ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

La violence et Dieu

Rigueur et pardon

Henri Bourgeois
François Chirpaz
Gustave Martelet
David Tracy
Jacques Trublet

226

Février 1996 - tome XLV-1

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

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
Emmanuel BOISSIEU
Gilbert BRUN
Yves CATTIN*
Dominique CERBELAUD
Maud CHARCOSSET
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ*
Pascale DELOCHE*
François DOUCHIN*
Christian DUQUOC*
Pierre GIBERT
Michel GILLET
Nicole GIRARDOT
Pascal MARIN*
Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Olivier RIAUDEL*
Réginald RINGENBACH*
Jean-Claude SAGNE*
Donna SINGLES*

Les membres du Comité de Rédaction sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabrielle Nolte

Revue pubilée avec le concours du centre national du livre

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1996

226
La violence et Dieu
227
L'Apocalypse
228
Le sens de la vie
229
Autorité et dissentiment
230
Le rire

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78 42 66 83 - FAX 78 37 23 82

n° 226 Lumière & Vie

La violence et Dieu
rigueur et pardon

3 Violence du surnaturel

François Chirpaz 7 La violence dans l'expérience humaine : la fragilité et la puissance.

La violence est une énigme pour la pensée : elle ouvre au tragique d'un lien entre elle et le divin.

Jacques Trublet 19 Les effets pervers de l'Exode.

La libération des Hébreux par la puissance divine a opéré de façon souvent perverse dans l'interprétation du rapport de Dieu à son peuple et aux autres peuples : elle a justifié la violence.

Henri Bourgeois 43 L'appel au pardon et son impact sur la violence.

Jésus demande de pardonner, mais il évoque des limitations aux pardons humain et divin. Il faut en entendre le sens.

Gustave Martelet 53 Sur l'ultime violence.

La damnation est violence extrême. Est-elle pensable sous l'horizon d'un Dieu amour ?

David Tracy **63** Tendresse et violence de Dieu. Le retour du Dieu caché dans la théologie contemporaine.

Dieu n'est point si manifeste en sa Révélation qu'il ne cache encore son visage. C'est ce paradoxe qu'il faut penser si l'on ne veut réduire la tendresse à la fadeur.

Eamon Maher **75** Chronique : La joie insolite chez Jean Sulivan : l'exemple de *Joie errante*

Bruno DELORME **79** Position : La crise des vocations et la formation des prêtres dans l'Église Catholique de France

Bruno DELORME **85** Position : Les théologiens et la loi naturelle

89 Comptes rendus

Violence du surnaturel

La Bible n'est pas un livre édifiant, elle ne dissimule pas la dure réalité. Elle rapporte une histoire pleine de violences ; la ruse, la cruauté et la mort y sont acteurs permanents. Ces excès ne viennent pas que des hommes : les Hébreux en attribuent une part considérable à Dieu. L'Élection et l'Alliance dont ils se réclament ne sont pas une garantie de tranquillité. Nos sensibilités contemporaines comprennent mal que pour annoncer la proximité de Dieu, il fallût lui déléguer la responsabilité de tant de violences, fût-ce pour raison de justice. Nous peinons à admettre que la mort de l'oppresseur soit le corrélat nécessaire de la libération de l'opprimé, nous récusons que la paix juste ne puisse s'instaurer dans le monde que par la force du droit usant de violence. Nous rêvons d'un monde où l'irruption de Dieu serait pacifique et où le criminel, séduit par sa patience, reviendrait à des sentiments fraternels. La violence ne serait qu'une erreur transitoire de l'évolution : on aurait aimé que le peuple biblique eût anticipé ce que nous désirons. Mais «l'acte juste peut-il être séparé de la violence qui fait souffrir» ? (E. Lévinas).

Un écrivain coréen, Cho Sehui, évoque le rêve humanitaire de son héros, un nain : «Il avait tout misé sur l'amour, écrit-il. Dans le monde dont il rêvait tout le monde avait un emploi,... aimait ses voisins. La classe dominante de ce monde-là ne vivrait pas dans le luxe : elle aurait le droit de connaître la dou-

leur humaine... On y considérerait l'accumulation excessive des richesses comme une perte d'amour, on détournerait les rayons du soleil qui tombent sur les gens qui n'ont pas d'amour, on leur couperait le vent... Dans le jardin de leur maison, les arbres en fleurs ne pousseraient pas... La seule chose qui serait imposée dans le monde dont rêvait le nain serait l'amour. On travaillerait par amour, on élèverait les enfants par amour. La pluie tomberait par amour, le temps s'équilibrerait par amour. On appellerait le vent par amour pour qu'il s'arrête sur les tiges des boutons d'or. Mais ce monde décrit par le nain n'était pas une société idéale. Le problème était qu'il était nécessaire, d'établir un droit afin de punir ceux qui n'avaient pas d'amour» (Le Nain, *Arles, Actes Sud, 1995).*

On rejoint ainsi, par l'évocation de ce scrupule final, une ancienne tradition judaïque selon laquelle des rabbins prient pour que le Messie ne vienne pas : il serait obligé de séparer violemment les méchants des bons. Ils espèrent la neutralité de Dieu, ils disent que Dieu hésite devant la violence. Mais ce retrait est-il tolérable si l'on songe au devenir du monde décrit par Hegel ? : «Lorsque nous voyons la déraison s'associer non seulement aux passions, mais surtout aux bonnes intentions et aux fins légitimes ; lorsque l'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'aient produits le génie humain ; lorsque nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général. Et étant donné que ces ruines ne sont pas seulement l'œuvre de la nature mais encore de la volonté humaine, le spectacle de l'histoire risque de provoquer une affliction morale et une révolte de l'esprit du bien... On peut transformer ce bilan en un tableau des plus terrifiants... rien qu'en relatant avec exactitude les malheurs infligés à la vertu, à l'innocence, aux peuples et aux états... On en arrive à une douleur profonde, inconsolable, que rien ne saurait apaiser» (Leçons sur la philosophie de l'histoire, *Paris, Vrin, 1970, p. 29, Trad. rev.).*

Emmanuel Lévinas interroge la déraison de ce monde : «La perversion n'est-elle pas incluse dans le naturel, dans le spontané, dans le naïf ? Ne faut-il pas une violence paternelle pour obtenir un acte de liberté et de désintéressement ? Et qu'en est-il du mal impénitent ?» (Nouvelles lectures talmudiques, *Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 21, note 3).*

Ce sont ces questions redoutables qu'étudie ce cahier. François Chirpaz ouvre la réflexion en traitant de la violence comme défi à la pensée philosophique, il souligne le lien entre le tragique et le divin. Jacques Trublet indique les effets pervers que l'épopée héroïque et violente de l'Exode a produit dans l'histoire subséquente d'Israël et ses reprises littéraires. Gustave Martelet s'attaque au problème de la violence ultime soulevée par E. Lévinas : «Qu'en est-il du mal impénitent ?» Le temps de la bonté de Dieu est-il mesuré ? Henri Bourgeois établit que le pardon ne saurait faire l'impasse sur la justice et que Jésus lui-même lui reconnaît des limitations. Enfin David Tracy, prenant à bras le corps la question de la violence divine dans la Bible, construit une théologie de la manifestation de Dieu qui ne dissimule en rien l'obscurité de son visage.

Espérons que ce cahier insinuera que Dieu est une miséricorde naissant dans la justice et non contre la justice, et que «la violence du surnaturel n'est aliénation que pour ceux qui voient, dans l'autosuffisance de l'identique, l'ultime figure du libre et du rationnel» (E. Lévinas, op. cit. p. 28).

Merci à toutes celles et à tous ceux qui ont renouvelé leur abonnement et nous ont envoyé leurs vœux et encouragements.

L'équipe de **Lumière & vie** souhaite que les numéros de 1996 apportent à chacun et à chacune d'entre vous l'information et la réflexion que vous en attendez.

Lumière & Vie

TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

François CHIRPAZ

La violence dans l'expérience humaine : la fragilité et la puissance

Rien n'est peut-être plus banal, voire même plus familier à l'expérience des hommes que la violence, et rien n'est peut-être plus énigmatique, pour la pensée, que cette violence même.

La dire banale et familière est désigner sa permanence partout où l'homme fait société avec son semblable : dans la vie sociale, dans les échanges économiques, mais déjà dans les relations des couples et des familles comme, également, dans l'expérience que chacun fait de son être dans la vie. Dans la véhémence brutale des pulsions ou dans l'exaspération des conflits d'intérêts, la violence ne cesse de surgir, à nouveau, comme si le rapport de l'être humain à sa propre vie ainsi qu'avec son semblable ne pouvait passer que par ces explosions de haine capable de tuer ou, du moins, de souhaiter la mort de l'autre ou de soi-même.

La dire énigmatique est désigner le désarroi de la pensée qui a toujours peine à en rendre compte. Si la pensée se laisse séduire par le pessimisme, elle désespère de voir jamais se réaliser le désir de l'homme d'être, malgré tout, heureux dans sa vie: à la spirale sans fin de la violence et du malheur qu'elle engendre, nul ne peut jamais échapper, quoi qu'il fasse. Si, à l'inverse, elle se laisse séduire par

l'optimisme, elle s'attache à gommer la force de la violence et ses impacts, comme si cette violence n'était que de surface et passagère. Mais, pour la pensée qui entend ne pas se laisser prendre à l'une ou l'autre de ces explications beaucoup trop unilatérales pour rendre compte de la complexité de la réalité de l'histoire, aussi bien que celle de notre propre condition, la violence demeure énigme. Car si elle ne cesse de renaître dans les conflits entre les individus et dans les guerres entre les peuples et si, quand elle renaît, elle semble incapable de ne pas céder à la séduction morbide de la sauvagerie, d'où peut-elle donc venir, elle qui fascine si volontiers la victime aussi bien que son bourreau ?

La violence est telle une force sans mesure et sans loi qui frappe, et blesse l'âme aussi bien que le corps, et elle tue aussi bien en privant un homme de sa vie qu'en détruisant ses raisons de vivre. Par le malheur qu'elle engendre, elle s'annonce comme la figure du mal que l'homme endure comme de celui qu'il est capable d'infliger à un autre homme.

Vouloir s'attacher à rendre compte de la violence demande donc, d'entrée de jeu, de déjouer les pièges de la banalité de ses manifestations pour s'attacher, en priorité, à sa part d'énigme. Présente partout dans le monde des hommes, elle n'en demeure pas moins incompréhensible pour qui pense que le vœu profond de la créature mortelle est de connaître le bonheur durant le temps de vie qui lui est imparti. C'est là que la pensée doit accepter de se tenir : *devant ce noyau d'énigme qui n'affecte la vie des hommes que parce qu'il fait partie de sa propre condition.* D'où vient, en effet, que l'homme qui désire si intensément être heureux s'acharne avec tant de constance à se rendre lui-même malheureux ou à désespérer son semblable dans son attente légitime du bonheur, en laissant la force par quoi sa propre vie s'exprime se faire meurtrière de la vie même qu'elle affirme ?

La contradiction humaine

Se tenir, de la sorte, dans la proximité de ce qui ne cesse de déjouer les attentes du désir comme, également, celles de la raison, demande de prendre en compte un certain nombre de distinctions essentielles sans lesquelles la violence est vouée à demeurer incompréhensible.

Et, tout d'abord, de souligner ce fait qu'elle n'appartient qu'au seul monde de l'homme. Le monde de la nature n'est jamais tout à fait aussi calme et serein que le pense la rêverie romantique. Il est, sans doute, dans la nature, des lieux qui offrent calme et sérénité à l'existence lasse des heurts entre les hommes. Mais lorsque des hommes sont pris dans le déchaînement de la puissance de l'eau, du feu ou d'un tremblement de terre, d'une tempête ou d'un raz de marée, leur vie est emportée par une violence contre laquelle elle est sans défense. On ne saurait cependant confondre les turbulences du monde naturel avec la violence qui naît dans le monde des hommes car la guerre qui oppose des peuples, ou la haine qui infecte les relations entre individus, est autrement plus inquiétante. En fait, elle est d'une autre nature. La violence dont l'homme est capable n'a guère à voir, non plus, avec le heurt des individus ou des groupes dans le monde animal. Le carnivore tue pour se nourrir ou pour défendre son propre territoire. Il ne manifeste pourtant pas cette cruauté qui, elle, prend plaisir à la souffrance de la victime et tire sa jouissance de la souffrance qu'elle lui inflige.

En cette affaire, toute comparaison qui rapproche la violence humaine de phénomènes du monde naturel ou des comportements des animaux ne saurait donc se masquer à elle-même qu'elle n'est que métaphore. Le déchaînement des éléments naturels peut être effrayant quand il emporte, sans distinction, des masses d'hommes, comme s'il était aveugle à leur destin. Il n'a pourtant pas dessein de leur nuire. Par ailleurs, nul vivant ne se maintient dans la vie qu'en prenant la vie d'autres vivants, mais nul prédateur ne prend au delà de ce qu'il lui faut pour vivre. Il exerce, sans doute, une violence sur d'autres espèces, mais c'est à l'homme qu'il appartient de prendre plaisir à la violence bien au delà de la satisfaction de ses besoins élémentaires. Car alors il ne lui importe pas seulement d'être le plus fort. Il veut également écraser, humilier, c'est à dire détruire tout ce qui fait obstacle à sa prétention. C'est bien là, en effet, que se tient le point d'énigme du rapport de l'homme à la violence et que les causes conjoncturelles de sa manifestation ne parviennent pas davantage à expliquer.

Aux violences humaines, il est, bien évidemment, des raisons qui sont conjoncturelles et qui tiennent à l'organisation du monde social, aux conflits entre sociétés comme à l'intérieur de chacune. La pauvreté et la misère économique ou culturelle engendrent le désespoir de ceux pour qui le quotidien n'est pas une vie et ne laisse espérer aucun change-

ment de leur condition présente. Les guerres de conquête de territoires ou de populations promises à l'esclavage sont aussi impitoyables que la misère pour ceux qu'elles dépossèdent de leur liberté ou de leur vie. Tout système économique ou politique qui repose sur l'exploitation de masses d'hommes leur fait violence en privant l'espace social de lois et de règles justes pour tous. Dès lors, s'attacher à débusquer les traces de la violence est se voir contraint à parcourir l'histoire en son entier et la vie de chaque groupe humain, pour venir toujours, en fin de compte, buter sur cette question qui ne cesse de renaître : pourquoi donc l'homme ne cesse-t-il de faire violence à d'autres hommes avec cette constance dont témoigne l'histoire de tous les peuples ? C'est la même histoire qui se répète, comme si les hommes ne parvenaient jamais à apprendre quoi que ce soit, et que le récit de *Genèse* désigne comme le commencement de l'histoire humaine. Caïn ne peut supporter que son frère dispose de quelque chose qu'il ne possède pas lui-même, et cela doit se terminer par la mise à mort d'Abel.

Les intérêts des hommes sont antagonistes et les passions qui les habitent sont trop véhémentes pour ne pas céder à la rage folle de prendre à l'autre quelque chose dont on se sent frustré et pour lui imposer une violence telle qu'elle le dissuade, à jamais, de chercher à reprendre son bien. Dans son mouvement premier, le désir ne cesse de convoiter ce qu'il n'a pas en propre, en ce double mouvement déjà bien mis en évidence par les penseurs de la politique : les relations entre les hommes sont commandées par l'intérêt, et l'intérêt ne se contente pas de porter sur des choses. L'intérêt fait convoiter des choses et quiconque possède ce que l'on ne possède pas soi-même semble frustrer celui qui ne possède pas. Mais la convoitise des choses est, en fait, recherche de bien plus que leur simple possession : elle veut le prestige et la gloire (comme on le disait au XVIIe siècle) qui confèrent à qui les a acquis une prestance sans pareille aux yeux de ses semblables, en faisant de lui un homme soustrait aux contraintes de sa propre condition. Qu'on reprenne, ici, les chemins de l'analyse de Hobbes ou de celle de R. Girard, on aboutit à des conclusions semblables : la convoitise veut toujours plus qu'elle ne possède et elle ne peut posséder qu'en se faisant cruelle parce qu'imposant sa loi sans nulle pitié pour le plus faible.

Cependant la question est vouée à renaître lorsqu'elle veut comprendre non pas tant *comment* l'homme fait violence à l'autre homme, mais *pourquoi*. Et ce mal que la violence engendre dans la vie so-

ciale est tel que la pensée cherche ailleurs que dans l'homme son point d'origine. Ce mal est tel par son cortège de souffrances et d'horreurs qu'il ne peut être le fait de l'homme. Ainsi, le regard manichéen se porte-t-il, en dehors de l'homme, pour évoquer la trace d'un dieu méchant et cruel attaché au malheur de la créature. S'il y a du mal dans le monde, ce ne peut être le fait que de ce dieu méchant qui se plaît à la souffrance de la créature. Lorsque, au tournant du XVIIIe siècle, la critique de la propriété privée prend, avec Rousseau notamment, un statut tout autre que celui qu'elle a eu jusqu'alors, le regard de la pensée se tourne non pas vers ce dieu méchant du manichéisme, mais vers l'institution qui, en laissant chacun s'approprier une parcelle du monde, l'établit, en fait, dominateur de l'autre homme dépossédé de tout bien. C'est désormais la propriété privée qui est dénoncée comme la source des maux dont souffre la société des hommes, c'est elle qui, la première, institue une violence dangereuse.

Ce n'est pas, ici, le lieu de discuter l'une et l'autre de ces explications attachées à débusquer, à l'extérieur de l'homme même, l'origine de la violence qui s'infiltre dans chacune des relations humaines. Il convient, bien plutôt, de revenir à la vieille intuition du «péché originel», indéniablement plus réaliste. Son intention première est religieuse : ce péché désigné comme originel signe l'acte initial de la créature qui pense ne pouvoir accéder à son humanité que par le refus de sa dépendance à l'endroit de son Créateur. Mais cette intuition comporte une indéniable vérité anthropologique en désignant, dans l'homme, une contradiction constitutive de son être même. La violence n'est pas quelque chose qui advient à l'individu ou aux sociétés humaines tel un fait marginal. Elle tient à la texture même de notre condition que nul ne peut vivre que d'une manière contradictoire.

Or, c'est bien à cette contradiction qu'il faut revenir car elle est au nœud même qui fait de ce vivant que nous sommes un être humain.

La fragilité et la puissance

Celui qui se découvre comme un homme n'est pas tout à fait un vivant comme les autres car, en reconnaissant la vie comme son bien le plus propre et comme son «lieu» dans le monde, il ne fait l'expérience de la vie que dans la proximité de la mort. Se découvrir homme est

se découvrir mortel et pressentir la mort non seulement comme son échéance inéluctable, mais sans cesse en train de rôder autour de lui-même. Et cela d'autant plus que se découvrir homme est, dans le même temps, faire l'expérience de sa dépendance essentielle à l'endroit de l'autre que soi-même. Nul n'advient à la vie et ne demeure en sa vie qu'au sein de cette dépendance à l'endroit de l'autre : celui avec qui il échange et travaille, mais surtout celui avec qui il parle, celui qu'il aime et qui l'aime, celui dont il souhaite la présence, mais celui dont la présence ne cesse de lui faire peur.

La vie et la mort sont contradictoires. La vie ne se maintient que contre la mort, mais la mort ne cesse de demeurer le péril le plus grand qui puisse menacer une existence, comme l'irruption fatale qui brise les affections les plus chères et les projets les plus nobles. Vivre est donc toujours se tenir dans la proximité de ce péril que l'ordinaire des occupations tend à masquer sans pouvoir, pour autant, l'abolir tout à fait. Vivre est aussi, dans le même temps, se tenir dans la proximité de l'autre que soi-même, une proximité qui réjouit lorsqu'elle apporte l'amour espéré mais qui, pourtant, ne cesse d'inquiéter car les désirs des hommes ne s'ajustent pas toujours d'une manière harmonieuse. Le plus souvent les désirs se heurtent et entrent en conflit. Cependant, avant même que ne se heurtent les désirs, la proximité de l'autre est sous le signe d'une constante contradiction. L'autre est celui qui est attendu et celui dont la présence est espérée parce qu'elle conforte dans la vie : il est autre que moi et pourtant il est, comme moi, un être humain. Il n'en est pas moins, dans le même temps, celui dont la présence inquiète et déroute parce qu'elle peut surgir comme une menace.

Quand bien même elle est attendue, sa présence n'est jamais une venue banale, précisément parce qu'il est différent de l'existant que je suis. Et lorsqu'il se manifeste, nous nous retrouvons tous deux dans un espace commun et, tout à la fois, il fait irruption dans l'espace privé de ma vie. Toute rencontre humaine, même les plus heureuses, conserve une part d'inquiétude, du fait de cette irruption de celui que j'attends mais qui, parce qu'il est lui précisément, demeure différent de ce que je pouvais attendre. Car qui peut savoir, par avance, si celui dont on attend le plus pour la vie n'est pas aussi celui qui peut apporter la mort ? L'expérience de la proximité de l'autre dont chacun dépend pour sa propre vie est, de ce fait, conjointement expérience de sa propre fragilité en face de lui. *Telle est la condition, et le lot*

de tout homme : avoir à vivre sa propre vie en cette proximité de la mort et en cette autre proximité toujours énigmatique de l'autre qui peut donner la mort aussi bien que la vie.

C'est pourquoi se découvrir soi est avoir à endurer la découverte éprouvante de sa propre fragilité. Chacun désire, pour soi-même, la puissance qui lui permette de déjouer les pièges de la mort et de s'affirmer devant les autres pour compter à leurs yeux : pour forcer leur admiration, à défaut de recevoir leur amour. Et pourtant, tout se passe comme si la puissance qui rassure n'appartenait qu'aux autres qui lui paraissent toujours plus forts qu'il n'est lui-même. Se découvrir soi, en effet, dans le retrait du silence et de la solitude est endurer, dans la douleur, sa propre faiblesse et la fragilité de son être. Et c'est ne pouvoir tout à fait résister à la séduction de la puissance, comme si cette dernière pouvait, seule, le guérir de la fragilité intolérable de sa condition.

L'usage de la puissance exerce donc toujours, sur chacun, une même fascination, comme si disposer de la puissance qui permet de s'imposer à d'autres n'était jamais disposer d'un simple instrument en vue d'agir d'une manière efficace, mais conférait la possibilité de ne plus rien redouter de ce qui peut advenir au dehors.

Parce qu'ils ne peuvent prendre réellement leur parti de n'être que des hommes limités dans leurs prérogatives et fragiles dans leur être, les hommes ne cessent de nourrir le désir de s'arracher à leur condition de mortels. Ne plus avoir à endurer leur fragilité, c'est-à-dire être, dans la vie, comme des dieux. Or, rêver d'être dieu, ou comme des dieux, n'est pas rêver d'une intelligence ou d'une sagesse supérieures, c'est rêver d'une puissance qui guérisse, à jamais, de la douleur de l'épreuve de la fragilité, et qui confère à qui la possède ce surcroît d'être dont il se sent démuni. Disposer de la puissance est pouvoir entreprendre davantage, mais c'est surtout être plus que ce que l'on est. La puissance est une force qui se joue de toutes les résistances, elle s'impose ainsi qu'elle le désire et rien n'entrave son entreprise. Et elle accorde à qui se l'est appropriée de n'avoir plus rien à redouter des autres ou des événements. Qui n'en dispose pas est voué à être dominé par un autre et à être ballotté par les événements de la vie. Par contre, qui parvient à en disposer peut imposer sa loi.

Tel est le point central de l'expérience que l'être humain fait de sa propre condition, voué qu'il est à l'épreuve de sa précarité comme de sa dépendance, ayant toujours à dépendre d'un autre ou des autres, ne cessant de pressentir la fragilité de son propre être dans la vie et ne pouvant jamais tout à fait vivre sa propre vie en accord avec son attente. Lorsque la situation qui lui est faite semble se plier au vœu de son attente, il n'a guère besoin de faire recours à la violence. Mais, dès que cette attente se voit déçue ou entravée, le recours à la violence est comme spontané. C'est comme violence qui lui est faite qu'il éprouve tout ce qui s'oppose à lui : des conditions de vie qui ne répondent pas à une telle attente lui font violence en l'empêchant de vivre sa vie ainsi qu'il le souhaite. Et s'il ne veut pas se résigner à son sort d'exploité ou d'esclave, le recours à la violence est forme d'une affirmation de soi qui entend se faire une place au soleil. À la violence subie répond alors la violence d'une affirmation qui ne dispose plus d'autre voie que la brutalité pour exister, chacune de ces violences ne cessant de s'appeler l'une l'autre comme en une spirale sans fin.

Nul ne peut demeurer dans la vie s'il n'est pas, d'une manière ou d'une autre, reconnu par d'autres que soi. Si cette reconnaissance ne lui est pas accordée sa vie en est amoindrie d'autant, et il n'y a d'autre alternative que la résignation ou l'affirmation véhémente au point d'en être brutale. La résignation témoigne d'une trop grande conscience de sa propre fragilité pour oser braver une condition défavorable. L'homme qui se résigne renonce, mais il renonce d'abord à lui-même, en se dépréciant dans son être. Par contre, à qui ne veut pas renoncer de la sorte, seul demeure le recours à la violence d'une affirmation sauvage et brutale : ce que la vie lui refuse, il entend bien le prendre à n'importe quel prix, c'est-à-dire quel que soit le prix qu'en doivent payer les autres.

S'il est donc évident que la violence dépend des conditions sociales, économiques et politiques et que ce sont ces conditions qui font violence aux hommes en les dépossédant de toute initiative dans la conduite de leur vie, il est non moins évident qu'elle tient au point le plus sensible de l'expérience humaine. Elle est endurée comme empêchement à vivre, mais elle se laisse pressentir comme le moyen de se délivrer d'une vie devenue invivable : instrument de dépossession de soi et, à l'inverse, instrument d'affirmation de soi-même. Cependant, parce que la violence n'est jamais simple instrument parmi les autres, elle

exerce toujours sur les hommes une étrange fascination, comme si elle disposait d'une *aura* seule capable de conférer un surcroît d'être dès lors qu'elle parvient à briser les obstacles qui empêchent de vivre.

Cela, les tragiques grecs l'ont nommé *hubris*, et nous l'appelons *démesure*. La démesure peut prendre bien des formes. Celle d'Antigone qui se réclame de l'amour n'a guère à voir avec celle de Xerxès, le conquérant barbare et fou dont *Les Perses* nous raconte l'histoire, mais elle est toujours cette tension sans limite dans laquelle l'homme tente d'ouvrir, dans le monde, un espace à la mesure de son attente elle-même sans limite. Une telle tension est essentielle pour que l'être humain parvienne à se hausser à la hauteur, qu'en lui, ouvre l'esprit. Elle n'en constitue pas moins le péril le plus grand pour l'expérience humaine parce qu'alors cette dernière ne parvient plus à reconnaître que tout n'est pas permis à celui qui veut être un homme.

La démesure n'est donc jamais simple accident dans la vie des êtres humains. Elle constitue comme la tonalité fondamentale de l'expérience que nous faisons de notre propre vie puisqu'elle est cette tension essentielle qui, dans le vivant que nous sommes, ouvre la dimension de l'esprit. C'est elle qui imprime à son propre désir de vivre la force capable de faire reculer ce qui le limite et de briser ce qui l'entrave. Vivre comme un homme est sortir de la quiétude de la simple vie. Par nature, l'homme est la créature inquiète, c'est-à-dire en non repos.

Dans la proximité du Tout Autre

Parce qu'elle est inséparable de cette démesure qui nous constitue, la violence a donc part liée au monde des hommes, comme à l'expérience ordinaire de chacun. Cependant un monde d'hommes ne peut être réellement humain que pour autant qu'il déjoue les jeux pervers de ces conflits incessants et brutaux que la violence ne cesse de faire renaître.

Voilà bien, en fin de compte, le destin de l'homme. La violence fait partie de sa condition parce qu'elle naît de la contradiction qu'il est lui-même pour lui-même et qui le constitue comme être humain. La démesure habite la volonté de connaître aussi bien que celle d'étendre son empire, comme, tout à l'inverse, elle habite l'amour. C'est elle qui imprime aux émotions et aux passions leur intensité propre. Et

c'est elle aussi qui peut basculer dans le vertige meurtrier. C'est dire que la violence se tient toujours au point nodal de la relation à l'autre que soi-même, comme à notre propre relation à la vie. Cependant l'être humain ne peut vivre sa vie d'une manière humaine qu'en imposant une mesure à cette démesure toujours prête à basculer dans la sauvagerie cruelle. Le vouloir de la puissance est meurtrier, mais l'amour peut l'être également lorsqu'il ne sait pas qu'il lui faut s'incliner avec respect devant la liberté de l'autre.

Dès lors, il n'est de monde réellement humain que là où les hommes savent discerner ce qui, au dedans d'eux-mêmes, les menace plus que tout. Dans la vie sociale et politique, en s'imposant à eux-mêmes le respect d'un droit juste qui délimite l'espace respectif de chacun. En ce sens, le droit joue le rôle d'un tiers pour dénouer l'aspect meurtrier des conflits. En acceptant de ne pas faire justice eux-mêmes, mais de se présenter au tribunal du droit, chacun des plaignants reconnaît une instance supérieure au juge qui ne parle pas en son nom propre, mais au nom de la loi. Par là, la violence n'est pas extirpée du monde social, elle est enserrée dans un réseau de règles qui ont pour tâche d'en contrôler les manifestations. Et c'est à l'exigence morale, entendue dans sa rigueur inconditionnée qu'il appartient de corriger ce que ne peut corriger le seul respect du droit. La morale commence, en effet, là où l'expérience humaine se considère comme tenue au respect infini de l'être humain dont elle s'interdit de disposer au gré de sa fantaisie. Et c'est en acceptant de se mettre sous le signe de ce respect que les hommes apprennent à purger leur propre démesure de la part dangereuse de sa violence.

