au moment de l'indépendance algérienne, au moins soixante mille d'entre eux ont été tués en représailles.

La France du général de Gaulle s'est fait tirer l'oreille pour accueillir les survivants. Grâce à certains officiers, environ soixante à quatre-vingt mille d'entre eux ont pu s'installer en métropole. Ceux qui vivent toujours et, surtout, leur descendance totaliseraient près de cinq cent mille âmes. Eux aussi, bien entendu, ont « mal à l'Algérie » et sont dans un rapport compliqué avec le pays de leurs ancêtres. Dans la société française, ils sont regardés comme « des Arabes » et rarement comme des Français « légitimes ». Considérés largement comme « des traîtres » à leur peuple d'origine (y compris par les Français), ils ont du mal à trouver leur place dans la société française.

Les « appelés » d'Algérie et les familles de l'immigration

Mais les victimes de l'exode de 1962 ne sont pas les seuls habitants de France à être porteurs de mémoires souffrantes. Trois autres grands groupes de population sont à prendre en compte : les appelés d'Algérie, les immigrés algériens, et les enfants des immigrés.

Citons les en premier, quand bien même ils forment maintenant un groupe moins nombreux qu'auparavant : les « **appelés** » d'Algérie. Entre novembre 1954, début de l'insurrection armée des nationalistes algériens, et le cessez-le-feu du 19 mars 1962 signé entre le gouvernement français et les dirigeants du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (G.P.R.A.), c'est presque deux millions de soldats du contingent qui ont été engagés dans ce qu'on a longtemps désigné comme « une guerre

sans nom ». Quelque vingt mille d'entre eux y ont laissé leur vie, environ soixante-dix mille ont été blessés. Pour la plupart, ces jeunes hommes se sont sentis obligés de participer à une guerre à laquelle ils n'adhéraient pas. En ce temps de décolonisation généralisée, que signifiait « défendre l'Algérie française » ?

Beaucoup ont vécu des horreurs et, en tout cas, la peur. Ils ont vu mourir des camarades. Une partie d'entre eux a dû participer aux tortures et aux « corvées de bois » (assassinats de soi-disant « fugitifs ») qu'avaient instituées le pouvoir politique et l'état-major militaire français. L'immense majorité de ces appelés, à son retour en France, a choisi de garder le silence. Ceux qui avaient vécu les choses les plus dures, généralement n'en ont parlé à personne, comme s'ils étaient habités par la honte ou la culpabilité liées à cette guerre inutile et perdue, ou bien avaient la conviction qu'ils ne pourraient pas être entendus et compris. Il faudra d'ailleurs attendre 1999 pour que le parlement français, à l'initiative de Jacques Chirac, reconnaisse officiellement que ce qui s'est passé entre 1954 et 1962 a bien été « une guerre » et pas seulement des opérations de « maintien de l'ordre ».

Des dizaines de milliers d'individus sont restés brisés et ont empêché leurs familles d'être heureuses. En face de l'Algérie indépendante, tous ces hommes sont demeurés « sans voix ». Contrairement aux anciens combattants des autres guerres françaises, ils ne laissent guère d'héritage à leurs enfants et petits-enfants. On ne peut retenir d'eux qu'ils se sont battus « pour la France », « pour la liberté » ou « pour la civilisation ». Trop peu nombreux sont ceux qui se sont sentis la force de retourner un jour en Algérie et de tenter de faire un travail de réconciliation autant avec eux-mêmes qu'avec l'Algérie.

Autre grand groupe humain tout à fait singulier qui participe depuis cinquante ans de manière significative au peuplement de la France : les immigrés algériens et leurs familles. Si les premières implantations de travailleurs immigrés d'Algérie en France datent du tout début du XXe siècle (dès 1905), c'est néanmoins après l'indépendance de l'Algérie que sont arrivées les grandes vagues d'immigration et de peuplement. Entre 1962 et 1982, on est ainsi passé de trois cent cinquante mille Algériens présents en France à huit cent mille.

Cette immigration avait quelque chose de paradoxal. En effet, les Algériens s'étaient massivement manifestés pour l'indépendance de leur pays. Or voilà que, cette dernière obtenue, ils sont venus par dizaines de milliers chercher de quoi vivre en France ! Beaucoup seront incapables de rendre compte de ce choix, notamment vis à vis de leurs enfants quand ceux-ci seront en âge de les interroger. Pareillement, la France s'est trouvée elle-même dans la confusion. Le général de Gaulle ne voulait pas de l'immigration algérienne en France (pas plus qu'il ne voulait accueillir les harkis), et une des raisons qui l'ont fait opter pour l'abandon des « départements français d'Algérie » était sa crainte d'une trop importante population musulmane dans l'hexagone du fait de cette continuité administrative entre Dunkerque et Tamanrasset. Mais les besoins de l'économie française en main d'œuvre l'ont obligé à accepter.

Ces anciens sujets musulmans français devenus algériens avec l'indépendance, se sont retrouvés paradoxalement « concitoyens » français de fait. Pour la majorité d'entre eux, ils ont essayé de se faire le plus discret possible, le plus « taiseux » possible. Un pied en France, un pied en Algérie, la tête entre les deux, ils ont eu bien du mal à se situer et, en particulier, à élever leurs enfants nés pour la plupart en France. Aujourd'hui, ils ne sont plus que quelque six cent mille à être des ressortissants de nationalité uniquement algérienne en France. Mais leurs enfants, de nationalité française, approchent ou même dépassent les deux millions. Comment ceux-là peuvent-ils se définir et se situer, tant vis-à-vis de la France que vis-à-vis de l'Algérie ?

Construire des mémoires apaisées

Personne : nation, groupe ou individu, ne peut vivre apaisé s'il ne peut s'adosser à une mémoire valorisante qui donne sens à son existence. Une telle mémoire positive, évidemment, se construit. Elle n'est pas l'addition désordonnée des souvenirs du passé : elle est la sélection et l'organisation des souvenirs en vue d'en faire quelque chose de fécond.

La nation algérienne a un gros problème de construction de sa mémoire collective. En effet, à quelle date faire « démarrer » l'Algérie ? Le pays, désigné pendant des siècles comme « le

Maghreb central » puis (sous les Turcs) « la régence d'Alger », n'a commencé à devenir un début d'État-nation qu'avec la résistance de l'émir Abd el-Kader à la conquête coloniale française (entre 1832 et 1847). Mais il a comporté, au cours des siècles précédents, divers royaumes, particulièrement des royaumes berbères. Il a connu les dominations et influences romaines, byzantines, arabes, turques, portugaises, espagnoles et, enfin, françaises. Ce qui est devenu l'Algérie contemporaine a été, durant des siècles, une terre marquée par le christianisme. Et le peuple d'aujourd'hui est le résultat de multiples mélanges de populations (Berbères d'abord et en majorité, puis Arabes, Noirs, Turcs, Européens…).

Mais le discours officiel affirme surtout que l'Algérie est « arabe et musulmane », et que cela constitue l'essence de son identité. Dans l'enseignement de l'histoire, peu de place est faite à ce qui a précédé l'existence du mouvement indépendantiste, et celui-ci est souvent présenté de manière réductrice comme ayant véritablement commencé en novembre 1954, avec le déclenchement de la lutte armée.

La France, de son côté, se montre toujours incapable de regarder avec courage et honnêteté l'histoire et la réalité de sa présence en Algérie, depuis la conquête de 1830 jusqu'à l'indépendance. On se souvient de cette invraisemblable loi votée en 2005 par le parlement français à l'initiative de parlementaires de la droite radicale, dont l'article 4 stipulait que « les programmes scolaires français reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord ». En face du tollé déclenché par cette tentative d'instaurer une histoire officielle sélective, il fallut que le président Jacques Chirac fasse saisir le Conseil Constitutionnel pour que l'article finisse par être supprimé.

Durant les cent trente deux années de présence française en Algérie, il y eut, bien entendu, des choses positives qui ont existé. Mais la conquête du territoire algérien s'est accomplie dans une violence extrême. Des récits de militaires français de l'époque en témoignent. Un maréchal Bugeaud, héros de cette conquête, serait aujourd'hui jugé comme auteur de crimes contre l'humanité.

L'Algérie ne fut jamais totalement soumise. Il y eut régulièrement de grandes révoltes qui furent sévèrement réprimées. En mai 1945, le 8 mai, jour de l'armistice mettant fin à la Deuxième guerre mondiale, des événements mineurs survenus à Sétif et à Guelma ont provoqué le plus grand massacre de l'histoire de la France contemporaine en temps de paix : entre vingt mille et trente mille Algériens tués par les Européens !

Quant à la guerre d'Algérie où périrent au minimum trois cent mille civils algériens (l'État algérien annonce un million et demi de tués) et quelque vingt mille civils européens, elle fut le théâtre d'actes abominables, avec, en particulier, l'institution officielle de la torture. L'État et le peuple algériens attendent, depuis, que la France fasse officiellement acte de repentance. Jusqu'ici, les gouvernants français s'y sont refusé, craignant notamment que la reconnaissance des crimes commis par l'État français n'engendre des demandes d'énormes compensations financières par l'Algérie. Mais comment la France peut-elle regarder l'Algérie en face tant qu'elle n'assume pas les dimensions non-glorieuses de son histoire ? Depuis plusieurs années, des deux côtés de la Méditerranée, des voix s'élèvent pour demander la conclusion d'un « traité d'amitié » entre Paris et Alger. L'État algérien fait de la reconnaissance par la France de ses crimes un préalable bien compréhensible.

