ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

"Dieu, ça me touche..."
L'émotion dans la foi

Christophe Boureux
Yves Cattin
Michèle Debidour
Michel Durand
Jean-Louis Schlegel
François Tricard

254

Avril-Juin 2002

Avril-Juin 2002 - tome LI-2

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.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2002
253
La Résurrection... Avenir du crucifié
254
"Dieu, ça me touche..."
L'émotion dans la foi
255
Le Livre dans les monothéismes
256
Ézéchiel et la responsabilité

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

COMITÉ DE RÉDACTION

Yves CATTIN
Isabelle CHAREIRE
Michèle DEBIDOUR
Christian DUQUOC
Jean-Etienne LONG
Michèle MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard MICHOLLET
Gabriele NOLTE
Yan PLANTIER
Jean-Michel POTIN
Hugues PUEL
Agata ZIELINSKI

Directrice : Isabelle Chareire

Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

n° 254 Lumière & Vie

"Dieu, ça me touche..."
L'émotion dans la foi

Isabelle Chareire 3 Dieu s'éprouve

Christophe Boureux 7 Raison et émotion
en quête d'une nouvelle alliance

Il est pertinent de distinguer entre la raison, l'immédiateté de l'émotion et la patience du sentiment. Cependant, les grands moments d'émotions collectives mis en scène par les médias réenchantent le monde et ouvrent une possible réconciliation entre la froide objectivité de la raison et la chaleur émotionnelle du sujet pulsionnel.

J.-Louis Schlegel 17 L'émotion, passage de l'Esprit
dans un monde sans esprit

La vague émotionnelle contemporaine est-elle réaction salutaire à un monde hyperrationalisé ou désublimation répressive ? Revanche du corps et triomphe de la subjectivité, le retour de l'émotion, en ses formes religieuses, s'explique aussi par la sécularisation et le déclin de l'influence des églises.

Michel Durand **29** Au-delà du beau

Pour les artistes des premiers siècles chrétiens, il s'agit de donner à voir ce qui touche. Le salut ainsi représenté n'enferme pas le spectateur dans l'idolâtrie mais, en le rejoignant dans la proximité d'une expérience, il l'ouvre à Celui qui en est la source. En suscitant l'émotion, l'art rend visible l'invisible.

Michèle Debidour
François Tricard **43** L'émotion, un défi pour la pastorale

Les évangiles nous montrent Jésus ému. Ce donné des évangiles convie à porter un regard positif sur le retour actuel de l'émotionnel : les phénomènes émotionnels peuvent être l'expression de la joie de l'Esprit. Les églises instituées ont à médiatiser ces expériences pour éviter les possibles dérives et faire passer de la fusion à la communion, selon une authentique dynamique de la charité.

Yves Cattin **53** Dieu dans tous ses états

Le Dieu de la Bible n'est pas impassible. L'histoire qu'il tisse avec son peuple est une histoire d'amour et de passion. Comment comprendre ce Dieu qui, pour l'être humain, se met dans tous ses états : de la tendresse jusqu'à la violence? Un parcours à travers de grandes figures patristiques et théologique éclairera le nœud qui unit la colère et la miséricorde divines.

81 Comptes rendus

Dieu s'éprouve

Dans les années'70, une journaliste, Marilyn Ferguson, conduisit une enquête empathique auprès d'adeptes de la nouvelle mentalité religieuse aux Etats-Unis d'Amérique : publiée en 1980, elle connut un succès mondial considérable (trad. française : Les enfants du verseau, *Paris, Calmann-Lévy, 1981). On y trouve cette définition significative de Dieu : « Dieu est la matrice organisationnelle indicible, mais qu'on peut connaître par expérience, et qui anime la matière » (p.286). Peu importe le principe de raison suffisante ou tout autre preuve métaphysique de l'existence de Dieu, « Il n'y a que l'expérience ». Dieu s'éprouve en-deçà de la parole : dans le ressenti fusionnel du sujet aux vibrations du grand flux organique qui relie toute chose dans le cosmos.*

L'immédiateté de l'expérience devenue ainsi garant de l'authenticité et de la vérité, ce qui se connaît de Dieu ressortit de la seule subjectivité. Mais une subjectivité entendue d'abord comme le lieu des affects et des émotions. Est vrai ce qui me touche et atteint en moi les zones indicibles de la pure émotivité. Cette attitude conteste non seulement l'héritage rationalisant des Lumières mais également une forme occidentale du christianisme rigidifiée par le privilège accordé au contenu des vérités à croire au détriment d'une

perception plus subjective de l'acte de foi. En effet, en christianisme, le croire se joue selon une double modalité : la foi est l'assurance confiante qui évoque la solidité du lien à celui en qui j'ai mis ma confiance, elle est aussi le contenu « objectif » de ce qui est à croire justifiant la confiance ainsi accordée. Dans une religion révélée, comme le christianisme, c'est parce que Dieu se donne à connaître dans son mouvement vers la créature que le sujet est convoqué par l'amour créateur et initiateur ;la vie chrétienne se joue dans l'équilibre entre ces deux pôles et dans l'articulation entre l'acte personnel de croire et l'inscription dans la communauté croyante médiatrice qui a collectivement charge de la transmission : « je vous ai transmis ce que j'avais moi-même reçu » écrit saint Paul (1Co 15, 3).

L'engouement pour des formes d'expérience favorisant le ressenti de l'expérience plutôt que l'objectivité de la connaissance conduit à repenser pour aujourd'hui l'articulation entre ces deux dimensions de la foi. Comment valoriser ces expériences émotionnelles dont sont friands nos contemporains(e)s tout en évitant le piège d'un anti-intellectualisme chrétien d'autant plus risqué en ces temps de séduction syncrétiste ? Le parcours proposé ici tente de dessiner les chances et les difficultés de cette nouvelle donne.