Mais cette contradiction que l'expérience humaine porte en elle-même est comme portée à sa pointe extrême lorsqu'elle se découvre dans la proximité du Tout Autre. En cette proximité, elle est conduite à la découverte de sa dépendance à l'endroit du divin, comme à celle de sa propre fragilité. Là où le divin se manifeste à l'homme, ce déséquilibre et cette inquiétude que nous avons repérés à l'intérieur de la proximité de l'autre que soi sont poussés comme à une intensité extrême et sans limite, ce dont témoignent les conduites devant le sacré qu'a analysées R. Otto. Là où le sacré se manifeste, l'homme ne peut vivre que dans une terreur sacrée puisqu'il est soudain mis en présence d'une source de vie qui le dépasse infiniment. Le rapport au divin ne peut être que sous le signe de la crainte qui oblige l'homme

au respect et à la distance, comme lorsqu'il se trouve dans la proximité d'un feu qui dispense la lumière, mais qui brûle.

Il n'est pas possible, dans le cadre de ce travail, de suivre les diverses formes de cette «crainte» dans la diversité des expériences religieuses, pas plus que de s'attacher à la transformation essentielle que lui fait subir l'inspiration biblique où Dieu n'est jamais seulement celui qui fait peur puisqu'il est celui que la créature peut interpeller, voire même accuser, ainsi que le fait Job.

Je voudrai, toutefois, souligner la singulière profondeur de l'intuition d'Eschyle lorsqu'il fait dire au Chœur d'*Agamemnon* (vers 176 à 184) que s'il est du destin de l'homme d'avoir à passer par l'épreuve de la douleur pour comprendre ce qu'il en est de vivre une vie d'homme, il est aussi de son destin que la grâce qu'il reçoit du Dieu ne peut être qu'une «grâce violente». Ce qu'il reçoit du Dieu lui est accordé comme don gracieux, mais parce que ce don lui vient du Dieu, il ne peut faire irruption dans son expérience d'homme que d'une manière violente. La violence est, ici, la tonalité propre de la venue du Créateur dans la proximité de la créature.

Comment, en effet, pourrait-il en aller autrement, alors que toute irruption d'un autre monde dans notre vie, fût-ce pour un aveu d'amour, ne peut manquer de susciter un effroi, indice non tant de notre peur que de notre déstabilisation soudaine devant cette imprévu qui surgit, même pour une promesse de bonheur ? L'arrivée soudaine d'une parole d'amitié ou d'amour brise notre propre assurance en nous ouvrant sur une région encore inexplorée de l'expérience. En ce sens, elle fait, elle aussi, violence et les hommes ne pleurent pas seulement dans la détresse, mais dans une joie trop intense.

C'est donc se méprendre que de se contenter de lier la violence à la fureur meurtrière et brutale. Elle a, avec notre expérience d'homme, un rapport bien plus complexe et ambigu que ne le laisse à penser la simple prise en compte de la fureur sauvage. En ce sens, elle demeure comme l'indice malaisé à cerner d'une condition elle-même énigmatique. Nous ne pouvons demeurer dans la vie qu'en nous assurant d'un équilibre qui n'est jamais que relatif mais, parce que nous ne pouvons vivre qu'au sein de la relation à l'autre que nous-mêmes, la proximité de cet autre ne cesse de nous faire violence, et l'être fragile que nous sommes ne peut se manifester que d'une manière violente.

Mais, parce que cette violence est si volontiers habitée par la démesure, nous ne pouvons demeurer dans la vie qu'à la condition de parvenir à imposer mesure à ce qui est sans mesure en nous rendant capable de percevoir, derrière l'intensité de la violence l'ampleur de la grâce qui tente de se frayer une voie. L'intensité qui meut la folie de la croix dont parle S. Paul n'a rien à voir avec la fureur fanatique qui anime tous ceux qui se prennent pour les guerriers de Dieu. Il ne s'agit pas de se contenter de distinguer une violence «bonne» d'une autre qui serait «mauvaise» : s'en contenter est céder à la logique de tous les persécuteurs. Il s'agit, bien plutôt, de prendre la mesure de cet élan qui ne nous pousse à la pointe extrême de notre possibilité d'homme qu'en rendant notre condition d'autant plus précaire et en équilibre fragile. Mais c'est ainsi qu'il nous est donné de vivre notre propre condition.

François CHIRPAZ
Maître de Conférence
en philosophie à
l'Université Lyon III

Jacques TRUBLET

Les effets pervers de l'Exode

L'histoire de l'Exode ressemble étrangement à une magnifique tapisserie que nous contemplons avec délices. C'est, sans doute, l'un des textes de l'Ancien Testament le mieux connu et le plus souvent commenté dans les homélies. Tout y apparaît merveilleux : Dieu fait sortir son peuple d'Egypte et le mène au désert pour vivre dans la liberté. Cette épopée se double de signes éclatants et de miracles où un Dieu fort et puissant sauve son peuple de l'esclavage. Tout cela sert magnifiquement de figure à la Pâque du chrétien.

Mais on occulte habituellement l'envers du décor : cette naissance d'Israël s'effectue aux dépens des Egyptiens, dont Dieu fait périr les premiers nés et provoque la noyade de l'armée, sans parler des plaies multiples qui précèdèrent le départ. Cette manière divine de procéder n'est malheureusement pas unique, puisque pour donner la terre promise à Abraham, il extermine les peuples qui habitaient le pays. La Bénédiction d'Isaac entraîne l'expulsion d'Ismaël et le vol de la Bénédiction par Jacob fait d'Esaü un réprouvé. On pourrait encore multiplier les exemples. Tout cela pose la question redoutable de la violence de Dieu prêtant main forte à quelqu'un avec, pour conséquence, l'exclusion d'un autre. Les commentateurs s'avouent parfois gênés et s'en tirent en disant que YHWH recourt aux mêmes procédés que ses homologues cananéens, ni pire, ni meilleur. C'est justement parce qu'on attend mieux qu'on éprouve quelques difficultés à

lire ces passages. Replacés dans le contexte évangélique ou dans le contexte actuel, ils paraissent ou obsolètes ou proprement scandaleux. C'est en ce sens que nous parlons des effets pervers de l'Exode.

De l'endroit, nous ne dirons rien, car il nous est familier et ce n'est pas directement l'objet de ce numéro. En revanche, nous scruterons attentivement l'envers de la tapisserie, peut-être aussi connu, mais plus problématique. Procédant à deux niveaux de lecture, l'un plus factuel racontera la légende [1] de l'Exode vécue par les Egyptiens et par YHWH, l'autre en arrière-fond manifestera la dimension symbolique du livre. Cette lecture nous entraînera vers quelques paradoxes ou apories dont hériteront la tradition sapientiale de la Bible et la littérature rabbinique [2]. Ce déplacement constitue, lui-aussi, un effet pervers du Livre de l'Exode.

I

La légende

Quand on évoque l'Exode, on oublie ceux qui - avec le consentement de Dieu - y laissèrent leur vie : les soldats de l'armée de Pharaon, les premiers nés de l'Egypte et ceux que tuèrent les Israélites dans leur fuite, sans parler de l'extermination des peuples qui occupaient la terre de Canaan. En général, on les passe par profit et perte ou on les considère comme la face négative nécessaire à la libération des Israélites. Elle apparaît comme l'envers nécessaire d'un endroit réussi.

1. Nous considérons le récit de l'Exode comme une légende, c'est-à-dire comme un récit qui renvoie à un fait historique certain, mais raconté dans un langage marqué par des amplifications littéraires. Nous parlerons de récit symbolique, au sens où - sans perdre sa valeur historique - les événements et les protagonistes transcendent l'histoire et acquièrent le statut de figure emblématiques.
2. Les citations du **Talmud de Babylone** [TB] sont empruntées la plupart du temps au livre intitulé **Aggadoth du Talmud de Babylone : la source de Jacob - 'Ein Yaakov**, traduit et annoté par Arlette ELKAÏM-SARTRE (les Dix Paroles)Verdier, (11220 Lagrasse), 1982.
Les citations du **Midrash Rabbah**, sont traduites de l'anglais à partir de traduction anglaise du Midrash Rabbah, sous la direction de Rabbi Dr J. FREEDMAN et Maurice SIMON, Londres : Soncino Press, 1961[3], sauf celles de Genèse Rabbah 1 à 56 qui proviennent de la traduction française de Bernard MARUANI et Albert COHEN-ARAZI, **Midrach Rabba**, Tome I, Genèse Rabba, (Les Dix Paroles), Verdier, (11200 Lagrasse), 1987.
Les textes de la **Pesikta Rabbati** sont traduits à partir de l'édition anglaise **Pesikta Rabbati : Discourses for Feats, Fasts, and Special Sabbaths**, (deux vol.) par William G. BRAUDE, New Haven et Londres : Yale University Press, 1968.

L'exode des Egyptiens

Qu'il s'agisse des traditions du Pentateuque ou du Deutéro-Isaïe, l'Exode y apparaît toujours marqué du sceau de la violence, mais il est une œuvre de justice qu'accomplit YHWH. Or, pour faire justice, Dieu doit disposer de la force.

A. - L'Exode vu par Isaïe

Le livre de l'Exode lui-même raconte avec un souffle épique évident les aspects négatifs dont les Egyptiens furent l'objet : les plaies, la noyade et le meurtre des premiers-nés. Cette amplification épique vient signaler que tout cela est l'œuvre de Dieu. C'est un mal nécessaire.

Le Deutéronome ou l'Exode ne prétendent pas donner un compte-rendu exact des faits, mais prennent résolument le parti d'Israël. C'est l'histoire d'Israël qui est racontée et bien évidemment, il faut anéantir symboliquement l'ennemi héréditaire d'Israël par des éléments de légende.

Certes, on constate que Dieu tente de limiter la violence humaine comme en témoigne certains textes :

1. La sortie (cf. aussi Is 48, 20-22 ; 52, 10 ; 55,12) :

> 14 Ainsi parle YHWH, Votre rédempteur, le Saint d'Israël : A cause de vous, j'envoie l'ennemi contre Babylone, Et je fais descendre tous les fuyards, Même les Chaldéens, sur les navires dont ils tiraient gloire. 15 Je suis YHWH, votre Saint, Le créateur d'Israël, votre roi. 16 Ainsi parle YHWH, Qui fraya dans la mer un chemin, Et dans les eaux puissantes un sentier, 17 Qui mit en campagne des chars et des chevaux, Une armée et de vaillants guerriers, Soudain couchés ensemble, pour ne plus se relever, Anéantis, éteints comme une mèche : 18 Ne pensez plus aux événements passés. Et ne considérez plus ce qui est ancien. 19 Voici, je vais faire une chose nouvelle, sur le point d'arriver : Ne la connaîtrez-vous pas ? Je mettrai un chemin dans le désert, Et des fleuves dans la solitude. 20 Les bêtes des champs me glorifieront, Les chacals et les autruches, parce que j'aurai mis des eaux dans le désert, Des fleuves dans la solitude, Pour abreuver mon peuple, mon élu. 21 Le peuple que je me suis formé publiera mes louanges (Is 43, 14-21).

2. La puissance de YHWH (cf aussi : Is 41, 10 ; 52, 2 ; 51, 9) :

> Voici, le Seigneur, YHWH vient avec puissance, Et de son bras, il commande ; Voici, le salaire est avec lui, Et les rétributions le précèdent (Is 40,10).

> 17 Les malheureux et les indigents cherchent de l'eau, et il n'y en a point ; Leur langue est desséchée par la soif. Moi, YHWH, je les exaucerai ; Moi, le Dieu d'Israël, je ne les abandonnerai pas. 18 Je ferai jaillir des fleuves sur les collines, Et des sources au milieu des vallées ; Je changerai le désert en étang, Et la terre aride en courants d'eau ; 19 Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, Le myrte et l'olivier, Je mettrai dans les lieux stériles Le cyprès, l'orme et le buis, tous ensemble ; 20 Afin qu'ils voient, qu'ils sachent, Qu'ils observent et considèrent Que la main de YHWH a fait ces choses, Que le Saint d'Israël en est l'auteur (Is 41, 17-20).

Le livre de l'Exode semble considérer la mort ou la souffrance des Egyptiens comme l'envers inéluctable de la libération des Hébreux. Le livre de la Sagesse propose une relecture tout à fait inédite. Les Egyptiens sont l'archétype des idolâtres.

B. - La réflexion sapientiale

La réflexion sapientiale se devait tout de même de rendre compte de la souffrance infligée à l'Egypte, il fallait la justifier de manière acceptable. Le livre de la Sagesse apporte sur ce point une contribution irremplaçable.

1. Un juste retournement de situation :

L'auteur présente la souffrance des Egyptiens comme le retournement contre eux du mal qu'ils voulaient infliger à Israël. Pour faire bref, on dirait qu'ils sont punis par où ils ont péché.

> Tandis que les premiers n'avaient que la source intarissable d'un fleuve que troublait un sang mêlé de boue, Parce qu'ils ont décrété l'infanticide des enfants mâles hébreux (Sg 11, 6).

> Voilà pourquoi (c'est-à-dire l'idolâtrie) ils ont été châtiés justement par des êtres semblables, et torturés par une multitude de bestioles (Sg 16, 1).

On voit donc que les impies subissent la soif, la faim, le venin, la destruction des récoltes, les ténèbres avant d'être frappés dans leurs premiers nés et finalement leur personne.

> 4 Mais ceux-là méritaient bien d'être privés de lumière et d'être prisonniers des ténèbres, qui avaient gardé enfermés tes fils, par qui devait être donnée au monde l'incorruptible lumière de la Loi. 5 Comme ils avaient résolu de tuer les petits enfants des saints, et que, des enfants exposés, un seul avait été sauvé, tu leur enlevas, pour les châtier, la multitude de leurs enfants et tu les fis périr tous ensemble dans l'eau impétueuse (Sg, 18, 4-5).

2. Un châtiment proportionné à la faute

Tandis que certains *midrashim* ajoutent des éléments aux mauvais traitements infligés aux Egyptiens pour exalter la grandeur divine, le livre de la Sagesse au contraire insiste sur la modération dont Dieu fait preuve en raison de son amour et de sa miséricorde. Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion. Il envisage les plaies d'Egypte comme une pharmacopée. Certes, le péché d'idolâtrie est grave et c'est ce qui explique l'importance du châtiment.

> 23 Mais tu as pitié de tous, parce que tu peux tout, Tu fermes les yeux
> sur les péchés des hommes, pour qu'ils se repentent. 24 Tu aimes en effet tout
> ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu
> avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé. 25 Et comment une chose
> aurait-elle subsisté, si tu ne l'avais voulue ? Ou comment ce que tu n'aurais
> pas appelé aurait-il été conservé ? 26 Mais tu épargnes tout, parce que tout est
> à toi, Maître ami de la vie ! 12.1 Car ton esprit incorruptible est en toutes
> choses ! 2 Aussi est-ce peu à peu que tu reprends ceux qui tombent, tu les
> avertis, leur rappelant en quoi ils pèchent, pour que, débarrassés du mal, ils croient
> en toi, Seigneur (Sg 11,23 -12,2).

> Par les épreuves, qui n'étaient pourtant qu'une correction de miséricordes, ils comprirent comment un jugement de colère torturait les impies ; car eux, tu les avais éprouvés en père qui avertit, mais ceux-là, tu les avais punis en roi inexorable qui condamne, et de loin comme de près, ils se consumaient pareillement (Sg 11, 9).

Le *Midrash* ira dans le même sens à propos du massacre des animaux.

> Les hommes pèchent, c'est vrai, mais comment le bétail peut-il pécher ? Du moment que les Egyptiens adorent le bélier, alors [les premiers nés de leurs troupeaux furent abattus] dans le but que les Egyptiens ne puissent dire : c'est notre divinité qui nous a infligé ce châtiment. Notre divinité est forte et peut se tenir par elle-même comme on peut le voir dans le fait que ce châtiment n'est pas tombé sur ces animaux qui la représentent (Pesikta Rabbati : Piska 17 n° 5).

Comparée au récit de l'Exode dans le Pentateuque, la Sagesse de Salomon donne une justification des peines infligées aux Egyptiens, certes empreinte de logique et de rigueur, mais qui passe par profit et perte les morts innocentes. La question va s'agraver quand on verra que tout cela fut perpétré non seulement au nom de Dieu, mais par YHWH en personne.

L'exode de Dieu

Sous ce titre un peu provocateur, nous aimerions aborder l'un des thèmes les plus délicats de cet événement. L'ensemble des traditions s'accorde sur le fait que c'est YHWH qui est - en dernière instance - l'auteur de l'Exode, celui dont tout dépend, y compris le massacre des Egyptiens.

A. - La libération d'Israël est l'œuvre de Dieu

L'Exode est l'œuvre de Dieu seul. Il mène l'histoire d'un bout à l'autre en vue de se choisir un peuple qui mettra sa foi en lui. Les actions de Dieu supposent une réaction du peuple. Cette affirmation ne pose aucun problème.

> Moïse répondit au peuple : Ne craignez rien, restez en place, et regardez la délivrance que YHWH va vous accorder en ce jour, car les Egyptiens que vous voyez aujourd'hui, vous ne les verrez plus jamais (Ex 14, 13).
>
> Il ôta les roues de leurs chars et en rendit la marche difficile. Les Egyptiens dirent alors : Fuyons devant Israël, car YHWH combat pour lui contre les Egyptiens (Ex 14, 25).

Le but de l'opération est de croire en Dieu. Ce qui n'est pas évident du tout comme en témoigne Ex 4,1.

> Israël vit la main puissante que YHWH avait dirigé contre les Egyptiens. Et le peuple craignit YHWH, et il crut en YHWH et en Moïse, son serviteur (Ex 14, 31).

B. - Le massacre des Égyptiens est-il l'œuvre de Dieu ?

Nous plaçons un point d'interrogation, car les textes ne semblent pas y contredire mais l'affirmer pose un problème théologique délicat. Essayons de répondre à cette question en procédant en deux temps.

1. Dieu responsable du mal dans la Bible

Ceci transpire à travers des formules quelque peu lapidaires. En voici quelques exemples :

> 6 C'est afin que l'on sache, du soleil levant au soleil couchant, Que - hors moi - il n'y a point de Dieu : Je suis YHWH, et il n'y en a point d'autre.
> 7 Je forme la lumière, et je crée les ténèbres, Je donne la prospérité, et je crée l'adversité ; Moi YHWH, je fais toutes ces choses (Is 45, 6-7).

> Sonne-t-on de la trompette dans une ville, Sans que le peuple soit dans l'épouvante ? Arrive-t-il un malheur dans une ville, Sans qu YHWH en soit l'auteur ? (Am 3, 6).
>
> N'est-ce pas de la volonté du Très-Haut que viennent Les maux et les biens ? (Lm, 3, 38).
>
> La colère de YHWH s'enflamma de nouveau contre Israël, et il excita David contre eux, en disant : Va, fais le dénombrement d'Israël et de Juda (2S 24, 1).

Le rédacteur des Chroniques a hésité devant la hardiesse de ce verset et il remplace la colère de YHWH par Satan.

On peut certes discuter le sens véritable de ces textes, mais on ne peut guère nier qu'ils attribuent à Dieu des actions maléfiques.

Sans parler de 1 R 13 où un bon prophète est transformé par Dieu en mauvais prophète.

Sur l'ordre de YHWH, Elie tue les prophètes de Baal et Jérémie se contente de maudire Ananias.

Les traditions juives et surtout les Écrits intertestamentaires attribueront le mal à une puissance extérieure à l'homme et à Dieu. Ce faisant, ils poursuivent une intuition déjà présente avec le serpent de Gn 3. La figure de Satan connaîtra dès lors des développements tout-à-fait considérables. Chez les peuples d'alentour ou en Grèce, le Panthéon contient des divinités responsables du mal. Dans la religion iranienne dont est issu le Manichéisme, on juxtaposera un dieu bénéfique et un dieu maléfique. Cette solution présente évidemment bien des avantages ; elle évite de porter atteinte à la bonté divine, mais la religion israélite au monothéisme strict se devait de limiter la puissance de Satan au maximum pour ne point porter atteinte à la puissance divine. Certains textes développeront un monisme strict excluant toute puissance en face de Dieu et faisant endosser à Dieu la responsabilité du mal. C'est dans ce contexte théologique qu'il faut interpréter certains passages de l'Exode.

2. La responsabilité de Dieu dans la souffrance des Egyptiens

Si l'Exode contient une idée théologique forte, c'est bien celle de montrer que Dieu conduit tout et que rien n'arrive sans qu'il le veuille. Cette idée force va prendre corps dans deux thématiques complémentaires : YHWH, chef de guerre et l'endurcissement du cœur de Pharaon.

À la manière dont le récit nous présente l'action, on voit que Dieu se charge des attributs d'un chef d'armée. C'est lui qui prend les principales initiatives dans le déroulement des opérations (cf. aussi Ex 15,21 ; 14,27).

> Il a lancé dans la mer les chars de Pharaon et son armée ; Ses combattants d'élite ont été engloutis dans la mer Rouge. (Ex 15,4).

Sans parler des plaies et des autres inconvénients que les Egyptiens ont pu subir.

On fera de YHWH un guerrier

> YHWH est un vaillant guerrier, YHWH est son nom (Ex 15,3).

Ce thème, loin de s'estomper avec le temps reprendra quelque vigueur au moment du retour d'exil avec celui qui nous nommons le Deuxième Isaïe.

> Voici, le Seigneur, YHWH vient avec puissance, Et de son bras il commande ; Voici, le salaire est avec lui, Et les rétributions le précèdent (Is 40,10).

> YHWH s'avance comme un héros, il excite son ardeur comme un homme de guerre ; Il élève la voix, il jette des cris, Il manifeste sa force contre ses ennemis (Is 42,13).

II

La symbolique

La légende que nous venons d'évoquer se double d'une symbolique qu'il nous faut maintenant décrypter. Le récit lui-même prend l'allure d'une parabole où se joue le drame des relations entre Dieu et l'humanité. Réduite à sa plus simple expression, on pourrait dire que Dieu sauve ceux qui coopèrent à son projet et qu'il anéantit ceux qui s'y opposent. C'est sans doute le thème de l'endurcissement du cœur de Pharaon qui nous fournit le mieux la clé de cette énigme. Thème à la fois récurrent de la première partie du livre et théologiquement embarrassant, qu'il nous faut examiner de près.

Les données du texte biblique

Le texte biblique est complexe. Pour en saisir la portée, il faut prêter attention à la fois aux verbes utilisés et aux acteurs.

A. - Les verbes et les actions

L'Exode utilise trois verbes différents pour décrire cette action.

1. *Kabed* implique une idée de poids

On peut traduire par «être lourd», «alourdir», «peser sur», «s'apesantir». Dans notre thème, Pharaon en est toujours le sujet, sauf une fois (en 10, 1) où c'est Dieu.

[1] Sens habituel du terme

Le sens habituel du terme vise plutôt un handicap.

> Moïse dit à YHWH : Ah ! Seigneur je ne suis pas un homme qui ait la parole facile, et ce n'est ni d'hier, ni d'avant hier, ni même depuis que tu parles à ton serviteur, car j'ai la bouche et la langue pesante (Ex 4, 10).
>
> YHWH dit à Moïse : Pharaon a le cœur qui s'est appesanti ; il refuse de laisser aller le peuple (Ex 7,14).
>
> YHWH dit à Moïse : Va vers Pharaon, car j'ai pesé sur son cœur et le cœur de ses serviteurs pour faire éclater mes signes au milieu d'eux (Ex 10,1).

Comme le cœur est le lieu de la volonté et de la décision, on dira qu'avoir un cœur lourd signifie être borné, obstiné, non soumis aux infuences externes.

[2] Associé à Dieu

Quand le terme est associé à Dieu, il indique son poids, c'est-à-dire sa gloire.

> Je forcerai (*hazaq*) le cœur de Pharaon, et il les poursuivra ; mais Pharaon et toute son armée serviront à faire éclater mon poids (= ma gloire), et les Egyptiens sauront que je suis YHWH, (Ex 14,4).
>
> 17 Et moi, je forcerai (*hazaq*) le cœur des Egyptiens, pour qu'ils y entrent après eux : et Pharaon et toute son armée, ses chars et ses cavaliers, feront éclater mon poids (= ma gloire). 18 Et les Egyptiens sauront que je suis YHWH, quand Pharaon, ses chars et ses cavaliers, auront fait éclater mon poids (=ma gloire) (Ex 14,17-18).

Dans ces versets, plus Dieu fait pression sur Pharaon, plus il manifeste son poids ou, pour le dire dans un autre registre : là où les passions humaines offrent le plus de résistances, c'est là que la Gloire de Dieu se manifeste le plus.

2. Le mot *Hazaq* véhicule l'idée de force

On peut le rendre par «être fort», «puissant», «fortifier» ou «forcer». On est dans le registre d'une épreuve de force. Ce verbe supporte l'alternance entre Dieu et Pharaon. Cette racine peut prendre un sens positif ou un sens négatif.

[1] Sens positif

Dans l'Exode, ce sens positif qualifie la main de Dieu. On dira que Dieu a prêté main forte à Israël pour le libérer. Dans le même sens, un cœur fort est un cœur capable de décisions courageuses (cf. aussi Ex 3,19 ; 13,9 ; 13,3 ; 13,16).

> YHWH dit à Moïse : Tu verras maintenant ce que je ferai à Pharaon ; une main forte le contraindra à les laisser aller, une main forte le contraindra à les chasser de son pays (Ex 6,1).
>
> Et lorsque ton fils te demandera un jour : Que signifie cela ? tu lui répondras : Par sa main forte, YHWH, nous a fait sortir d'Egypte, de la maison de servitudes (Ex 13,14).

[2] Sens négatif

Le sens négatif du terme s'applique le plus souvent au cœur de Pharaon. On dira que Pharaon oppose sa force à celle de Dieu en offrant de la résistance et en faisant obstruction. Dire que Pharaon a un cœur fort équivaut à dire qu'il s'enferme sur lui-même en refusant d'écouter Dieu. Mais Dieu oppose une force plus grande encore. Il augmente la pression (cf. aussi Ex 7,22 ; 8,15 ; 9,2 ; 9,12 ; 9,35 ; 10,19-20 ; 10,27 ; 11,10 ; 12,33 ; 14,4 , 14,8).

> YHWH dit à Moïse : En partant pour retourner en Egypte, vois tous les prodiges que je mets en ta main : tu les feras devant Pharaon. Et moi, je forcerai son cœur, et il ne laissera point aller le peuple. (Ex 4,21).
>
> Le cœur de Pharaon resta fort, et il n'écouta point Moïse et Aaron selon ce que YHWH avait dit (Ex 7,13).
>
> Et moi, je vais forcer le cœur des Egyptiens, pour qu'ils y entrent après eux : et Pharaon et toute son armée, ses chars et ses cavaliers, feront éclater mon poids (= ma gloire) (Ex 14,17).

3. Le terme *Qashé*

Le troisième terme est de loin le moins fréquent. La racine *Qashé* signifie «être dur», «endurcir». C'est elle qui a prévalu dans les traductions. Dieu et Pharaon sont les sujets.

[1] Sens habituel

Le sens habituel du terme indique une chose dure, au double sens de solide ou de difficile.

> Ils leur rendirent la vie amère par des travaux durs en argile et en briques, et par tous les ouvrages des champs ; et c'était avec cruauté qu'ils leur imposaient toutes ces charges (Ex 1,14).

> Ainsi parla Moïse aux enfants d'Israël. Mais l'angoisse et la dure servitude les empêchèrent d'écouter Moïse (Ex 6,9).

> Ils jugeaient le peuple en tout temps ; ils portaient devant Moïse les affaires dures (= difficiles), et ils prononçaient eux-mêmes sur toutes les causes simples (Ex 18,26).

[2] Dieu endurcit le cœur de Pharaon

Elle apparaît une fois pour désigner l'endurcissement du cœur de Pharaon par Dieu.

> Et moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon, et je multiplierai mes signes et mes miracles dans le pays d'Egypte (Ex 7,3).

> ... Comme Pharaon se durcissait pour ne point nous lasser aller, YHWH fit mourir tous les premiers-nés dans le pays d'Egypte, depuis les premiers-nés des hommes jusqu'aux premiers-nés des animaux (Ex 13,15).

La plupart des traductions françaises [3] gomment ces variations sémantiques puisqu'elles ne retiennent que l'image de l'endurcissement. A mon sens, il est préférable de respecter la variété des métaphores, non seulement parce qu'elles indiquent une progression, mais aussi parce qu'elles témoignent d'une certaine symétrie entre l'action de Pharaon et la réaction de Dieu. Si Pharaon prétend peser sur la situation, Dieu pèse encore plus lourd, si Pharaon fait du *forcing*, Dieu manifeste sa force, si Pharaon se durcit dans le conflit, Dieu durcit encore plus cœur de Pharaon.