Le « peuple pied-noir », quant à lui, s'est construit une mémoire de victime. Il a idéalisé, hors de toute prise en compte sérieuse de l'histoire, « l'œuvre civilisatrice » de la France en Algérie, entretenant le mythe d'une Algérie heureuse avant que les combattants du F.L.N. ne viennent, selon eux, tout démolir. A entendre beaucoup de pieds-noirs, Arabes, Berbères, Juifs, chrétiens et agnostiques vivaient tous en frères dans l'Algérie française, et il n'y avait pas d'exploitation de l'indigène musulman. Ce ne fut pas, malheureusement, la réalité. La majorité des sujets musulmans de l'Algérie française (huit millions sur neuf en 1954) étaient, administrativement parlant, des sous-citoyens. Au cours des ans, la plupart des tribus avait été spoliée, et les indigènes avaient été dépossédés du droit de définir leur destin.

Il y eut, néanmoins, au cœur de ce phénomène violent qu'est la colonisation, de belles rencontres et, peut-être même, l'émergence de ce que l'on pourrait appeler une « civilisation algéro-

française ». Récemment, un film assez merveilleux a été réalisé : « El Gusto ». Il fait revivre, avec l'aide des survivants, l'histoire d'un orchestre de musique andalouse créé dans les années 1920 dans la Casbah d'Alger. Celui-ci réunissait des musiciens musulmans et juifs. Ces belles pages d'une histoire commune méritent d'être mises en évidence, mais cela ne peut pas occulter, pour autant, les pages sombres. Une association au moins, en France, œuvre depuis près de trente ans à la fraternité entre gens originaires du Maghreb, Européens comme Berbéro-Arabes, dans le respect de la vérité historique : l'association Coup de Soleil. Elle est particulièrement connue par son Salon « Le Maghreb des livres » et son Festival « Le Maghreb des films » qui se tiennent tous les deux chaque année à Paris.

Des millions de Français d'origine algérienne

Un des principaux héritages de la longue colonisation de l'Algérie par la France, est, bien entendu, l'installation d'une forte immigration algérienne dans l'hexagone. La progéniture issue de celle-ci s'est retrouvée, pour sa majorité, automatiquement de nationalité française. La France d'aujourd'hui compte, ainsi, une part importante de sa population qui est française d'origine algérienne, comme d'autres parties de la nation française sont d'origine italienne, polonaise ou espagnole. Il s'agit de plusieurs millions de personnes (si on prend en compte tous les habitants de France qui sont d'origine berbéro-arabe, issus des trois principaux pays du Maghreb, on arrive à au moins quatre millions de personnes dont plus de la moitié est de nationalité française).

Une part importante de la population française, ainsi, est désormais maghrébine et musulmane. Il s'agit d'une des parts les plus jeunes, qui représente un facteur dynamique de la démographie française. Ce groupe humain singulier et, en même temps, très divers, est porteur de mémoires plurielles. Il est habité par des histoires multiples et conflictuelles. Son inscription dans la culture et dans la nation française (en particulier grâce à l'école et grâce aux médias) est réelle, fondamentale, malgré les mécanismes discriminatoires qui restent à l'œuvre dans notre société.

Mais cette jeunesse issue des immigrations du Maghreb, et tout particulièrement des immigrations venues d'Algérie, ne peut, pour autant, oublier sa filiation. Elle a besoin de savoir d'où elle vient. Quelle fut l'histoire de ses pères et mères. Et cette quête de ses racines a du mal à être comprise et donc accompagnée par la société française et par l'État. Sans doute n'a-t-on pas oublié la vive polémique qui s'est développée, en octobre 2001, après le match de football France-Algérie qui s'était déroulé au Stade de France. Dans le public des spectateurs se trouvait un grand nombre de jeunes « Franco-Algériens ». Quand fut jouée la « Marseillaise », celle-ci fut abondamment sifflée. Un peu plus tard, le match devait être arrêté en raison de l'envahissement de la pelouse par des centaines de supporters de l'équipe algérienne. La plupart des commentateurs a vu dans l'attitude de cette jeunesse une prise de position anti-française, un rejet par ces jeunes de leur nationalité française. Quand on interrogea ceux-ci, pourtant, on s'aperçut qu'ils avaient surtout voulu manifester leur joie que, pour une fois, soit valorisée en France (dans le prestigieux stade qui avait vu, en 1998, l'équipe de France conduite par Zinedine Zidane gagner la Coupe du Monde) la part algérienne de leur identité. Les excès de ces jeunes étaient regrettables, mais la réaction du monde politique et de l'opinion publique fut, elle aussi, excessive.

Depuis quelques années, les secteurs militants de cette jeunesse « franco-algérienne » se sont emparés d'un moment douloureux de l'histoire de la guerre d'Algérie : le massacre par la police française, le 17 octobre 1961, à Paris, de plusieurs centaines d'Algériens qui manifestaient pacifiquement (la plupart d'entre eux furent jetés dans la Seine). Un massacre orchestré par le préfet Maurice Papon qui deviendra plus tard ministre sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, mais aussi, plus tard encore, en 1998, sera condamné pour sa participation dans la persécution et la rafle des Juifs de Bordeaux sous l'Occupation. Depuis maintenant plus de dix ans, ce massacre fait l'objet de commémorations à Paris et dans plusieurs villes de France. Ceux qui s'adonnent à cette célébration manifestent ainsi leur droit à être fidèles à la mémoire de leurs pères qui ont combattu pour l'indépendance de l'Algérie, tout en disant vouloir vivre pleinement leur citoyenneté française. Car il est significatif qu'ils ont choisi un moment affreux de la guerre qui s'est déroulé non pas

en Algérie mais sur le territoire de la métropole. Le sang de leurs pères mêlé aux eaux de la Seine.

On ne peut qu'en prendre acte : depuis 1830, les relations entre l'Algérie et la France sont un étonnant tissage d'amour et de haine. Le temps des guerres (celles du temps de la conquête, celle du temps de la lutte des Algériens pour leur indépendance) n'a que trop duré. Il faut passer à celui de la réconciliation. Aux mémoires combattantes et rivales, il faut parvenir à substituer des mémoires réconciliées. Cela s'avère vital, d'abord pour la société française qui est désormais composée de plusieurs millions de citoyens « berbéro-arabes ». Mais aussi pour la construction d'une Méditerranée de la paix.

Christian DELORME

Indications bibliographiques :

Laetitia Bucaille, *Le pardon et la rancœur. Algérie/France, Afrique du Sud : peut-on enterrer la guerre ?*, Payot, 2010.

Jean-Luc Einaudi, *Octobre 1961. Un massacre à Paris*, Seuil, 2001.

Smaïl Goumeziane, *Algérie. L'histoire en héritage*, Éditons Non Lieu, Paris, 2011.

Hommes et migrations, n° 1295, janvier-février 2012, « Algérie-France. Une communauté de destin ».

Le Monde, numéro hors-série, mars 2012, « Guerre d'Algérie. Mémoires parallèles ».

Jean-Louis Planche, *Sétif 1945. Chronique d'un massacre annoncé*, Perrin, 2006.

Todd Shepart, *1962. Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, Petite Bibliothèque Payot, 2012.

Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, 1991.

Benjamin Stora, *La guerre d'Algérie expliquée à tous*, Seuil, 2012.

lumière & vie

Bible

Jean MANSIR, ***Alliance.*** *Un fil rouge pour lire la Bible*, Éditions du Moulin, 2011, 80 p., 8 €.

Parmi les critiques faites à l'exégèse, spécialement l'exégèse historico-critique, on reproche habituellement d'être complètement déconnectée des préoccupations du « simple croyant » ou du catéchiste. Savoir à peu près à quelle époque un texte a été écrit serait sans aucune importance pour les lecteurs de la Bible, et une lecture ne pourrait être intelligente qu'en étant desséchante et non spirituelle. Si ces critiques ne sont pas toutes sans fondement, le petit livre du dominicain Jean Mansir nous montre qu'il peut toutefois en être autrement.

La préoccupation essentielle qui a donné naissance à ce livre est la suivante : comment un néophyte peut-il s'y retrouver quand il aborde cet ouvrage long et compliqué qu'est la Bible ? Un bon moyen est de commencer la lecture en suivant un fil conducteur. Parmi bien d'autres possibles, mais celui-ci est spécialement pertinent, l'auteur nous propose le thème de l'Alliance.

Il choisit une progression thématique pour suivre l'évolution de la compréhension qu'a eue Israël de l'Alliance entre Dieu et son peuple. Pour ce faire, il a groupé des passages bibliques selon cinq thèmes : alliance religieuse et morale (Moïse), politique et sociale (Abraham), charnelle (Adam et Noé), paradoxale (Cyrus et le Serviteur Souffrant), Nouvelle (Jérémie et Jésus).

On le voit, la présentation ne suit pas l'ordre du récit biblique, mais la chronologie de la rédaction des textes choisis (toute tentative dans ce domaine est bien sûr contestable, mais l'auteur s'en tient à des résultats consensuels). Cette méthode a le mérite de bien montrer l'évolution théologique de la pensée d'Israël ainsi qu'un des fondements de la théologie chrétienne de la révélation : Dieu se révèle dans et par l'histoire.