Deux articles dessinent l'horizon contemporain. Analysant les phénomènes d'émotion collective, Christophe Boureux montre que celle-ci doit être régulée par le travail de la culture et de la raison ; il est possible d'humaniser l'émotion : les évangiles indiquent que la fécondité de l'ébranlement émotionnel naît toujours de son articulation à la parole. La vague émotionnelle contemporaine et le renouveau pentecôtiste contestent l'un et l'autre, de manière parfois ambiguë, le monde hyper-rationalisé de la techno-science. Cependant, suggère Jean-Louis Schlegel, ceci ne suffit pas à expliquer les mouvements charismatiques chrétiens : ils sont aussi une forme de protestation devant la perte d'influence des églises dans les sociétés contemporaines.

Les admirables catéchèses illustrées que sont les peintures paléochrétiennes donnent à voir ce qui touche. En évoquant, de manière sensible, des scènes tirées des évangiles, il s'agit, nous dit Michel Durand, de partager au spectateur l'émotion qui bouleverse les protagonistes rencontrant le Galiléen. Ce n'est pas un miroir ne donnant que soi-même à voir qui est présenté, mais une ouverture et une échappée vers le divin. C'est un des enjeux de la pastorale contemporaine, évoqué par Michèle Debidour et François Tricard : comment convertir ce que peuvent avoir de périlleux ces effusions émotionnelles et les faire passer de la fusion à la communion ?

Enfin, Yves Cattin, en un parcours érudit, rappelle que si l'être humain est touché dans sa rencontre avec le divin, c'est parce que le Dieu de la Bible se laisse lui-même prendre aux entrailles dans sa passion pour l'humanité vivante.

Espérons que ce cahier donnera à penser sous un mode renouvelé l'alliance entre ce que l'on appelait autrefois la fides qua *(l'acte de foi) et la* fides quae *(le contenu de ce qui est cru). S'il peut s'y appuyer, l'acte de foi n'est pas réductible à sa seule composante émotionnelle ; l'expérience chrétienne est plus riche qui traverse et transfigure tous les aspects de l'existence humain. Et ce qui est donné à croire n'est pas un catalogue de quelques sèches formules mais une Parole vivante : le Verbe s'est fait chair, ainsi la vie n'est pas vouée à un en-deçà de la raison mais elle est orientée vers l'inouï d'un horizon qui transfigure l'intelligibilité tout autant que l'affectivité.*

Isabelle CHAREIRE
Directrice

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 92
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web
http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2002 :
France 28 €
Etranger 32 €

Abonnement de soutien :
France 39 €
Etranger 42 €

Tables 1976-1990 : 7,60 €
France 10,60 €

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 77 **2002/1**

Ysé TARDAN-MASQUELIER
Mémoire religieuse et expérience de la transmission dans le monde contemporain
Dany NOCQUET
Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph
Christophe TOURNU
Du droit au divorce aux droits des peuples : la logique politique miltonienne
Hubert AUQUE
La re-con-naissance

*

NOTES ET CRITIQUES
Thomas RÖMER
Nouvelles recherches sur le pentateuque. À propos de quelques ouvrages récents
Yvan BOURQUIN
Bibliographie de contributions récentes en analyse narrative

*

PÉRICOPES
Colette BRIFFARD
2 Samuel 24. Un parcours royal : du pire au meilleur À propos de quelques ouvrages récents
Régis BURNET - Catherine BIZOT
Pierre, apôtre entre Judas et le disciple bien-aimé À propos de quelques ouvrages récents

Christophe BOUREUX

Raison et émotion en quête d'une nouvelle alliance

Dans le christianisme contemporain occidental, la dimension émotionnelle de la relation à Dieu et au divin va de pair avec les reconfigurations culturelles de l'expérience émotionnelle. Mais avant de nous pencher sur les facteurs culturels qui déterminent aujourd'hui les formes de l'émotion, tentons d'éclairer d'abord cette notion. Nous montrerons ensuite à partir d'un exemple vécu comment l'émotion cherche à recomposer avec ce qui est publiquement raisonnable

I

Corps, émotion et culture

L'émotion est toujours une intériorisation de l'extériorité et une extériorisation de l'intériorité. L'émotion est, d'une part, l'interface entre ce que nous ressentons intérieurement de ce qui nous vient de l'extérieur, et, d'autre part, l'interface entre la manifestation publique et l'éprouvé psychique. L'émotion est donc à l'intersection entre le collectif et le singulier, le public et le privé, l'intentionnel et le pulsionnel, le réel et l'irréel, le rationnel et l'irrationnel, l'institué et le spontané, le nécessaire et le contingent, l'universel et le particulier. Si l'émotion est une constante anthropologique, elle varie cependant selon les situations culturelles. Un bon exemple de cette variation culturelle

nous est fournit dans l'ouvrage très érudit de Piroska Nagy sur le don des larmes au Moyen Age. L'auteur montre comment « le don des larmes s'explique au sein du système religieux anthropologique chrétien... [les larmes] sont valorisées à la fois comme signe d'humanité profonde, d'émotion et de vertu, et comme signe de l'habitation divine de l'homme [1]. » Le très pieux Louis IX éprouvait un ardent désir de recevoir ce don. L'intérêt de cette enquête historique est de montrer que la compréhension de ce comportement émotionnel apparemment si personnel, spontané et incontrôlé que sont les larmes, ne va pas sans la prise en compte du contexte conceptuel et historico-social qui lui apporte sa justification et son modèle de représentation. Nous ne pleurons pas pour les mêmes raisons au même endroit – l'île de la Cité à Paris – au XIII[e] et au XXI[e] siècle ! D'une façon générale, nous ne rions pas, nous n'aimons pas, nous ne sommes pas mélancoliques, etc. de la même façon selon les époques et selon les cultures. L'émotion est donc le point nodal de la nature et de la culture, de l'endosomatique et de l'exosomatique. Elle manifeste que le sujet humain se construit à la confluence de ces deux héritages en les articulant l'un à l'autre. Il est loisible de faire la généalogie de l'un et de l'autre : dans un cas on parlera de la disposition à ressentir en termes de tempérament, dans l'autre en termes d'appartenance socio-historique s'instituant dans des discours.