---

3. La traduction grecque de la Bible respecte la variété des images bibliques, même si elle n'emploie pas toujours le même terme grec pour le même terme hébreu. On aura ainsi s'apesantir (*bareisthai*) en Ex 7:14, s'alourdir (*baruneiv*) avec un sens actif ou passif en Ex. 5, 9 ; 8,11.28 ; 9, 7 ; 7, 34 et 10,1 dans un manuscrit, mais le plus fréquent étant s'endurcir (*skléruno*) : Ex 4, 21 ; Ex 7, 3.22 ; 8, 15 ; 9, 12.35 ; 10, 20.27 ; 11, 10 ; 14, 4.8.17 ; 13, 15 ; et prendre de la force *katiskuein* en 7,13. Pour cette question, on se reportera aux notes *in loco* de **La Bible d'Alexandrie : 2**. *L'Exode*, Trad. du texte grec de la Septante, Introd. et Notes par Alain Le BOULLUES et Pierre SANDEVOIR, Paris, Cerf, 1989.

B. - Les sujets de l'action

Tantôt Dieu est sujet de l'endurcissement (10 fois), tantôt c'est Pharaon ou son cœur qui sont endurcis (10 fois). Dans les couches les plus anciennes, Pharaon est sujet et, dans les couches les plus récentes (P), c'est Dieu qui est le sujet.

1. Pharaon

Le cœur de Pharaon s'endurcit lors de la rencontre entre *Moïse et les magiciens*, lors des cinq premières plaies et de nouveau à la septième. Ce *leitmotiv* revient donc près de cinq fois avant et cinq fois après.

> Pharaon, voyant qu'il y avait du relâche, renforça son cœur, et il n'écouta point Moïse et Aaron, selon ce que YHWH avait dit (Ex 8,15).

Quelles que soient les datations possibles des différentes strates, on peut conclure que l'endurcissement du cœur ne décrit pas un état d'esprit permanent, mais une attitude prise dans une circonstance particulière ; elle suppose donc un minimum de décision personnelle. C'est dans ce sens que nous comprenons les cas où Pharaon est sujet du verbe.

2. Dieu

Quand Moïse rencontre Pharaon au moment des prodiges, lors de la sixième, de la huitième, de la neuvième plaie et après la dixième, Dieu devient le sujet du verbe endurcir. Généralement, cette mention intervient avant qu'une nouvelle séquence ne démarre ; ce qui introduit du mouvement dans le récit et une tension : on attend avec une impatience légitime les effets de cette action divine. Habituellement, Dieu prévient Pharaon avant chaque plaie, cependant il n'est pas prévenu avant la troisième, la sixième et la neuvième. Cependant, on peut établir une correspondance entre le péché de Pharaon et les plaies qui surviennent. Elles arrivent comme une sanction à un péché.

> Et moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon, et je multiplierai mes signes et mes miracles dans le pays d'Egypte. (Ex 7,3).

C'est donc une anticipation d'une action qui va se réaliser.

> YHWH fit pression sur le cœur de Pharaon, et Pharaon n'écouta point Moïse et Aaron, selon ce que YHWH avait dit à Moïse (Ex 9,12).

> Pharaon, voyant que la pluie, la grêle et les tonnerres avaient cessé, continua de pécher, et il endurcit son cœur, lui et ses serviteurs. Le cœur de

Pharaon s'endurcit, et il ne laissa point aller les enfants d'Israël, selon ce que YHWH avait dit par l'intermédiaire de Moïse (Ex 9, 34-35).

L'interprétation du thème

On sent l'embarras des commentateurs devant ces versets, du moins pour ceux qui n'éludent pas la question. La plupart des réponses oscillent entre trois solutions.

A. - Sauver le libre-arbitre de Pharaon et la justice divine

Ces versets risquaient de contredire le principe du libre arbitre présenté comme l'un des principes fondamentaux du Judaïsme affirmés à plusieurs reprises et sous différentes formes par la tradition juive. On maintient donc que l'homme peut se déterminer lui-même au bien ou au mal.

On en trouvera un écho dans l'œuve de Moïse Maimonide [4], philosophe et théologien juif qui vécut en Espagne au XIIe siècle. Voici son argumentation.

> Il y a de nombreux passages qui semblent contredire le principe du libre arbitre et nombeux sont ceux qui ont été fourvoyés par leur teneur. Ils s'imaginent que le Saint prédestine l'homme au bien et au mal. Cependant, je vais procurer une clé pour comprendre ces passages.
>
> Quand un homme pèche de son propre gré, il est puni... parfois dans ce monde, partie dans le monde à venir et parfois dans les deux. Quand cela s'applique-t-il ? Quand il ne s'amende pas. Mais s'il s'amende, la repentance est un antidote à la rétribution. De même que le péché d'un homme lui appartient en propre, de même aussi sa repentance.
>
> Mais il peut arriver parfois que le délit d'un homme soit si grave qu'il est pénalisé en n'ayant pas le temps de se détourner de sa méchanceté, ainsi il meurt avec le péché qu'il a commis. A cela YHWH se réfère en Isaïe : Rends insensible le cœur de ce peuple, Endurcis ses oreilles, et bouche-lui les yeux, Pour qu'il ne voit point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, Ne comprenne point de son cœur, Ne se convertisse point et ne soit point guéri (Is 6,10) ou à 2 Ch 36,16 : Mais il se moquèrent des envoyés de Dieu, ils méprisèrent ses paroles, et ils se raillèrent de ses prophètes, jusqu'à ce que la colère de YHWH contre son peuple devînt sans remède. En d'autres termes, ils ont péché de leur propre gré jusqu'à manquer l'occasion de la repentance

4. Introduction à son commentaire de Abot. Cité par Terence FRETHEIM, **Exodus**, A Biblical Commentary for Teaching and Preaching, Louisville [USA] / John Knox Press, 1991, p. 154-155.

qui est le remède classique. À cette fin, l'Écriture affirme aussi : Et j'endurcirai le cœur de Pharaon. Il a péché une première fois de son propre gré jusqu'à manquer l'occasion de se repentir. Semblablement, les iniquités de Sihon étaient telles qu'on lui dénia la garantie de repentance : Mais Sihon, roi de Hesbon, ne voulut point nous laisser passer chez lui ; car YHWH, ton Dieu, rendit son esprit inflexible et endurcit son cœur, afin de le livrer entre tes mains, comme tu le vois aujourd'hui (Dt 2,30). Les Cananéens, aussi manquèrent par leurs abominations l'occasion de la repentance, comme il est affirmé : Car YHWH permit que ces peuples s'obstinent à faire la guerre contre Israël, afin qu'Israël les dévouât par interdit, sans qu'il y eût pour eux de miséricorde, et qu'il les détruisit, comme YHWH l'avait ordonné à Moïse (Jos 11,20). Les Israélites se virent refuser la repentance aux jours d'Elie, parce qu'ils péchèrent gravement comme il est affirmé : Réponds-moi, YHWH, réponds-moi, afin que ce peuple reconnaisse que c'est toi, YHWH, qui es Dieu, et que c'est toi qui détournes leur cœur ! (1R 18,37), implique qu'on leur a dénié l'occasion de se repentir.

Nous pouvons donc conclure que ce ne fut pas Dieu qui força Pharaon à faire du mal à Israël ou Sihon à commettre des iniquités dans son pays ou les Cananéens à adopter d'abominables pratiques, ou Israël à servir des idoles. Tous péchèrent à leurs propres instigations manquant leur droit à la repentance.

Ce n'est donc pas Dieu qui force Pharaon à choisir le mal. Ce fut le choix de Pharaon. Une fois qu'il eût persisté dans le cours de son action, cela devint de plus en plus irrésistible. Plus il pèche, plus il établit une barrière entre lui et le repentir.

Comme ce texte pouvait étayer la thèse des hérétiques que Pharaon représenterait le prédestiné par excellence, les Rabbins ont rejeté l'objection de la manière suivante.

YHWH dit à Moïse : Va vers Pharaon, car j'ai endurci son cœur et le cœur de ses serviteurs, pour faire éclater mes signes au milieu d'eux (Ex 10,1). Rabbi Johanan dit : Est-ce que cela ne fournit pas aux Minim (hérétiques = chrétiens) un fondement pour arguer que Pharaon n'avait pas les moyens de se repentir, puisqu'il est dit : car j'ai endurci son cœur ? Ce à quoi rétorqua Rabbi Siméon ben Lakish : Que les bouches des hérétiques s'arrêtent. Il se moque des moqueurs, mais il fait grâce aux humbles ; (Proverbes 3,34) : quand Dieu avertit un homme une fois, deux fois et même une troisième fois et qu'il ne se repent toujours pas, alors est-ce que Dieu ferme son cœur à la repentance de sorte qu'il réclame vengeance contre lui pour ses péchés ? Ainsi fut fait avec le mauvais Pharaon. Puisque Dieu lui envoya cinq fois à lui et il n'en tint aucun compte, Dieu dit alors : Tu as raidi ton cou et tu as endurci ton cœur, bien, je vais ajouter à ta propre impureté... (*Exode Rabbah* 13,4).

Moins clairement, le Talmud dit sensiblement la même chose :

Resh Lakish dit : Quelle est la force du texte de Pr 3,34, Il se moque des moqueurs, mais il fait grâce aux humbles ? S'il essaie de se souiller lui-même, on lui ouvre une porte et il n'est pas aidé. (*TB Shabat* 104b).

B. - Articuler liberté humaine et bonté divine

Si l'on maintient que Dieu est juste et que Pharaon agit de son plein gré, il reste à considérer cette expression comme évoquant une partie de bras de fer entre Pharaon et YHWH. Mais comment ces deux protagonistes réagissent-ils l'un sur l'autre ? Avant d'entrer dans les méandres de la démonstration, voici la conclusion qui semble s'imposer. Dans le livre de l'Exode, on assiste à un entêtement de plus en plus croissant chez Pharaon. Dieu ne fait qu'amplifier le mouvement et lui fixe un point de non-retour. Nous aurions là un langage symbolique qui voudrait dire que si l'homme se détermine dans un sens, à un moment donné, il est emporté par un mouvement qu'il ne peut plus lui-même arrêter. A trop côtoyer les précipices, on finit par y tomber. Pour indiquer cette amplification maximale, on l'attribue à Dieu. Nous pensons pouvoir poser une telle affirmation en référence à d'autres passages de la Bible qui développent le même genre de théologie.

1. Le thème de la fin inexorable en Jérémie et Ezéchiel

> A cause de cela, le pays est en deuil, Et les cieux en haut sont obscurcis ; car je l'ai dit, je l'ai résolu, Et je ne m'en repens pas, je ne me rétracterai pas (Jr 4,28).

> 1 YHWH me dit : Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi,
> Je ne serais pas favorable à ce peuple. Chasse-le loin de ma face, qu'il s'en aille !
> 2 Et s'ils te disent : Où irons-nous ? Tu leur répondras : ainsi parle YHWH ;
> À la mort ceux qui sont pour la mort, À l'épée ceux qui sont pour l'épée, À
> la famine ceux qui sont pour la famine, À la captivité ceux qui sont pour la
> captivité ! 3 J'enverrai contre eux quatre espèces de fléaux, dit YHWH, L'épée
> pour les tuer, les chiens pour les traîner, les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre
> pour les dévorer et les détruire. 4 Je les rendrai un objet d'effroi pour tous
> les royaumes de la terre, à cause de Manassé, fils d'Ezechias, roi de Juda, et
> de tout ce qu'il a fait dans Jérusalem. 5 Qui aura pitié de toi, Jérusalem, qui
> te plaindra ? Qui ira s'informer de ton état ? 6 Tu m'as abandonné, dit YHWH,
> tu es allée en arrière ; mais j'étends ma main sur toi, et je te détruis, je suis
> las d'avoir compassion. 7 Je les vanne avec le vent aux portes du pays ; je
> prive d'enfants, je fais périr mon peuple, qui ne s'est pas détourné de ses
> voies. 8 Ses œuvres sont plus nombreuses que les grains de sable de la mer,
> j'amène sur eux, sur la mère du jeune homme, le dévastateur en plein midi ;
> je fais soudain tomber sur elle l'angoisse et le terreur. 9 Celle qui avait en-
> fanté sept fils est désolée, elle rend l'âme ; son soleil se couche quand il est
> encore jour ; elle est confuse, couverte de honte. Ceux qui restent, je les livre
> à l'épée devant leurs ennemis, dit YHWH (Jr 15,1-9).

Et vous, vous avez fait le mal plus encore que vos pères ; et voici, vous suivez chacun les penchants de votre mauvais cœur, pour ne point m'écouter (Jr 16,12).

1 La parole de YHWH me fut adressée, en ces mots : 2 Et toi, fils de l'homme, ainsi parle le Seigneur, YHWH, sur le pays d'Israël : voici la fin ! La fin vient sur les quatre extrémités du pays ! 3 Maintenant la fin vient sur toi ; j'enverrai ma colère contre toi, je te jugerai selon tes voies, je te chargerai de toutes tes abominations. 4 Mon œil sera pour toi sans pitié, et je n'aurai point de miséricorde ; mais je te chargerai de tes voies, et tes abominations seront au milieu de toi ; et vous saurez que je suis YHWH. 5 Ainsi parle le Seigneur, YHWH : un malheur, un malheur unique ! voici, il vient ! 6 La fin vient, la fin vient, elle se réveille contre toi ! Voici, elle vient ! 7 Ton tour arrive, habitant du pays ! Le temps vient, le jour approche, jour de trouble, et plus de cris de joie dans les montagnes ! 8 Maintenant je vais bientôt répandre ma fureur sur toi, assouvir sur toi ma colère ; je te jugerai selon tes voies, je te chargerai de toutes tes abominations. 9 Mon œil sera sans pitié, et je n'aurai point de miséricorde ; je te chargerai de tes voies, et tes abominations seront au milieu de toi. Et vous saurez que je suis YHWH, celui qui frappe (Ez 7,1-9).

Dieu, par l'intermédiaire du prophète, effectue un compte-à-rebours. Il annonce que la fin est imminente et le processus irréversible.

2. Le thème de l'endurcissement d'Israël

Le thème de l'endurcissement d'Israël s'articule fortement sur le thème de la fin inexorable et correspond tout à fait à l'endurcissement de Pharaon. Israël refuse de se convertir, se raidit et se met dans l'impossibilité d'entendre la voix des prophètes (cf. aussi Jr 6,28 ; 11,8 ; 18,12).

YHWH dit : c'est parce qu'ils ont abandonné ma loi, que j'avais mise devant eux ; parce qu'ils n'ont point écouté ma voix, et qu'ils ne l'ont point suivie (Jr 9,13).

Ce méchant peuple, qui refuse d'écouter mes paroles, qui suit les penchants de son cœur, et qui va après d'autres dieux ; pour les servir et se prosterner devant eux, qu'il devienne comme cette ceinture, qui n'est plus bonne à rien ! (Jr 13,10).

Cette parole peut conduire à la repentance ou à l'endurcissement.

Mais ils n'écoutèrent point, et ils raidirent leur cou, comme leurs pères, qui n'avaient pas cru en YHWH, leur Dieu (2R 17,14).

3 Il me dit : Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël, vers ces peuples rebelles, qui se sont révoltés contre moi ; eux et leurs pères ont péché contre moi, jusqu'au jour même où nous sommes. 4 Ce sont des enfants à la face dure et au cœur fort ; je t'envoie vers eux, et tu leur diras : ainsi parle

le Seigneur, YHWH. 5 Qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas, - car c'est une famille de rebelles, - ils sauront qu'un prophète est au milieu d'eux (Ez 2,3-5).

7 Mais la maison d'Israël ne voudra pas t'écouter, parce qu'elle ne veut pas m'écouter ; car toute la maison d'Israël a le front dur et le cœur fort. 8 Voici, j'endurcirai ta face, pour que tu l'opposes à leur face ; j'endurcirai ton front, pour que tu l'opposes à leur front. 9 Je rendrai ton front comme un diamant, plus dur que le roc. Ne les crains pas, quoiqu'ils soient une famille de rebelles. 10 Il me dit : Fils de l'homme, reçois dans ton cœur et écoute de tes oreilles toutes les paroles que je te dirai ! 11 Va vers les captifs, vers les enfants de ton peuple ; tu leur parleras, et, qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas, tu leur diras : ainsi parle le Seigneur, YHWH (Ez 3,7-11).

Dans ces textes, on assiste à un raidissement de l'attitude d'Israël qui oblige Dieu à camper sur ses positions, car l'enjeu n'est pas négociable.

3. Entre Dieu et l'homme : du conflit à la coopération

Le livre de l'Exode contient un fond historique certain, mais on doit aussi l'aborder comme une vaste parabole des relations complexes entre Dieu et l'homme. Cette lecture symbolique du livre ne dissout nullement la vérité historique d'où il est sorti, mais permet de comprendre un certain nombre d'éléments, incompréhensibles sans ce recours. Contentons-nous de montrer cela uniquement sur la manière dont Dieu compose avec les hommes.

La Bible développe abondamment ce thème, mais l'Exode lui donne une amplitude maximale. Par exemple, le livre abonde en miracles divins sur la nature que Dieu pourrait fort bien exécuter directement. Or, dans la plupart des cas, il réclame l'intervention de Moïse ou d'Aaron. Si cela manifeste tout l'intérêt que Dieu prête aux hommes, cela entraîne de singulières complications, car Dieu ne contrôle pas de manière absolue les humains qui peuvent s'opposer à Dieu ou lui faire des objections ou ne pas être très aptes à la mission. Non seulement le livre présente toute la panoplie des difficultés rencontrées par Dieu, mais aussi comment Dieu surmonte ces handicaps. L'endurcissement du cœur de Pharaon n'est qu'un cas particulier de ce rapport entre Dieu et les hommes et qui a - reconnaissons-le - quelque peu occulté le reste.

[1] Des agents peu aptes à la tâche confiée

La difficulté la plus élémentaire, c'est que Dieu recourt à des personnes peu aptes à la tâche qu'il leur confie. Les femmes au début du livre et Moïse bébé - dans son panier d'osier - sont sans commune mesure avec la tâche grandiose qui les attend. Pour reprendre une expression classique : Dieu choisit ce qui est faible pour confondre ce qui est fort. Bref, Dieu est capable d'inverser les situations.

> Ainsi parle YHWH : que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le fort ne se glorifie pas de sa force, que le riche ne se glorifie pas de sa richesse (Jr 9,23).

Voyez 1 Co 1,26-29 :

> 26 Considérez, frères, que parmi vous qui avez été appelés il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. 27 Mais Dieu a chosi les choses folles du monde pour confondre les sages ; Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes : 28 et Dieu a choisi les choses vides du monde et celles qu'on méprise, celles qui ne sont point, pour réduire à néant celles qui sont, 29 afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu.

Ce faisant, Dieu se rend vulnérable, car cette fragilité humaine peut compromettre le plan de Dieu sur son peuple.

[2] Des aides récalcitrants

Non seulement les auxiliaires choisis par Dieu sont fragiles, mais ils sont peu malléables. Lorsque Dieu se manifeste à Moïse, celui-ci ne fait pas moins de huit objections à la proposition divine, mais la patience de Dieu finit par le convaincre d'accepter :

> Va donc, je serai avec ta bouche, et je t'enseignerai ce que tu auras à dire (Ex 4,12).

Mais Dieu prévoit aussi l'échec de Moïse auprès de Pharaon.

Dieu ne programme pas, car tout dépend aussi des hommes. Jusqu'au bout Dieu doute de la réponse du peuple.

> 8 S'ils ne te croient pas, dit YHWH, et n'écoutent pas la voix du premier signe, ils croiront à la voix du dernier signe. 9 S'ils ne croient pas même à ces deux signes, et n'écoutent pas la voix, tu prendras de l'eau du fleuve, tu la répandras sur la terre, et l'eau que tu auras prise du fleuve deviendra du sang sur la terre (Ex 4,8-9).

On pourrait trouver dans le texte d'autres passages où Moïse lui-même désobéit à Dieu. Aaron lui-aussi commet l'irréparable avec le veau d'or.

[3] Un pharaon pécheur et obstiné

Pharaon représente le comble de la résistance. Il devient la figure emblématique non du réprouvé, mais de celui qui refuse de coopérer avec Dieu et qui conduit une partie de bras de fer jusqu'au bout. La manière dont le livre le dépeint dépasse manifestement le cadre de l'histoire. Pharaon devient un symbole, un héros négatif.

- À plusieurs reprises, on nous dit qu'il a péché et qu'il se reconnaît pécheur.

> Pharaon fit appeler Moïse et Aaron, et leur dit : cette fois, j'ai péché, c'est YHWH qui est le juste, et moi et mon peuple, nous sommes les coupables (Ex 9,27).
>
> Pharaon, voyant que la pluie, la grêle et les tonnerres avaient cessé, continua de pécher, et il endurcit son cœur, lui et ses serviteurs (Ex 9,34).
>
> Aussitôt Pharaon appela Moïse et Aaron, et dit : j'ai péché contre YHWH, votre Dieu, et contre vous (Ex 10,16).

Pharaon est effectivement coupable de méfaits réels tels que l'exploitation et le génocide des Hébreux.

- Comme on l'a vu plus haut, on nous dit qu'il campe sur ses positions et se ferme à toute influence extérieure. Aux hommes, bien sûr, mais surtout à Dieu. YHWH ne pouvant vaincre sa résistance, augmente la dose. En posant, Dieu et Pharaon comme sujets des mêmes verbes : endurcir le cœur, appeler Moïse, etc.

Pour venir à bout de la résistance de Pharaon, Dieu l'enferme dans la logique qu'il se donne :

> Mais mon peuple n'a point écouté ma voix,
> Israël ne m'a point obéit.
> Alors je les ai livrés aux penchants de leur cœur,
> Et ils ont suivi leurs propres conseils (Ps 81,11).

Dieu ne détermine pas Pharaon, mais le laisse à sa propre logique. Il ne s'agit pas de déterminisme, mais à trop s'approcher du bord, on finit par sombrer. L'homme n'est pas une marionnette entre les mains de Dieu. C'est donc une lutte pour le pouvoir. Comme Dieu ne peut enrayer le phénomène, il le laisse à ses propres inclinations. On pourrait penser qu'il suffirait de dire cela. Pourquoi la Bible dit-elle : Dieu endurcit le cœur de Pharaon ? Sinon pour signifier qu'en dernier ressort, Dieu conduit tout et qu'il est le maître de l'histoire. Au-delà de la logique interne des choses, Dieu apparaît comme la cause première. C'est une façon de dire qu'il n'intervient pas pour empê-

cher le méchant de tomber dans ses propres pièges. La Bible dit souvent : celui qui creuse un trou, finit par tomber dedans. Ne demandons pas à Dieu d'entraver le processus de celui qui le met en œuvre. Pharaon n'est nullement un jouet ou une marionnette entre les mains de Dieu. Si c'était le cas, Dieu y perdrait son identité. Non, il s'agit de deux êtres qui se livrent un combat acharné pour la conquête du pouvoir dont Israël est l'enjeu. Dieu ne s'en tire pas d'un revers de manche et Pharaon ne lâche pas prise facilement.

III

Paradoxes et apories de l'Exode

On ne saurait éliminer la réalité du mal subi par les Égyptiens et celle du mal causé par Dieu. En effet, malgré la lecture symbolique du texte sacré, on ne parvient pas tout à fait à innocenter Dieu du carnage dont les Egyptiens furent victimes. On pense inconsciemment que Dieu aurait pu trouver une solution moins onéreuse en vies humaines. Dieu le pouvait, pourquoi ne l'a-t-il point fait ? Dieu est-il juste ? Dieu est-il bon ? Telles sont les deux apories auxquelles nous aboutissons.

A. - Le paradoxe de la justice divine

Pour être juste, Dieu doit être fort. Lors du premier Exode, Dieu pratique la loi du talion : il rend la violence pour la violence aux Égyptiens qui opprimaient son peuple. Ce faisant, il endosse la responsabilité du massacre qu'il a voulu ou qu'il n'a pas su empêcher. En effet, parmi les familles égyptiennes éprouvées, on pouvait sans doute compter des honnêtes gens, mais lors de l'Exode Dieu fît périr les méchants avec les justes. Or, pour faire justice, Dieu a commis l'injustice. Car un seul juste eût-il dû périr que cela constitue une singulière entorse à la justice divine.

Abraham, dans son dialogue avec Dieu, excluait cette solution :

> Faire mourir le juste avec le méchant, en sorte qu'il en soit du juste comme du méchant, loin de toi cette manière d'agir ! Loin de toi ! Celui qui juge toute la terre n'exercera-t-il pas la justice ? (Gn 18,25).

Avec Job l'affirmation prend le pas sur l'interrogation, puisqu'il se risque à dire :

> Car j'ose le dire, il détruit l'innocent comme le coupable (Jb 9,22).

Commentant ce texte, Jean Lévêque écrit[5]:

> Job vit son drame comme l'expériene de la *sedaqah* (= justice) et, dédaignant le besoin de sécurité qui est le cancer de toute mystique et qui paralysera en partie Qohélet, il ose questionner Dieu directement, parce que sa foi est plus forte que sa crainte. La loyauté même du regard qu'il porte sur le monde et sur sa propre souffrance lui fait découvrir de l'intérieur ce que le Prologue (du livre) avait traduit en langage imagé, à savoir que dans le problème du mal l'honneur de Dieu est aussi profondément engagé que le bonheur de l'homme... La grandeur de Qohélet sera de consentir sans rancœur aux limites de l'homme ; la noblesse de Job n'est autre que celle de Jacob-Israël, qui lutta jusqu'au lever de l'aurore (Gn 32,23-33) et qui, la hanche démise, trouvait encore la force de dire au mystérieux Lutteur : «Je ne te lâcherai pas que tu ne m'aies béni».

Mais, au moins, les méchants sont châtiés.

B. - Le paradoxe de la miséricorde

Au nom de la justice, Dieu doit faire régner le droit et sa colère en est l'agent effectif. Mais il arrive souvent à Dieu d'arrêter sa colère. On ne saurait convoquer ici tous les textes qui développent ce thème, mais quelques-uns - plus significatifs - étayeront la démonstration.

1. La compassion divine envers Israël

Deux fois seulement, on dit que Dieu se repent de ses actes : lors du déluge, et dans le choix de Saül.

> YHWH se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé en son cœur. Et YHWH dit : j'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles, et aux oiseaux du ciel ; car je me repens de les avoir faits. (Gn 6,6-7).
>
> Je me repens d'avoir établi Saül pour roi, car il se détourne de moi et il n'observe point mes paroles. 35 Samuel fut irrité, et il cria à YHWH toute la nuit. Samuel n'alla plus voir Saül jusqu'au jour de sa mort ; car Samuel pleurait sur Saül, parce que YHWH se repentait d'avoir établi Saül roi d'Israël (1S 15, 11.35).

Et ces repentirs s'accompagnent de promesses : il n'y aura jamais plus de déluge, et la dynastie de David - qui remplacera Saül - sera éternelle. Le texte qui évoque le mieux ce retournement est, à propos du royaume du nord, Os 11, 8-9 :

---

5. Jean LÉVÊQUE, **Job et son Dieu**, Paris, J. Gabalda, 1970, p. 676-677.

8 Que ferai-je de toi, Ephraïm ? Dois-je te livrer, Israël ?
Te traiterai-je comme Adma ?
Te rendrai-je semblable à Tseboïm ?
Mon cœur s'agite au-dedans de moi,
Toutes mes compassions sont émues.
9Je n'agirai pas selon mon ardente colère,
Je renonce à détruire Ephraïm ;
Car je suis Dieu, et non pas un homme,
Je suis le Saint au milieu de toi ;
Je ne viendrai pas avec colère

La Bible présente plusieurs textes qui vont dans ce sens, mais uniquement à l'endroit d'Israël. Les nations ne semblent pas bénéficier de ce retournement de situation.

2. La compassion envers les nations.

Le cas de Noé montre le caractère universel possible de l'attitude de Dieu. Dans la tradition rabbinique, on perçoit l'embarras des maîtres en face de cette question. Ils chercheront en outre, à atténuer les éléments qui risquaient de faire injure à Dieu. Sans occulter la solution violente, on laisse entrevoir que, dans les temps à venir, Dieu renoncera à la violence, sans pour autant renoncer à la justice.

> Rabbi Josué ben Hanina commençait son commentaire d'Esther par ce passage : De même que YHWH prenait plaisir à vous faire du bien et à vous multiplier, de même YHWH prendra plaisir à vous faire périr et à vous détruire ; et vous serez arrachés du pays dont tu vas entrer en possesssion (Dt 28,63). (Juste avant ce verset, on promet qu'Israël recevra les mêmes plaies qu'il a infligées à l'Egypte s'il n'est pas fidèle). Est-ce que le Saint, béni soit-il, se réjouit de la chute du méchant ? Il est pourtant écrit : Puis, d'accord avec le peuple, il nomma des chantres qui, revêtus d'ornements sacrés, et marchant devant l'armée, célébraient YHWH et disaient : Louez YHWH, car sa miséricorde dure à toujours ! (2 Ch 20,21). Or, Rabbi Johanan disait : Pourquoi cette louange ne contient-elle pas l'expression : car il est bon ? Parce que le Saint, béni soit-il, ne se réjouit pas de la chute du méchant. Rabbi Johanan disait aussi : que signifie : Elle [la colonne de nuée] se plaça entre le camp des Égyptiens et le camp d'Israël. Cette nuée était ténébreuse d'un côté, et de l'autre elle éclairait la nuit. Et les deux camps n'approchèrent point l'un de l'autre pendant toute la nuit (Ex 14,20) ? Les anges du service voulurent entonner un chant, mais le Saint, béni soit-il, leur dit : mes créatures vont se noyer dans la mer et vous voulez chanter devant moi. (*Talmud de Babylone* : Megilla 10b ou Sanhédrin 39b).