C'est la théologie de l'Alliance dans l'Ancien testament qui structure l'ouvrage. Mais l'Alliance en la personne de Jésus n'est évidemment pas oubliée, puisque le livre s'inscrit aussi dans la tradition patristique de l'exégèse typologique.

Enfin, Jean Mansir sait bien montrer, au fil des pages, comment la Bible s'est constituée par un long processus continu de relectures de textes antérieurs.

Au final, voici un ouvrage de lecture facile, à conseiller à tous ceux qui cherchent un guide pour se plonger dans la Parole de Dieu.

Cyrille-Marie Richard, o.p.

Jesus ASURMENDI, ***Du non-sens.*** *L'Ecclésiaste*, Cerf, 2012, 200 p., 20 €.

Quel sens peut bien avoir le non-sens ? Telle est la quête de Qohélet, roi à Jérusalem, avec ce constat proverbial terrible : *« Il n'y a rien de nouveau sous le soleil… tout n'est que vanité et poursuite du vent »*. Tout n'est que fugitif et non-sens, comme le temps qui passe, tout est dénué de perspective et de projet en vérité éternelle.

Où situer Dieu ? Bien que créateur de l'homme, il semble jouer avec lui comme le chat avec la souris, et on s'interroge sur ses intentions qui restent indiscernables. Ce livre fascinant, étrange, mystérieux, décapant et irritant, désespérant, ironique et cependant généreux et bon, orienté vers la mort à laquelle nul n'échappe en bout de parcours, prône aussi le *carpe diem*. La volonté de Dieu nous échappe, toujours contradictoire, antinomique, valorisant en permanence le pour avant le contre et l'inverse, sans que l'esprit humain, le raisonnement ou la sagesse, certes préférables, puisse livrer les clairs objectifs du Créateur. Ceux-ci restent obscurs, *absurdes*.

Qohélet est à la fois l'œuvre d'un sceptique et d'un stoïque, métissée de foi par celui qui croit en Dieu, et qui le dit, sans tenter de nous convaincre d'une vérité transcendante, fondée sur un absolu. Dans tout cela, son Dieu ne serait-il qu'un *kit de survie* (p. 181) et doit-on le « cuisiner » pour l'accommoder au goût de chaque herméneute (p. 157) ? La difficulté de lecture de *Qohélet* réside dans la contraignante adaptation de notre vue aux verres progressifs qui conviendraient. L'hypermétropie gomme les aspérités et la myopie nous empêche de distinguer des ensembles, et les unités littéraires fondamentales de l'espace lexical qui ouvrent sur le sens. Nous en arrivons à fonctionner en spirales (p. 84), chargées de résonances et de répétitions musicales lancinantes, car il en va ainsi pour l'auteur du livre biblique, paradoxalement canonique.

Ce que nous dit Qohélet, c'est de n'aller ni vers l'angélisme, optimisme béat, ni vers un matérialisme étouffant. Le chef d'œuvre de Cervantes (p. 184) tient debout par l'indissoluble alliance antinomique des deux : il faut à la fois le plat à barbe de Manbrin, qui sert de heaume à Don Quichotte, et le « plat » réalisme de Sancho, qui voit que ce casque héroïque n'est autre qu'un plat de barbier. Ce qui manque certainement à notre livre, nous dit l'auteur, c'est l'alliance nécessaire retrouvée entre Dieu d'une part, l'homme son interlocuteur et, d'autre part, la relation entre les deux.

C'est de ce dialogue que surgit l'image de Dieu apportée par les *Psaumes* et les *Prophètes*. On pourrait dire que le livre de *Job* constitue une lecture complémentaire de *Qohélet* : Job, comme Qohélet, maudit le jour de sa naissance, mais s'adresse à Dieu, en face à face et sans fard, dans un plaidoyer qui va jusqu'à la diatribe et l'imprécation. Mais c'est à Job que Dieu répondra, pas à Qohélet, qui n'exige ni réponse, ni échange, à toutes ses (nos) incompréhensions. Tout peut rester dans le « non-sens » car Dieu ne peut se « comprendre ».

Sans se faire les défenseurs acharnés d'une profonde théologie de l'Ecclésiaste, on peut aimer ce texte insolite, d'une poésie claironnante et

dissonante, qui n'envisage pas la vie humaine comme un long fleuve pacifié, mais rappelle, en conclusion, la nécessaire crainte de Dieu, partie intégrante de la vocation humaine. Le Dieu de Qohélet n'est que l'une des facettes du Dieu unique pluriel, en quête de YHWH, Dieu et Père, référent des *Évangiles*. En ce sens, *Qohélet est indispensable à la foi* (p. 185).

Olivier LONGUEIRA

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Vatican II comme style, dir. Joseph FAMÉRÉE, Cerf, 2012, 312 p., 25 €. La notion de style appliquée à la théologie n'est pas une mode littéraire, mais une manière de souligner l'originalité d'une expression de la foi, d'une manière d'élaborer un discours théologique, moins soucieuse de formules dogmatiques intemporelles que d'une interprétation qui rencontre le Christ dans l'ici et le maintenant de la culture contemporaine. Voilà ce qu'explicitent les riches contributions de plusieurs professeurs de théologie de diverses Universités catholiques francophones.

« Nous avons vu sa gloire ». *Pour une phénoménologie du Credo*, dir. Nicolas BAUQUET et alii, Lessius, 2012, 302 p., 28,50 €. Ce recueil d'articles est le fruit d'une rencontre de théologiens et de philosophes, adoptant les uns et les autres dans leurs disciplines la méthode phénoménologique pour aborder diverses questions de la foi.

Théologie

Philipe DOCKWILLER, ***Le temps du Christ.*** *Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Cerf, 2011, 356 p., 37 €.

Ph. Dockwiller propose une approche littéraire et théologique de la *Theodramatik* (*TD*), en cohérence avec la démarche balthasarienne qui fait du genre théâtral une médiation pour penser le mystère chrétien. Ce que *La théologie de l'histoire* et *De l'intégration (Das Ganze im Fragment)* affirment de « la centralité et de la normativité du temps du Christ, la temporalité de son existence, en regard de l'histoire du monde » (p. 16), la *TD* le reprend à l'aide de l'analogie théâtrale. Pour Balthasar, l'enjeu est de déterminer théologiquement la temporalité plutôt que d'élaborer une théologie de l'histoire à la manière de Joachim de Flore ou de théologies récentes inspirées par Hegel. Il s'agit de penser comment « l'histoire n'est pas uniquement le contenant de l'incarnation de Dieu qui y paraît comme contenu. Le Verbe de Dieu, Jésus, mort et ressuscité, proclamé Messie, contient l'histoire » (p. 17). Comment penser ce Tout dans le fragment sans faire violence à l'histoire, sans considérer la suite des événements comme un *fatum*, comme une pièce écrite d'avance et simplement exécutée, autrement dit : « Comment la temporalité

d'un seul est-elle proposée en tant que mesure du temps de l'histoire universelle ? » (p. 23).

La première partie recueille dans l'œuvre de Balthasar-lecteur des éléments pour approcher cette caractérisation théologique du temps. De *La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, 1942, l'auteur retient la polarité du double infini : le devenir horizontal séparant la créature de Dieu – le passage du néant à l'existence – et le devenir vertical – le mouvement ascendant exprimant le désir naturel de Dieu en la créature. Du *Karl Barth* de 1951 ressort notamment que, à la différence de son collègue bâlois, Balthasar, rejetant le pur actualisme, maintient la tension entre acte et être. Cette première partie se clôt sur une analyse des *Prolégomènes* de la *TD* dans laquelle l'auteur montre le chemin christologique choisi par le théologien de Lucerne : une christologie à ellipse qui lui permet de récuser les théologies de l'histoire inspirées de Hegel sans tomber dans l'insignifiance de l'histoire. Comment donner un sens à l'histoire tout en évitant le piège hégélien du Savoir absolu : « Le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue culmine chez Balthasar dans l'acceptation de recevoir dans le Christ, et non de la pensée ou de l'idée, le chiffre révélé de la vie divine et de l'histoire du monde ; l'intrigue suprême ne se déchiffre pas, elle se révèle et se donne » (p. 39). Est développé ici le motif de l'intégration dans le Verbe évoqué dans l'introduction.

S'appuyant sur les analyses de Ricœur (la triple *mimèsis*), la deuxième partie montre d'abord comment le genre théâtral permet une refiguration dramatique propre à exprimer analogiquement le drame chrétien. Par sa mise en espace dans une temporalité donnée le théâtre dépasse le texte seul, mais la représentation peut être mascarade ; Balthasar choisit de situer dans l'ambivalence ce recours à l'analogie du théâtre, à cet *instrumentum* : mise en situation mais factice, la Figure (*Gestalt*) du Christ (et non l'Église) étant celle qui seule réalise « la conjonction parfaite entre le rôle et l'existence » (p. 170). Si Balthasar est héritier de la tradition ignatienne du théâtre, il n'en retient pas ses auteurs dont il rejette le caractère propagandiste. C'est autrement, de manière plus interne, organique, que le théâtre doit être *organon* de la théologie ; c'est aux *Exercices* qu'il faut se référer pour comprendre la *TD*. L'auteur retient alors l'interprétation balthasarienne du *Grand théâtre du Monde* de Calderon et du *Soulier de satin* de Claudel : alors que le premier juxtapose temps et éternité, le second donne à comprendre « comment le temps peut s'ouvrir sur l'éternité ». La représentation donne à voir et à penser la distinction entre temps chronométré – l'écoulement des heures et des jours – et temps dramatique – habité par la Présence.