Comprendre l'émotion aujourd'hui c'est faire un travail qui va à rebours de celui de l'historien : si celui-ci doit partir de textes qui mettent des mots sur une expérience impossible à rejoindre par empathie et que nous devons donc reconstruire, le nôtre consiste à mettre des mots sur une expérience du réel vécu à laquelle nous participons d'abord en la ressentant. Nous abordons par conséquent l'émotion comme figure de l'humain au sein d'une triade : corps de chair (que nous avons appelé pour faire bref, nature), émotion, culture (c'est-à-dire, l'ensemble des discours dont nous pouvons faire l'histoire). Les trois pôles de la triade sont interdépendants. L'homme n'a des émotions que parce qu'il peut les dire, sans que le langage puisse se présenter comme totalité et vérité [2]. L'autre du langage, c'est l'expérience ressentie. Celle-ci met une barrière à l'identification totale de l'humain au langage.

1. P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 20-21.
2. Cf. G. Agamben, *Enfance et histoire*, Payot & Rivages, Paris, 2000.

En retour, le langage, c'est-à-dire l'aperception du monde selon des règles culturelles, suscite des émotions. Il permet à l'humain d'advenir à lui-même, de se reconnaître, de prendre conscience de son corps de chair, de l'insérer dans la communion-communication spécifiquement humaine. Pour le dire autrement, l'émotion relève du sémiotique, et elle est à la fois totalement somatique et totalement sémantique. L'émotion fait signe, mais ce signe n'est ni nécessaire, ni arbitraire. Si je pleure, je n'exprime pas *nécessairement* ma peine. Mes larmes peuvent aussi manifester le fait d'être submergé par une infinie douceur. Mais, à l'inverse, le lien entre mes larmes et un événement publiquement repérable (la mort d'un ami) ne relève pas d'une jonction dont j'aurai seul l'initiative. Car l'émotion n'est pas une pure souffrance physique : je puis très bien décider d'appeler « wrachr » la douleur que je ressens dans le troisième orteil gauche quand je marche pieds nus sur un marbre noir. Cette impression douloureuse n'aura pas d'emblée le statut d'émotion faute d'être inscrite dans le registre des significations partagées antérieurement à sa profération. Cependant, à partir de maintenant, parce que je l'ai expliqué à mon lecteur, « wachr » devient une émotion [3], car elle est référée, au pied, à la douleur podologique, au marbre noir et à sa froideur, au fait de marcher pieds nus, etc. Il s'ensuit que mon héritage exosomatique, la culture dans laquelle j'ai été élevé, me permet de transformer un affect corporel en émotion. En l'exprimant, je vise à la susciter chez autrui, et par là à l'établir en moyen de communication.

II

Emotion, raison et sentiment

L'émotion est donc toujours culturellement construite. La reconfiguration actuelle de l'émotion est dominée par la prégnance des grands moyens de communication. La culture journalistique et publicitaire joue un rôle déterminant dans la façon de s'émouvoir. La littérature, le théâtre, le cinéma et les arts plastiques sont eux-mêmes inféodés à la manipulation des symboles induite par les impératifs de la culture marchande que promeuvent le journalisme et la publicité.

3. Sur ce genre de problème entre notre appareil cognitif et notre appareil linguistique, cf. U. Eco, *Kant et l'ornithorynque*, Grasset, Paris, 1999.

Comprendre ce qu'est l'émotion et la forme qu'elle prend dans nos sociétés occidentales suppose de prendre en compte la capacité médiatique à créer à grande échelle de la similitude émotionnelle et comportementale. L'émotion religieuse elle-même ne saurait s'abstraire de cette condition de possibilité culturelle. C'est pourquoi, comme point de départ de ces quelques réflexions je me permets de rapporter d'abord une expérience émotionnelle.

Une émotion collective

Le mardi 11 septembre 2001, vers 15h30, alors que je franchis, en consommateur postmoderne, la double porte vitrée d'un grand magasin de produits culturels, j'aperçois distraitement à ma gauche, diffusées sur le mur couvert de téléviseurs, des images d'incendie se produisant dans un paysage urbain nord-américain. Sans doute s'agit-il d'un téléfilm catastrophe destiné au public désœuvré, à cette heure de la journée. Sans m'arrêter, je rejoins, après un survol du rayon disques, le rayon librairie pour repérer les nouveautés en sciences humaines et chercher un ouvrage récent indiqué dans l'une de mes dernières lectures. Ne l'apercevant pas dans les rayons, je m'approche vers le « point conseil » du libraire. Il est assis à sa console d'ordinateur, et converse avec l'un de ses collègues qui, aisément repérable à son gilet de travail, a comme lui une trentaine d'année. Après quelques circonvolutions lentes, je m'approche pour manifester mon attente. Le collègue debout finit par s'en aller, et j'aborde le libraire qui, lui, reste assis, les yeux dans le vague, immobile. J'attends qu'il tourne les yeux vers moi. Rien. Je me racle la gorge discrètement. Rien. Après quelques instants, je me risque : « Excusez-moi, puis-je vous demander un renseignement ? ». Avec un tressaillement de tête, seule manifestation animée de son corps figé, comme s'il sortait avec effort d'une torpeur narcotique, il me répond après quelques secondes : « Oh ! excusez-moi, mais mon collègue vient de me raconter des choses épouvantables qui m'ont bouleversé. Je suis abasourdi ». Je lui dicte alors le nom de l'auteur du livre recherché. À deux reprises il me demande de le lui répéter, s'excusant de ne pas avoir tous ses esprits. La recherche informatique finit par aboutir : le livre ne se trouve pas en magasin et, après un bref remerciement, je le laisse à son poste, pantois, presque tétanisé. Alors que je m'achemine vers la sortie, je remarque une certaine nervosité parmi les chalands et le