Ce texte essaie de justifier à sa manière qu'on ne peut pas dire que Dieu est bon si des méchants périssent et que les anges adorateurs ne pouvent louer Dieu au moment de la noyade. C'est d'ailleurs

dans la même ligne qu'on ne chante pas le Hallel le premier jour de Pâques, en souvenir des Égyptiens qui sont morts. Certes, les Égyptiens méritent le châtiment qu'ils ont reçu, mais ils sont les enfants de Dieu. On se réjouit pour la victoire, mais on pleure pour la mort des ennemis.

La miséricorde ne règle pas parfaitement le droit des ennemis.

*
* *

Nous étions partis du livre de l'Exode et notre parcours s'achève sur une aporie digne des livres sapientiaux. Si l'espace ne nous était point compté, nous écririons un autre article pour montrer comment Job, Qohélet et d'autres sages prennent en charge ce genre de questionnement. On peut penser que la souffrance des Égyptiens était le prix à payer de la libération d'Israël. On peut aussi penser que ce prix fut très lourd, en raison des innocents qui y trouvèrent la mort. On ne peut guère éluder cette question, mais la Bible la gère de façon multiforme. Qu'on nous permette de servir une conclusion apéritive ou digestive en citant un *midrash* qui reprend notre question là où nous en étions restés et qui la pose avec l'audace des sages :

> Rabbi Azaria interpréta ce verset [Ps 48,8 Tu aimes la justice, et tu hais la méchanceté : C'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu l'a oint d'une huile de joie, entre tes compagnons], en le rapportant à Abraham.
>
> Quand notre père Abraham se leva pour demander grâce pour les Sodomites, que dit le texte : loin de toi d'agir comme cela et de faire mourir le juste avec le méchant ! (Gn 18,25).
>
> Commentaire de Rabbi Aha : Abraham s'écria : tu as juré de ne plus amener de déluge sur le monde, et Tu ruserais avec ton serment ! Plus de déluge d'eau, mais un déluge de feu ! Ce n'est pas ainsi que tu t'acquitteras de ton serment !
>
> Commentaire de Rabbi Lévy : celui qui juge toute la terre ne pratique pas le droit, si tu tiens au monde, renonce à la justice et si tu tiens à la justice, renonce au monde. Mais toi, Tu veux tenir la corde par les deux bouts, Tu veux le monde et Tu veux la justice ! Choisis l'un des deux ! Si tu n'acceptes pas de céder un tant soit peu, le monde ne pourra point subsister. Le Saint, Béni soit-il, lui répondit : Abraham, tu aimes la justice et tu hais la méchanceté, tu aimes justifier mes créatures et tu détestes les charger (Gn Rabbah 39,6).

Jacques TRUBLET

Exégète, Centre Sèvres, Paris

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1996/1

ISLAMS EN MUTATION

JEAN-PAUL GABUS	Présentation
JEAN-CLAUDE BASSET	«Élargis l'espace de ta tente». Pistes pour sortir le dialogue islamo-chrétien de ses ornières
AHMED JABALLAH	Les fondements théologiques et sociologiques d'un Islam de France
TARIQ RAMADAN	Islam et modernité
MOHAMMED TALEB	Jalons vers une modernité arabo-islamique
ROLAND POUPIN	Exégèses anciennes de la sourate 4/156-157

*

JEAN-DANIEL MACCHI	Exode et vocation (Ex 3/1-12)

*

CHRISTIANE STROHL	Le miroir du Prophète
ELIAN CUVILLIER	Chronique matthéenne (II)
MICHEL BERTRAND	Nathanaël et les théologiens

*

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F -34000 Montpellier

Abonnement 1996 : France :160 FF Etranger : 180 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port.

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B Montpellier

Henri BOURGEOIS

L'appel au pardon et son impact sur la violence

Jésus a demandé de ne pas répondre au mal par le mal. Dans la ligne audacieuse de son prophétisme, il appela à pardonner. Mais en même temps sa prédication apocalyptique maintenait les menaces eschatologiques et la possibilité d'une réprobation par Dieu pour les êtres ayant fait alliance avec la méchanceté.

Comment comprendre cette sorte de paradoxe ? L'homme devrait-il pardonner sans conditions alors que Dieu n'aurait pas cette obligation, au moins ultimement ? Que signifie, sur Dieu et sur nous, ce qui a l'air d'être une différence assez énigmatique ? Comment se fait-il que nous soyons invités à pardonner et que Dieu, finalement, soit présenté comme étant à même de punir et, par conséquent, d'interrompre, le cas échéant, son inlassable pardon à notre égard ?

Il ne faut sans doute pas se hâter d'évoquer une surprenante duplicité divine. Qui sommes-nous pour en juger ? Mais le fait est là, attesté dans les propos évangéliques de Jésus. Je voudrais donc me demander comment le pardon auquel nous sommes appelés et le pardon tel que Dieu est censé l'exercer peuvent s'articuler. Le pardon illimité, qui fait notre vocation, peut-il éclairer le pardon mystérieux dont le Dieu de l'Évangile fait profession ?

Jésus demande de pardonner

Ce n'est pas Jésus qui a inauguré en Israël la prédication du pardon. Le thème est ancien et appartient aux prescriptions fondatrices de la foi biblique : «tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple» (Lv 19, 18). Avec cette précision qui donne toute sa portée au précepte : «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Dans la pratique, certaines institutions comme l'année sabbatique et l'année jubilaire donnaient, en principe du moins, une forme institutionnelle au commandement du pardon.

Jésus, on le sait, accentue l'appel et l'exigence de l'Écriture. C'est l'ennemi qu'il faut aimer comme tel et non le prochain dans sa généralité (Mt 5, 43), et le pardon doit être indéfiniment multiplié (Lc 17, 3-4 ; Mt 18, 21-22). On remarquera également que le pardon requis par l'Évangile est localisé immédiatement dans la situation la plus critique, celle où l'on se trouve en face d'un ennemi : il faut aimer qui n'est pas aimable. D'autres circonstances peuvent sans doute susciter le pardon. Par exemple la maladresse d'un offenseur, l'irresponsabilité d'un adversaire objectif, la calomnie ou la médisance ou encore ces injures qu'énumère le discours sur la montagne (Mt 5, 21-22). Mais ces divers cas ne sont pas expressément retenus comme lieux significatifs. Le pardon prend sa signification prophétique d'abord là où il est le moins probable, le moins justifié, le plus difficile.

Pour qu'il n'y ait pas de malentendu, l'Évangile apporte quelques précisions. D'abord, dans la culture du moment, les affaires de dettes non remboursées à temps constituent, semble-t-il, l'une des grandes sources de tension entre les êtres. Pardonner, c'est souvent remettre les dettes en question (Mt 6, 12 et Lc 11, 4 ; Mt 5, 26 ; Lc 16, 1-8). Il y a là tout ensemble un fait habituel du quotidien et une sorte de parabole qui a conduit les chrétiens à transposer dans leur prière la remise des dettes en pardon des offenses : «comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés». D'autre part, le pardon n'est pas la seule transcription de l'amour des ennemis. D'autres attitudes voisines mais différentes sont possibles : ne pas tenir tête au méchant (Mt 5, 39) et tendre l'autre joue, saluer celui que l'on n'est pas porté à bénir (Mt 5, 47), faire le premier pas vis-à-vis de qui a quelque grief contre quelqu'un de son entourage (Mt 5, 23-26), ne pas exclure du groupe le malveillant ou le malfaisant (Mt 18, 17-18), prier pour celui dont on subit les violences (Mt 5, 44).

Il n'en reste pas moins que le pardon fait partie de la vocation évangélique. Cet appel n'est pas la première annonce de Jésus : on ne le trouve pas, par exemple, dans le résumé qu'en donne Mc 1,15. Ce n'est pas non plus une béatitude à proprement parler. Mais c'est l'expression conjoncturelle de la proximité du Royaume. La parabole du père du prodigue (Lc 15, 11-32) est en l'occurrence une invitation inépuisable et un scénario aux multiples significations. Autrement dit, le pardon qui va d'un être humain à un autre humain met en mouvement et rassemble des énergies spirituelles très diverses. Il n'est pas toujours possible qu'il soit déployé en toutes ses dimensions. Par exemple, il n'implique pas forcément une parole allant de qui donne le pardon à qui le reçoit (c'est le cas dans la parabole du prodigue : le père parle aux serviteurs, non à son fils, Lc 15, 22-24). Mais, en tout cas, ce n'est pas une négociation intéressée, c'est une gratuité (parabole de l'intendant malhonnête : Lc 16, 1-8).

Ce que veut dire le pardon qui va d'un être humain à un autre être humain

L'attitude évangélique qui consiste à remettre les dettes et, plus largement, à pardonner, a deux significations spirituelles.

En premier lieu, pardonner c'est sortir de la logique de la vengeance ou de la sanction, c'est-à-dire de la loi spontanée et aussi instituée qui règle les rapports humains. À cette loi d'airain, le pardon substitue un comportement inattendu et anormal, celui qu'inspire la miséricorde et que suscite l'espérance.

Une telle relation à autrui exprime fortement le rapport à Dieu et l'identité de Dieu qu'affirme Jésus et dont il fait une bonne nouvelle. Dans le texte où Matthieu fait état de l'amour des ennemis, de la prière pour les persécuteurs et du salut adressé aux gens non aimables, il est dit finalement : «vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt 5, 48). Voilà qui marque non seulement une ressemblance du «pardonneur» avec Dieu mais une participation à la manière de pardonner qui est celle de Dieu. De fait, pardonner c'est ne pas réduire le fautif ou l'offenseur à ce qu'il a fait, c'est faire confiance à sa vocation et donc à son avenir. Et c'est également ne pas traiter autrui selon une loi : le rapport avec lui s'invente selon la générosité du cœur.

On comprend donc qu'il y ait une analogie entre le pardon entre humains et le pardon qui vient de Dieu et s'approche de nous. Ce lien est exprimé dans la prière chrétienne : «Remets-nous nos dettes, comme nous avons remis à nos débiteurs» (Mt 6, 12) ou bien «Remets-nous nos péchés car nous remettons à qui nous doit» (Lc 11, 4). Le langage de Matthieu et celui de Luc font ici percevoir judicieusement ce qu'est l'analogie-participation dont il s'agit. Notre pratique du pardon est le terrain à partir duquel nous pouvons percevoir quelque chose du pardon divin («comme nous avons remis») et c'est aussi, sinon un motif pour obtenir un pardon divin qui est gratuit, du moins une expérience qui nous met en direction de ce pardon et nous permet de le recevoir.

Il est une autre manière pour l'Évangile d'articuler le pardon humain et le pardon divin. C'est celle qui présente le pardon de l'offensé à l'offenseur comme étant indéfiniment multipliable. «Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et, s'il se convertit, remets-lui. Et si sept fois le jour il pèche contre toi et que sept fois il fasse retour vers toi en disant : «Je me convertis», tu lui pardonneras (Lc 17, 3-4). Le texte parallèle de Matthieu renforce l'illimitation du pardon : «Je ne te dis pas jusqu'à sept fois mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois» ou, selon une autre lecture : «jusqu'à soixante-dix-sept fois» (Mt 18, 22).

Pardonner, pour nous les humains, n'a donc pas de limites. Rien ne justifie d'interrompre son mouvement et son interminable actualisation. À nouveau, ce caractère du pardon se réfère à Dieu dont il exprime l'inépuisable présence recréatrice. Les textes ne font pas explicitement cette observation mais celle-ci s'impose. Seule, en effet, l'Alliance définitive et irréversible de Dieu avec l'humanité peut fonder spirituellement l'illimitation du pardon humain. Qui peut pardonner ainsi, sinon Dieu seul ? Inversement, si l'on ne pardonne pas selon cette étonnante capacité excessive et sans mesure, il n'est pas pensable d'invoquer sur nous le pardon divin : «C'est ainsi que vous traitera mon Père céleste si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur» (Mt 18, 35).

Il faut noter au passage la proximité des éléments qui constituent ici la thématique du pardon. L'offenseur est, en fait, un frère, un fils de l'unique Père des cieux. Aimer celui qui peut être considéré comme ennemi ou, en tout cas, comme offenseur, c'est donc mettre en exercice un amour familial, celui de la foi qui engendre les êtres. Autrui

est pardonnable en raison de son identité fraternelle qui l'associe profondément à son vis-à-vis, cet être avec qui il a un différend.

Distinguer le pardon humain et le pardon divin

Il ne suffit pas toutefois de constater l'affinité entre le pardon humain et le pardon divin. Certes, le lien entre l'un et l'autre est étroit. Pardonner, c'est faire et être comme Dieu : si l'on pardonne, on a en soi l'attitude permettant d'accueillir le pardon venant de Dieu (Mt 6,12) et, inversement, si l'on ne pardonne pas, on n'est pas en état d'être pardonné par Dieu et l'on ne peut s'attendre à recevoir le pardon d'en haut (Mt 18,35). Mais, cela dit et qui est essentiel, on ne peut assimiler totalement les deux formes du pardon, celle qui advient entre nous et celle qui se réalise entre Dieu et nous.

Ce qui le montre d'abord, c'est en judaïsme la compréhension de la fête du Grand Pardon, la fête de *Kippur*. Selon la tradition, seuls les péchés commis contre Dieu sont pardonnés à *Yom Kippur*. Les péchés commis contre le prochain doivent être réparés : Dieu ne peut pardonner ce qui, en eux, a été une offense contre lui sans une démarche concrète de réconciliation et de pénitence.

L'Évangile n'infirme pas du tout cette manière de voir, précisément parce qu'il ne se met pas au même point de vue. La tradition juive parle de l'offenseur et l'appelle à redécouvrir la vérité de son lien à l'offensé. Jésus, lui, parle de l'offensé et l'invite à faire mouvement vers l'offenseur. Deux démarches en principe complémentaires. Mais, en l'occurrence, le judaïsme souligne la non confusion du pardon divin et du pardon humain. Dieu ne pardonne pas à notre place, il ne nous dispense pas de la réconciliation entre nous, même s'il nous en donne les moyens et la force.

Un second élément peut être invoqué dans le même sens. C'est le fait que, dans le texte évangélique, Jésus pardonne au nom de Dieu, communique donc le pardon divin (Mc 2,5 ; Lc 7,48 et 23,34) mais ne pardonne pas ce qu'on lui fait et qui l'offense. Il demande à Dieu de pardonner à ses ennemis (Lc 23,34) mais on ne voit pas qu'il pardonne lui-même le tort qui lui est fait. D'où vient cette absence ? On peut, bien sûr, considérer qu'elle est simplement apparente et qu'au fond de lui Jésus pardonnait à ses adversaires. Mais on peut aussi penser que sa mission est d'abord et avant tout liée à la communication du

pardon divin. Il y avait urgence eschatologique à annoncer le pardon divin, à proclamer un *Kippur* élargi et pouvant devenir quotidien et multiplié. Tout se passe comme si la mission de Jésus était de pardonner les péchés au nom de Dieu et non de pardonner le mal qu'on lui faisait.

Je ne veux pas surévaluer ce second élément. Mais il me semble qu'il donne à penser. «Père, pardonne-leur» (Lc 23,34), dit Jésus. Il ne dit pas : «Je vous pardonne». Peut-être une telle parole n'avait-elle pas de lieu humain possible : à qui et dans quelles circonstances Jésus pouvait-il dire cela ? Car donner le pardon, c'est autant que possible se faire entendre de l'offenseur, clarifier la relation avec lui. Ce qui n'était guère envisageable dans le climat de polémique systématique qui entourait le prophète de l'Évangile.

Certes, la parole prononcée contre le Fils de l'homme peut être remise (Lc 12,10). Mais précisément ce n'est pas Jésus qui est alors auteur du pardon, en tant qu'homme pardonnant à l'un de ses frères en humanité. La passif verbal dont se sert la formule évangélique («cela lui sera remis») indique assez que Dieu comme tel opère en la circonstance. C'est du pardon de Dieu qu'il s'agit ici.

La limitation du pardon humain et du pardon divin

Pardon divin et pardon humain sont donc de deux ordres différents. Ils sont conjoints, réciproquement impliqués, mais ils ne se confondent pas. L'un éclaire l'autre, dans les deux sens d'ailleurs, mais l'un et l'autre se distinguent pour la clarté de la foi et la force de l'expérience spirituelle.

Toutefois, je voudrais faire apparaître une ressemblance entre les deux pardons dont je n'ai pas encore parlé et qui va nous mettre probablement sur la voie d'une réponse aux questions posées initialement sur le pardon divin et sa limite au jour du Jugement final.

Quoi qu'il en soit du pardon divin, examinons en effet ce qui se passe parfois dans le pardon humain et singulièrement dans ce qu'on nomme la réconciliation. Si illimité que soit cet acte dans son principe évangélique, il peut s'interrompre pratiquement. C'est ce qu'indique le chapitre 18 de Matthieu. «Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le seul à seul». Mais s'il n'écoute pas ? Si cette correc-

tion fraternelle échoue ? Il s'agit en effet de savoir si le pécheur qui, par hypothèse, n'écouterait pas l'appel à la conversion va demeurer dans la communauté. Le texte parle d'ailleurs de «lier» et «délier», c'est-à-dire d'ouvrir et fermer les portes du groupe ecclésial.

À proprement parler, il ne s'agit pas du pardon humain mais d'un réexamen du lien communautaire. Toutefois cette situation limite peut éclairer indirectement la pratique du pardon entre humains et sa possible limitation.

En quoi le texte de Mt 18, 15-18 est-il éclairant pour ce qui touche au pardon, tant humain que divin ?

Manifestement la faute dont il s'agit ici a un impact communautaire. C'est bien pour cette raison que l'Église se sent une responsabilité auprès de l'un de ses membres qui a péché. Le péché en question offense Dieu mais il affecte aussi le groupe ; sinon, le groupe n'en saurait rien et il ne réagirait pas. Dès lors, selon le message évangélique, le pécheur est immédiatement pardonnable ; mais, selon la tradition juive, il lui faut se réconcilier avec la communauté qu'il a troublée ou déstabilisée.

Or il peut arriver que le processus s'enraye. Quoi qu'il en soit du pardon divin, toujours mystérieux, la démarche ecclésiale auprès de l'offenseur devient parfois inopérante. Elle butte sur une limite, elle n'aboutit pas. Le fautif ne veut rien entendre.

Dans un tel cas, un individu personnellement offensé pourrait peut-être pardonner le tort qui lui a été fait. Cela, quand bien même l'offenseur ne manifeste aucunement qu'il accepte ce pardon. Je sais que cela est discutable et d'ailleurs discuté : mais cela peut s'envisager. Mais, quand il s'agit de la communauté et de l'appartenance à celle-ci, la question se fait plus aiguë encore : est-il possible de tourner la page sans autre geste ? Dans cette sorte de loi de la communauté chrétienne que constitue Mt 18, une question est donc inscrite : peut-on réellement pardonner à quelqu'un qui ne veut pas (ne peut pas ?) être pardonné ? Surtout si l'offense faite met en jeu son appartenance au groupe.

Bref, le texte de Mt 18 conduit à envisager une limitation possible du pardon. De soi, ce dernier est inépuisable. Mais, dans les faits, il peut devoir s'arrêter. Non en raison de celui qui pardonne, que ce soit Dieu ou que ce soit la communauté opérant en son nom, mais en raison du pécheur ou de l'offenseur qui refuse d'entrer dans la ré-

conciliation proposée. Cela vaut sûrement pour le pardon humain, comme le montre d'ailleurs l'expérience commune et comme l'atteste sans doute le fait que Jésus ne soit pas en mesure de pardonner le tort qui lui est fait, à lui personnellement. Cela est peut-être pensable pour le pardon divin, au dernier Jour, quand, devant l'humanité rassemblée, l'ultime discernement sera accompli (Mt 25, 31-46).

Existe-t-il des manquements non pardonnables ?

Je voudrais m'arrêter sur le mystère paradoxal du pardon et du possible non pardon de la part de Dieu. Les réflexions qui précèdent conduisent, me semble-t-il, à penser que nous ressemblons à Dieu en cette sorte d'indécision ouverte. D'un côté, Dieu nous fait participer à son désir illimité de pardon et de réconciliation ; d'un autre côté, il nous ressemble (et peut-être lui ressemblons-nous) dans la limite possible de cet amour miséricordieux, limite qui n'est pas due à lui mais à des pécheurs objectivement non pardonnables.

De fait, il est selon l'Évangile des fautes que le pardon divin ne saurait remettre. D'abord, le péché contre l'Esprit (Mc 3,29 ; Mt 12,31-32 ; Lc 12,10), c'est-à-dire probablement la fermeture aux signes eschatologiques ponctuant le ministère de Jésus. Ensuite, le manque d'amour concret pour autrui en difficulté (Mt 25, 41-46 : «dans la mesure où vous n'avez rien fait pour l'un de ces petits, vous n'avez rien fait non plus à mon égard»). Enfin, n'est pas pardonnable par Dieu celui qui ne pardonne pas le tort qui lui a été fait (Mt 18,35).

Qu'est-ce qu'ont en commun ces trois situations ? Il me semble que c'est l'incapacité de correspondre aux signes des temps qui attestent la présence ou la proximité eschatologique du Royaume. L'Esprit de la fin des temps est donné mais on n'est pas apte à entrer dans sa mouvance. Des sœurs et des frères souffrent et sont dans le manque, mais notre horizon se limite à nous-mêmes et nous ne voyons pas leur visage, et nous n'entendons pas leur plainte ou leur appel. Le pardon humain fait à l'offenseur fait partie des mœurs évangéliques mais nous le tenons pour utopique ou irréaliste.

Il y a donc là une logique de l'Évangile. Si le pardon sans limites est désormais l'expression de l'amour divin pour l'humanité et la vocation de celles et ceux qui accueillent le message de Jésus, on ne voit pas comment il serait recevable, perceptible, compréhensible

par des êtres dont les références seraient tout autres, bien en deçà de l'eschatologie réalisée à laquelle ils sont pourtant invités. D'ailleurs, si par impossible un mort revenait pour tenter une correction fraternelle auprès de vivants insouciants ou endurcis, ce serait en vain (Lc 16,31). La norme de leur vie n'est pas celle de l'Évangile. Ils sont désaccordés par rapport à un éventuel pardon.

La norme, c'est-à-dire la loi. Et c'est bien là qu'un problème se pose. D'une certaine manière, Mt 25 et sa présentation du Jugement final rééditent Mt 18 et ce que dit ce texte sur la règle de la communauté ecclésiale. Avec cette différence qu'en Mt 25 les pécheurs sont bien obligés d'entendre la parole qui leur est adressée et qui dit le sens négatif de leur existence.

Mais l'Évangile est-il seulement une loi ? Dieu est-il soumis à la logique, certes respectable, de l'Évangile ? Est-il donc pensable qu'il y ait des êtres maudits (Lc 6,24-26) ?

Les textes sont là et nous ne pouvons censurer ceux qui nous semblent durs à entendre. Comment dès lors sortir de la difficulté ? Il est sans doute possible de discuter humblement avec Dieu, comme le font avec le Fils de l'homme les réprouvés de Mt 25 ou comme le fait Job. Certes, le pardon ne peut théoriquement être donné et reçu par qui n'est pas à même d'être pardonnable et d'entrer dans la bonne nouvelle dont il est l'un des signes. Mais pratiquement les pécheurs sont-ils toujours assez conscients de leurs manquements, assez responsables de leurs fautes ? Ou bien encore, on dira qu'il est compréhensible que Dieu veuille juger l'humanité et dire clairement aussi bien la parole du pardon, joyeuse et libératrice, que la parole du non pardon, justifiée mais lourde et désespérante. Mais on ajoutera que cette parole de non pardon qui prend acte d'un état dont elle dit le sens n'est peut être pas le dernier mot de Dieu, s'il est vrai que son pardon est illimité et finalement inconditionnel.

Ce débat avec Dieu, dans la foi, ne débouche sur rien de définitif mais il est sans doute légitime. En fin de compte, deux logiques se font face. Celle du discernement de l'appartenance communautaire (Mt 18) et celle du pardon divin qui n'a pas d'autre motif que l'amour de miséricorde (Lc 23,43). Peut-on aller plus loin ? Faut-il craindre qu'un pardon divin sans limitation ne suscite des réprobations chez les gens bien pensants, les «justes», dans la ligne de la parabole des ouvriers envoyés à la vigne (Mt 20) ? Et que vaut cette éventuelle récrimina-

tion du bon sens contre l'absolu mystérieux de l'amour ? Disons seulement que le pardon divin est d'ordre eschatologique et qu'il n'est pas soumis à nos vérifications. C'est une manière de l'accueillir que de s'abandonner à l'amour radical dont Dieu ne cesse de témoigner vis-vis de l'humanité, quoi qu'il arrive

Dieu est pardon

Le paradoxe exprimé au début de ces pages demeure : Dieu est tout ensemble pardon et possible non pardon. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux attitudes, si du moins elles sont tenues ensemble dans la foi. Le non pardon, c'est-à-dire la limitation éventuelle du pardon, a sa place dans les propos évangéliques. Y figurent-t-ils au titre d'une «pastorale de la peur», analogue à la prédication de l'enfer à certains moments de l'histoire chrétienne ? Peut-être. Fait-il partie du discours apocalyptique qu'aimait Jésus ? Sans doute.

Mais l'essentiel n'est pas là. Il se trouve dans l'articulation interne de notre acte de foi. Celui-ci n'est pas seulement adhésion espérante au pardon inconditionnel de Dieu, au risque de le banaliser. C'est aussi une sorte de débat spirituel (et intellectuel) entre divers éléments à prendre en compte.

Ces éléments, je les résumerai ainsi : nous participons à Dieu et nous lui ressemblons en pardonnant et en pardonnant sans limitation *a priori* : mais la question d'une possible limite apparaît sur l'horizon, aussi bien dans notre expérience que dans l'attitude que nous pensons être celle de Dieu ; cette limitation n'est pas due à celui qui a été offensé et qui veut pardonner, mais à l'offenseur ou au pécheur qui n'est pas objectivement en mesure d'entrer dans le pardon ; il ne nous appartient pas de préciser ce qu'il en est de cette capacité d'être pardonnable quand il s'agit du pardon de Dieu, même si, dans l'ordre de la vie des communautés, cette vérification peut être souhaitable et même indispensable.

Henri BOURGEOIS
Théologien, Université Catholique de Lyon

Gustave MARTELET

Sur l'ultime violence

La violence ayant pris dans l'histoire la réalité terrifiante du Goulag, de la Shoah et de ce qu'on a pu appeler les guerres totales, nous ne pouvons plus lire sans révolte les afffirmations scripturaires et théologiques sur l'enfer qui représente, à nos yeux, l'ultime forme de la violence. Insoutenable, quand elle vient des hommes, la violence serait-elle supportable si elle se rapporte pour notre liberté au mystère de Dieu ?

I

L'inacceptable enfer comme ultime violence

Que nous dit l'Écriture ? L'Évangile de Matthieu est ici, de beaucoup, le plus prolixe. Qui appellera «fou» son frère sera passible de «la géhenne du feu» (5, 22). C'est là que le méchant doit être précipité, s'il n'a pas arraché ou coupé l'œil ou la main qui l'entraîne à la chute (5, 29-30). «Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures, où seront pleurs et grincements de dents» (8, 12). Mêmes pleurs et grincements de dents, dans «la fournaise de feu» pour ceux qui «commettent l'iniquité» (13, 42), comme pour celui qui, n'ayant pas le vêtement de noce, sera livré «pieds et poings liés dans les ténèbres» (22, 13). Quant aux «maudits» du jugement général, ils iront «au feu

éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges» (25, 41). L'évangile de Marc n'évoque ce feu qu'une seule fois (9, 43-45), et en reprenant Mt 18, 8. L'évangile de Luc, plus tempéré, a cependant deux mentions sur ce thème, il voit les démons de Gérasa aller à l'«abîme» (8, 31) et réserve au mauvais riche un lieu de torture (16, 23). Jean, quant à lui, parle de jugement pour ceux qui «auront pratiqué le mal» (5, 29). De celui qui «ne demeure pas en Jésus», il dit qu'il sera mis dehors comme le sarment et que, ramassé, il sera brûlé (15, 6). La seconde épître de Pierre rappelle que «Dieu n'a pas épargné les anges coupables mais les a plongés aux antres ténébreux du Tartare» (2, 4). De Sodome et Gomorrhe et des villes d'alentour, l'épître de Jude nous affirme qu'elles «gisent comme un exemple sous le châtiment du feu éternel» (v. 7). Dans l'Apocalypse, c'est dans «l'étang de feu» que sont jetés la bête et son prophète (19, 20), le diable (20, 10), «la Mort et l'Hadès» (20, 14-15), non moins que «les impudiques... et tous les menteurs» (21, 8). Il est précisé là que «cet étang embrasé de feu et de soufre est la seconde mort».