La troisième partie noue théologiquement le propos. D'abord en examinant comment la communion des saints est, pour Balthasar, régulation par excellence de l'interprétation théologique. Alors que, dans le théâtre, c'est un texte qui est mis en scène, dans l'ordre de la révélation, c'est l'événement, l'expérience de Dieu, qui donne le texte (les Écritures) ; aussi les saints sont-ils miroirs de la révélation. C'est pourquoi l'articulation de l'argumentation théologique à cette preuve vitale qu'est la vie des saintes et des saints est essentielle. L'auteur montre ensuite, à partir du Nouveau Testament et de l'Apocalypse comment l'accès à une signification théologique du temps se fait, non pas, à l'image de la philosophie, *sub specie aeternitatis,* mais *sub specie dramatis personarum* : c'est le point

de vue du Fils – « au centre, la *fin* rayonnant sur le tout » (p. 266) – dans l'histoire et dans l'eschatologie, qui permet d'accéder à ce sens. En devenant fils dans le Fils, le disciple peut articuler au développement linéaire du temps le centre organisateur qui en exprime le drame. L'auteur analyse alors comment la sotériologie, la christologie et la Trinité s'inscrivent dans cette perspective balthasarienne de la temporalité. Le drame du monde, à la lumière de la révélation et de sa Figure centrale, le Christ, est pensé en termes de récapitulation et de substitution/représentance.

Cette étude, issue d'une thèse universitaire, analyse avec rigueur et clarté l'importance de l'*analogon* théâtral dans la théologie de Balthsar et permet d'éclairer sa théologie du temps sous un jour nouveau ; la troisième partie et la conclusion renouent bien l'ensemble des fils tissés tout au long du parcours. À plusieurs reprises, l'auteur émaille son étude de fines remarques pointant des débats possibles avec la posture de Balthasar – la note 1 p. 234 à propos du statut de la théologie ; les allusions au caractère controversé du thème de la substitution – que la lectrice (non balthasarienne !) aurait aimé voir développées… mais tel n'était pas le propos central du livre ! En résumé, un ouvrage dense et bienvenu dont on ne peut que conseiller la lecture pour qui a déjà un peu fréquenté Balthasar.

Isabelle Chareire

Serge TYVAERT, ***L'Ascension et son mystère***. *La catéchèse mystagogique des Pères à la lumière de la Règle de foi*, Les Chaillots Édition, 2012, 257 p., 17 €.

Souvent citée dans nos prières eucharistiques en écho à l'évocation de la résurrection, l'ascension s'avère une question complexe à plusieurs niveaux :

- d'un point de vue sémantique, le mot renvoie à une élévation physique alors qu'il vise essentiellement l'exaltation du Fils à la droite du Père ; il souligne davantage l'acte de Jésus s'élevant lui-même que l'acte du Père exaltant le Fils dans l'assomption de sa chair glorifiée ;

- d'un point de vue exégétique, comme exaltation, l'Ascension semble partie inclusive de la résurrection, mais comme disparition, elle est aussi présente à chaque apparition, avant d'être finalement présentée comme l'événement de clôture de toutes les apparitions, historique ou mythique, le 40e jour après Pâques, si ce n'est le 8e ou le 50e ;

- du point de vue liturgique, sa célébration serait tardive (IVe siècle) et troublerait la signification de la cinquantaine pascale, la *Pentècostè* étant conçue comme déploiement du mystère pascal.

C'est donc à toutes ces questions que l'auteur s'attaque dans cet ouvrage qui présente en les réorganisant plusieurs études patristiques antérieures, et propose plusieurs pistes de réflexion

tout à fait dignes d'intérêt d'un point de vue théologique et pastoral (et qui mériteraient le déploiement d'une thèse) :

- du point de vue liturgique, l'auteur se demande si les chercheurs dans la ligne de Casel et Cabié tiennent suffisamment compte de la discipline de l'arcane (ou du secret, qui implique que les Pères durant les premiers siècles n'écrivent pas explicitement sur toutes les questions de foi, mais réservent aux « initiés » baptisés l'enseignement complet des mystères) ; ainsi le silence sur la célébration de l'Ascension ne signifie pas nécessairement qu'elle n'existait pas, d'autant qu'il est clair que les Pères de cette période ont une conception chronologique marquée de la cinquantaine pascale et que l'ascension fait, dès les temps les plus anciens partie du contenu des symboles de foi ;

- du point de vue théologique, l'auteur manifeste bien comment l'Ascension chez les Pères (en particulier Irénée et Origène, longuement étudiés, mais aussi Grégoire de Nysse et Cyrille de Jérusalem) s'inscrit dans un cycle pascal chronologique avec la résurrection, les apparitions, l'ascension et la pentecôte : la Résurrection s'est accomplie d'une manière « ordonnée », selon la tradition reçue des Apôtres, et cet ordre tient à notre humanité ; c'est la notion tout à fait fondamentale de l'*accoutumance* chez Irénée, manière d'expliciter d'une part la temporalité du salut (rien ne se fait en un jour, et tout comme l'incarnation passe de l'annonciation à la naissance, l'exaltation passe de Pâques à Pentecôte), manière de graduer d'autre part les apparitions à la mesure de ce que les Apôtres et les disciples peuvent en percevoir (et non à la mesure de ce que le Christ pourrait montrer, l'exaltation à la droite du Père étant acquise dès le 3e jour) ; ce qu'Origène de son côté présente à la fois comme une volonté du Christ de protéger ses disciples de l'éclat de sa divinité, et de la nécessaire purification dans le temps du cœur des disciples ;

- du point de vue exégétique, l'auteur souligne l'importance de la lecture sacrificielle de l'Ascension chez les Pères, en correspondance d'une part avec les mystères de l'incarnation (ainsi le 40e jour de l'Ascension répond-il au 40e jour de l'offrande de la purification), en lien d'autre part avec l'eucharistie (l'Ascension, c'est le moment où Jésus se présente comme prémices des vivants, avec le sang de son sacrifice) ; plus encore, il suggère que les corrections des finales des évangiles correspondent à l'intégration par les rédacteurs de la règle de foi ;

- enfin, d'un point de vue pastoral, l'auteur insiste sur le parallélisme pensé entre les étapes du mystère pascal et les étapes de la vie de foi du croyant. Ainsi tout chrétien se trouverait d'abord devant l'annonce de la résurrection dans le doute et la crainte religieuse. Le retour postérieur sur l'événement passé et sur le désir profond exprimé à ce moment, allié à la confrontation avec les Écritures et à la prédication évangélique préparerait à la reconnaissance, vécue dans un second temps, du Christ ressuscité. Dès lors, cette reconnaissance fugitive et lumineuse de la divinité du Christ permettrait une identification de l'événement initial comme manifestation cachée de la présence du ressuscité et comme appel. Ainsi l'illumination susciterait en lui non plus la crainte de Dieu mais le désir de la proclamation évangélique selon la vocation première. De ce fait, le chrétien, avancera intérieurement dans l'union à Dieu d'illuminations en illuminations, et *ad extra*, se trouvera confronté à l'incrédulité et à l'opposition.

Jean-Etienne Long, o.p.

Rémi CHÉNO, ***L'Esprit-Saint et l'Église.*** *Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Cerf, 2010, 337 p., 33 €.

Cet ouvrage cherche à ouvrir de nouvelles voies de réflexion en ecclésiologie, à l'aide d'un travail construit en trois temps :

Premièrement, l'auteur mène une analyse détaillée des étapes historiques qui ont conduit la réflexion théologique, en Occident surtout, à une certaine dualité de perception de l'Église, considérée d'une part sous son aspect de mystère (ou de réalité pneumatique), d'autre part sous l'aspect de réalité humaine (avec ses structures institutionnelles), mais sans réelle articulation des deux dimensions.

On peut ainsi relever lors de la Réforme l'apparition d'une dialectique entre « Église visible » (institutionnelle) et « Église invisible » (spirituelle), qui a pris progressivement l'allure d'un antagonisme, par exemple chez Rudolph Sohm ou Adolf von Harnack, pour qui l'institution ecclésiale n'est qu'une déviation, plus ou moins inévitable, qui s'est surajoutée au noyau originel de la communion chrétienne fraternelle et charismatique. De tels présupposés ont empêché l'ecclésiologie protestante de développer une réelle compréhension de la dimension institutionnelle de l'Église.

Mais l'auteur de l'ouvrage ne manque pas de constater une certaine faiblesse, au sein même de la théologie catholique, à fonder rigoureusement le lien entre, d'une part, la dimension de mystère de l'Église dans le dessein de salut de Dieu, et d'autre part les structures ecclésiales concrètes contingentes : ainsi le magistère semble à la recherche d'un difficile équilibre, de *Mystici Corporis* à *Lumen Gentium*, mais on suit aussi diverses tentatives effectuées par Yves Congar dans le cours de son œuvre. Cette difficulté relève d'une approche de l'ecclésiologie essentiellement fondée sur l'institution par le Christ, donc rattachée à un événement révolu, et traduit un défaut d'appréciation de l'œuvre propre de l'Esprit, lequel inscrit l'action de Dieu dans des processus historiques et la liberté des croyants.