personnel. Plusieurs personnes ont l'oreille collée à leur téléphone portable. Intrigué, je fais semblant de flâner devant un rayon pour capter quelques bribes de conversation où j'entends qu'il est question de catastrophe, d'accidents d'avions, d'attentats. Parvenu près de la porte où se trouvent les écrans de télévisions, il y a maintenant un attroupement silencieux qui occupe la large allée centrale. Une cinquantaine de personnes regarde un avion de ligne percutant une tour du World Trade Center de New York. Comme les dizaines d'écrans diffusent simultanément les même images, je parviens à voir les scènes du choc et de la foule épouvantée qui sont diffusées en boucle. Sans m'attarder davantage, je sors pour reprendre ma bicyclette : là, alors que j'enlève l'antivol, deux personnes à quelques mètres de distance sont accrochées à leur téléphone portable et racontent avec excitation ce qu'elles viennent de voir à la télévision. Un peu plus loin alors que je roule dans la rue piétonne, le même spectacle téléphonique se reproduit aux terrasses de cafés ou parmi les piétons. J'arrive enfin chez moi. A l'instant où je referme la porte, un membre de ma communauté (religieuse dominicaine) me dit : « Tu sais la nouvelle ?! Il y a eu un attentat monstre à New York, sur les Twin Towers. Tous les frères sont devant la télévision. C'est la panique ! ». Imperturbable, je monte chez moi, me branche sur Internet, puis regarde la télévision comme tout le monde. Je pense alors avoir vécu un grand moment d'émotion collective patentée. C'est ce que me confirmeront les journaux écrits le lendemain.

Le réveil de l'affectivité

Michel Lacroix nous offre dans son livre *Le culte de l'émotion,* une analyse stimulante de ce genre d'expérience émotionnelle collective. Il établit une dichotomie assez tranchée entre émotion et sentiment. « Le réveil de l'affectivité auquel on assiste, écrit-il, aboutit donc à un tableau contradictoire. Au déchaînement des émotions répond une pauvreté relative des sentiments. La boulimie de sensations fortes s'accompagne d'une anesthésie de la sensibilité. On s'émeut beaucoup, mais on ne sait plus vraiment sentir [4]». M. Lacroix voit dans le culte contemporain de l'émotion l'apogée de l'individualisme libéré du carcan du rationalisme calculateur froid et gris. C'est parce que les grands

4. M. Lacroix, *Le culte de l'émotion*, Flammarion, Paris, 2001, p. 10.
5. Cf. M. Lacroix, *Le développement personnel*, Flammarion, Paris, 2000.

systèmes d'explication idéologique se sont effondrés et que l'esprit critique ne rencontre plus aucune limite que l'individu contemporain peut accepter la part d'irrationnel qui se manifeste en lui par son émotivité, sans la refouler. Les médias ont enclenché une dynamique d'émancipation des individus vis-à-vis des autorités institutionnalisées et des contraintes d'appartenance. L'émotion est la nouvelle frontière de la conquête de la liberté. Il est même conseillé à l'individu contemporain de développer son « potentiel émotionnel » [5] pour accéder à plus d'authenticité. Le polytechnicien doit aussi savoir danser et jouer du tambourin. L'émotion ne se cache plus derrière le masque imperturbable de la raison maîtresse d'elle-même. Face à un monde dont la complexité échappe à toute mise en équation, l'émotion s'avère un moyen de déjouer la cérébralité qui analyse et sépare. Faute de pouvoir agir et transformer le monde, l'individu contemporain retrouve le moyen de reconstruire du lien social, de la totalité communionnelle, en réinvestissant la chose publique sur le mode affectif. Ainsi par exemple, ce n'est pas en disséquant le programme politique du candidat que l'on votera pour lui mais en mesurant sa capacité à se joindre à notre propre réactivité joyeuse ou indignée. Pour être élu il aura tout intérêt à révéler sa passion pour la chose publique, plutôt que de se présenter en gestionnaire rigoureux et calculateur.

Le monde ne se présente plus comme pouvant être maîtrisé par la raison. Il est transi de contingences improbables qui déjouent sans cesse la perspective d'un ordonnancement stable. L'individu se trouve de plus en plus asservi à ces puissances que sont l'effroi et l'inquiétude. La figure dominante est celle de l'individu menacé par les dangers qui planent sur nos existences, car à côté de l'aspect ludique des médias, se répand une intensification des images d'un monde chargé de périls. Les médias sont des instruments d'émotionnalisme irrationnel, grossissant par excès les catastrophes. Ils poussent les individus à réagir, à chercher à être acteur dans un monde dont la régulation des grands enjeux leur échappe. Le monde comme moyen de jouissance de soi est investi dans un jeu permanent de fusion collective émotionnelle et de retrait privatif pour régler les questions concrètes de l'existence. C'est ce qui explique que l'émotion remplit le vide de l'espérance : elle tient lieu d'engagement. Par conséquent les médias vont s'appliquer à relancer sans cesse cette perception émotionnelle du monde en offrant sans cesse des images-choc, des déclarations explosives, des commotions excitatives. C'est à travers elles que l'individu contemporain