Impossible de lire de telles menaces en oubliant que ce langage, comme celui de Mc 13 sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, relève d'un genre littéraire. Comment parler de l'ultime sans avoir recours à des images ? Certes, ces images ne sont pas à prendre au pied de la lettre, mais on ne saurait soit en ignorer la fonction, soit les isoler de la totalité de l'Écriture. Tout en acceptant, pour le feu notamment, une signification «métaphorique» - point sur lequel le Magistère ne s'est jamais réellement prononcé - il reste que ce feu est déclaré «éternel» en Mt 18, 8 ; 25, 41, Jude 7 ; et pour Mc 9, 43 le feu de la géhenne «ne s'éteint pas». C'est sur de tels passages que repose l'enseignement de l'Église sur «l'existence de l'enfer et son éternité». Si sobre que soit la formulation traditionnelle du Magistère, reprise tout récemment par le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1034), elle est redoutable en sa brièveté. Encore faut-il pour en comprendre la signification, la libérer des excès d'une imagination débridée qui s'est longtemps imposée dans la prédication et dont les Apocalypses apocryphes ont lancé le délire, la libérer aussi des sadismes de l'histoire.

Entre 125 et 150, l'*Apocalypse de Pierre*, d'origine égyptienne sans doute, voit les blasphémateurs «suspendus par la langue», les femmes qui s'étaient parées pour l'adultère «suspendues par leur chevelure, au-dessus d'une fange incandescente», les meurtriers et leurs com-

plices livrés à des reptiles malfaisants, tandis que «les âmes de leurs victimes sont là et regardent les tourments de ces meurtriers, disant : «O Dieu, ton jugement est juste» [1]. L'*Apocalypse de Paul*, entre 240 et 250, renchérit. Ce n'est plus du septième ciel dont l'Apôtre est témoin, mais des 144 000 supplices infernaux qui rejoignent curieusement le nombre des élus d'après Ap 7, 4 ! Notre témoin imaginaire découvre, entre autre, une roue de feu (vraie rôtissoire aux suppliciés) où brûlent les âmes ! Les douleurs de l'enfer dépassent toute mesure et toute vraisemblance. Si, depuis la création, ajoute le même témoin, cent hommes dotés chacun de quatre langues, en fer, qui plus est, avaient parlé sans discontinuité, ils ne seraient pas arrivé à énumérer les peines de l'enfer ! Augustin qui connaissait ces fantasmagories n'a pas pu arrêter leur diffusion : le Moyen Age, Dante y compris, s'en inspireront abondamment [2].

Rien qui concerne l'Écriture en tout cela. Pourtant, d'abord imaginée, la cruauté humaine, ici à l'œuvre sous couleur d'Évangile, va sortir du papier pour passer dans l'histoire dont elle s'est partiellement inspirée - pensons à l'horreur des jeux du cirque ! - et y inscrire sa marque ineffaçable dans la chair des humains. Le cours du temps grossira donc le flot des douleurs imposées aux coupables et plus encore, aux ennemis réels ou supposés. L'Empire romain, le premier, allumera des bûchers pour les manichéens. À peine éteints ces bûchers se rallument en Occident par le soin des chrétiens contre les hérétiques, au début du XIe siècle. Des femmes périront par milliers sous prétexte de sorcellerie, tandis que la torture par chevalet, estrapade ou tisons, fera son entrée sous le couvert de l'Inquisition. Le monde moderne ne tardera pas à prendre le relais de l'horreur. Il fera en très grand ce dont le Moyen Age chrétien n'a connu encore qu'une ébauche. Les camps de la mort seront les démultiplicateurs modernes de la cruauté pour hommes, femmes, enfants, adultes et vieillards, nés, déclarent leurs bourreaux, pour être exterminés. La solution devait être «finale» ! À cet effet, la bête humaine s'est déchaînée sur son semblable, comme aucun animal ne l'a fait sur sa proie. Seul l'adjectif «infer-

1. Cité par Georges MINOIS, **Histoire de l'enfer** (Que sais-je ?), Paris, PUF 1994, p. 51-52.
2. Georges MINOIS, **Histoire de l'enfer**, p. 52 et 80.

nal» peut qualifier alors la barbarie humaine et ses fleuves de sang sous toutes les latitudes [3].

S'il est vrai que l'«enfer» peut servir à mesurer les horreurs de l'histoire, est-il pensable que les affirmations de l'Évangile soient à comprendre dans leur prolongement. L'«enfer», s'il faut encore employer un tel mot, serait-il un Auschwitz de Dieu ? Violence, au sens non plus temporel mais eschatologique et ultime de ce mot, qu'elle soit de corps, de cœur ou d'esprit, l'«enfer» trouverait-il sa plage de refuge ou de débarquement sur les rives de notre éternité ? La damnation éternelle dont parle le Magistère aurait-elle le droit d'installer son règne de douleur punitive, incurable et à jamais stérile, pour toujours et pour rien [4] ? Dieu serait-il alors devenu la dernière caution, en tant que créateur, d'un débouché d'horreur sans fin, au compte d'êtres finis qui n'ont pas demandé d'exister et qui verraient le jour pour devenir au terme les victimes d'une nuit éternelle ?

«Sachant que notre Dieu est amour et qu'il veut sauver tous les hommes, les bouddhistes auront du mal à comprendre que notre enfer soit éternel. Est-ce cela, diront-ils, ce que vous appelez la Bonne Nouvelle ?» [5]. Sans compter que l'athéisme occidental, ou du moins le refus du christianisme, sort tout droit d'une doctrine où Dieu semble avoir moins d'humanité que les humains qui doivent l'adorer.

Est-il possible que cette «éternelle damnation» exprime de manière à tout jamais irréformable, la seule signification de textes évangéliques qui nous heurtent de front et sur lesquels se brise la sensibilité de la foi ? De toute évidence, une refonte exégétique de ces textes s'impose ; elle a été courageusement ébauchée par Jean Elluin [6]. Mais,

---

3. Alec MELLOR, **La Torture. Son histoire, son abolition, sa réapparition au XXe siècle**, Paris 1949 ; Denise ROEDELSPERGER, **L'Univers mental de la torture**, Privat 1981 : AMNESTY INTERNATIONAL, **La Torture. Instrument de pouvoir, fléau à combattre**, Paris, Seuil 1984 ; Jean DELUMEAU, **La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée**, Fayard 1975. **Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, 13-16e s.**, Fayard, 1985.
4. Pour la critique d'un tel point de vue cf. Gustave MARTELET, "Malédiction, damnation, enfer", **La vie spirituelle** 147 (1992) p. 59-75 ; Jean ELLUIN, **Quel enfer ?** Avant-propos d'Yves Congar, o.p., préface de Gustave MARTELET, s.j., Paris, Cerf, 1994.
5. D'un texte inédit d'Yves RAGUIN, s.j.
6. Pour lui, la damnation éternelle, sans être la perte absolue du pécheur, serait celle irréparable, dans le pécheur, de ce que son péché a produit de néant et mort. Tels seraient, aussi, pour lui, le feu de géhenne ou même le ver rongeur qui doivent dévorer sans pitié le négatif irrécupérable de nos cœurs de pécheurs, négatif qui mérite évidemment, comme l'enseigne l'Évangile, une éternelle destruction. Cf. Jean ELLUIN, **Quel enfer ?** p. 79-121.

sous-jacent à l'exégèse irremplaçable de ces textes, se cache un double problème sur le mystère conjoint de la liberté humaine et de l'amour de Dieu. Il convient d'aborder ce double problème, d'autant plus que l'accent, mis par le Magistère, sur l'importance de la liberté au regard de Dieu et sur le respect dont Dieu l'entoure jusque dans les refus qu'elle lui impose, ouvre une voie nouvelle à notre réflexion sur l'«enfer», tout en paraissant d'abord la fermer.

II

Grandeur et finitude de notre liberté

«Nous ne pouvons pas être unis à Dieu à moins de choisir librement de l'aimer», nous dit le *Catéchisme de l'Église catholique*. Et encore : «Les affirmations de l'Écriture et les enseignements de l'Église au sujet de l'enfer sont un appel à la responsabilité avec laquelle l'homme doit user de sa liberté en vue de son destin éternel». Et plus loin : «Le péché mortel est une possibilité radicale de la liberté humaine comme l'amour lui-même et, finalement : «Notre liberté a le pouvoir de faire des choix pour toujours, sans retour» [7]. C'est dire le sérieux et l'ampleur de notre liberté. Elle exige qu'on aille aussi loin que possible dans le sérieux et l'ampleur de l'amour de Dieu vis-à-vis duquel elle se trouve confrontée. En effet, si la liberté est un pareil abîme, elle appelle en retour l'abîme même de Dieu, comme semble l'enseigner le Psalmiste (Ps 41, 8).

Il est cependant impossible de mesurer ces deux abîmes avec la même sonde. Si notre liberté a une parenté glorieuse, jusque dans sa misère, avec l'infinité de Dieu pour laquelle elle est faite, comme l'a bien vu saint Augustin disant : «Tu nous as faits pour toi Seigneur et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi», il reste que seul Dieu est Infini d'un infini d'amour. Tout en respectant donc, infiniment, comme il se doit la liberté de l'homme, il ne la traite pas d'égal à égal, soit dans la donation du meilleur, soit dans la protection du pire. Alors, comment pourrait-il tenir la liberté humaine pour incapable de se sauver sans Lui, et lui reconnaître si facilement le pouvoir de se perdre soi-même ? Serait-ce qu'incapable de se donner le «plus» du salut, la

7. Nos 1036, 1861.

liberté pourrait se targuer du «moins» qu'est la perte ? Mais le «moins» de sa perte est aussi infini en malheur que le «plus» du salut l'est lui-même en bonheur ! Par ailleurs, «s'il en coûte pour Dieu de voir mourir les siens» (Ps 116, 15), quand il s'agit de leur disparition physique, que ne lui en coûte-t-il pas de les voir se perdre de manière éternelle puisque dans les deux cas c'est l'infini de Dieu qui est le véritable enjeu pour le fini de l'homme ? Comment cet infini de Dieu ne se mettrait-il pas à l'ouvrage pour sauver à tout prix sa propre créature du désastre où un erreur mortelle pourrait la faire sombrer ? Paradoxalement, notre liberté déclenche ainsi par sa fragilité les profondeurs les plus secrètes de la divine infinité, qui se fait d'autant plus proche que nous nous voulons plus étrangers à elle.

On entrevoit dès lors combien l'interprétation souvent donnée du couple justice-miséricorde qui se veut dialectique respire le compromis ou pis, privilégie, de façon tout humaine et entièrement contraire au mystère de Dieu, la primauté de la justice sur la miséricorde (Mt 20, 1-16). On se méprend tout autant sur la justice de Dieu que sur sa miséricorde. La justice de Dieu est une justice qui «justifie» (Rm 5, 1-11), c'est-à-dire nous «ajuste» à l'amour dont nous sommes aimés. Loin de s'opposer à la miséricorde, elle en est la manifestation, si bien que ces deux mots désignent une seule chose ; la manière dont Dieu nous communique la sainteté d'un amour, totalement immérité de notre part.

Eh quoi ? Pour ne pas aliéner notre liberté par l'immensité d'un tel amour, faudra-t-il que Dieu respecte le pouvoir que nous aurions de nous damner ? Quel serait ce respect de la part de Dieu que nous payerions du pouvoir aberrant de nous perdre à jamais, sans que Dieu n'y puissse rien ou en prenne son parti ? De quel respect alors s'agirait-il, de quel amour, de quel Dieu aussi et de quelle liberté qui mettrait Dieu et l'homme en concurrence sur pied d'égalité ? On retrouve ici Feuerbach ! Pour lui, Dieu et l'homme sont sur un même plan et deviennent l'un pour l'autre, des parasites réciproques. À ses yeux, afin que l'homme soit, il faut supprimer Dieu ou n'y voir qu'une projection encore méconnue de nous-mêmes ! Dans l'hypothèse de notre damnation, il en irait ainsi de l'amour de Dieu et de nos libertés. Si Dieu risque d'entraver notre liberté par ingérence - fût-ce de séduction - il nous revient de nous affranchir d'un amour, incapable de s'engager à fond pour nous, tout en nous respectant vraiment. Dans ce choix qui est celui de l'athéisme, notre refus de Dieu serait la condition vitale de notre

vérité ! Or se sauver ainsi contre Dieu, c'est finalement se perdre. Mais puisque c'est encore se perdre que laisser triompher l'infinité d'un amour aliénateur de notre liberté, nous sommes acculés au dilemne : ou nier l'infini de l'amour et sa puissance indésirable, pour demeurer nous-mêmes, ou nous garder nous-mêmes en «pure» liberté mais au prix de la perte de Dieu !

Pour sortir de cette contradiction il faut se rappeler que l'abîme de Dieu est abîme d'amour. Seul, il peut nous soustraire aux fausses alternatives dont se nourrit l'athéisme, et qui font de notre damnation une possibilité acceptable par Dieu, au titre de notre liberté encore mal comprise.

III

L'abîme trinitaire de l'amour de Dieu pour nous

Une chose est sûre, du point de vue de l'existence et de la réflexion humaines : «Dieu personne ne l'a jamais vu» ; une autre l'est dans la foi : «Le Fils qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé» (Jn 1, 18). Avec toute la tradition judéo-chrétienne dont l'Islam a partiellement hérité, nous disons de Dieu qu'il est Unique et même qu'il est l'Unique. Mais, dans la tradition chrétienne, nous ajoutons qu'étant l'Unique, il n'est pas seul. Il est Père, Fils et Esprit. Ce paradoxe humainement inconcevable, mais révélé dans le Christ et par lui, est la lumière qui nous permet de confesser, par-delà toute métaphysique, soit de l'Un soit de l'Être, que l'essence de Dieu est l'Amour (1 Jn 4, 16). Pas «un» amour qui se ramènerait à l'attribut souverain de Bonté, dont nous resterions par purification spéculative les investigateurs qualifiés, mais «l'Amour» au sens où le Dieu de la révélation chrétienne est Celui qui n'est lui-même qu'en se communiquant, non pas d'abord à notre finitude, mais d'abord en lui-même de manière infinie. Ainsi s'engendre en lui, à partir du Père, l'éternelle et bienheureuse communion trinitaire qui est l'insondable profondeur du Dieu de la révélation. Dans cette communion, aucune des Personnes divines n'est fermée sur elle-même mais chacune est pure ouverture et donation totale de soi à l'autre, selon la «fontalité» souveraine du Père. La personne du Fils, sa personnalité, pourrait-on dire, est aussi transparente dans le fait d'accueillir qu'est transparente celle du Père dans le fait de donner. Tout ce mystère implique que «Dieu est Esprit» (Jn 4, 23), non seulement par nature - la divinité n'ayant rien en elle-

même qui se ressente des limites et des opacités de la chair - mais en raison de la Personne qui, «procèdant du Père» (Jn 15, 26), déploie l'espace au sein duquel le Père peut engendrer le Fils en vue d'une communion que rien en saurait altérer. Celle-ci de quelque côté qu'on la prenne, est sans reste, de la part du Père qui se donne, du Fils qui se reçoit et de l'Esprit qui ne procède du Père qu'en vue de la communion la plus infinie qui soit.

De cette confession trinitaire jaillit le sens de notre propre création et de nos libertés. Non seulement, c'est par le Fils que «Dieu a créé les mondes» (Hé 1, 2), mais c'est en lui que, «dès avant la fondation du monde, nous avons été choisis pour être saints et irréprochables sous son regard dans l'amour», prédestinés «que nous sommes» à être pour lui des fils adoptifs en Jésus Christ (Ep 1, 4-5). Nous ne sommes donc historiquement créés qu'en vue de partager, par affiliation de grâce et finalement de gloire, la condition éternelle du Fils. Que notre identité de créatures devienne, par faiblesse ou même par corruption de notre finitude, une identité de pécheurs, l'Amour qui nous crée dans l'histoire, et qui rend possible la génération du Fils par le Père dans l'Esprit, est un Amour capable aussi de «nous arracher au pouvoir des ténèbres, en nous transférant dans le royaume du Fils (...), en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés» (Col 1, 13-14).

La voici donc la justice de Dieu, du Dieu de Jésus Christ. Nous la devons au Fils qui, par son incarnation en notre humanité de pécheurs, nous a ajustés pour toujours à sa divinité afin que notre altérité de créatures puisse jouir en pleine finitude de l'identité glorieuse qu'Il doit à sa génération. Mais telle est aussi la lumière qui nous permet de voir combien notre liberté possède, pour le Père, dans la toute puissance de l'Esprit, le même prix que possède à ses yeux l'identité éternelle du Fils. En effet, l'amour qui nous crée prolonge gratuitement dans notre histoire l'amour dans lequel le Fils est, depuis toujours, engendré. Dès lors, quand il s'agit de la «volonté salvifique de Dieu» (1 Tm 2-4), toute réflexion qui lésine sur l'infini d'amour divinement mobilisé par un tel vouloir résonne dans notre histoire comme une insulte au Père dans son éternité. En effet, ce qu'Il est pour nous, par libre décision d'amour irrévocable, «dès avant la fondation du monde» (Ep 1, 3), c'est ce qu'Il est en lui-même pour son Fils, depuis toujours, dans l'Esprit. C'est pourquoi, il ne peut pas plus se passer du moindre d'entre nous dans l'histoire qu'il ne peut le faire du Fils dans son éternité. Il l'a d'ailleurs montré en acceptant de perdre par la mort

son Fils incarné dans le temps, afin de ne pas nous perdre à jamais. «Que dire de plus ?» demande à juste titre Paul. «Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? (...). Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir, ni les puissances (...), ni aucune créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour manifesté en Jésus Christ notre Seigneur» (Rm 8, 31-32 ; 38-39).

Nulle mesquinerie judiciaire, aucune réticence métaphysique, nul sentiment d'indignité, si justifié qu'il soit, en dehors d'une révélation où il nous est dit que, «même notre cœur nous condamnant, Dieu est plus grand que notre cœur» (Jn 3, 20), n'autorisent qu'on impose une mesure quelconque à l'amour sans limite de Dieu. Il a pour nous, par inclusion de grâce, l'amour même qu'il a pour le Fils. Mais rien non plus ne peut justifier l'idée que notre liberté pourrait être affectée par l'immensité de l'amour de Dieu. La peur d'être aliénés par un excès d'amour de sa part se nourrit de la seule ignorance où nous restons de l'abîme de Dieu vu à partir du Christ. Faute de découvrir que notre différence avec Dieu s'origine mystérieusement dans celle même du Fils en qui nous sommes créés co-partageants de sa filialité, nous nous privons de la lumière qui peut, par sa clarté, éclairer nos ténèbres. En effet, si nous craignons d'être écrasés, dans notre liberté, par l'infini des prévenances de Dieu à notre égard pour nous sauver, c'est que nous méconnaissons ce que nous révèle le Fils de cette infinité. C'est à elle et à elle seule qu'il se doit tout entier depuis toujours et à jamais. Or, nous pouvons sonder autant que nous voulons l'abîme de cette filialité, nous n'y trouverons jamais la moindre trace d'une crainte concernant sa propre liberté. N'étant le Fils, égal au Père, qu'en se devant tout entier à celui dont il est la parfaite réceptivité, il ne trouve rien d'autre en lui que le bonheur d'être lui-même grâce à cette dépendance. Il vit donc de son altérité infinie de personne à l'égard du Père et il y trouve la source transparente de son identité. Comment alors ne pourrait-il pas bannir de nos cœurs, de nos vies, de nos pensées, tout soupçon qui donne à croire qu'il nous est impossible de rester libres en devenant bénéficiaires d'un infini d'amour de la part de Dieu ?

Ce soupçon, cette crainte sont d'autant moins fondés que le rapport du Père au Fils, si éclairant pour nous, s'accomplit dans l'éternelle procession de l'Esprit. Prisonniers que nous sommes d'une expé-

rience tout humaine où les rapports de personne à personne sont si souvent conflictuels, nous n'avons qu'une idée imparfaite de la manière dont Dieu peut agir sur les autres et sur nous. Aussi, nous ne pensons jamais le rapport de Dieu à notre liberté sans soupçonner en Lui quelque insidieux pouvoir d'aliénation sur nous. Nous croyons devoir garantir l'exercice de notre liberté en la protégeant de la nocivité potentielle que nous attribuons à Dieu. Nous oublions alors que le rapport de créature avec Lui est impensable, en vérité, sans celui que le Père et le Fils ont entre eux dans l'Esprit. Dans un tel contexte, notre espérance concernant le salut de toute créature, peut, et surtout doit, revêtir la démesure de notre foi. Dieu ne dispose-t-il pas, dans son amour proprement infini, de ressources humainement inconnues pour délivrer quelque liberté que ce soit de ses aliénations les plus redoutables et pour la gagner, envers et contre tout, à sa bienheureuse et éternelle vérité ? D'où notre impossibilité absolue de douter de l'art qu'Il a d'agir pour nous et sur nous, sans que le plein exercice de notre liberté soit jamais, même imperceptiblement, lésé, tout en étant toujours divinement assisté. Si bien que notre liberté est d'autant plus elle-même en nous que Dieu y est plus opérant pour nous.

*
* *

Nous sommes ainsi aux antipodes de cette ultime violence dans laquelle nous risquons d'enfermer le mystère de Dieu. Si l'enfer était pour Dieu lui-même la réalité qu'il est pour nous, par hypothèse, il faudrait dire que l'orgueil, la violence et la haine, auraient alors vaincu l'amour. Nous ne pouvons confesser vraiment cet amour sans lui donner le dernier mot comme nous lui reconnaissons le premier, puisqu'Il est l'**alpha** et l'**omega** de toute la création. Pourquoi Dieu ne ferait-il pas au terme ce qu'il a fait au commencement : «instaurer toutes choses dans le Christ» (Ep 1, 10) ? Les Écritures, en effet, ne nous disent rien d'autre et fondent ainsi notre espérance dans un salut indéfectiblement universel. C'est donc à elles qu'il nous faut revenir pour montrer comment ce dessein éternel doit éclairer des textes qui ont perdu leur véritable sens en ce qui concerne l'enfer, dans la mesure où ils ont été isolés de l'ensemble des Écritures et, avant tout, de son centre qu'est le mystère du Christ.

Gustave MARTELET, s.j.
Théologien, Paris

David TRACY

Tendresse et violence de Dieu: le retour du Dieu caché dans la théologie contemporaine

Assurément, une lecture honnête de la Bible - même des seuls psaumes, ces textes merveilleux et si formateurs tant pour les juifs que pour les chrétiens- fait apparaître un portrait de Dieu qui ne peut être aisément manipulé, et encore moins idéalisé sentimentalement en l'image par trop complaisante d'un Dieu aimant et tendre. Il est encore moins douteux qu'un compte rendu honnête de nos vies individuelles, communes et historiques, ne peut éviter les réalités liées, complexes et ambivalentes, de violence et de tendresse dans notre expérience religieuse du Dieu révélé comme Amour dans et par Jésus Christ (même si cela n'apparaît pas dans nos propos théologiques). Après tout, les grandes théologies contemporaines de la libération sont enracinées dans la lutte contre les violences endémiques massives qui affectent des peuples ou des cultures entières dans notre monde de la fin du vingtième siècle.

Nous chrétiens avons réappris une certaine modestie dans notre savoir théologique en retrouvant les traditions apophatiques (négatives), un temps très marginalisées et, maintenant, de plus en plus centrales ; de même, nous devons aussi apprendre à redécouvrir ces

autres aspects trop souvent oubliés de la tradition et qui peuvent nous aider à appréhender toute la complexité du portrait biblique de Dieu. Je suggère que, parmi ces ressources théologiques, ce ne sont pas les compréhensions cataphatiques (affirmatives) ou apophatiques de Dieu qui sont centrales, mais les traditions théologiques existentielles qui expriment le caractère radicalement caché de Dieu. En bref, il est temps pour les théologiens protestants de faire cesser leur ignorance délibérée des grandes traditions mystiques apophatiques, pour réapprendre une plus grande modestie cognitive théorique de Dieu. Et pour les théologiens catholiques comme moi, qui luttons dans les conditions nouvelles du siècle finissant afin de comprendre la pleine complexité de Dieu, il est également temps de vaincre notre ignorance voulue de la compréhension radicale de Dieu comme caché chez Martin Luther.

I

Le Dieu caché : une redécouverte de Luther

La compréhension de Dieu comme caché, centrale chez Luther, est aussi l'interprétation la plus connue et, au vingtième siècle, la plus influente pour les portraits bibliques de la tendresse et de la violence en relation avec Dieu. En fait, la plupart du temps et avec une grande constance, Luther, en particulier avec sa *theologia crucis*, détaille à travers toute son oeuvre sa position quant au Dieu caché.

Dieu caché se révèle sous ses contraires

Plus encore, le cœur de l'intuition centrale de Luther à propos de Dieu, est que Dieu se révèle par ce caractère caché ; paradoxalement, Dieu révèle sa déité à l'homme pécheur *sub contrariis* : la vie par la mort, la sagesse par la folie, la force par une faiblesse abjecte. Dieu sauve en jugeant et accorde la justice aux injustes.

Le Dieu caché n'est pas seulement humble mais humilié : *Deus incarnatus, deus absconditus in passionibus.* Dieu est trouvé à la limite de l'implacable logique dialectique de Hegel - qui est la quintescence du penseur luthérien - et de la théologie de Moltmann - le luthérien contemporain «manqué» *(en français dans le texte).* Le Dieu caché est *deus crucifixus*, le Dieu crucifié.

L'intuition religieuse et théologique extraordinaire de la révélation de Dieu comme caché est centrale chez Luther. Elle est nécessaire aujourd'hui pour comprendre nos dilemmes existentiels personnels - comme Bultmann et Tillich le remarquèrent justement dans leurs lectures existentialistes de Luther - mais, également, pour saisir les implications théologiques de l'insistance des politiques et des théologies de la libération sur les dialectiques de la révélation de Dieu *sub contrariis* dans les souffrances des peuples opprimés et marginalisés. Le Dieu crucifié demeure l'intuition centrale de Luther quant au caractère caché de Dieu. Aujourd'hui cette intuition de la révélation de Dieu dans le caractère caché de la souffrance, de la violence, de la négativité, de la croix, doit être traduit en termes historiques et politiques et non seulement, comme pour Luther lui-même, en termes personnalistes.

Et cependant - comme la plupart des commentateurs le notent, soit négativement comme Ritschl et Barth, soit positivement comme Elert et Brunner - il y a une autre compréhension du caractère caché de Dieu chez Luther, qui n'est pas seulement différente, mais, dans des moments-clefs, apparemment en contradiction avec la profonde intuition de Luther, christologique et centrée sur la Parole, d'un Dieu caché *sub contrario*. Parmi tous les noms choisis pour désigner ce second sens du caractère caché de Dieu chez Luther, je trouve que les termes utilisés par B.A. Gerrish sont les plus justes et les plus percutants[1]: le sens caché n° 1 est à distinguer du sens n° 2.

Dieu caché se révèle sous son contraire, comme puissance et énergie

Il y a dilemme théologique, et celui-ci est central, parce que Luther parle effectivement de ce second sens de «caché» comme derrière ou même au-delà du Verbe (caractère n°2). Pour le moins, cette perception, terrifiante et ambivalente, du caractère caché de Dieu est si écra-

1. Voir B.A. GERRICH « Vers le Dieu Inconnu: Luther et Calvin sur Dieu comme Caché», **Le Vieil et le nouveau protestantisme,** Chicago, University Press,. 1982, p.131-149. Chez Luther lui-même les passages les plus connus sont, bien entendu, «La limitation de la volonté» et ses commentaires sur la Genèse et Isaïe - encore que ce motif soit présent dans toute son oeuvre. Il est agaçant de penser à ce qu'eût été un commentaire par Luther du Livre de Job (livre dont sa traduction montre qu'il le connaissait bien).

sante, si puissante que Dieu est parfois ressenti comme purement effrayant et non tendre; parfois commme une réalité impersonnelle, comme pur pouvoir et énergie exprimés par des métaphores telles que l'abysse, le chiasme, le chaos, même l'horreur ; parfois comme une réalité personnelle violente. C'est ce sens là du caractère radicalement caché de Dieu qui inspira, je crois, le grand phénoménologue luthérien Rudolph Otto dans sa description brillante de Dieu comme à la fois numineux et saint. C'est ce second sens que l'on peut pressentir dans les textes les plus dérangeants de Paul Tillich ou chez des artistes luthériens tels qu'Ingmar Bergman dans ses œuvres les plus profondes. C'est également ce second sens du caractère caché de Dieu qui parle le plus à de nombreux aspects de la sensibilité de cette fin de siècle, tant séculier que religieux, tant luthérien que non-luthérien.

La théologie aujourd'hui a besoin des deux sens du caractère caché de Dieu; le premier pour affronter l'intuition centrale de Luther (et de Paul) du Dieu connu *sub contrariis* dans et par l'événement de la croix et, bien entendu, dans toute souffrance causée par la violence ; le second sens pour nous permettre d'admettre l'absence de crainte avec laquelle, tant dans sa terrible expérience religieuse de l'*Anfechtung* (tentation) que dans ses commentaires de l'Ancien Testament sur la Genèse ou Isaïe, Luther met à la disposition d'un lecteur sérieux la complexité et l'ambivalence d'un portrait biblique complet de Dieu. C'est Luther (ici bien différent d'Augustin et de Pascal) qui évoquera ce que la tragédie grecque appelait le «destin» d'une manière qu'Eschyle et Sophocle, sinon Euripide, auraient comprise. C'est ce second sens du caractère caché de Dieu qui dévoile la superficialité de tant de discours sur Dieu - y compris de tant de discours théologiques qui refusent de s'affronter à l'ambivalence tendre et violente du portrait biblique de Dieu et de bien des expériences humaines de Dieu.