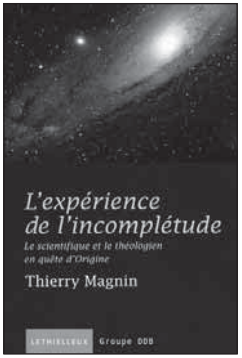
La deuxième étape de la recherche propose un détour par les sciences humaines, grâce à l'étude de plusieurs auteurs contemporains en sociologie et philosophie du droit, telle que Maurice Hauriou (*La théorie de l'institution*), et sa réception chrétienne par le théologien protestant Hans Dombois (*Le droit de la grâce*). Leurs travaux permettent de nouvelles approches théoriques de l'institution, qui relient dans un même mouvement les processus à l'œuvre dans une institution (fondation et projet, normalisation juridique, évolutions et ruptures…), au lieu d'opposer comme des forces antagonistes le juridisme et l'innovation. On retrouve ainsi la dialectique entre l'institution comme réalité passée (instituée) et dynamisme vers le futur (réalité instituante de la vie). Mais il reste à dépasser une conception trop individualiste des actes instituants, pour concevoir l'action de la grâce dans la vie même du corps social ecclésial.

Dans une dernière partie, l'auteur récapitule son travail sous la forme de huit thèses synthétiques, qui sont autant de voies d'approfondissement ouvertes pour un renouvelle-

ment ecclésiologique, permettant de prendre en compte des recherches contemporaines comme celle de la cybernétique (la dynamique des systèmes complexes) ou les outils d'analyse institutionnelle de la sociologie. Ainsi se trouve envisagée la possibilité de dépasser l'opposition entre des binômes ecclésiologiques tels que : origine et accomplissement, grâce et institution, christologie et pneumatologie, conformité à la source et libre évolution historique, Église et Royaume.

Jean-Dominique Bruneel, o.p.

Thierry MAGNIN, ***L'expérience de l'incomplétude.*** *Le scientifique et le théologien en quête de l'origine,* Lethielleux, 2011, 360 p., 25 €.



C'est un ouvrage qui est constitué de douze chapitres qu'on peut répartir en deux parties. La première est un exposé de l'élaboration du cadre conceptuel dans lequel se déploie la physique contemporaine, qui a dû renoncer à la description exhaustive du réel et à la connaissance parfaite de ses objets. Elle a dû remettre en cause le principe de séparation du sujet et de l'objet. Elle doit se contenter de descriptions partielles, contradictoires et néanmoins complémentaires. Bref, le scientifique contemporain fait l'expérience de l'incomplétude, il fait l'expérience qu'il interfère totalement avec cette réalité qu'il étudie.

La seconde partie de l'ouvrage est un parcours théologique. Sont évoqués l'*ultimate concern* chez Paul Tillich, la coïncidence des opposés chez Nicolas de Cues, la double nature du Christ dans les canons de Chalcédoine et la doctrine de la Trinité avec le symbole *Quicumque*. La particularité de ce parcours théologique est qu'il est construit par l'auteur, théologien et scientifique, avec le souci de mettre en correspondance et en dialogue les langages et les postures propres aux deux disciplines.

Ainsi, d'un côté, le physicien « n'exclut (…) pas que certains traits de la physique (…) puissent correspondre à des attributs vrais de l'être », (p. 92). De l'autre côté, le théologien définit la foi comme « le fait d'être saisi par ce qui nous importe de façon ultime (…), c'est-à-dire l'absolu de l'être et du sens » (p. 200). On repèrera dans le fil de l'ouvrage qu'il y a un geste assez nettement mystique dans le propos du physicien lorsqu'il entend fonder ultimement sa pratique. Et qu'il y a une certaine propension objectivante du théologien lorsqu'il déploie son propre discours sur Dieu.

Qu'est-ce à comprendre ? D'une part, lorsque les discours, tant scientifique que théologique, s'approchent de leurs limites, et de leurs fondements, les auteurs de ces discours sont amenés à se prononcer non pas tant en vertu de leur discipline que de leurs passions. D'autre part, la postulation d'un objet inaccessible à tout discours est un geste que peuvent partager tant le scientifique que le théologien. L'apophatisme cependant est un contournement de l'incomplétude. L'objet dont on ne peut pas vraiment parler n'est pas nécessaire à la poursuite du discours, une herméneutique conséquente suffit. Est-il d'ailleurs un objet ? Ou bien une *attitude*, une *manière de se dire* ?

Ces questions ne sont pas innocentes. Les réponses qu'on apportera signaleront si le geste du scientifique et celui du théologien sont un appel et une demande, ou bien si l'on a là une apologétique conjointe. Une concorde trop lisse aurait tôt fait de prendre les allures d'une nouvelle gnose, d'une nouvelle alliance totalisante de la science et de la foi. C'est ainsi bien sur un fil de rasoir que se déploie l'ouvrage ici recensé. On le lira donc avec la plus grande attention.

Jean Dietz, Église Réformée de France

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Ysabel de ANDIA, ***La voie et le voyageur***. *Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, 2012, 1.022 p., 44 €. Somme de théologie spirituelle axée sur la condition de humaine de *viator*, créé par Dieu, racheté par le Christ, sanctifié dans toute sa vie et tout entier par l'Esprit. Sont particulièrement développés les thèmes de la conversion, de la suite du Christ, du combat spirituel, de la purification du cœur et des sens en vue de l'homme nouveau.

Spiritualité

Timothy RADCLIFFE, ***Faites le plongeon.*** *Vivre le baptême et la confirmation*, Cerf, 2012, 336 p., 37 €.

Nos lecteurs connaissent le frère Timothy Radcliffe, dominicain anglais, qui fut Maître de l'Ordre de 1992 à 2001. Peut-être se souviennent-ils d'une conférence de lui publiée dans le numéro 284 de cette revue : *La vie religieuse a-t-elle encore un avenir ?* Dans le présent livre il s'agit de la vie chrétienne, celle qui est commune à tous les baptisés.

La couverture est éloquente : un dessin de Marie Bertrand, sur fond bleu, un plongeur bras en croix sur un tremplin, avec le titre : *Faites le plongeon*. Nous sommes déjà dans le vif du sujet, car, comme le mot l'indique (en grec), le baptême est un plongeon, un plongeon dans l'amour de Dieu. Une fois le livre ouvert, le sous-titre précise : *Vivre le baptême et la confirmation*.

Le baptême est le premier des sacrements, en nous configurant au Christ mort et ressuscité, il nous rattache à une histoire, celle de toute l'humanité créée, aimée, sauvée et réconciliée par Dieu qui nous a pleinement révélé son amour en Jésus-Christ.

L'auteur s'adresse d'abord aux chrétiens, aux baptisés, mais il sait que « Dieu est présent dans tous les êtres humains ; il les maintient dans l'existence et habite leur amour, qu'ils aient la foi ou non. Le baptême est fascinant parce qu'il projette un éclairage sur l'action dramatique de toute vie humaine » (p. 14).

Ce livre est d'abord un témoignage de foi. Il nous met devant notre liberté et notre responsabilité d'homme et de chrétien ; il nous invite à inventer librement notre chemin à la suite de Jésus-Christ dans ce monde dominé par l'idée de compétition, divisé et déchiré par la violence des pouvoirs. Ainsi passe-t-il en revue les nombreuses questions qui se posent aujourd'hui à nous de manière pressante. Il le fait positivement en énonçant dès le départ une espérance : « Le christianisme sera florissant au XXIe siècle si nous saisissons bien que l'Église est avant tout la communauté des baptisés » (p. 9).

En dépit du sérieux souvent dramatique des questions posées, ce livre se lit facilement et agréablement. En effet, le fr. Timothy s'adresse à nous sur un ton fraternel avec simplicité et compétence, et toujours avec humour. Il le fait à travers dix-sept chapitres qui sont autant de méditations vivantes et actuelles à partir du rituel du baptême. Chacune d'entre elles mérite d'être savourée en même temps qu'elle nous interroge sur nos choix les plus intimes.

Notre attention est sans cesse soutenue par une foule d'anecdotes qui ont valeur d'exemples et de paraboles. L'auteur les emprunte d'abord à son expérience personnelle et à ses rencontres nombreuses et variées et aussi à l'histoire ancienne ou contemporaine, à la littérature ou au cinéma et, bien sûr, aux traditions théologiques et mystiques chrétiennes, juives, musulmanes voire même païennes, pour ne rien dire de l'Écriture Sainte qui est sa principale source d'inspiration.

Il nous invite à vivre pleinement et joyeusement notre vie de baptisé en étant bien enracinés dans ce monde, mais il est convaincu que notre véritable identité est encore un mystère et nous demeure inconnue : « Vous êtes morts avec le Christ, et votre vie reste cachée avec lui en Dieu (Col 3,3) » et de citer un passage d'une lettre de St Jean : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'apparaît pas encore clairement. Lorsque le Fils de Dieu paraîtra, nous serons semblables à lui parce que nous le verrons tel qu'il est (1Jn 3,2) » (cf. p. 258-263).

Les dernières pages du livre retracent rapidement ce qu'il a développé auparavant : l'amour de Dieu nous transforme et nous libère du pouvoir de la mort en nous révélant la dignité de tout être humain. Le baptême « est un acte rituel bref et ordinaire, mais c'est l'action dramatique de la vie débordante en Christ. Si nous saisissons la beauté de ce sacrement tout simple, l'Église se développera et sera forte pour proposer la bonne nouvelle à notre monde, qui, même s'il ne le sait pas, a faim de cet amour » (p321).

Jean Delarra, o.p.