fait l'expérience de participer au tout humain. La programmation télévisuelle du 11 septembre 2001 a effectivement répondu à ce genre d'attente. Ce n'est point avec le sentiment durable de devoir affronter le mal avec toutes les ressources de notre intelligence que nous avons pris connaissance des faits, mais avec la conscience fragile de communier à une menace insurmontable parce qu'imprévisible. Le libraire a magnifiquement mis en scène cette commotion induite par l'annonce en direct de la destruction des Twin Towers. La stupeur muette des téléspectateurs devant les écrans, se transformant aussitôt en un déchaînement d'appels téléphoniques, manifeste que ce n'est pas *l'habitus* de jugement prôné par la raison critique qui est parvenu à modeler les comportements collectifs, mais la société médiatique qui valorise la communication immédiate, émotionnelle. Nous savons bien que l'émotion est toujours plus rapide que le jugement. Le fait nouveau c'est que l'émotion ait à ce point investi la scène publique qu'elle ne soit plus refoulée devant le jugement d'autrui. Le plus étonnant pour moi, *a posteriori,* n'est pas que le libraire se soit lui-même senti menacé par les attentats qui se déroulaient à six mille kilomètres, mais qu'il n'ait pas subordonné sa réaction émotionnelle à son devoir professionnel, en renvoyant ultérieurement à son réseau privatif amical ou parental, la manifestation de son émotion. De même, les chalands en téléphonant ostensiblement dans l'espace publique du magasin ou de la rue, exprimaient leur appartenance mondaine dans leur commune soumission au pouvoir des images. D'une certaine manière, la coupure habituelle entre le privé et le public se trouvait abolie au profit d'une contagion affective. La sensibilité technodépendante vibrait à ce survoltage médiatique dans un état d'extase voisin de la transe collective. En dépit de leur effet d'atomisation ou de dispersion sociales, les médias favorisent de nouvelles formes d'émotion et d'effervescence collective. Les foules émotionnelles s'agrègent rapidement, comme un « nous » éphémère à partir d'expériences affectives, de pratiques sans engagements formels. Les médias sont donc des catalyseurs de rassemblements effervescents, d'affects communs, d'extériorisations collectives. Ils provoquent une spontanéité émotionnelle qui se traduit en une adhésion temporaire et volontaire à une commune façon de voir. Que ce soit l'effet Diana ou l'hystérie collective qui saisit les foules dans les rues des grandes villes lors de la victoire de l'équipe de France lors du Mondial de football, les médias se sont montrés facteurs de communion, de participation affective et d'effusion communautaire momentanée, en rendant proche et intime ce qui est lointain, en

sensationnalisant les événements. L'émotionnalité médiatique produit un double mouvement d'isolement habituel des individus et un besoin de se réunir pour vibrer en commun de temps à autre, à la fois magnification du libre gouvernement de soi et besoin d'expression partagée d'un sentir commun ludique, festif, sans lendemain, parce que vécu sur le mode de la tonicité surexcitée.

Le sentiment comme recueillement et ouverture

M. Lacroix oppose alors à cet excès d'émotion, qui conduit au piège de devoir se dépasser sans cesse dans un toujours plus de survoltage, le *sentiment* qui, lui, repose sur le recueillement, la durée, la contemplation et l'admiration. A l'émotion pulsionnelle il répond par le sentiment volontaire qui brise le rythme effréné de l'existence. A la soumission à l'image, il rétorque par la lenteur de la lecture et la recomposition intérieure à laquelle elle oblige en même temps qu'au choix du livre auquel elle s'astreint. En effet, la lecture, et le type de médiation longue qu'elle impose, amène à élucider la nature et le contenu de l'émotion ressentie. Comme l'avait déjà bien noté Max Scheler [6], on peut éprouver un affect en commun avec quelqu'un sans avoir une idée concrète de ce que l'on éprouve avec lui. La participation affective peut d'ailleurs exister sans connaître celui avec qui on communie dans l'émotion. Celle-ci est donc une relation très superficielle qui offre peu de pierre d'attente à une connaissance mutuelle ou à un agir commun durable. Là donc où l'émotion renvoie rapidement les individus à leur isolement, le sentiment par son plus grand poids d'intériorité ouvre la voie à une communalisation plus stable et plus forte. Alors que par la stratégie des médias l'émotion se répand par contagion, la lecture, et avec elle une culture qui prend son temps (*l'otium*) transforme l'émotion en sentiment, un senti du réel inoculé comme un antidote à l'abstraction desséchante de la raison froide sans la nier.

La question qui se profile alors est celle de l'amoralisme des émotions vécues dans ces grandes transes collectives. Totalement isomorphes à l'autonomie subjective, les grandes agrégations communicationnelles où la fascination émotionnelle emporte les masses comme un seul homme ont une telle puissance d'unification grégaire

6. M. SCHELLER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois affectives*, Paris, Payot, 1971, p. 23.

qu'elles risquent toujours de briser toute conscience d'un respect inconditionnel de l'altérité. La très forte impression d'être bien ensemble qu'elles provoquent, est à rebours d'une conscience aiguë de la différence. Si les médias apparaissent comme des agents de consolidation des démocraties dans la mesure où ils cautionnent une idéologie « *soft* » refusant les intolérances, les appels hystériques à la violence et aux croisades (on se souvient du mot malheureux du président Bush parlant d'une croisade contre l'axe du mal), ils cautionnent la modération non l'excommunication. On ne saurait donc crier « haro » sur les médias dans un geste absurde de dénégation du monde présent [7]. Car c'est le mieux-vivre qui l'emporte sur l'adhésion aveugle aux grandes militances, favorisant par-là une pacification et une dédramatisation de la vie sociale conçue comme un appel à la solidarité à l'intérieur d'un même modèle de vie heureuse. Le type d'émotionnalité de la vie sociale transmise par les médias contredit alors en partie le slogan de M. McLuhan « le message c'est le médium ». Car si les médias font d'eux-mêmes leur message, ce message n'est pas totalement sans contenu. Au contraire, il susurre « émouvez-vous ! émouvez-vous ». L'émotion vampirise l'information. Elle subordonne le message à sa propre fin produisant un effet de réenchantement du monde ayant une fonction de reliance. La communalisation grégaire qui résulte de l'émotionnalité médiatique sollicitant l'affectif pulsionnel semble permettre à l'individu contemporain de retrouver le contact avec lui-même, avec la nature, le cosmos par-delà l'objectivité distanciante de l'univers techno-scientifique auquel il doit quotidiennement se soumettre.