Et cependant, comment pouvons-nous relier le Dieu caché qui nous est révélé *sub contrariis* par le Verbe et le Dieu caché radicalement terrifiant «au-delà du Verbe» ? Luther souligne volontiers que Dieu ne peut être compris qu'habillé par le Verbe. Mais sommes-nous forcés d'admettre une autre compréhension du *deus nudus* qui n'est pas identifiée voire qui est en contradiction avec le Dieu plein de grâce du Verbe? Comme Luther n'hésite pas à le suggérer parfois, y a-t-il une distinction entre Dieu révélé à nous *sub contrariis* dans le Verbe et Dieu dans sa Déité?

Pour Luther comme pour Calvin et Pascal, ce second sens du caractère caché de Dieu est théologiquement le plus proche de ce que Calvin appelle «le terrible décret» de la prédestination et ce que Luther nomme le problème de l'indéchiffrable volonté de Dieu. Ce second sens est également le plus clair dans les réflexions de Luther et de Pascal sur la nature et l'histoire comme terrifiantes. Dans ce dernier cas Luther dresse un portrait de Satan caché dans l'histoire envisagée comme apocalyptique, sans suite, discontinue et parfois même démoniaque. Pratiquement, pour Luther, c'est un sens profond du deuxième sens du Dieu caché qui mène les chrétiens à la croix et ainsi à un sens christologique vrai du premier sens du Dieu caché. En somme, il n'y a pas de solution théologique théorique à l'ambivalence de Dieu sinon par et dans le Christ où il y a une réponse pratique pour les chrétiens et pour une théologie fidèle à la pratique chrétienne de la résistance et de l'endurance.

Maintenir les deux significations luthériennes du Dieu caché

Je ne doute pas que les réflexions les plus théologiques ou plutôt les plus christologiques de Luther à propos du caractère caché de Dieu ne se trouvent dans la *theologia crucis* du premier sens de Dieu caché. Et cependant je résiste à ces interprètes qui essayent soit d'harmoniser, c'est à dire de domestiquer, les deux sens réellement différents et ambivalents du Dieu caché chez Luther, soit de disqualifier le second sens de Dieu caché comme quelque peu sans importance (un «reste médiéval»-Ritschl) voire faux et destructeur de l'unité de Dieu (Barth). Tout en étant d'accord avec ceux qui soulignent que ces deux sens différents du Dieu caché chez Luther correspondent à des «expériences religieuses» distinctes chez ce «génie» religieux chrétien, je me refuse à en conclure que Luther ne pouvait pas pleinement justifier théologiquement (et pas seulement religieusement) ces deux sens de Dieu comme caché.

Cette justification théologique, je crois, peut être trouvée dans une direction que Luther ne donne jamais explicitement, mais qu'il aurait pu donner. Cette justification est scripturaire, et par là, selon les mots même de Luther, intrinsèquement christologique. Luther pouvait faire appel non seulement à Paul et à la prédestination, mais aux implications dialectiques complètes de la crucifixion du Christ (le sens n°1 du Dieu caché poussé à l'extrême devenant, parfois, le sens

n° 2) : le sens le plus radical de Dieu Crucifié. On constate, aujourd'hui, que du point de vue herméneutique, c'est à dire ici théologiquement et christologiquement, la dialectique de Paul sur le Christ crucifié est en résonnance profonde avec l'évangile de Marc. Remarquez par exemple à quel point l'histoire, pour Marc, est identique à la vision de l'histoire pour Luther (non pour Luc): sans suite, apocalyptique, avec des éruptions de crainte et de terreur, souvent constituée par un conflit entre le Christ et Satan, un conflit entre le Dieu caché et Satan caché. Remarquez comment le Jésus de Marc prie, ou plutôt crie, le psaume qui est aussi une lamentation et un cri dans les mots terribles de Jésus sur la croix «Mon Dieu, mon Dieu pouquoi m'as-tu abandonné ?».

En outre, dans l'Ancien Testament - interprété christologiquement -, il n'est pas particulièrement nécessaire de faire appel aux passages classiques sur la violence de Dieu comme les récits de la conquête et quelques uns des psaumes. En effet, on peut simplement faire appel à la grande tradition de l'Ancien Testament des lamentations et des souffrances dans une situation de crainte, de terreur, de pouvoir divin, et, par-dessus tout, dans l'expression la plus classique de l'ambivalence du Dieu vétéro-testamentaire : le livre de Job, que Luther traduisit mais pour lequel il n'écrivit jamais de commentaire [2]. Luther sentit-il que Job pouvait être trop près du coeur, trop révélateur du cri de Jésus vers Dieu, surtout trop près de l'expérience de Luther lui-même dans son implacable honnêteté par rapport à ce qui semble se révéler, parfois, dans les portraits bibliques d'un Dieu à la fois tendre et violent ? Par sentimentalisme les chrétiens laissent le Dieu d'Amour se détacher du Dieu de la colère.

Nous devons vouloir, religieusement et théologiquement, regarder en face la dialectique d'une révélation de Dieu radicalement caché lorsqu'avec la Bible nous faisons l'expérience de l'ambivalence dans la vie, et lorsque, nous autres théologiens, désirons maintenant affronter, sur le plan cognitif, notre profonde ignorance de Dieu avec les traditions apophatiques, et tout particulièrement avec Maître Eckhart. Maître Eckhart et Luther, deux chrétiens théologiquement implacables

2. Susan SCHREINER, **Où trouvera-t-on la Sagesse ? L'exégèse de Job par Calvin, d'une perspective médiévale à une perspective moderne,** Chicago, The University Press, 1994.

et radicaux quant à la réalité de Dieu ; deux penseurs dont les mots semblent si bien parler à quelques uns à la fin de ce millénaire. Ces deux traditions radicales - celle de l'incompréhensibilité de Dieu et celle du Dieu caché - doivent être maintenant affrontées. Luther n'est pas seul: il se tient sur la même rive que la dialectique de Paul, l'apocalyptique de Marc et plusieurs passages de l'Ancien Testament sur la violence de Dieu. Surtout, il se tient avec le Livre de Job. Laisser Dieu être Dieu, selon le cri célèbre de Luther, c'est aussi laisser cette ligne terrible et divine de notre tradition commune se faire entendre de nouveau - comme c'était clairement le cas pour Luther lui-même. Mais à présent, le Dieu caché doit être entendu dans une perspective de libération politique et non seulement dans une perspective personnelle comme pour Luther.

II

L'espérance chrétienne: face au mystère du Dieu qui lutte dans l'histoire

De bien des manières, les nouvelles traditions prophétiques sont profondément conscientes du caractère caché de Dieu. Comme les théologies néo-réformées antérieures, les théologies de la libération, politique, Noire Américaine, féministe trouvent l'approche de Dieu comme caché et révélé plus proche de leur approche propre que celle du Dieu mystique compréhensible et incompréhensible.

Les nouvelles théologies et la réinterprétation du Dieu caché

À la différence des premières théologies néo-orthodoxes et de leur mode existentialiste et même individualiste, ces nouvelles théologies sont moins portées à trouver la révélation du caractère caché de Dieu dans l'expérience de la croix comme éloignement du moi aliéné de la modernité. Bien plutôt la croix est lue maintenant comme révélation de Dieu dans la faiblesse, comme la réalité concrète de ces individus et de ces groupes marqués comme non-personnes par la culture dominante: les opprimés et marginalisés de toute l'histoire. Ces catégories sont familières à la pensée post-moderne : altérité, difference, marginalité.

Comme les théologies bibliques précédentes, ces nouvelles théologies de Dieu comme Dieu agissant dans l'histoire sont évidemment portées vers les comptes rendus bibliques des actions de Dieu comme indices révélateurs, pour aujourd'hui, de l'auto-dévoilement de Dieu et donc de la réalité de Dieu. À la différence des théologies bibliques antérieures, les actions de Dieu sont alors soulignées comme dévoilement réel de Dieu dans la croix des préférés de Dieu, les opprimés et les marginalisés de l'histoire[3]. Car l'histoire, comme lieu des actions de Dieu, ne signifiera pas ici ce qui sera lu comme le temps vide et évolutionniste des théologies libérales et modernes de la conscience historique, ni ce qui sera lu comme l'historicité de l'individu solitaire des théologies existentialistes et transcendantales. Bien plutôt l'histoire sera vue maintenant comme le foyer de l'auto-dévoilement de Dieu dans la survie, la lutte et le conflit des peuples opprimés et oubliés, vivants et morts, dans l'altérité, la différence, la marginalité. Comme Gustavo Gutiérrez, tous les théologiens de la libération «boivent à leur propre puit».

Ces théologies prophétiques trouvent la révélation de la réalité de Dieu dans la voix de la faiblesse de Dieu, dans les souffrances des opprimés de toute l'histoire. Non seulement par désir mais aussi par action et par mode de pensée, ces théologies deviennent non européo-centrées : chaque peuple opprimé trouve maintenant sa voie propre pour exprimer théologiquement son expérience de Dieu comme Dieu révélé dans la faiblesse, par la croix, dans l'histoire comme lutte et survie concrètes contre la violence. Ces théologies de la libération et ces théologies politiques nouvelles - nées des luttes contemporaines contre la violence endémique- parlent à partir des peuples opprimés et marginalisés et pour ces peuples. Ceux-ci, à leur tour, peuvent aider les peuples dominants à accepter l'altérité avec eux.

Plusieurs formes mystiques de la théologie et de la philosophie postmodernes trouvent les traditions du Dieu incompréhensible dans les figures les plus typiquement marginales de notre culture - les mys-

3. L'*œuvre* de Gustavo GUTIÉRREZ peut être vue comme l'approfondissement d'une réflexion religieuse et théologique sur ce thème, depuis sa lecture «libérationiste» de l'Exode dans **La Théologie de la libération** (Lumen vitae, 1974) jusqu'à la lecture réaliste et cependant pleine d'espérance voire parfois joyeuse de Job dans **Sur Job: le discours de Dieu et la souffrance de l'innocent,** Paris, Cerf, 1987.

tiques, les hystériques, les fous, les artistes d'avant-garde, et les dissidents de toutes sortes. De même aussi les nouvelles théologies prophétiques post-modernes trouvent non seulement une pratique éthico-politique mais la possibilité de nommer la réalité même de Dieu dans la révélation de Dieu comme vulnérabilité et faiblesse dans les croix du passé et du présent: un Dieu caché parfois dévoilé dans la nature et dans l'histoire. Pour ces théologies, le principal auto-dévoilement de la réalité de Dieu aujourd'hui se fait par la médiation des voix de tous ces autres autant que dans l'action éthico-politique pour ces autres.

Les théologies prophétiques de la post-modernité trouvent également des racines mystiques à leurs réflexions sur la réalité de Dieu, par exemple dans la «religion populaire» de ces peuples (religion un temps si méprisée par les théologiens prophétiques de la libération). Ainsi les théologies mystiques de la post-modernité découvrent qu'elles doivent comprendre la réalité de Dieu en des termes éthico-politiques et prophétiques. L'effort entrepris, par les principales formes de théologie, pour penser, à nouveaux frais, la réalité de Dieu, ne peut être limité aux seules traditions mystique ou prophétique[4]. Au contraire, cet effort pour nommer la réalité divine en notre temps peut être trouvé, essentiellement, dans l'altérité même et dans la différence par laquelle Dieu manifeste sa déité avec une puissance d'interruption et de différence qui rappelle les récits bibliques les plus centraux ainsi que la tragédie grecque. Le Dieu caché et révélé et le Dieu compréhensible et incompréhensible n'ont jamais été aussi proches dans la compréhension théologique. Ce rapprochement permettra aux lignes prophétique et mystique de la tradition théologique de se rencontrer à nouveau et permettre ainsi un nouveau dévoilement de l'insondable mystère de Dieu.

Espérance chrétienne et affrontement au mal

La principale espérance des chrétiens n'est pas de trouver une explication théorique de ce mystère mais de résister au mal et de transformer la souffrance. Cette espérance est enracinée dans la méta-

4. Pour quelques exemples de cette dialectique, voir Jean-Baptiste METZ et Jürgen MOLTMANN, **La Foi et le futur, essais sur la théologie, la solidarité et la modernité**, Maryknoll, Orbis, 1995.

phore chrétienne centrale de la Première Lettre de Jean : Dieu *est* amour (1 Jn 4, 16). L'histoire de la réflexion chrétienne sur l'espérance, le mal, la violence et la souffrance est, au mieux, l'histoire de la réponse à cette réalité et de la réflexion sur celle-ci. Parfois - dans un sentimentalisme facile pris pour de l'amour chrétien, ou dans le refus de faire face au mal et à la souffrance pour comprendre la signification de l'affirmation «Dieu est amour» - la réalité de «Dieu est amour» s'évapore comme une petite pluie sur une terrain désert.

La théologie chrétienne a certainement besoin d'étudier la totalité de l'histoire de la théologie chrétienne pour récupérer les meilleures réflexions sur la signification de l'espérance pour ceux qui croient qu'en dépit de toutes les apparences contraires, Dieu est effectivement amour. Par-dessus tout, et comme le soulignent de nombreux théologiens, nous devons réfléchir plus avant sur la signification de l'interprétation chrétienne centrale de ce Dieu Amour et trine. Il est toujours important, pour toute réponse chrétienne à la violence et à la tendresse de Dieu, de se souvenir que Dieu n'est pas seulement source mais, déjà et toujours parole et don. Les chrétiens font l'expérience de Dieu comme Dieu trinitaire dans la prière, dans la liturgie, dans les sacrements autant que dans la lecture ecclésiale des Écritures.

Mais aujourd'hui, en regard de la violence massive dans l'histoire de ce siècle et de tous les peuples contemporains, comme chrétiens, nous devons être renvoyés à des traditions et des textes antérieurs dans notre propre recherche de voies théologiques nouvelles pour répondre à la souffrance, au mal et au Dieu d'amour, après l'effondrement de bien des formes de théologies modernes qui ne s'affrontèrent jamais à toute la complexité soit du Dieu caché soit du Dieu incompréhensible. Nous devrions être amenés à penser une nouvelle herméneutique du Nouveau Testament lui-même à la lumière tant de l'Ancien Testament que des classiques Grecs. Il est temps pour les chrétiens de lire à nouveaux frais l'Ancien, ou plutôt le Premier Testament. Nous devrions aussi le lire comme le *Tanakh* (enseignement), le livre du peuple Juif sur l'histoire duquel nous prétendons nous greffer. La lecture des Écritures par ce peuple après la *Shoah*, nous permet à nous chrétiens de ré-entendre et de repenser comment lire les grands psaumes de lamentation avec les yeux des souffrants de toute l'histoire, les récits de l'Exode comme un conte de libération, non de conquête, la joie et la force du peuple dans la lutte pour la justice, les cris attristés de Jérémie, les exigences d'Amos pour la

justice, le glissement dans les textes attribués à Isaïe de quelque chose qui ressemble à du triomphalisme vers le portrait étonnant d'un serviteur souffrant et libérateur. Par-dessus tout, nous devons écouter encore Job et ne pas nous mêler à ses consolateurs. Job exige que nous fassions face aux cyclones avec espérance, non que nous nous contentions des fausses consolations fournies par des images trop faciles et finalement sentimentales de la tendresse de Dieu.

De plus, quand nous chrétiens nous tentons de penser le mal, la souffrance, la violence et l'espérance aujourd'hui, nous devons aussi essayer de repenser notre rapport à notre vieil héritage grec. Il est certainement temps de réparer une des grandes fautes de la première réponse de la théologie chrétienne à l'héritage grec classique: son apparent refus d'éclairer ses propres réflexions théologiques sur la souffrance, le mal, la violence, l'espérance et Dieu, par l'écoute non seulement des philosophes grecs mais également des grands auteurs de tragédies, particulièrement Eschyle et Sophocle. Comme Eschyle le vit avec une grande clarté dans toute son œuvre, la tragédie est évidemment effrayante mais elle peut aussi être une expression de l'espérance - comme dans l'*Oresteia* où nous sommes témoins de l'interruption du cercle de la violence et de la vengeance grâce aux découvertes d'une cour de justice sur l'Aéropage. Pour quelques uns des écrivains grecs, assurément, l'espérance *(elpis)* était un phénomène entièrement trompeur et destructeur. Par exemple, chaque fois que l'espérance intervient dans les textes de Thucydide, le lecteur apprend bientôt qu'un désastre se prépare. Toutefois, pour Eschyle - comme pour Platon dans sa plus grande vision de l'espérance authentique, le *Timée*, et par contraste avec *Les Lois*, son œuvre dernière et désespérée- l'espérance est naturelle. Et l'espérance des Grecs n'est pas ce que Nietzsche appelait avec justesse «l'optimisme facile de la raison», transmis à la culture occidentale par les Grecs. La critique de Nietzsche sonne juste pour une large part de notre héritage gréco-romain. Mais l'espérance chez Eschyle et Platon partage la même sorte de sensibilité que celle qui imprègne Job et Ruth, Marc et Jean, les réponses étonnantes de Jeanne d'Arc à ses inquisiteurs et celles de Martin Luther King à ses interrogateurs, la folle vision du mysticisme christique du dernier Tolstoï et de Simone Weil. Tous ces personnages et ces traditions qui affrontaient authentiquement la violence et la tendresse de Dieu possédaient une espérance réelle en Dieu comme ultimement et finalement tendresse et amour. Ils forgèrent de nouvelles façons d'exprimer

le vieux contenu de cette espérance en affrontant la douleur par la souffrance et la résistance au mal. L'opposé de l'espérance n'est jamais le pessimisme ou le désespoir, mais l'apathie - l'apathie est la qualité qui ne devrait jamais être appelée un attribut divin, et elle ne devrait jamais être considérée comme une forme de vertu pour quiconque se réclame du nom de chrétien.

*

* *

Alors que notre incroyable siècle approche en chancelant de son terme, qui coïncide de façon tout à fait appropriée avec la fin du millénaire, nous pouvons voir dans l'histoire de notre siècle quelque chose comme la forme d'une tragédie classique : lumineuse et effrayante dans sa vision désséchée de la vie, et implacablement honnête dans sa promesse d'espérance dans le Dieu incompréhensible et caché, dans le Dieu finalement tendre et plein de grâces qui est Amour révélé dans la croix et la résurrection de Jésus le Christ. La réponse au dilemme entre la violence et la tendresse de Dieu doit être trouvée, en somme, dans la pratique chrétienne, et dans toute théologie en lien avec cette pratique, particulièrement la théologie du Dieu caché implicite, et parfois explicite, dans les grands mouvements et les théologies de libération de nos jours.

David TRACY
Théologien, Divinity School, Université de Chicago

(Traduit de l'anglais par Dominique Renouard)

Chronique

LA JOIE INSOLITE CHEZ JEAN SULIVAN : L'EXEMPLE DE JOIE ERRANTE

«Que faire, au sein de nos existences embrouillées? Rien, laisser faire l'amour. Devenir son complice, dans le bonheur ou la peine. Se mettre à la seconde place. Aimer sans espoir de retour. Toute blessure peut devenir dure joie, dès aujourd'hui» [1]

Quand on aborde le sujet de la joie chez Jean Sulivan il faut toujours souligner de quoi on parle. Car la joie qu'on rencontre dans ses écrits n'a rien de superficiel ; elle est ressentie dans la sphère la plus intime de ses personnages, c'est-à-dire dans leur âme. Chez Sulivan, également, il n'y a pas de joie sans peine. Son propre itinéraire spirituel, comme celui de ses personnages, passe par plusieurs étapes ou expériences douloureuses qui débouchent sur une illumination, une conversion intérieure qui permet de mieux comprendre l'essentiel de l'existence.

Dans la société contemporaine, où nous sommes exposés à l'influence croissante des médias et où il devient si difficile de résister au conditionnement et à l'artificiel, plusieurs personnes mènent une vie dépourvue de signification véritable. On a tellement envie de «parvenir» sur les plans social et économique qu'il est facile de négliger ce qui devrait constituer le centre de notre existence, le spirituel et l'amour. Si on aime vraiment, sans espoir de retour, et si on a une vie spirituelle dynamique, il arrive que l'on surmonte l'angoisse existentielle qui nous entoure.

En traitant d'un roman de Jean Sulivan (1913-1980), *Joie errante* [2], écrit après trois ans de silence pendant lesquels l'auteur semble avoir traversé une crise de l'esprit et du coeur, nous espérons souligner la source de la joie insolite sulivanienne. Le roman raconte l'histoire de Blaise, tourmenté par la fin de son aventure amoureuse avec Imagine, et qui se rend aux Etats-Unis pour changer d'air. Sulivan se cache derrière son héros, qui est aussi

1. Jean Sulivan, **Matinales I. Itinéraire spirituel**, Paris, Gallimard, 1976, p. 284-285.
2. Joie errante, Paris, Gallimard, 1974.

le narrateur, mais on l'entend sans cesse qui nous interroge, s'interroge lui-même, se débat, se livre. Blaise se trouve confronté avec le vide de sa propre vie et il cherche à donner, à travers de longues et pénibles méditations et remises en question, un sens authentique aux actions qu'il réalise. On se sent impliqué par l'expérience de Blaise, car souvent il partage bien nos propres préoccupations. Le déroulement du roman, qui a si peu à voir avec celui du roman traditionnel, le ton et le souffle dont il est imprégné, captent le mouvement intérieur du narrateur. J. Mambrino le décrit comme suit :

> «Comment décrire cet ouvrage? Il y a d'abord un "ton", une voix haletante, reconnaissable entre toutes, brûlante, précipitée, et pourtant jaillie des profondeurs d'une zone très secrète et silencieuse de l'être. Livre écrit dans la douleur, sûrement, (...) et une sorte d'émerveillement fabuleux» [3].

Oui, c'est bien un roman qui fut «écrit dans la douleur». On a l'impression d'assister à un itinéraire mystique qui commence dans la nuit et qui va mener on ne sait pas où exactement. Il n'y a aucun développement logique du récit et très peu d'intrigue. On passe de New York à Paris. Tantôt on parle de Joss, un vétéran de la guerre du Viêt-Nam et professeur à la Faculté, tantôt de Géri, éprise de Joss, mais qui ne réalisera jamais une union satisfaisante avec lui. Puis soudain on rencontre Strozzi [4], prêtre qui s'occupe des prostituées de Pigalle et Glèse, un clochard du XVe arrondissement. On a l'impression que le manque d'ordre logique reflète la confusion de l'auteur et de ses personnages, jetés dans un monde vidé de sens. Même l'écriture n'aide pas à s'en sortir :

> «Naïf prétentieux qui un jour éprouve le désir d'écrire pour se gonfler, afin de compenser le vide irrémédiable. Lutter frénétiquement ne sert de rien. (..) Tu n'es qu'une fourmi sur le chemin, sous l'énorme pied qui va t'écraser. Accepter la fragilité d'un être sans enveloppe» (*Joie errante*, p. 9).

L'être fragile est appelé à se battre tout seul contre la nuit. La première phrase du livre, dont Aragon dit qu'elle contient tout ce qui va suivre, annonce un combat spirituel violent : «Longtemps je me serai battu dans la tranchée des nuits». La nuit mystique où l'on se croit abandonné par Dieu et par tout être vivant, en proie à l'angoisse et au désespoir, Sulivan l'aurait connue pendant les années qui ont précédé ce livre. On s'aperçoit que le combat est loin d'être terminé au début du roman. Mais la souffrance qu'il entraîne a parfois une dimension joyeuse. Après la nuit vient l'aube de l'espérance. La joie dans ce roman est «errante», elle se cache et s'en va. Mais elle débouche par moments sur un instant vertical:

3. J. MAMBRINO, **Etudes**, mars 1975.
4. Strozzi est le héros du roman **Car je t'aime ô Eternité**, Gallimard, 1966. On le croise souvent également dans **Joie errante**. C'est un prêtre selon le coeur du romancier qui en dit ceci : «Je le vois sur le chemin de l'avenir (..) quand le monde chrétien se sera dégagé des légalismes, idéologies, c'est-à-dire de ses fausses richesses et des derniers lambeaux de puissance auxquels il s'accroche (..) quand les apôtres de ce temps ne s'épuiseront plus dans les tâches vaines des conditionnements, qu'ils deviendront comestibles» (**Joie errante**, p. 270-271) .

> «(..) il vaut mieux vivre une seconde verticale que se traîner soixante-dix ans comme un capon» (p. 104).

Blaise découvre à travers ses expériences douloureuses qu'il ne peut vivre dans ce monde, trouver une signification à sa vie. Blessé par Imagine, il rencontre Géri, qui souffre elle aussi à cause de l'amour impossible qu'elle éprouve pour Joss. Ce dernier, ancien séminariste, encourage Géri à renaître intérieurement :

> «*Ne t'arrête pas à moi. Je ne suis qu'un* relais. Je n'existe que pour te mettre au monde» (p.164)

Ce n'est que plus tard qu'elle comprendra ce qu'il voulait dire par cette phrase:

> «Oui, il avait fallu que Joss s'en aille pour qu'elle comprenne ce que signifiait Joss. Si je ne m'en vais l'Esprit ne viendra pas» (p. 197),

Joss aime mener une vie précaire. Il donne son salaire à ceux qui lui demandent de l'argent; aux clochards qu'il croise dans la rue, aux drogués qui viennent chercher de l'aide. Son appartement à New York attire ceux qui ont été blessés par la vie. Géri finit par comprendre que les années qu'elle a passées auprès de Joss, un homme qui vit poétiquement et qui aide à vivre, lui auront ouvert les yeux en lui apprenant que les choses qui comptent avant tout dans cette vie sont l'amour, la fraternité et la communion avec autrui. Joss n'est qu'un «relais» comme il le dit, il répond aux appels qu'on lui lance. C'est la raison pour laquelle il quitte Géri, qui l'adore, pour soigner Linda, une droguée qui a besoin de lui mais qui ne l'aime guère. Ce manque d'égoïsme et ce témoignage auprès de ceux qui souffrent font penser au Christ, un autre marginal qui s'est toujours identifié avec les victimes de la société. Comme le fait remarquer Blaise:

> «Quel est celui-ci qui reste piqué près du tas de détritus, à s'attendrir sur lui-même parce qu'on lui a enlevé son pauvre, son luxe, sa nostalgie ? C'est vous, c'est moi, toi, Joss, Lui. Tu es le pauvre, le lépreux déjeté, anonyme, qui n'a point de lieu dans la ville, si semblable aux choses, plus pur que les pierres. Qui n'aimerait s'effacer pour faire place?»

Pourquoi, dans le monde moderne, ne voit-on plus la personne du Christ dans le visage blessé de l'humanité comme le fait Joss? Ce dernier influence ceux qui l'entourent par son amour inconditionnel. Il n'a pas de «leçon» à leur apprendre: il écrit une parabole avec sa vie; il a franchi la ligne, a vu la joie lumineuse derrière la muraille de la nuit. Joss choisit de vivre en communauté car c'est pour lui la seule alternative à l'égoïsme de la vie privée, et cela rend possible la vraie ouverture aux autres. Lui importent avant tout les marginaux de toutes sortes, les estropiés, les clochards, les drogués, ceux que le monde contemporain a bannis parce qu'ils inspirent la mauvaise conscience, parce qu'ils rendent inconfortables les hommes installés du centre, ceux qui soutiennent l'ordre établi et qui ne sont pas prêts à prendre des risques. La vie spirituelle, d'après Sulivan, exige qu'on prenne des risques, qu'on se mette dans les marges pour mieux voir où l'on en est:

> «Joss, contrairement à tous ceux qui ont le regard et le jugement de leurs intérêts sans même le savoir, avait pu régler son regard sur une autre distance et se tenait en marge de tout ordre au vent de la mort» (246)

La liberté, le peu de soin qu'il porte à ce que pensent les autres, la fraternité et la chaleur humaine qu'il réalise auprès de quelques amis, sont les éléments qui lui rendent possible la joie à travers la souffrance. Car il n'a pas mené une vie heureuse. Il a connu toute l'horreur de la

guerre, le doute quant à sa foi, le désespoir. Mais pour citer une phrase de Nietzsche, puisée dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* qui nous semble un bon résumé du roman: «*Schmerz ist auch eine Lust,* la douleur aussi est joie». Cette vérité advient un jour à Blaise :

> «Car un matin, marchant dans Manhattan dans la Sixième Avenue, exactement entre la 53e et la 54e Rue, en un éclair le détachement se produira, la claire vision que je n'étais attaché qu'à moi-même» (p. 69).

Cette auto-connaissance, la capacité de lire dans son âme augmente au cours du roman. Blaise se place de plus en plus du côté des pauvres qui par leur humilité, par leur souffrance et leur manque apparent de toute vanité mondaine, se différencient de «la société des hommes insectifiés au service de l'argent et de la puissance» (p. 234). La joie naît souvent là où l'on s'y attend le moins. Grâce à ses errances, Blaise rencontre quelques personnes qui sont de la même race que lui. Il vit une sorte de communion avec elles. Il connaît avec Géri une amitié profonde, qui va au-delà de toute union des corps. Ils s'aident à vivre, ce qui suffit parfois à justifier une existence.