Histoire

Jean-Noël DUMONT (dir.), ***Montalembert et ses contemporains***, Cerf, 2012, 224 p., 20 €.

Le bicentenaire de la naissance de Charles de Montalembert (1810-1870) a donné lieu, en 2010, à quatre colloques, en France et en Italie, consacrés à cette grande figure du catholicisme européen du dix-neuvième siècle. Les éditions du Cerf viennent de faire paraître, dans la collection *La nuit surveillée*, les actes du premier colloque. Il s'est tenu en septembre 2010, en Bourgogne, sous la direction du philosophe Jean-Noël Dumont, dans le cadre enchanteur du château de La Roche-en-Brenil, dont Montalembert fit l'acquisition et dont il orna les murs de devises aristocratiques et exigeantes, à son image. Car la légende véridique de l'adolescent au visage d'enfant et aux longs cheveux qui devint pair de France à vingt-et-un ans et qui accompagna Lamennais, flanqué de Lacordaire, lors du voyage romain de 1832, pour défendre auprès du pape Grégoire XVI les doctrines du journal *L'Avenir*, ne saurait résumer quarante ans de vie publique. Tandis que les héros des romans de l'époque, « Messieurs forts comme des lions, doux comme des agneaux, toujours bien mis et qui pleurent comme des urnes », passaient leur temps à secourir des « dames persécutées s'évanouissant dans des pavillons solitaires » (Flaubert *dixit*), Montalembert se mit au service de l'Église. Ainsi, le 19 octobre 1849, dans un de ses discours parmi les plus retentissants, il martela un « l'Église, c'est une mère ! », qui déchaîna au sein de l'Assemblée l'enthousiasme des partisans d'une expédition militaire à Rome pour rétablir Pie IX sur son trône.

Dans son introduction, Jean-Noël Dumont note avec finesse que les contemporains dont il est question dans l'ouvrage sont « [des] amis ou des adversaires, souvent les deux ! » Un premier constat s'impose. Guizot, le prince Albert de Broglie, Thiers, Louis Veuillot, Tocqueville, les légitimistes, Lamennais, Lacordaire, les catholiques sociaux, Dom Guéranger, Mme Swetchine, tous ces noms montrent à quel niveau se situaient les débats.

La lecture des contributions révèle ensuite la complexité des enjeux, qu'il s'agisse des relectures historiques, des scrutins ou du déchiffrage des événements *in progress* (on pense en particulier à 1848 ou au coup d'État de 1851, qui préluda à la disgrâce de Montalembert). On voit qu'aucune de ces relations ne fut à l'abri de froissements, de refroidissements, de ruptures violentes et de réconciliations. En définitive, Montalembert se montra plus dur que les intransigeants Veuillot et Guéranger, puisque, dans ces deux cas, il refusa de renouer. L'ensemble donne à voir une sorte de *Gruppenbild mit Frau* (portrait de groupe avec dame) en raison des liens que les amis ou adversaires de Montalembert avaient par ailleurs entre eux.

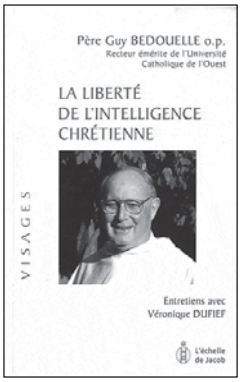
Deux contributions élargissent l'horizon en mettant l'accent sur deux passions de Montalembert, l'Art et la Pologne. Jean-Noël Dumont étudie ses affinités avec les Nazaréens, peintres catholiques. Montalembert découvre à Rome en 1834 les Allemands Pforr et Overbeck. Il admire les Français Orsel et Janmot. Nicole Roger-Taillade, éditrice, avec le regretté professeur Louis Le

Guillou, du passionnant *Journal intime inédit* de Montalembert qui court de 1822 à 1870, livre une belle analyse des « silences » du Journal intime : au sujet du pape et de la Pologne. La fidélité de Montalembert pendant toute sa vie à la nation crucifiée, sa volonté d'être soumis au pape traduisent qu'il y avait dans son cœur une unité profonde qu'une certaine arrogance et les aléas de sa carrière publique masquèrent parfois à ses contemporains.

Un livre donc très agréable à lire sur un homme de cœur. Le seul regret porte sur l'absence d'une chronologie de la vie de Montalembert en fin de volume.

Anne PHILIBERT

Guy BEDOUELLE, ***La liberté de l'intelligence chrétienne***. *Entretiens avec Véronique Dubief*, Éditions l'Échelle de Jacob, 2011, 176 p., 16 €.



Qui a rencontré le père Bedouelle se souvient d'un homme affable, équilibré, réservé. De fait, son dernier livre révèle la profondeur et la multiplicité des réserves spirituelles, intellectuelles et humaines que portait en lui ce dominicain trop tôt disparu (en mai 2012). Pensé en manière de testament, l'ouvrage se situe dans le droit fil d'une vie. L'usage responsable de cette liberté chrétienne est l'axe qui donna toute sa cohérence à la pensée, mieux, au jugement et à la manière d'être du père Guy Bedouelle.

En témoigne, dès le début de sa vie universitaire, l'humaniste qu'il choisit pour partenaire de réflexion : Lefèvre d'Etaples (1450- 1536). Il vaut la peine de s'arrêter sur ce choix. Aux lendemains du concile de Vatican II, alors que l'œcuménisme cherchait sa méthode, le jeune Bedouelle redécouvrait la pensée d'un des plus sympathiques érudits de la Renaissance. Ce Picard monté à Paris, avait su, dès les années 1495, garder sa liberté de travail et de pensée. Il se contentait de former des élèves avisés, tout en laissant délibérément à d'autres la course aux gloires universitaires. Linguiste éminent, exégète exigeant, protégé par l'évêque de Meaux, Briçonnet – un des acteurs de cette première réforme qui pu aurait pu rester interne si l'Église et l'État l'avaient voulu – Lefèvre d'Etaples préparait ainsi, en précurseur, le terrain d'un renouveau chrétien que stérilisèrent la radicalité de la Réforme protestante puis la raideur d'une Contre-réforme qui figea saint Thomas d'Aquin. Perspicace, Lefèvre d'Etaples comprit que l'Aristote enseigné à Paris était une réécriture médiévale. Avec détermination et discrétion, il rétablit des textes déformés par les compilations successives, réductrices et souvent complaisantes de théologiens d'Église ou de Cour. Il proposa de nouvelles interprétations des Évangiles. Plus tard, lorsqu'après la tempête luthérienne qui avait secoué l'Allemagne, la Réforme française rompit avec Rome et le roi, Lefèvre d'Etaples eut le courage de rester fidèle, malgré ses tares, à son église originelle. Il se tut, sans adopter l'attitude ironique et plus sceptique d'Érasme.

Dans les années 1970, prendre pour sujet de thèse cet esprit bien peu thomiste, c'était, de la part d'un jeune dominicain, faire un usage précoce de la liberté de son intelligence chrétienne. Pendant quarante ans, cet usage fut d'une extrême fécondité. Pour le mesurer, il suffit d'en lire

la bibliographie scientifique. En la rétablissant dans sa chronologie, on suit l'itinéraire d'une intelligence.

Sans le citer, Bedouelle reprend l'exemple d'Albert le Grand selon lequel la pire insulte qu'on puisse faire à soi même et aux autres, c'est de prétendre qu'on sait quand on ne sait pas. Toute sagesse scientifique est modeste. Malgré son immense érudition, Bedouelle reste toujours un chercheur. Selon lui, l'attention portée à la pensée de l'autre est le début de toute rigueur et de toute équité. C'est elle qui oblige à regarder et interpréter le présent.

Très tôt, Bedouelle comprend que l'un des moyens d'expression les plus modernes, le cinéma, est pour nos contemporains, un lieu de discernement. Comme le roman du XIXe, le film décrit la société telle qu'elle est. Même s'il est immoral, il est forcément moral par son dénouement. D'où l'intérêt de la critique à laquelle Guy Bedouelle se livre en développant une réflexion très originale sur la notion d'énigme dans la conduite éthique de la vie. Tout acte génère des conséquences que le cinéma révèle dans le temps. « L'artiste donne une lumière sur l'énigme du monde ». Tout acte est une étape. Il faut apprendre à construire. Comment ? « Il y a une hiérarchie des valeurs, des urgences, il ya des choses vraies et d'autres fausses. Voilà la maison qu'il faut construire. C'est difficile ».

Ce souci de responsabilité marque le parcours d'une vie dont l'auteur, sachant ses jours comptés, accepte enfin de parler. Reçu à l'ENA dans les années 1960, il rompt avec l'idée « sympathique » du service public qui marque si noblement les trente glorieuses. Il brûle ses vaisseaux et choisit un autre type de service, plus risqué, plus universel. L'engagement religieux, dit-il, « fait regarder au-delà de notre propre vie »… Aux lendemains du concile de Vatican II, alors que l'Église perd déjà des prêtres, Bedouelle entre chez les Dominicains.

Ses amis ? René Rémond dont l'engagement laïc est si fécond, mais aussi des Réformés, André Mathiot, Richard Stauffer, Pierre Fraekel… Ses maîtres ? Les grands théologiens français et allemands : les pères Congar, Chenu, de Lubac, Urs von Balthasar, Schönborn. En 1975, c'est la fondation de *Communio*, très vite enracinée dans l'international et rédigée en quinze langues différentes.