*
* *

Il n'était pas sans intérêt pour moi de vivre l'émotion collective et médiatique du 11 septembre 2001 dans une librairie bien que ce fut de manière totalement fortuite. Cette scène atteste en acte de la recomposition culturelle dans laquelle nous sommes pris. La librairie grand public dans laquelle je me trouvais peut représenter l'un des plus beaux fruits de l'heureux travail d'accession du plus grand nombre à la culture et à l'éducation entrepris par les Lumières depuis le XVIII[e] siècle. Ce long et patient cheminement se voit aujourd'hui

7. Cf. G. LIPOVETSKY, *Métamorphoses de la culture libérale. Ethique, médias, entreprise,* le chapitre IV, "Faut-il brûler les médias ?", Liber, Québec, 2002.

confronté, non pas à une menace d'abêtissement comme les mauvais contempteurs des médias le laissent penser, mais à une tâche de retrouvaille de la *Raison* avec son autre, l'émotion. Nous ne pouvons pronostiquer avec certitude qu'elle forme prendra cette nouvelle réconciliation que le Romantisme avait à sa manière recherchée.

Sur la scène catholique, les JMJ et autres rassemblements à grand spectacle tentent d'occuper avec succès ce terrain. Là encore nous ne pouvons dire qu'elle en sera le devenir. La seule chose que nous puissions esquisser en guise de norme c'est la structure biblique des expériences émotionnelles fortes. Jésus devant la foule se retire dans la montagne pour prier. Quand les femmes au matin de Pâques (Mt 28,10) sont toutes bouleversées par la théophanie angélique, Jésus vient à leur rencontre et leur dit : « Ne craignez pas ! Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en en Galilée : c'est là qu'ils me verront ». L'émotion ne se suffit pas à elle-même, mais le message a besoin d'elle pour courir.

Christophe Boureux, op
Faculté de théologie de l'Institut catholique de Lille

Jean-Louis SCHLEGEL

L'émotion, passage de l'Esprit dans un monde sans esprit ?

Selon certaines estimations, en 2050, la moitié des chrétiens dans le monde se rattachera au courant pentecôtiste, emblématique de la religion émotionnelle. Mais l'importance de l'émotion est aussi attestée au-delà de cette mouvance, qui a par ailleurs gagné le catholicisme, sans le bouleverser certes mais en le secouant quelque peu, durant le dernier quart du XX^{e} siècle, sous le nom de Renouveau charismatique. L'émotion déborde-t-elle de surcroît le champ chrétien ? Ce n'est pas exclu, c'est même probable, à considérer un certain nombre de phénomènes religieux dans le monde (par exemple, l'intérêt pour le chamanisme et la transe). Dans ce qui suit, on s'en tiendra au christianisme dans les sociétés modernes développées. Comment – en mettant entre parenthèses les raisons proprement religieuses, les justifications théologiques voire les explications providentielles avancées par les adeptes - expliquer un tel succès ?

On y pense évidemment de suite : l'inflation émotionnelle dans les religions et la fortune des formes de religions émotionnelles pourrait répondre directement à la société rationalisée, et même « hyper-rationalisée », qui est le lot des modernes. En montrant le pourquoi et le comment, et en essayant d'interpréter les symptômes qui viendraient confirmer cette hypothèse (qui est en même temps un « soupçon »),

il reste à se demander si cette analyse d'un phénomène religieux par la réalité non religieuse est vraiment convaincante.

Nous commencerons en rappelant quelques aspects de la rationalisation qui susciteraient, dans les formes de vie religieuse notamment mais non exclusivement, des expériences émotionnelles. Une réflexion s'imposera ensuite sur le sens et la légitimité du rapport ainsi établi entre une certaine forme de modernité et des formes d'expérience religieuse.

I

Rationalisation, non sens et menaces sur la liberté

L'idée classique de la rationalisation remonte, comme on sait, à Max Weber. Il y voit le principe même de l'avènement de la modernité. Son originalité a cependant consisté à assigner, dans le processus de cette rationalisation, un rôle décisif à l'éthique religieuse issue du calvinisme (et auparavant, à certains aspects du judaïsme antique et du monachisme chrétien).

Les domaines concernés par la rationalisation recouvrent l'ensemble des champs où se meut l'existence : non seulement l'Etat, l'économie, le social, le tout travaillé et transformé par les avancées techniques et scientifiques, mais aussi la culture, la morale, le droit, l'art. Le trait pertinent qui caractérise toutes ces sphères est la différenciation et la spécialisation, l'activité réglée d'abord et avant tout non pas en fonction de facteurs éthiques ou de valeurs, mais en fonction de l'efficacité programmée, selon le schéma moyens (appropriés) - fin (recherchée). L'idéal, dit ou non dit, serait, dans tous les domaines où se déroule l'existence des modernes au quotidien, de parvenir à une adéquation des moyens aux fins visées sinon équivalente, du moins proche de celle qui règne dans les sciences de la nature et les techniques. Cette raison *pratique*, purement instrumentale, utilitaire, exclut les moyens magiques pour obtenir ses résultats ; elle implique un monde désenchanté (c'est justement pour l'avènement du désenchantement que la tradition biblique puis chrétienne auraient joué un rôle éminent), monde qui maîtrise son destin grâce à des moyens techniques destinés à atteindre les fins qu'on vise.