Une liberté immense monte des pages de ce roman, une joie sauvage. Les personnages finissent par atteindre une meilleure connaissance de soi, sans laquelle toute spiritualité est vouée à l'échec. Ils nous donnent l'impression de remonter vers une source qui restera inaccessible à ceux qui ne sont pas prêts à changer intérieurement. Car la quête de la joie insolite chez Sulivan n'est jamais terminée, on ne l'atteint pas une fois pour toutes; elle nous échappe sans cesse, se dérobe quand on croit s'en emparer. Les actions des personnages laissent voir, pourtant, les effets d'une conversion. Géri, à cause de son amour pour Joss, agit d'une manière qu'on pourrait qualifier de chrétienne. Le narrateur de dire :

> «Si tu (Géri) avais été en Galilée tu l'aurais suivi, espèce de sainte femme, il ne t'aurait pas demandé si tu étais extravagante, bourgeoise, vaguement putain sur les bords, tout ça c'est pareil (..) même si tu fais le trottoir du coeur!» (p. 198),

Le Christ ne se souciait pas des apparences, mais de ce qui se passe dans l'esprit et l'âme des gens, Lui qui osait faire d'une prostituée une amie. Il demanda qu'on apprenne à déposséder, qu'on voie dans la douleur le signe de Sa présence. À la fin du roman, Blaise semble avoir compris la valeur purificatrice de la douleur. Il n'a pas réussi à résoudre son combat mais ce dernier continue en une ultime spirale vers la lumière. Comme Jacob dans sa lutte avec l'Ange, Blaise porte les blessures de son combat, mais il finit par comprendre qu'il lui faut partager avec ses lecteurs son voyage mystique et la joie, aussi brève soit-elle, qui en est sortie :

> «D'un bout à l'autre (de *Joie errante*) je l'ai écrit dans la douleur. Prenez la joie qui bat des ailes dedans et transmettez-la vite sinon elle pourrait nous blesser» (p. 301).

«Fais-toi libre» est l'essentiel de ce roman. On n'a nul besoin de gagner tant d'argent, de faire une belle carrière. Non, mieux vaut céder à l'impulsion intérieure qui n'arrive que très rarement, accepter la précarité, quitter les siens, errer afin de se trouver, trouver d'autres qui sont aussi à la recherche du poème au sein de tous les détritus de la vie contemporaine, et de l'amour qui sauve.

Eamon MAHER
Dublin

Bruno DELORME

Position

LA CRISE DES VOCATIONS ET LA FORMATION DES PRÊTRES DANS L'EGLISE CATHOLIQUE DE FRANCE

Il serait aisé de relever, simplement autour de soi ou par l'intermédiaire des médias, les manifestations de mécontentement des professeurs face aux difficultés qu'ils rencontrent aujourd'hui. Depuis plus de trois décennies, et de façon de plus en plus prégnante, la question des programmes, des examens, de la discipline, des matières, comme celle du statut des professeurs et des élèves, ont fait l'objet d'analyses et de controverses importantes, révélant les failles et les limites qui grèvent le système d'enseignement, hypothèquent gravement son avenir, le discréditent chaque année davantage.

Au cœur de ce tumulte, une question brûlante et essentielle : celle de l'éducation. Les systèmes de pensée les plus variés comme les pratiques les plus diverses ont tenté de résoudre les problèmes liés à l'école et à l'université, mais la somme des conflits d'intérêts divergents, l'évolution des pédagogies nouvelles, l'enchevêtrement des dimensions sociales et politiques de l'éducation comme la complexité des réseaux administratifs et des structures étatiques ont eu raison, jusqu'à présent, de toutes les solutions proposées, des plus radicales aux plus traditionnelles, des plus modérées aux plus extrêmes.

Loin d'avoir été épargnée par ce mouvement de société difficilement contrôlable, l'Église Catholique, de son côté, a tenté péniblement de surmonter ses propres conflits. Apparentée, sans doute, à ce qu'on a appelé la «crise des vocations», cette vaste remise en cause du système scolaire a aussi bien affecté la question de la formation des laïcs que celle des clercs. Cependant, ce qui est resté incompris dans le développement de cette crise, tant par le magistère, soucieux, avant tout, des effectifs des séminaires, que par les laïcs eux-mêmes, désorientés dans leur pratique et dans leur foi, c'est toute sa portée qui dépassait, et de loin, l'aire culturelle et géographique où elle faisait rage. Que cette crise fût inséparable à la fois des premiers essoufflements des mouvements d'Action Catholique, de la condamnation des prêtres-ouvriers, de l'*aggiornamento* préconisé par le Concile Vatican II, et des révoltes estudiantines de la fin des années soixante, nul doute à ce sujet. Mais qu'elle ne fût qu'une conséquence secondaire, qu'un effet de surface de ces plus vastes séismes dont elle se trouvait comme au point de rencontre, voilà qui était bien peu vraisemblable.

En effet, ce qu'une telle crise révélait d'elle-même, comme des conditions de for-

mation et d'éducation dans l'Église, il fallait être bien aveugle pour refuser de le voir. Ou plutôt, tant il est facile d'en juger après coup, il fallait être très attaché à une certaine conception de l'Église pour considérer ce malaise persistant comme une simple «hémorragie», une parenthèse historique qui allait bientôt se refermer, et dont les conséquences ne manqueraient pas, tôt ou tard, d'être positives...

Malheureusement, on sait qu'il n'en fut rien. Non seulement le clergé commençait à pâtir du nombre déclinant de prêtres comme des questionnements douloureux que ces départs occasionnaient, mais le coup de fouet tant attendu, la revitalisation espérée qui devait secouer le grand corps ecclésial, ne vint jamais. Dans ce creux de la vague, où chacun s'évertuait, par d'incessants et pénibles examens de conscience, à trouver une explication à ce que l'on considérait maintenant comme une désertion massive sans précédent, on en vint même à douter de l'éternité promise à l'Église. On savait celle-ci en pleine «remise à jour». Elle tentait de s'adapter un peu mieux au monde qui l'entourait. Des transformations radicales, ou qui paraissaient l'être, se déroulaient comme par enchantement, et à un rythme tel qu'il en eût stupéfié tous les réformateurs des siècles passés. On croyait les dangers partout, les risques immenses. Force était alors de constater que la société proposait des modèles de vie qui n'étaient pas sans valeur ni sans intérêt. De là vint un premier type d'explication : celui de l'irrésistible séduction du monde moderne qui attirait malicieusement à lui les âmes initialement promises à l'Église et à Dieu. Puis, on accusa l'Église elle-même, soit de haute trahison et de corruption progressiste, soit de régression et de traditionalisme, selon le bord où l'on se trouvait. Enfin, on en vint à s'interroger sur le christianisme lui-même, son actualité, la valeur de son message, la récupération dont il avait fait l'objet depuis deux mille ans... Mais rien de vraiment satisfaisant n'éclairait la situation.

Du côté de l'Église, on parlait de cette crise en termes spirituels, et on évoquait le conflit de la foi et du matérialisme, celui des valeurs chrétiennes contre le nihilisme contemporain, ou de la religion avec l'athéisme. En spiritualisant ainsi la situation, on la transformait implicitement en champ de batailles, on moralisait les événements comme d'autres prenait plaisir à les politiser. Un affrontement spirituel, pensait-on, apparaissait lentement parmi les brumes délétères et laxistes de notre société, et qui pouvait, à plus ou moins longue échéance, décider de son sort. Le mythe de la chrétienté, âge d'or perdu avant même d'avoir été trouvé, fêtait sa rentrée en fanfare sur les premiers décombres des idéologies modernes. Mais là non plus, rien de très pertinent n'émergeait de tous ces remous. Cependant, avec le retour généralisé du religieux qui perçait de tous côtés mais sous des formes inattendues, avec l'insistante demande de spiritualité qui n'avait jamais cessé d'exister malgré les slogans idéologiques et le déplacement des mentalités, la foi catholique traditionnelle relevait la tête pour affronter de nouveaux défis, dédaignant les problèmes soulevés depuis le Concile, et, par là même, refusant de poursuivre les analyses de la crise des vocations. Autant de paresse intellectuelle n'eût assurément pas manqué de surprendre, si les habitudes n'avaient aussitôt repris le dessus. Chacun se contenta d'opinions simplistes ou de schémas ressassés qui tenaient lieu d'explication, telle, par exemple, celle de la dé-spirituatisation de notre époque... Puis, tandis que la crise des vocations était reléguée dans un passé sans nom, d'autres préoccupa-

tions peu à peu s'emparèrent des esprits décidés à éviter cette question et son cortège d'embarras où l'on voyait poindre, ici et là, d'angoissantes interrogations, de douloureuses remises en cause. À l'exemple de la révolte estudiantine de Mai 68, la crise des vocations avait suscité les commentaires les plus divers, mais sans avoir jamais réussi à faire l'unanimité. La complexité, que l'on invoque souvent pour s'épargner de fastidieux efforts, en aurait-elle eté la seule cause ? N'aurait-il pas été plus sage, dès lors que l'on se fourvoyait dans des chemins sans issue, d'interroger le regard que l'on posait sur les événements, plutôt que les événements eux-mêmes ?

De fait, la crise des vocations, contrairement à bien des idées reçues, ne fut pas d'abord la crise de la foi chrétienne, ou celle de la religion. Elle ne fut pas non plus celle de la spiritualité, ni celle de la sainteté ou de la mystique. Toutes ces dimensions trop profondément inscrites en l'homme, ne pouvaient être chassées d'un revers de main. Mais la crise des vocations, et nous l'entendrons désormais ainsi, fut la crise qui a révélé l'inadéquation des structures ecclésiales chrétiennes en Occident (et surtout en France) avec la qualité sociale de son public, auparavant infiniment mieux adapté à cette institution, donc infiniment plus apte à s'identifier à l'Église elle-même, c'est-à-dire à son enseignement, à ses pratiques et à ses mœurs. Ce n'est donc pas la crise de ces structures elles-mêmes qu'a révélée la crise des vocations, mais l'immense décalage qui existait entre elles et le nouveau public des séminaires incapable de s'adapter, parce que peu prédisposé, socialement parlant, à s'y intégrer.

Le problème fut d'ailleurs le même, à un degré différent, dans l'école et l'université. Or, ce qu'a révélé l'ensemble des malaises dans le système d'enseignement, c'est moins le désarroi d'une classe sociale aux limites floues («la jeunesse»...) face à une société sclérosée (mais celle-ci a-t-elle jamais été autre chose depuis ses origines ?), ou encore son angoisse face au chômage croissant, que l'inadéquation d'un public qui n'était pas prédisposé socialement, c'est-à-dire de par son éducation et son milieu familial, aux structures traditionnelles de l'institution scolaire et universitaire, (nous renvoyons,pour des analyses plus sérieuses, aux travaux de P. Bourdieu). La réponse donnée par les grandes institutions à cette crise ne fut pas, et pour cause, à la hauteur du problème. Nombreux furent ceux qui se levèrent pour défendre celles-ci comme leur raison d'être, sans comprendre cependant pourquoi elles ne semblaient plus crédibles aux yeux d'une grande majorité de leurs contemporains. Colmater les brèches d'un édifice alors que ses fondations montrent de graves signes de faiblesse n'est sans doute pas l'attitude la plus appropriée. Telle fut pourtant celle qu'adoptèrent l'ensemble des responsables de l'École comme de l'Église. Celle-ci, en effet, eut beau multiplier les formations théologiques comme les synodes diocésains, appeler les laïcs à prendre des responsabilités ou à s'investir dans des activités paroissiales, encourager les initiatives privées, inciter les communautés chrétiennes à se renouveler, le paysage chrétien, s'il a connu un bouleversement en surface, n'a pour autant guère varié en profondeur. Pour s'en assurer, qu' il suffise simplement de souligner les difficultés réelles, voire même les impossibilités chroniques, rencontrées de nos jours par les laïcs lorsqu'ils désirent exercer des charges ou prendre des responsabilités équivalentes à celles des prêtres.

Quoi qu'il en soit, le divorce entre les structures ecclésiales et le nouveau public ca-

tholique n'a cessé, depuis lors, de s'accentuer, révélant la sélection opérée par l'Église pendant la formation de ses cadres, d'une part, en incitant au départ volontaire, voire en le provoquant lorsque cela lui semblait nécessaire, tous ceux qui étaient mal préparés ou qui s'adaptaient difficilement à ce nouveau genre de vie, d'autre part, en encourageant et en choisissant de garder les éléments les plus sûrs, c'est-à-dire les mieux prédisposés.

Moins nombreux, peut-être que dans les décennies passées, parce que sans doute provenant de milieux moins traditionnels, donc plus éloignés de l'Église, l'ensemble des séminaristes et des novices n'offre plus aujourd'hui le même visage qu'autrefois, bien qu'il soit évident que tous ceux qui réussissent à passer la barre de l'admission ne sont autres que ceux-là même qui y étaient, auparavant, le mieux prédisposés, socialement et culturellement. Lorsqu'on sait, par ailleurs, que, dans tous les types de formation religieuse, une première sélection s'opère avant même l'entrée dans un séminaire ou un noviciat (temps de probation, postulat...) - et que cette sélection se redouble, d'un côté, de difficultés rencontrées par des sujets qui se sentent appelés, mais qui appartiennent à des populations très éloignées de l'Église (et donc, ayant des différences sociales et culturelles déjà difficiles à combler, lesquelles s'accroissent au fur et à mesure que cette distance augmente), de l'autre, d'une élimination constante qui se fait pendant ce temps de formation - on pourra constater alors l'inanité des chiffres des vocations avancés par les statistiques officielles, puisqu'il faudrait, pour respecter la réalité, prendre en ligne de compte tous les sujets qui ont, un jour ou l'autre, émis le désir d'entrer dans l'Église, et que l'on a refusés d'emblée, comme tous ceux qui ont commencé une formation sans avoir pu la terminer, et les comparer avec les séminaristes ou les religieux ayant accédé à l'ordination (ou à la profession solennelle) après avoir parcouru toutes les étapes du *cursus* imposé. Ainsi, aurait-on une chance de connaître l'ampleur du travail d'élimination qui s'effectue dans l'Église (et d'auto-élimination des sujets qui n'ont pas attendu le verdict des clercs pour se sanctionner). Malheureusement, nous savons qu'aucune communauté religieuse ou monastique, qu'aucun séminaire ni centre des vocations ne conserve de telles informations, lesquelles doivent paraître secondaires ou sans intérêt aux yeux d'un clergé ayant échappé à l'élimination, lui permettant ainsi de se méprendre sur la gravité de la crise des vocations, et de continuer à s'illusionner sur le bien-fondé de la sélection par laquelle il est passé.

C'est bien cette sélection, pourtant, qu'il faudrait interroger afin de mettre à jour ses fondements comme la finalité qu'on lui assigne. Mais là aussi, comme pour les données initiales des vocations, rares sont les informations qui dépassent les généralités d'usage destinées à rassurer ou à endormir l'attention. C'est qu'en ce lieu, nous dit-on, les critères de recrutement sont internes à l'Église, ils dépendent directement du discernement «spirituel» exercé par les prêtres, mais qui n'est autre, en fait, qu'un ensemble de décisions prises par un comité restreint de professeurs jugeant les éléments d'après leur aptitude à s'intégrer dans l'Église. À ce stade de notre argumentation, on pourrait se demander si ces critères de discernement, comme la formation elle-même, tirent bien leur source, sinon dans les conceptions, du moins dans les principes fondamentaux, des Béatitudes ou du Magnificat, par exemple, énoncés dans les évangiles.

Certes, ce ne sont pas les multiples mentions au fondateur du christianisme, à sa

mère, ou à ses apôtres qui manquent dans le *cursus* des études théologiques. Non plus, d'ailleurs, que les prières, les célébrations eucharistiques ou les offices liturgiques tous centrés sur les hautes figures de l'Histoire sainte. Mais bien plutôt, l'incapacité chronique à comprendre l'abîme qui sépare une telle formation élitiste, réservée à un petit nombre et qui se réduit encore lors des ordinations, de la vie des grands modèles du christianisme, lesquels n'ayant connu ni honneurs ni consécration sociale, se sont heurtés à toutes les élites de leur époque, particulièrement à ces castes de scribes et de prêtres dont l'Église n'a cessé, depuis deux mille ans, d'en dénoncer toutes les tares, mais en les reproduisant à sa manière (c'est-à-dire à une puissance supérieure), et sous d'autres climats.

Quoiqu'on puisse en dire, nous sommes bien ici en présence de deux types de modèles différents, voire incompatibles, mais que l'Église a toujours érigés côte à côte comme s'ils n'en faisaient qu'un, soit en sacralisant à outrance le premier (la figure du Christ) pour permettre de mieux élever l'autre (le prêtre), soit en auréolant le second de toutes les vertus, pour en faire le vrai défenseur du premier. Ainsi, liés ensemble par les liens de l'Histoire et du sacré, vivant l'un de l'autre, et marqués à jamais du même sceau divin, le prêtre et le Christ, ou du moins l'image qu'en donne l'Église, ne diffèrent-ils que sur quelques points, certes, jugés essentiels, mais qui n'altèrent en rien leur relation privilégiée. Et que le Royaume de Dieu ait été promis d'abord aux petits et aux faibles, aux prostituées et aux pécheurs, n'entrave guère les efforts que l'Église fait pour construire le sien ici-bas, les yeux souvent levés au ciel, mais les mains œuvrant sur Terre, s'étant appropriée l'antique adage «beaucoup d'appelés, peu d'élus», et choisissant avec des précautions dignes d'une mère attentive les sujets qu'elle désire laisser entrer.

Ceux qui lui appartiennent sont avant tout ceux qui ont été consacrés, c'est-à-dire marqués du signe indélébile, du caractère sacral qui configure le prêtre au Christ d'une façon toute particulière, le met hors du commun des mortels, donc hors du simple peuple de Dieu. Aussi, ne sert-il de rien d'exciper de sa bonne foi, de tenter par tous les moyens possibles de rapprocher le prêtre des fidèles, de revoir les fondements bibliques et théologiques de l'ordination comme du presbytérat, de rappeler le ministre du culte, comme le fait le *Catéchisme de l'Église catholique* (§1584), à l'humilité, ou de réaffirmer (§1591) que le peuple de Dieu est sacerdotal par excellence, la vérité sociale du signe sacral demeure le symbole d'une élection en vue d'un salut spirituel, mais qui s'est métamorphosé, dès ici-bas, en un salut temporel, tangible et durable.

C'est à croire, d'ailleurs, qu'en ayant voulu réduire les signes distinctifs du sacré dans l'Église, notamment par le renouvellement des habitudes vestimentaires du clergé, la transformation des offices liturgiques, celui du déroulement de la messe, le développement des études théologiques, la généralisation des traductions de la Bible, on n'avait réussi qu'à réactiver le désir de ces mêmes signes en favorisant, au sein des églises, une nouvelle exigence de visibilité sacrale. Un spécialiste du *marketing,* placé sur le champ du religieux, ne s'y serait pas pris autrement pour relancer une demande en ce domaine. La volonté de transparence, d'ouverture, ou de modernité s'accompagne souvent de ces étonnants réflexes de sauvegarde d'une tradition considérée, soudain, comme menacée d'extinction...

Cependant, la rupture entre les deux principaux modèles décrits plus haut ayant été consommée depuis bien des siècles, comment expliquer alors que les églises dans leur ensemble n'y aient pas prêté une plus grande attention ?

Ou encore, de quels contre-modèles, de quelle contre-culture le christianisme s'est-il armé pour s'opposer à tous les modèles élitistes foisonnants, pour lutter, à l'intérieur même de ses communautés, contre la recherche des honneurs, la déification des stratégies ambitieuses, la poursuite effrénée du pouvoir ou les compromissions qu'elle occasionnait, et qui ne se sont jamais réalisées qu'au détriment des faibles, c'est-à-dire au détriment des frères ? De plus, en quoi, ou à quelle moment de son histoire (en-dehors de quelques textes), l'Église a-t-elle su faire triompher évangéliquement l'esprit des Béatitudes ou du Magnificat sans sacrifier à la logique abusive et injuste de la sélection et de l'exclusion que l'on retrouve partout - et sans accepter la domination de cet élitisme qui n'a jamais cessé de prévaloir dans les communautés chrétiennes depuis leurs origines ?

Enfin, ultime et fondamentale question : de quoi le christianisme peut-il nous délivrer - eu égard aux poids des conditionnements psychologiques comme à celui des déterminismes sociaux qui ont toujours pesé sur toutes les consciences, et que ni la prière, ni les sacrements, ni l'Évangile, ni les vertus théologales n'ont pu éradiquer, voire même seulement tempérer - si lui-même n'est qu'un instrument (d'autant plus efficace, d'ailleurs, qu'il annonce la fin des injustices) de cette reproduction sociale, de cette distinction élitiste qui sont au cœur même du malheur des hommes ?...

Vastes et terribles questions, on en conviendra sans peine, mais qu'il serait peut-être temps de se poser, sous peine d'enlisement idéologique perpétuel, ou de complicité avec l'injustice et donc avec le mal, vingt siècles après la naissance de ce christianisme qui s'est d'abord voulu une réponse aux cris des désespérés, une lumière dans les ténèbres de ce monde, un salut donné pour tous...

A défaut de pouvoir le démontrer, on le savait depuis longtemps, la finalité de la formation du clergé dans l'Église catholique est moins de préparer un prêtre à son futur ministère, que de perpétuer son propre système en éduquant celui-ci à un certain mode de vie institutionnel et clérical, et de le tester en vue de son intégration. Sans doute est-ce pour cela qu'il existe toujours cet étrange et constant divorce entre les études théologiques et les exigences pastorales, source de pénibles conflits chez les séminaristes eux-mêmes, sans cesse tiraillés d'un pôle à l'autre, et qui font les frais des décisions inconséquentes que l'on a prises pour eux.

C'est à ce moment précis qu'une puissante sélection s'opère, et que l'appel de l'Église, base et principe de toute vocation grâce à laquelle se matérialise socialement parlant, l'appel de Dieu, s'effectue suivant des critères institutionnels qui sont loin d'être évangéliques.

Le résultat aboutit aux problèmes que l'on sait, comme à cette réalité qui persiste encore : des groupes de clercs qui oscillent constamment entre la certitude de faire partie des élus et la crainte de s'être fourvoyés, mais qui ne cessent pas pour autant de créer les conditions de reproduction des modèles qui les ont aliénés.

Bruno DELORME

Bruno DELORME

Position

LES THÉOLOGIENS ET LA LOI NATURELLE

Avec le problème de la liberté et celui de la vérité, une question hante les théologiens de l'Église catholique : celui de la loi naturelle.

Quasiment inexistante dans la Bible, du moins dans cette formulation, cette question s'est posée dès l'Antiquité en des termes que les Pères de l'Église ont emprunté à la philosophie grecque. Au moyen-âge, elle se trouve systématisée dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin, et c'est ainsi, presque sans grande différence, qu'elle nous est parvenue.

A lire ses partisans, la loi naturelle formerait une des clés de voûte de la théologie morale. Le pape Jean-Paul II y fait souvent référence. Dans son encyclique l'*Évangile de la vie,* il la nomme explicitement (§ 62).

Dans le domaine de l'éthique chrétienne, la loi naturelle (ou droit naturel), se définit comme la loi ou l'ensemble de lois que Dieu a inscrit au cœur de tout homme, et que la raison humaine peut discerner, permettant à chacun de poser et d'assumer librement autant que consciemment ses propres actes. Ainsi le droit naturel, de par son antériorité et son origine divine, supplante le droit positif des sociétés d'où découlent les lois civiles. Celles-ci, quelles que soient leurs qualités, sont malheureusement trop souvent défectueuses, non parce qu'elles sont des lois, mais parce qu'elles sont humaines, c'est-à-dire sujettes à transformation, à manipulation. Tel n'est pas le cas de la loi naturelle. Son efficacité tend à la perfection, son réalisme vise à l'universel. Aucune culture, aucune mentalité qui ne lui soit étrangère et dont elle ne dévoilerait, par la simplicité de sa conception ou la puissance de son évidence, les mystères réputés les plus impénétrables ou les plus secrets. Parce qu'inextricablement liée à la Révélation comme à la Création, elle peut être considérée comme le code sacré qu'il faut interroger et écouter pour bien comprendre le monde.

Ainsi, universellement partagée parce qu'universellement accordée, la loi naturelle peut très bien se déchiffrer par le moyen de la raison de l'homme, que celui-ci soit croyant ou non, bien qu'en ce domaine, comme en beaucoup d'autres, la Révélation offre un secours non négligeable.

Avant même d'en arriver au cœur du débat, on peut déjà ici relever une première ambiguïté sur laquelle bien des auteurs ne cessent de jouer, et que l'on retrouve dans

la plupart des textes des théologiens ou des déclarations du magistère lorsqu'on aborde les questions de la liberté et de la vérité. Dans cette optique, on met en valeur, tout d'abord, la positivité de la raison humaine et sa grandeur, puisqu'elle est capable par elle-même de discerner en soi l'empreinte de son Créateur, mais pour aussitôt en souligner les défauts et les limites que la Révélation chrétienne vient à la fois mettre en relief par sa lumière et surmonter par sa grâce. Autrement dit, pour pouvoir saisir correctement les fondements du droit naturel, il est certes indispensable d'être un homme doué de raison, mais il est encore préférable d'être croyant, et si possible même chrétien. C'est ce genre de raisonnement que l'on retrouve dès qu'il s'agit de la question de la liberté ou de la vérité : quelles que soient les capacités de l'homme à se diriger lui-même et à construire sa propre vie, explique-t-on, celles-ci sont par trop entachées d'orgueil et de passions pour le conduire vers le vrai Bien. Aussi, pour reconnaître la Vérité et accéder à la liberté, est-il nécessaire de se rapprocher des vérités de foi que l'Église conserve et annonce...

Mais cette ambiguïté ne s'arrête pas là. Car, en déclarant la loi naturelle à la fois universelle (comme on l'a fait pour les Droits de l'homme) et d'origine divine, on prend le risque de s'illusionner sur ses racines comme sur son évolution. Rappeler, alors, que la loi naturelle, comme toutes choses ici-bas, est un produit de l'histoire humaine, n'est pas commettre un sacrilège. C'est simplement lui redonner sa véritable dimension. Loin d'être un objet transcendant, la loi naturelle a une origine historique et géographique déterminée qui s'apparente à l'Occident. Sa réception, souvent problématique (on oublie de le souligner), comme son émergence première ou sa diffusion, ne se sont point opérées spontanément, et n'ont pas fait automatiquement d'elle une réalité universelle. C'est d'ailleurs, peut-être paradoxalement, ce qui fait son intérêt et sa valeur. Un concept trop parfait, exhaustif, totalisant toutes les qualités, échapperait très vite à l'entendement humain, et ne pourrait que s'imposer à lui, par la force, et contre son gré. Ne serait-ce pas le cas de la loi naturelle ?

Examinons de plus près son emploi. Au fur et à mesure que l'expression apparaît dans les textes théologiques, un flou considérable enveloppe la notion de «nature». Garde-fou de toutes lois, concept central et totalisant de la théologie morale, la notion de nature présente des aspects forts différents, voire même contradictoires.

Ainsi, dans un premier temps, la «nature» est comprise comme le caractère ontologique de l'homme, ce qui le différencie de l'animal, et le met à part dans la Création. C'est le versant humain, si l'on veut, de la loi naturelle. Mais la nature est aussi la Création elle-même, dont l'homme est proche au moins de par son corps. Cette Création, aussi «naturelle» qu'elle soit, n'est pas non plus dépourvue de cette loi que Dieu a imprimé en toute créature, même s'il est réservé à l'homme d'en avoir conscience, et donc de lui obéir ou de la transgresser. Ainsi, dans le domaine de la sexualité, pour prendre un exemple, et dans la finalité qui est lui assignée, l'homme doit user de sa capacité de procréer en respectant certaines limites voulues par le Créateur, et qui sont celles que l'on retrouve, entre autres, dans les cycles du corps humain. Il lui est donc «naturellement» interdit de transgresser ces limites, notamment par l'utilisation des contraceptifs chimiques, ou d'intervenir biologiquement sur son semblable, pas plus qu'il lui est loisible d'enlever la vie qui va naître ou encore celle qui va mourir. La Nature (comme Création) ne reste donc

pas non plus indifférente à cette loi qui gouverne aussi bien la conscience humaine que l'Univers tout entier. On pourrait appeler cet aspect-ci, le versant biologique, ou cosmique de la loi naturelle.

Aussi, lorsque le magistère, ou les théologiens de l'Église, emploient ces termes de loi naturelle, jouent-ils sur ces deux tableaux à la fois. Si vous parlez des origines historiques de celle-ci, comme je l'ai fait plus haut, on vous renvoie à la Création, œuvre divine par excellence ; si vous argumentez à partir des lois physiques ou biologiques, on vous répond caractère «ontologique», culture humaine, anthropologie. Difficile, dans ce cas, de décider exactement ce qu'est cette loi naturelle.

Ce n'est pas tout. Car, à ce stade de notre réflexion, il serait encore possible de contester l'universalité à la fois humaine et biologique de la loi naturelle, par exemple, en arguant du fait qu'elle est loin d'avoir été respectée à la lettre, et par les hommes, dont la compréhension de la morale reste fort différenciée, et par la Nature, qui n'a jamais hésité à sacrifier ses enfants par millions dans des cataclysmes qui dépassent l'imagination.