Souci de responsabilité, bien évidemment aussi, à l'Université Catholique de l'Ouest dont il est nommé recteur en 2008. Il en mesure les atouts et en développe l'internationalité. Ceci, jusqu'à ce que l'énigme de la maladie l'interrompe en 2011. Aujourd'hui, reste à transmettre cet esprit d'ouverture et de fidélité, source de sympathie et gage de fécondité. « Lorsqu'il y a une dimension spirituelle, il faut la signaler au public… C'est un peu comme un devoir d'état » (p. 123).

Elizabeth DUFOURCQ

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Jean-Jacques PÉRENNÈS, ***Le Père Antonin Jaussen, o.p.*** *(1871-1962). Une passion pour l'Orient musulman,* Cerf, 2012, 133 p., 13 €. Cette brève biographie du fondateur de l'Institut dominicain des études orientales (IDEO) est à la fois un hommage et une contribution à la connaissance de l'Orient musulman.

Luc RUEDIN

Luc RUEDIN est jésuite, aumônier de la pastorale des jeunes du Canton de Fribourg ; avec Alexandre Jollien, il donne et accompagne diverses sessions au centre spirituel Notre-Dame de la Route.

L'insoutenable légèreté de l'Éternel retour

> « Si votre volonté a jamais voulu qu'une chose revienne deux fois (…), alors vous avez voulu le retour de tout »
> *Ainsi parlait Zarathoustra*, Chant d'ivresse

La vie de Nietzsche est le berceau et le substrat de sa philosophie. L'errance et la maladie ont façonné son écriture. Dans la marche, sa pensée vient à sa plume. Pensées soudaines que l'impatience d'un corps souffrant engendre. La violence de ses propos est à la mesure de la singularité et des ruptures de son itinéraire. Son tempérament de feu provoque la tempête. Aucun apaisement heureux n'adoucit sa verve. Ce serait nihilisme car la vie est tissée de contradictions. Toujours, l'extrême dérange, bouleverse. L'illumination de l'Éternel retour vécue à Sils-Maria est un oui à un Infini, un abîme sans fond qui ne peut prendre figure de finitude et se révéler à l'homme par les moyens et les conditions du fini.

Croire que Dieu se fait homme pour que l'homme devienne Dieu, c'est à ses yeux apaiser l'homme à bon compte. D'où cet appel de l'abîme, du chaos, ce refus que le fini puisse *en sa finitude* être égalé à l'Infini. Nietzsche va ausculter et pointer ce qui en l'homme refuse cette vie cruelle. Le vouloir-vivre gagné sur l'impuissance et la maladie l'est avant tout sur la volonté réactive. Nietzsche va en scruter la généalogie pour poursuivre son chemin vers la grande santé.

La méthode généalogique

Si tout comportement humain – aimer, agir, penser, etc. – est susceptible d'être marqué par des forces réactives, il est vital de remonter à la source de nos actes. L'analyse généalogique de la volonté est indispensable pour en déterminer l'état de santé ou de maladie.

Cette critique interprète les valeurs que pose la volonté comme signes de pulsions souterraines. Elle interroge alors leur direction originaire qui influence toute évaluation. Est-elle ascendante ou décadente ? Ainsi, « la fixation de la ligne de partage entre le vrai et le faux, le bien et le mal, dépend du type de vie que ces valeurs défendent. Elles n'ont

aucune vérité intrinsèque, mais toute leur « vérité » réside dans leur adéquation à telle ou telle Volonté de Puissance »[1].

Si comprendre c'est évaluer et organiser le monde selon la perspective des valeurs qui expriment la singularité d'un engagement existentiel, il faut peser le poids des forces qui agissent en tout individu. Ainsi, la méthode généalogique est à la fois « une *symptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sens dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou réactif. Une *généalogie*, puisqu'elle évalue l'origine des forces du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté »[2].

Le philosophe-médecin interprète les symptômes. Artiste, il modèle les types. Législateur, il détermine le rang. La méthode généalogique cherche donc à apprécier *la valeur* des valeurs. Elle montre la naissance et la filiation de l'évaluation morale. Que veut celui qui pense, aime, haït, agit, évalue ? Que veut-il et comment veut-il ? Est-ce activement ou réactivement ? La source est-elle noble ou vile ? La valeur prônée sert-elle la vie ou la mort ?

Pour Nietzsche, les forces réactives modèlent l'homme. Il veut atteindre une autre *qualité* de la vie. Celle de la Volonté de puissance capable de transmuer l'humain ; celle du surhomme. Le parcours régressif de la méthode généalogique ouvre un programme : un autre homme est visé. Celui de la légèreté (cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, De l'esprit de pesanteur).

L'itinéraire de Nietzsche

L'enfance de Nietzsche est marquée par la mort de son père en 1849, un entourage exclusivement féminin et une éducation luthérienne piétiste. Étudiant en philologie à Bonn puis à Leipzig, il est fasciné par la philosophie de Schopenhauer et la musique romantique de Wagner. Rompant avec ce dernier, il s'insurge ensuite contre cette Weltanschauung (représentation du monde) pessimiste. Refusant tout arrière monde au goût de néant, il veut la surabondance de la vie *dans* cette vie.

Durant sa période rationaliste critique de 1873 à 1880, il croit à la guérison et à la régénération de la culture européenne grâce à la froideur de la raison. Les écrits de cette période, *Considérations inactuelles* (1873-1876) et *Humain trop humain* (1878), ont un ton

1. Michel Haar, « Nietzsche », *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie, t. 3*, Gallimard, 1974, p. 325.
2. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *PUF, 1962,* p. 85.

ironique et froid. Cependant, il pressent déjà, à travers les affres de la maladie, la lumière de midi. Car Nietzsche souffre.

En 1879, pour raison de santé, il prend sa retraite de professeur de philologie classique de l'Université de Bâle et mène, avec une faible pension, une vie errante, séjournant dans les Alpes (à Sils-Maria) ou près de la Méditerranée (Gênes et Nice). Maux de tête, d'estomac, troubles de la vue zèbrent son corps. Philosophe-médecin, il diagnostiquera de ce point de vue l'histoire de la philosophie dans la Préface à la deuxième édition du *Gai savoir* (n° 2).

Aurore en 1881 et surtout *Le Gai savoir* en 1882 ouvre la route vers le plein midi. Le goût de la vie revient. Certes, l'ombre peuple encore son univers mais des horizons s'entrouvrent. La métamorphose se devine, transcrite en vérités de sang. Attente active, solitude, silence cruel mais germinatif ont préparé l'illumination de l'Éternel retour vécue à Sils-Maria en août 1881.

Cette expérience dionysiaque d'une altérité bouleversante lui donne de dire de manière inconditionnelle oui au tragique de la vie. Elle lui donne aussi un nouveau langage. Aphorismes, métaphores, ironies acèrent et déguisent son propos. La musique de son *Gai savoir* est légère, fluide, matinale. L'acte créateur y apparaît sous mode affirmatif.

Ainsi parlait Zarathoustra, (1883-1885) son cinquième évangile est poème qui crée la pensée. Cette symphonie musicale éclate aux douze coups de midi. Elle présuppose une régénération de l'ouïe. Le langage surprend en créant. Le oui et le non en parfaite communion donnent à *ce livre qui est pour tous et qui n'est pour personne* une originalité exceptionnelle que peu de monde sait *entendre*. La grande santé cynique, cruelle et incisive s'exprime.

À la différence de Schopenhauer, l'éternel retour n'est pas réactif. Il est affirmatif naissant *dans* les douleurs, faisant corps avec elles et ne prenant sens que dans les métamorphoses ainsi vécues. Seul celui qui en vit le mouvement transformateur a les oreilles pour en entendre la musique.

Lire Nietzsche

Pour lire Nietzsche et l'entendre, il faut accepter de ne jamais accéder au fond de sa pensée. Polysémique, elle se refuse à l'unité. Certes, ses insistances inscrivent une cohérence. Cependant sa pensée est plurielle, chaotique, fidèle à l'inépuisable du réel. Son lecteur, toujours renvoyé au jeu des interprétations créatrices, peut, s'il sait l'entendre, être transformé dans ses profondeurs. Nietzsche a pénétré en des lieux d'où l'on ne ressort pas indemne.

Dans ses écrits, le solitaire se masque, se contredit, impose parfois le silence à ses paroles les plus violentes pour ouvrir le lecteur à l'incommunicable (Cf. *Par delà le Bien et le Mal*, N° 289). Ses aphorismes sont brefs et percutants. C'est dans leur mouvement que s'ouvre l'abîme du réel.

Entendre Nietzsche, c'est donc se laisser déplacer par ses interprétations. Le lire exige de ruminer constamment ses écrits. La digestion n'est jamais totale. Par ses coups de marteau, Nietzsche déloge son lecteur. Sa façon de dire « je », ses masques, l'intensité de son écriture rythmée, ponctuée d'éclats, introduit à un mouvement qui échappe et féconde celui qui a des oreilles pour l'entendre.

Nul enchaînement d'idées claires et distinctes mais pensées corporelles, aphorismes explosifs, jaillissements contradictoires et éclatés engendrent l'ouverture à ce que son lecteur ne soupçonnait même pas. Lire et entendre Nietzsche le façonne. Il devient le matériau sur lequel le travail, par le plus lointain, s'effectue pour faire de sa vie une œuvre (Cf. *Le gai savoir*, N° 290). Il se risque alors sur un chemin de métamorphoses qui est courage d'exister.