Pour simple mémoire[1], rappelons, du côté de l'Etat et de la société, de l'organisation du travail, de l'administration en général (fisc, système de santé, école, police, armée...), le développement de la bureaucratie, censée rationaliser les moyens et les fins dans chacun des systèmes ou des sous-systèmes concernés. Du côté économique, l'entreprise moderne est (en principe) censée prendre en tous domaines (gestion, investissements...) les « bonnes » décisions rationnelles, celles qui correspondent à l'efficacité et à la rentabilité. Enfin, le droit, qui codifie les normes et les comportements à observer dans l'ensemble des systèmes, est essentiel pour organiser rationnellement les sociétés modernes. Comme chacun sait, son rôle s'est encore prodigieusement étendu au cours du XX[e] siècle, et il s'immisce aujourd'hui largement et de plus en plus tôt (droits des enfants...) dans la sphère privée et intime des individus. De son côté, l'ensemble du domaine de la culture se rationalise et se sécularise, à travers la culture scientifique proprement dite, mais aussi dans la création artistique devenue autonome et la conduite rationnelle et méthodique de la vie, dont divers groupes calvinistes ont été, au départ, les fers de lance éminents.

Le schéma qui précède (que Weber n'a jamais dessiné comme tel, mais qui se retrouve dispersé dans son œuvre) reste assez abstrait et théorique. A la limite, il semble parfaitement neutre quant à ses valeurs et ses résultats, et évoque plutôt la société moderne des biens et des services ainsi que le développement de l'Etat. On est apparemment loin du « monstre froid » dont parle Nietzsche à propos de ce dernier. Si l'on veut établir un lien avec la réaction émotionnelle, il faut supposer que ce cadre de vie dit « rationnel » a des « effets induits », qu'il finit par affecter les personnalités individuelles, qu'il ne les satisfait pas sur certains plans (et même, peut-être, sur aucun plan), bref, qu'il crée chez elles un malaise, un mal de vivre, que des aspirations importantes ne trouvent pas de réponse... Seule l'expression artistique, ou le domaine de l'esthétique, qui s'autonomise et répond au critère de l'authenticité, semble faire droit au registre émotionnel, mais, selon Weber, l'art représente une zone trop restreinte de l'activité sociale ou de l'existence individuelle pour contrebalancer les autres mutations de la société moderne.

1. Pour ce qui suit, je m'inspire de l'excellente analyse de Paul LADRIÈRE, « Le christianisme dans la théorie weberienne de la modernité », dans *Christianisme et modernité*, Cerf, 1990, p. 37-73.

Pourtant, Weber a engagé déjà – là encore sans le faire avec une cohérence systématique, mais plutôt de manière allusive - la critique de la rationalisation et de certains effets pervers qu'elle induit pour les individus. Il note d'abord qu'elle les perturbe quant au sens qu'ils peuvent donner à leur existence, dans la mesure où elle a brisé l'unité de l'image religieuse du monde pour lui substituer des instances de valeur disloquées et divergentes, parfois contradictoires, selon le monde de spécialisation où l'on évolue (les valeurs de la création esthétique ne sont pas celles de l'entreprise, qui ne sont pas celles de l'école, etc.). C'est là que Weber emploie son expression célèbre : le « polythéisme des valeurs », pour signifier le combat entre les instances de valeurs « désenchantées », « impersonnelles », objectivées, qui agissent anonymement dans chaque secteur de l'existence et que chacun doit constamment tenter de concilier. Traduite en termes plus existentiels, la théorie weberienne signifierait, par exemple, que l'entreprise moderne est inévitablement soumise à la loi du profit et au critère du rendement, à laquelle s'oppose l'authenticité et la liberté de création artistiques, lesquelles aboutissent *inévitablement* à l'anarchie des critères esthétiques, le résultat de l'ensemble étant la relativité et à l'insignifiance. Le relativisme des valeurs – et donc une forme de nihilisme moderne, partagé par Weber lui-même – est la conséquence inéluctable du polythéisme des valeurs éclatées, dépouillées de leur contenu substantiel et globalisant de l'époque religieuse et non désenchantée du monde. La rationalité selon des valeurs est alors renvoyée aux convictions personnelles, « au quant à soi de l'individu isolé » (P. Ladrière).

Dans une autre direction, Weber a pointé aussi la perte de liberté impliquée par le monde moderne, rationalisé de plus en plus profondément, de plus en plus intensément, selon des fins (et non selon des valeurs). Il parle de la « chape d'acier » qu'a édifiée « le puissant cosmos de l'ordre économique moderne, lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et du machinisme ». Il estime que l' « ascèse » (calviniste) qui a voulu « transformer le monde et exercer son efficace sur lui » a été débordée par son résultat, du fait que « les biens inférieurs de ce monde prirent sur l'homme un pouvoir croissant et finalement inéluctable, comme jamais auparavant dans l'histoire ». « L'activité rationnelle en finalité peut finir par étouffer l'activité rationnelle en valeur » (P. Ladrière). La première envahit toutes les sphères de la vie sociale – toutes les activités, y compris la culture, et donc la vie éthique et la vie esthétique.

L'éthique calviniste, marquée dans son principe par l'exigence de fraternité évangélique, se retourne ainsi en un monde non fraternel, « administré », où la liberté d'agir selon des valeurs est fortement bridée sinon même inexistante.