C'est alors qu' un troisième aspect de cette conception, jusque-là méconnu, entre en scène. Celui de «nature déchue». En effet, expliquent les théologiens, ni la nature humaine, ni l'univers, quelque sublimes qu'ils puissent être, n'ont échappé au péché originel qui est venu entaché toute la Création de Dieu. Et là, par un coup de baguette magique, en quelque sorte, tout est dit, ou plus exactement tout se clôt dans cette théorie qui devient tout à coup un système.

On pourrait bien sûr, pour éprouver sa validité, tenter d'objecter que la loi naturelle pèche, si j'ose dire, par optimisme sur son versant cosmique, en accordant au comportement humain ou aux lois biologiques trop de confiance. Mais à peine l'objection énoncée, la face obscure du péché se dresse et prévient toute critique.

De même, si l'on tente de reprocher son pessimisme à la conception de la «nature déchue», avec ses relents de jansénisme où se côtoient angoisses, culpabilité et remords, immédiatement s'ouvre à nous la bonté radieuse de la Création, le bonheur de la vie accordée, l'assurance que nous ne sommes ni perdus ni oubliés. Enfin, si l'on se penche sur le caractère «ontologique» de l'homme, c'est-à-dire sur ce qui fait de lui un être de raison et de culture, en s'interrogeant sur le bien-fondé de sa relation avec la Nature dont les liens mutuels se sont peu à peu distendus, l'ombre du péché resurgit aussitôt pour nous rappeler à la réalité de la terrible faute qui, dès les origines, a rompu le pacte de l'homme avec la Nature, soulignant ainsi leur solidarité dans le mal...

Bref, de quelque côté que l'on se tourne, il y a toujours une réponse qui surgit et nous persuade de notre erreur, comme de la parfaite adéquation de la loi naturelle avec l'ordre des choses... Cependant, comment expliquer alors qu'une telle théorie soit si peu satisfaisante ? Comment ses propagateurs peuvent-ils rendre compte de son peu de succès, sans accuser leurs adversaires de mauvaise foi, ou condamner les sceptiques ?...

Si ces questions méritent d'être posées, nous devons encore nous interroger. «Mais sur quoi ?», nous demanderons les théologiens convaincus de leur théorie. Mais tout simplement sur sa trop grande perfection. Une telle absence de failles ne laisse pas d'étonner. En adoptant un regard d'épistémologue, on pourrait immédiate-

ment soupçonner cette théorie d'irréfutabilité, ce qui l'exclurait définitivement du champ propre à la réflexion philosophique, et ferait d'elle plus un dogme qu'un principe. Si, comme nous avons tenté de le montrer, toutes les objections et les critiques ne font que l'effleurer, c'est moins grâce à sa profondeur métaphysique qu'à son incroyable polysémie. En traversant les siècles, elle s'est armée de toutes les définitions philosophiques possibles, lesquelles lui ont conféré ce statut théologique de concept invulnérable. Mais ce don d'ubiquité philosophique et morale qui la caractérise, cette incroyable malléabilité dont elle fait preuve, en fait, la dessert. A force d'être partout, la loi naturelle est nulle part. Ce terme de «nature» qu'elle reprend presque naïvement à son compte, est historiquement trop lourd de notions incompatibles pour servir efficacement une pensée théologique qui se veut respectueuse de ses origines bibliques. Victime de son trop grand succès, sa logique perd de sa pertinence, son évidence s'estompe, sa valeur devient problématique. D'ailleurs, hormis les théologiens d'obédience catholique qui se réclament d'elle ? Hors les penseurs chrétiens qui se sont rangés de son côté, elle n'a jamais convaincu que ceux qui l'étaient déjà. Pour être crédible, il lui manque, si j'ose dire, une réelle modestie philosophique, quelque chose qui serait plus évangélique, et qui attesterait de son humanité, loin des lourdes ambitions apologétiques ou des certitudes triomphalistes...

Comme la conscience de l'homme parfaitement éclairée du XVIIIe siècle, la loi naturelle est trop ambiguë pour devenir le principe universel et immuable qu'elle prétend être. De fait, en la définissant comme une loi d'origine divine, transcendante à l'homme et à la Nature tout en y étant immergée, les théologiens l'ont malencontreusement élevée à un rang qui n'était plus le sien, à savoir, celui de garant suprême du Bien et du Mal, valable pour tous les êtres et pour tous les siècles, en tous temps et en toutes conditions. Malgré l'incroyable estime dans laquelle elle est tenue, il faudrait être bien naïf ou bien aveugle pour prétendre que cette loi est un guide sûr et parfait pour chaque conscience, et qui ne trompera jamais.

Toutes les philosophies, comme toutes les religions n'ont-elles pas cru, elles aussi, à un moment ou à un autre de leur histoire, trouver la parole unique, le principe universel, la loi parfaite qui serviraient de référence suprême à tous les êtres et pour tous les âges ? Malheureusement, l'infaillibilité morale, comme l'omniscience, n'est pas de ce monde qui été voulu par Dieu et que les hommes construisent tant bien que mal. On comprend que ces derniers cherchent sans cesse à échapper à leur condition, ou à élever des remparts contre leur abitraire et celui du monde dans lequel ils sont jetés. Mais, quelle que soit la hauteur de ces barrières réputées infranchissables, quelle que soit l'illusion qu'elles donnent d'elles-mêmes et sur lesquelles chacun voudrait venir définitivement s'appuyer, l'homme n'en reste pas moins condamné à la liberté et à la responsabilité, c'est-à-dire en fin de compte à lui-même.

Bruno DELORME

Comptes rendus

Hans URS von BALTHASAR, **Credo**, Nouvelle cité, 1992, 120 pages.

Textes écrits sur le Symbole des Apôtres, en 1988, par l'un des plus grands théologiens du XXe siècle, pour le bulletin paroissial de diocèses allemands. Publiée l'année même de la mort de l'auteur, cette petite somme théologique, empreinte de contemplation, a revêtu le caractère d'un testament.

Comme présentation, je me risque à citer quelques affirmations de cette Profession de Foi avec le désir que d'autres y trouvent une lumière à leur propre «credo».

« - Je crois en Celui qui est le Tout-Premier. Il est une Réalité qui consiste uniquement dans le mouvement de se donner.

- Je crois en le Fils garant de la réussite de l'audace qui a consisté à «oser le monde» et à le tenir pour très bon en prouvant que, malgré les apparences, Dieu est l'Amour.

- Semence du Père, il s'est laissé porté dans le sein de la Vierge par l'Esprit-Saint.
- Mort en remettant son esprit dans les mains de l'Absent, ce qui le place au point extrême de la communion avec tous les pécheurs.
- Descendu aux Enfers, il a ouvert à tous, l'accès au Père.
- Par la Résurrection, tout ce qui est de l'homme : sa vie, sa mort, se trouve désormais enveloppé, abrité dans une vie qui ne connaît plus aucune limite.
- Que tout en nous n'était pas condamnable durant notre vie. Depuis notre petite enfance, nous n'avons pas seulement dit «non» à l'Amour : voilà ce que nous pouvons espérer de notre Juge.

- Je crois en l'Esprit-Saint, Celui qui est le plus tendre, le plus vulnérable, le plus précieux en Dieu, qui peut nous obtenir l'initiation au mystère : Dieu est Amour.

- A l'Église qui garde ses racines en Israël, élevée par le Fils pour être son épouse qui porte la création à son accomplissement.
- A ses membres qui sont comme des sources vives auxquelles chacun peut boire.
- Au Père qui pardonne parce qu'Il voit à quel point le Fils pardonne.
- Que toute souffrance terrestre est transfigurée jusque dans la splendeur de la vie éternelle.
- Et que l'on pourra se précipiter dans la liberté la plus parfaite : espaces qui attirent notre Amour, l'accueillent et lui répondent. Amen».

Hélène CAUMEIL

France QUÉRÉ, **Le sel et le vent**, Paris, Bayard Editions/Centurion, 1995.

En 1995, l'année même de la disparition de France Quéré, ses proches ont fait paraître un choix de ses chroniques sous le titre évocateur «Le sel et le vent». Paul Ricœur a écrit une excellente préface, à la fois pédagogique et chaleureuse. Qu'ajouter aux recensions nombreuses et justement

élogieuses publiées dans la presse ? Peut-être une simple lecture subjective née d'une association d'idées.

Lors d'une évocation très poétique des Cévennes, France Quéré rappelle que «cette terre est celle de la résistance». Elle ne nomme pas Marie Durand, cette cévenole qui, pour rester fidèle à la religion réformée après la Révocation de l'Edit de Nantes, a été enfermée pendant 38 ans dans une des tours d'Aigues-Mortes. Sa devise, gravée dans la pierre de sa prison - pour elle-même et l'édification de ses compagnes - était : RESISTER.

Il me semble que cette devise aurait bien convenu à France Quéré qui a pourtant vécu à une époque en tous points différente.

RESISTER d'abord à sa facilité naturelle pour l'écriture. Elle n'y succombe pas. Dans ses chroniques, le message doit passer en deux ou trois pages, d'où la recherche de la concision et du vocabulaire fort qui ne laisseront pas le lecteur indifférent. Ce n'était pas si simple puisqu'elle glisse dans une anecdote qu'une page lui avait «coûté sang et eau». Son travail était fructueux car son style varie : agréable, séduisant ou percutant au fil des pages.

RESISTER, en second lieu, dans le domaine personnel de sa foi (comme Marie Durand). Elle est profondément convaincue que Dieu a mis à notre disposition une création belle et bonne. «Tout est bon à vivre» écrit-elle. Elle ne peut tolérer que les êtres humains, par sottise ou méchanceté, défigure un tel don. C'est pourquoi elle s'écarte des chants de sirènes de certains milieux cultivés : «Ces sentiers battus nous éloignent du mystérieux voyageur que nous sommes pourtant au fond de nous-mêmes, étant nés libres». J'ai choisi trois exemples pour illustrer mon opinion.

Quelles pages violentes contre l'expression nouvelle : «le droit à l'enfant» ! France Quéré fait remarquer que pour la première fois, «le droit» est suivi du nom d'une personne, qui est l'enfant. Ce n'est peut-être pas la première fois. A des époques que l'on espère révolues, les riches avaient «droit» à des épouses, des concubines, des esclaves. Cet ajout, par ses détestables consonnances, ne fait que renforcer l'idée de l'auteur. L'enfant ne saurait être assimilé à un objet. Elle suggère de modifier la formule : «droit à la procréation, tant que l'on voudra» !

Un autre «droit» la révolte, et c'est assez grave puisqu'il s'agit d'un droit dit culturel : celui des mutilations sexuelles des fillettes de quelques pays africains. Au nom de la dignité de la femme, de l'enfant, elle n'accepte pas que l'on fasse tolérer, sous le nom de culture, des pratiques atroces. «Toutes les cultures du monde sont, justement, l'effort pour arracher l'humanité à ce grand fonds barbare dont aucun peuple n'est encore entièrement et durablement affranchi».

Je dirai, pour finir, que France Quéré ose demander «le droit à l'échec scolaire». J'exagère, bien sûr. Mais j'ai beaucoup aimé le chapitre intitulé «Ce sont eux !» concernant des adolescents dans cette situation difficile. «Avant d'en parler avec commisération, observons-les... Chacun est soi et pas un autre». Il est heureux de son individualité. Je ne crois pas m'éloigner de la pensée qui sous-tend le texte en concluant : «Bac + 8» ou exclu par échec scolaire, l'homme est à l'image de Dieu.

Thérèse CAUMEIL

Daniel MEYNEN, **L'Eucharistie : l'Église dans le Cœur du Christ,** Paris, Ed. du Panthéon, 1995, 157 p., 76 FF.

Ce livre relève d'une piété outrancière. Sa sentimentalité, sous une apparence de rigueur, ridiculise le christianisme. Qu'on en juge : l'auteur présente le mariage du Pape et de Marie comme l'ultime révélation de la fin des temps. C'est par ce mariage pontifical que Marie accède au sacerdoce que lui interdit son sexe. Joseph est évincé. on croit rêver. Le livre est dédié à Jean-Paul II. Je savais le Pape marial, je l'espère humoriste !

Christian DUQUOC

Rosino GIBELLINI, **Panorama de la théologie au XXe siècle,** Paris, Cerf, 1994, 684 p., 248 FF.

L'auteur nous offre un ouvrage de valeur. Parcourant, avec maîtrise, les grandes avenues théologiques de ce siècle : théologies dialectique, existentiale, herméneutique, il s'attarde aux situations qui les provoquent : culture, modernité, sécularisation, modernisme, ou aux utopies qui les meuvent : histoire, espérance, politique. Mais ce qui manifestement le passionne, ce sont les théologies contextuelles récentes : théologie de la libération, théologies africaine, féministe, asiatique, œcuménique. Le caractère archaïque de la théologie classique apparaît du fait qu'elle n'est mentionnée que par allusion. La volonté de lier la pensée à la pratique ou à l'expérience a débouté de ses droits la théologie traditionnelle, devenue théologie officieuse du pouvoir central. Aussi, un grand souffle créatif anime ces pages. Après lecture, une interrogation vient à l'esprit : comment tant d'intelligence et de travail n'ont-ils eu pratiquement aucun effet sur l'institution ? Elle demeure telle qu'en elle-même elle fut : immuable en sa certitude, alors que les théologies varient. Je regrette que cet ouvrage laisse impensée cette dichotomie entre la théologie et la pratique institutionnelle.

Christian DUQUOC

Francois VARONE, **Ce Dieu juge qui nous attend**, Paris, Cerf, 1993, 124 p., 74 FF.

L'auteur me paraît trop assuré de la clef utilisée dans ses deux précédents ouvrages : la distinction entre religion et foi. Elle paraît d'autant plus inadéquate que le long chapitre sur la mort et l'Au-delà ne lui doit rien. Cet essai est de bon aloi, parfois confus. Quant à la question du jugement de Dieu, la clef permet surtout d'éviter le traitement de textes abrupts, violents, en les mettant au compte de la religion dont l'Écriture ferait un usage simplement pédagogique. Je suis peu convaincu par cette procédure : elle me paraît trop artificielle. L'argumentation n'est pas à la hauteur de la générosité du propos.

Christian DUQUOC

Klaus SCHATZ, **La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours**, Paris, Cerf, 1992, 288 p., 140 FF.

L'ouvrage est passionnant. Il est remarquablement documenté. Il se lit facilement. Il éclaire fort bien le mouvement de centralisation excessif qui s'est produit dans l'Église. Il démonte les mécanismes qui ont conduit à la Primauté actuelle du Pape et à son influence personnelle quasi charismatique. Il se garde d'interpréter cette évolution contingente comme un impératif théologique. Au contraire, il provoque à la nécessité d'une vigilance critique à l'égard d'un pouvoir pontifical qui risque, par son excès même, de ne plus remplir la fonction d'unité qui lui fut reconnue originellement, dans un équilibre

plus sain des divers pouvoirs dans l'église - y compris celui des fidèles.

Christian DUQUOC

Jürgen HABERMAS, **Textes et Contextes**, Paris, Cerf (Passages), 1994, 198 p., 195 FF.

Ce livre rassemble des articles et des conférences. Ils ne sont pas tous de même intérêt, sinon pour ceux qui désirent mener une étude sur la pensée du philosophe. Certains sont de valeur : je songe aux chapitres consacrés à S. Pierce, M. Horkheimer et Heidegger. L'auteur use d'une grande délicatesse et d'un pouvoir interrogatif assez dérangeant. Il fait saisir sur le vif la fragilité de tout dogmatisme et l'incertitude du travail de la pensée. Dans le chapitre intitulé «digression», reprenant une conférence faite à la faculté de théologie de Chicago en 1988, il établit avec force que le destin de la théologie se joue dans sa liberté d'argumentation et dans sa capacité à prendre en compte la justice à l'égard des victimes anéanties. «Sans la bonté prévenante de Dieu, une solidarité entre les hommes, qui se reconnaissent inconditionnellement les uns les autres», n'a pas «la garantie d'un succès qui dépasserait l'acte singulier et l'instant de l'étincelle qui s'éveille dans les yeux de l'autre». Mais, ajoute J. Habermas, «cette expérience... n'est pas encore une licence pour accepter une promesse de salut divin» (p. 99). La philosophie de la communication que propose J. Habermas demeure ouverte en son interrogation.

Christian DUQUOC

Hugues PUEL, **Les paradoxes de l'économie, l'éthique au défi**, Paris, Bayard/Centurion, 1995, 252 p., 130 FF.

L'auteur propose, avec une grande clarté d'exposé, les ambiguïtés du discours économique vulgarisé : il dénonce les effets de trompe-l'oeil, il met en lumière les jeux obscurs de l'entreprise, il réhabilite le marché en le relativisant, il étudie avec rigueur la question du travail et du chômage en épinglant quelques fausses évidences. On ne saurait trop louer l'auteur de mettre entre les mains de tous un ouvrage susceptible d'éclairer tant est confuse pour le citoyen la clameur multiple qui retentit dans l'espace socio-économique.

Christian DUQUOC

Eugen DREWERMANN, **L'Evangile de Marc. Images de la rédemption**, Paris, Cerf, 1993, 119 p , 75 FF. **La Parole et l'angoisse. Commentaire de l'Évangile de Marc**, Paris, DDB, 1995, 455 p., 230 FF.

Le premier volume esquisse une purification des images traditionnelles de la rédemption : la plupart d'entre elles travaillent à l'enfermement et non à la libération de l'être humain, elles donnent une idée détestable de Dieu, elles ne correspondent pas à l'Evangile. L'auteur s'efforce de montrer comment la geste libératrice de Jésus, parabole de l'action de Dieu, n'a rien à voir avec les théories sacrificielles et expiatoires. On ne peut que lui donner raison, tout en regrettant cependant qu'il ait laissé entendre que toutes les théologies sont du style des théories qu'il dénonce : il n'en est rien, il eût été plus juste de le dire.

Quant au deuxième volume, il est remarquable en tous points : d'écriture, de finesse, de psychologie, de compréhension à l'égard de l'Evangile et des humains. On est frappé, à la lecture, de la force actuelle, concrète, du récit de Marc. Le commentaire opère une véritable conversion aux données fondamentales de la

Parole de Dieu, il démontre la vanité de la peur tout en respectant le sujet qui la subit, il donne une issue à l'angoisse tout en en comprenant les raisons. On ne saurait trop recommander la lecture de ce livre chrétien, profond et enchanteur.

Christian DUQUOC

BOW MAN **Le Christ des barricades (1789 - 1848)**, Paris, Cerf, 1987, 163 F.

Une lecture attentive de l'avant-propos de ce livre est indispensable si l'on veut comprendre le lieu où se situe l'auteur : notre actualité voulant cerner par l'érudition un passé complexe dans sa "réalité rugueuse". On comprendra aussi qu'il veut témoigner de sa foi de chrétien devant cette marche cahoteuse de l'humanité vers la plénitude du Royaume imaginé et toujours espéré.

L'auteur annonce une organisation chronologique de son texte. En fait, la chronologie n'est pas toujours respectée, d'autres impératifs troublent ce plan, si bien que la lecture est quelquefois malaisée. De plus, la charge d'érudition est telle qu'on peut oublier le mouvement de la pensée. Mais l'ensemble du livre reste suffisamment cohérent pour qu'on ne perde pas de vue l'évolution de cette réflexion sur le Christ, entre les deux révolutions de 1789 et 1848.

F. Bowman analyse cette évolution en présentant dès le premier chapitre, le Christ de 1789 comme le "sans-culotte de Nazareth" et celui des barricades de 1848 - produits d'une imagination sans doute souvent populaire ; mais non dénuée de fraîcheur et de générosité.

Les chapitres suivant traite des opinions ou tendances d'écrivains très connus, de penseurs, de philosophes, de théologiens (Chateaubriand, Mme de Staël, J. de Maistres, Ballanche, Lammenais) et d'une infinité d'autres moins connus ou tout à fait ignorés de nos jours, leurs textes étant de très inégale valeur. L'auteur analyse ces opinions en les opposant, les confrontant pour souligner des nuances parfois assez subtiles. Cette étude est d'une telle richesse érudite que l'attention faiblirait si l'auteur ne détendait pas son exposé par des citations choisies pour le ridicule qui s'en dégage :

> "Apaise, apaise, ô Dieu ! ta terrible colère ; Le bruit de ta fureur me fait trembler d'effroi ;
> Mon front humilié touche la froide terre,
> Ma bouche, ô Dieu, t'implore ; eh ! prends pitié de moi." (p. 94).

Les excès des *Vies de Jésus* sont aussi sources d'ironie" (p. 112) « Changer l'eau en vin est l'acte d'un ivrogne» (contraire à l'enseignement moral du Christ).

"L'homme guéri de la possession diabolique avait été blessé à la tête; Jésus remit son crâne en forme, d'où ses crises de douleurs, et le pauvre garçon, gardien de cochons, oublia où il avait laissé ses porcs" (explication naturaliste d'un miracle).

F. Bowman lui-même, semble s'amuser à trouver des titres inattendus : "Du postcurseur à l'omniarque amphimondain".

Il cite d'autres textes, très émouvants sur l'angoisse de la perte de la foi (p. 139). L'épreuve n'est pas sans rappeler la "nuit" d'Augustin dans le roman de J. Malègue.

A la fin de chacun de ces chapitres l'auteur renoue tous les fils dispersés pour composer une toile lisible et vivante.

Le chapitre de conclusion est fort intéressant : l'auteur présente une synthèse d'ensemble et son propre jugement. En particulier, il donne une définition du romantisme et en relève tous les contrastes - jugement aussi sur l'église qui, malgré ses carences, atteint à une liberté créa-

trice - jugement sur le prophétisme et cet appel à l'espérance.

Grâce à ce livre, bien des lecteurs découvriront chez ces auteurs cités, les mêmes tendances de pensées que nous connaissons actuellement (modernisme, intégrisme, utopies socialistes) dans nos églises et hors de l'Église.

Louise REVELLIN

Pierre GISEL, **Corps et Esprit, les mystères de l'incarnation et de la résurrection** (Entrée Libre ; 23), Labor et Fides, 1992.

Ce petit livre de Pierre Gisel n'a l'air de rien mais pour qui veut réfléchir sa foi, il trouvera de quoi méditer.

Pour le christianisme, dire la Résurrection implique un certain type de représentation. L'appréhension du réel, de la relation aux êtres et aux choses, au corps et à Dieu diffère suivant que l'on parle de réincarnation, d'immortalité ou de Résurrection. Mais au delà des différences fort importantes, faut-il voir à travers ces termes des représentations qui veulent répondre à un même questionnement ?

Toutes ces réalités spirituelles conduisent l'auteur à s'interroger sur le rapport du christianisme au corps et à l'esprit, au rapport entre ces deux réalités puisque l'une et l'autre sont très imbriquées. Le christianisme est lié à l'incarnation d'un Dieu qui se fait homme.

Le christianisme affirme que le Fils a pris chair, l'incarnation n'est donc pas la prise d'un vêtement extérieur à laquelle le Christ se serait prêté. Il s'inscrit à même la chair, dans la condition humaine avec ses limites et opacités. Le lieu de la chair et du «réel humain» ne sont donc pas des réalités qui seraient à rejeter car mauvaises. C'est là une des tentations vécues par Adam comme par Jésus. Il faut se recevoir comme créature ou comme Fils pour être. Cependant, c'est par l'Esprit que l'on est reconnu comme Fils : «C'est par l'Esprit qu'on voit le Père au travers de la chair au Fils».

Par la suite l'auteur affirme, en bien des façons, la nécessité du dessaisissement, de la démaîtrise, de l'inappropriable dans la vie croyante : il s'agit de recevoir le réel et de respecter les réalités du monde en ses différents ordres. Ce réel, bien différent de Dieu, nous y sommes constamment renvoyés. Ainsi l'humain se joue-t-il dans un corps à corps avec le réel, lieu d'épreuve, lieu où l'identité humaine s'accomplit, lieu d'offrande et lieu de la présence de Dieu.

Les chapitres deux et trois sont quelque peu décevants et nous aurions voulu une pensée plus développée et substantielle quant au don de l'Esprit à tout croyant. N'est-il pas Celui qui nous pousse à accomplir la création et le curateur de nos âmes ?

Nous attendions une confrontation plus poussée entre les termes réincarnation, immortalité comme le laissait présager l'introduction. Les questions ne sont qu'effleurées. Si «la Résurrection n'est pas le prolongement de la vie», qu'est-ce que la pensée de la réincarnation ? L'une est rupture en lien avec l'avènement paroussiaque et l'autre se situe dans une continuité de la vie.

Il faudra nous reporter à d'autres écrits. Dommage. Je resterai à ma bonne impression du premier chapitre.

Vincent CHARPENTIER, op.

Lumière & Vie

1996

226 La violence et Dieu

La Bible est remplie de bruit et de fureur : conquêtes et menaces se font sous l'ordre de Dieu. Où est Dieu ? Dans le langage de la puissance châtiante ? Dans le retrait à l'endroit d'une histoire tragique ? Dans les paroles de pardon et de tendresse ? Jésus nous dit que «Dieu fait lever son soleil sur les bons et les méchants» ; ne nous suggère-t-il pas une des clefs d'interprétation de données si opposées ?

227 L'Apocalypse

L'apocalypse de Jean jouit d'une réputation légendaire d'obscurité. Dans l'histoire, elle a été source de messianismes outranciers, de prévisions inconsidérées, d'interprétations illuminées. Est-ce le livre d'une histoire révélée par anticipation ou plus modestement le témoin de l'identité chrétienne ?

228 Le sens de la vie

Une rhétorique contemporaine se développe autour du non-sens, du vide de notre civilisation. On ne parle que de malaise. Le vrai et le juste sont traités comme des conséquences de procédures. L'Évangile est-il un lieu de sens, ou déplace-t-il les questions qui surgissent de l'errance présente ?

229 Autorité et dissentiment

Le style démocratique oriente vers une forme d'autorité qui s'impose par la compétence ou par la démagogie. Il invite pourtant à une plus grande responsabilité des décideurs et des citoyens. Une des formes de cette responsabilité est l'expression du désaccord ou du dissentiment. L'opposition jouit en démocratie d'un statut reconnu. Celle-ci peut-elle avoir une place légitime dans l'église ?

230 Le rire

«Bienheureux ceux qui pleurent !» N'y a-t-il aucune place pour les rieurs dans le Royaume de Dieu ? Le rire ne serait-il pas, dans nos mondes si sérieux, le chemin vers un certain équilibre du désir ? Le rire et les pleurs sont-ils si ennemis ? Et l'Évangile si peu léger ?

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1996

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

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

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

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	270 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1996 vous donne droit aux n°s 226-230 dont les thèmes sont présentés p. 95.

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

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC Frères - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9397 - 1er trimestre 1996 - Commission paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Le refus du passé ?	108	176	La dimension spirituelle
Ambiguïtés du progrès	111	177	Aux portes de l'Église, les pauvres
Théologie noire de la libération	120	178	La royauté dans la Bible
La montée du fascisme	121	179	La question de l'Au-delà
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	180	Fonction d'un magistère dans l'Église
Le travail	124	181	Le racisme, une hérésie
Le mouvement charismatique	125	182	Laïcs en Église
Familles	126	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Médecine et société	127	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Intérêts humains et images de Dieu	128	187	Procréation et acte créateur
Propriétés et biens d'Église	129	188	La longue marche des Patriarches
Démocraties chrétiennes	132	189	Marie, mère de Jésus Christ
Le Pape et le Vatican	133	190	Églises et État dans la société laïque
La Justice	135	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
La décision morale	136	194	La différence des sexes
Universalité de l'Église	137	198	Bible et psychanalyse
Charité et pouvoir	142	199	La parole dans les églises
François d'Assise	143	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
Présence de l'Ancien Testament	144	204	La mort et les vivants
Redire la foi	145	205	La mission
Le sacrifice	146	206	Fidélité et divorce
Le spirituel autrement	148	207	Contemplation
Le christianisme dans la modernité	150	208	1492 : l'invention des Amériques
Les Actes des Apôtres	153	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Défis athées	156	210	Jésus: l'énigme de son humanité
Au regard des enfants	157	211	Pudeur et secret
Martin Luther	158	212	Le diable sur mesure
Théologies d'Afrique noire	159	213	Sagesses humaines, divine folie
Écriture apocalyptique	160	214	Écologie et création
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	215	Christianisme et perversions
Le Conseil œcuménique des Eglises	162	216	Catéchisme de l'Eglise Catholique
Jérémie, la passion du prophète	165	217	L'Épître aux Hébreux
Destin du corps, histoire de salut	166	218	Du mensonge
Le devenir des ministères	167	219	L'espérance
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	220	Le travail entre sens et non-sens
Catéchèse: la pierre de touche	169	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	222	Christianisme et religions
Le Saint-Esprit libérateur	173	223	La solitude : de la nuit obscure
Les couples face au mariage	174	224	*La non-ordination des femmes*
		225	Le corps et le don

VENTE AU NUMÉRO 1996		*ABONNEMENTS 1996*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**60 F**	**240 F**	**300 F**
Etranger	**65 F**	**270 F**	**350 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

**«Tous les efforts de la violence
ne peuvent affaiblir la vérité
et ne servent qu'à la relever davantage.
Toutes les lumières de la vérité
ne peuvent rien pour arrêter la violence
et ne font que l'irriter encore plus».**

Blaise PASCAL

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 78 42 66 83
Fax 78 37 23 82

**paraît
cinq fois par an
France 60 F
Etranger 65 F**