L'éternel retour ou le défi la plus grande pesanteur

Ce chemin de métamorphoses est donc accompli par la pensée inhumaine ou surhumaine de l'Éternel retour qui invite précisément à assumer toutes choses humaines. Contrairement à l'ascète qui, malgré sa volonté de néant, a encore une sombre grandeur, et surtout au dernier homme qui, dépréciant la vie, est la figure la plus achevée du nihilisme, le surhomme est d'abord celui qui, généalogiste de la condition humaine, l'accepte et l'assume en la dépassant. En lui, par « l'*amor fati* » l'humanité se trouve justifiée dans sa nécessité et dans son innocence.

Pensée des pensées pour Nietzsche, l'Éternel retour a pour vocation non pas de délivrer un savoir ou dire une vérité mais de *changer la vie*. Loin d'être une thèse scientifique, incorporée, elle transforme. Elle modifie le sentiment de l'existence incitant à *jouer* avec la pesanteur. Mais si l'incorporation de cette pensée rend capable de danser sur l'abîme, c'est que, par une dramatisation, elle oblige à prendre au sérieux ce qui ne l'était pas. Elle donne de l'importance à ce qui est immédiat, petit, fugitif.

Advient alors l'infinie pesanteur du retour éternel *de toutes choses* dans leur médiocrité : « Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ? » (cf. Fragment 11 (143) de 1881). Si la volonté supporte sans fléchir le poids de cette question, c'est qu'elle est suffisamment puissante, que l'amour du réel est suffisamment fort pour supporter la plus grande pesanteur de la vie dans laquelle fait entrer cette pensée.

Seul le présent – joyeux ou horrible - compte. C'est pourquoi il n'y a plus ni histoire, ni autre vie. La pensée tragique de l'Éternel retour oblige au réalisme le plus crû et le plus radical. Parce qu'elle l'assume, elle ouvre à la plus grande légèreté. Ainsi, l'homme le plus léger serait celui qui a su faire de sa vie une vie *si facile et si désirable* qu'il est capable d'en supporter et d'en vouloir le retour éternel.

Le seul moyen de s'alléger pour Nietzsche est de vivre de « telle sorte qu'il te faille désirer revivre » (Cf. fragment 11 (163) de 1881). Critiquant l'allégement religieux qui, à ses yeux, alourdit *artificiellement* (le péché) la vie pour *se perdre* dans une légèreté *irréelle* (le Salut), Nietzsche veut lui *se charger* de la vie sans fuir sa cruauté pour *s'affirmer* et trouver l'innocence du réel.

Dionysos ou le Crucifié

Toute la question est donc de savoir comment la légèreté s'articule avec la pesanteur. En d'autres termes, comment la souffrance est-elle prise en charge, assumée, transfigurée ? Pour le chrétien elle est *un chemin vers un Être sacré*. Pour Nietzsche, elle donne valeur *à l'être en tant qu'assez sacré* pour justifier encore l'immensité de la souffrance que signifie l'Éternel retour.

Dionysos ou Le Crucifié, deux symboles religieux, deux façons de se rapporter au monde et de le rapporter à soi : soit en exaltant la vie jusqu'en ses événements les plus horribles et inhumains, vivant l'écartèlement qu'ils provoquent non pas une fois mais une infinité de fois, soit en découvrant que la souffrance du Crucifié a *une valeur* suffisante pour réconcilier une fois pour toutes avec l'existence.

L'opposition n'est donc pas entre un refus dionysiaque – Nietzsche connaît la valeur inestimable de la douleur (Cf. *Le gai savoir*, préface à la 2e édition, n° 3) – et une acceptation chrétienne morbide de la souffrance. Elle est entre une existence écartelée, brisée, éclatée qui ose le pari que la vie est assez forte et sacrée pour que Dionysos renaisse de ses cendres et une existence assumant sa finitude, acceptant que la mort est au creux de la vie et reconnaissant qu'un Seul l'a vécue comme un retour joyeux au Père.

Car assumer sa finitude *peut* faire découvrir que du fond de l'abîme et du chaos de l'existence *peut* surgir un oui qui n'appartient pas à l'homme mais auquel par le Souffle Saint il consent : « le Crucifié épouse aussi la condition finie dans sa face tragique et horrible : il trace sur elle le signe à partir duquel elle trouve sa plénitude. Mais il ne dit pas à l'homme que cette face de l'existence soit « désirable », au même titre que l'autre face affirmative.

Du coup, l'horizon de la mort est ce qui donne sens à la vie, ce qui lui confère sa plénitude : justement parce qu'on ne meurt pas une infinité de fois, mais qu'il faut avoir dit

oui une multitude de fois à la vie pour pouvoir dire (peut-être), dans le Crucifié ressuscité, une fois oui à la mort »[3]. Non pas écartelée mais crucifiée, l'existence chrétienne ose le pari d'une assomption de la vie – la Résurrection – par une altérité d'Amour d'une tout autre nature que celle de l'Éternel retour.

Pour qui connaît la pesanteur de l'existence et l'accepte peut alors surgir au cœur de sa propre vie l'étrange mais non insoutenable légèreté qui conjoint l'affirmation du réel chaotique et la reconnaissance gracieuse du surgissement du Tout-Autre. Ce dernier assume le chaos au plus intime du croyant. Il l'en sauve en le délivrant de sa puissance mortifère.

La rédemption est toujours une nouvelle création. La recevant, il se reconnaît du même coup dépendant d'une Puissance trinitaire qui, parce qu'elle le constitue radicalement, fait accéder l'homme à lui-même. La présence de Dieu, loin d'éteindre la distance, l'approfondit en donnant à la liberté humaine une profondeur abyssale par la proximité du Tout-Autre qui le fait accéder au sans-rivage de Son Mystère.

Luc RUEDIN

3. Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, DDB, 1978, p. 235-236.

Photographie de la série «Der kranke Nietzsche» («Nietzsche malade») par Hans Olde, entre juin et août 1899. Goethe und Schiller Archiv, Weimar →

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

Hans-Christoph ASKANI,	Comment le canon nous advient. Essai sur le concept de texte, de canon et de texte sacré
Denis MÜLLER	Vérité et liberté. Par delà les dangers des relativismes et des tentations identitaires. Remarques à propos de Stanley Hauerwas
Serge WÜTHRICH	Quelle place pour un lecteur croyant dans l'exégèse moderne ? Trois modèles à l'épreuve
Samuel BÉNÉTREAU	Permanence de la symbolique familiale en Romains 8, 18-30
Marc RASTOIN	Le nombre des sauvés en Ac 27, 37. Pourquoi 276 ?
Sylvain J. G. SANCHEZ	Ernest-Charles BABUT (1875-1916). Un spécialiste oublié du christianisme ancien
	NOTES ET CHRONIQUES
Priscille DJOMHOUÉ	Saint Paul. L'œuvre de métamorphose (Pierre-Marie BEAUDE)
	PARMI LES LIVRES
	LISTE DES LIVRES REÇUS
	ABSTRACTS

TOME 87 2012/2

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2012 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France : 34 € - Etranger : 38 € - Soutien : 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 180

Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Eglise	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Ecologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude : de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse : le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin
Le rire : thérapie du fanatisme	230	281	Babel
Lecture savante, lecture ecclésiale	231	282	Anges et démons
Mutation de la jeunesse étudiante	232	283	Clivages œcuméniques
L'enfer : un destin impensable	233	284	La gourmandise
Les béatitudes : le bonheur inversé	234	285	Timothée
Justice et pouvoir judiciaire	235	286	L'argent trompeur
Paranormal, la religiosité sauvage	236	287	La méditation
Moïse, le prophète de Dieu	237	288	L'identité catholique : un style exclusif ?
L'euthanasie, le débat nécessaire	238	289	Lacordaire (épuisé)
Le Paradis, l'excès promis	239	290	La terre en héritage
La prière	240	291	Josias
La filiation	241	292	Le vêtement
Paul et Israël	242	293	La Pâque
Le désir de mémoire	243	294	Robert Schuman

	VENTE AU NUMERO 2012	*ABONNEMENTS 2012*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**42,00 €**	**55 €**
Etranger	**14,00 €**	**50,00 €**	**65 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

Siège social :

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.com

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2012 (n° 293-296)

Quelle que soit la date de votre abonnement, vous recevrez les 4 numéros de l'année.

Nom .....

Rue .....

Code postal .....Ville.....

Pays.....Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	42 €	55 €
Etranger	50 €	65 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 3ème trimestre 2012 – Commission paritaire : N° 0914G85935

lumière & vie

Au prochain numéro :

Le baiser

Maud Charcosset
A la frontière de l'éros et de l'agapé

David Le Breton
Figures sociales du baiser

Anne Philibert
Le baiser en politique

Raffaelle Fassetta
Mystique du baiser

Patrick Laudet
Du baiser dans l'art

Dominique Charles
Le baiser de Judas

Francesco HAYEZ, *Le Baiser*, 1859, Pinacothèque de Brera, Milan

La généalogie est, d'une façon centrale, un rapport à la précédence. Elle signifie que nous ne venons pas de nous-mêmes, que nous ne sommes pas davantage réductibles à un patrimoine génétique, mais que nous avons pris place dans une histoire, [...] que nous ne pouvons pas advenir à l'humanité sans la présence de tout un monde du langage, qui forme notre préhistoire.

Jean-Daniel CAUSSE

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.fr

paraît quatre fois par an
France 13 €
Etranger 15 €