II

Monde administré et technostructure

Le monde « administré » : ce dernier terme sera employé surtout par l'Ecole de Francfort, pour désigner le monde réifié issu, par un mouvement fatal, de la raison des Lumières. Weber anticipe en fait ici la pensée de la Théorie critique, avec ses chefs de file Max Horkheimer et Theodor Adorno, qui insistent non sur le triomphe de la rationalité à l'époque moderne, mais sur l' « éclipse de la Raison ». Ce qui s'est mis en place, ce n'est pas la rationalité, mais l'irrationalité ; ou plutôt, la raison des Lumières, qui a triomphé dans les temps modernes (chez Marx y compris), s'est avérée être une raison avant tout dominatrice, une raison de maîtrise de la nature, raison profondément irrationnelle qui ravage la nature, non seulement la nature extérieure à travers le triomphe de la technique et de l'artifice, mais aussi la nature humaine. Horkheimer et Adorno étaient surtout frappés par les conséquences politiques de cette conception objectivée, non dialectique, de la Raison dominatrice, calculatrice, instrumentale, à savoir l'extension des formes de pouvoir totalitaires et, plus tard, les aspects délétères de la culture de masse sous influence – celle, dévastatrice, des industries culturelles. « Le destin de la nature devient celui de l'homme » [2]. Marcuse théorisera plus tard cette aliénation culturelle typique de l'ère de la société de consommation à travers le concept d'« homme unidimensionnel ».

On évoquera ici Heidegger uniquement pour rappeler que sa critique de la technique et de l'éloignement de l'Etre (c'est-à-dire, si l'on veut, de l'existence « inauthentique ») qu'elle entraîne s'insère elle aussi dans une critique de la Raison : non seulement à partir de l'âge des Lumières, mais dès l'orée de la métaphysique occidentale, chez Platon et Aristote, se serait produit l' « oubli de l'Etre » au profit, en fin de

2. Cf. Martin JAY, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort*, Payot, 1977, p. 300.

compte, d'une pensée activiste et transformatrice, prédatrice de la nature et donc lourde de conséquences. D'autres réflexions encore, comme celle de Jacques Ellul, considèrent le monde de la technique à la fois comme une technostructure de plus en plus autonome (et donc irrationnelle) dans son développement, et comme formant un écran d'artificialité de plus en plus compact par rapport à la nature, et donc gros de dangers potentiels.

Bref, de même que l'ordre social peut apparaître, selon un autre point de vue, comme un désordre établi, la rationalisation du monde moderne, pour irrésistible et universelle qu'elle paraisse, peut sembler en réalité profondément irrationnelle, ou travaillée par l'irrationnel, ou marquée par une incomplétude « structurelle » telle qu'elle risque en permanence de se renverser en son contraire [3]. Par conséquent aussi, l'idée simple de la rationalisation comme « pôle froid » de l'existence face au « pôle chaud » de la recherche d'émotions mérite pour le moins d'être complexifiée.

III

L'émotion au secours de la « répression ? »

Que peut-on tirer de ces rappels pour notre thème ? Il faut noter d'abord qu'aucun des auteurs ci-dessus n'aurait considéré les religions émotionnelles ou, plus généralement, les manifestations purement émotionnelles, de type politique ou esthétique, comme une « solution » ou une alternative plausible au règne de la technique, au monde administré, à la société hyperrationalisée. Bien au contraire, dans l'Ecole de Francfort en particulier, on y aurait vu une manifestation d'aliénation supplémentaire – au mieux « le soupir de la créature opprimée » (pour parler comme Marx), un cri peut-être, une sortie illusoire en tout cas, une preuve de la répression (inconsciente) qu'exerce la société moderne sur les individus. On pourrait rappeler ici les réactions d'Adorno par rapport au jazz, découvert dans les années 30 aux Etats-Unis. A entendre ce qu'il en dit (le jazz « ne dépasse pas l'aliénation, il la renforce.

3. Certains en tirent la conséquence que la rationalité, ou ce qu'on appelle ainsi, n'a aucune objectivité et dépend purement des critères et des perspectives adoptées au départ... En d'autres termes, ce qui est rationnel pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres. Idem pour ce qu'on nomme « l'irrationnel ». On aboutit au relativisme absolu des interprétations et à la relativisation des phénomènes.

C'est une marchandise au sens le plus strict » [4]), que n'aurait-il pas dit par rapport au *rock* et, s'il en avait eu connaissance, par rapport aux rassemblements pentecôtistes ?

La pure réaction émotionnelle, non médiatisée par la réflexion, face au règne omniprésent de la rationalité technico-scientifique, serait dans la continuité de ce qu'elle prétend fuir ou combattre, et n'aurait donc guère de sens. C'est une façon de se plier devant les impératifs de cette rationalité répressive. C'est d'ailleurs une critique de ce type que Marcuse et d'autres adressaient à la libération sexuelle. Celle-ci n'est qu'une pseudolibération, car la société du rendement et de l'homme unidimensionnel continue tranquillement son chemin ; en effet, les individus qui ne sont plus bridés dans l'expression de leurs besoins sexuels et la réalisation de leurs fantasmes, qui donc ne sont plus tenus de sublimer leur sexualité dans des activités plus hautes, ou qui n'en ont plus envie, sont démobilisés pour « changer la vie » sociale, ils consentent à l'existant moyennant quelques compensations sexuelles, et on assiste ainsi en réalité à une « désublimation répressive ».

IV

Une revanche du corps

Néanmoins, une chose est le jugement de valeur, une autre la compréhension des raisons d'un phénomène social. Peut-on dire que le succès de l'émotion, en religion et au-delà, répond objectivement au monde administré rationnellement et à l'invasion omniprésente de la technique ? Une ligne de réflexion pourrait se trouver dans l'idée que la société rationalisée et technicisée appelle comme une revanche du *corps*, sous les formes les plus diverses : libération sexuelle, érotisme des messages et des signes (publicité, vêtement...), rassemblements où l'implication corporelle est considérable (concerts, parades fortement expressives...) et, au-delà, demandes de guérisons individuelles et de thérapies de groupe en tous genre (il faut cependant ajouter un aspect essentiel : seul les régimes démocratiques permettent pleinement l'accès libre à l'offre qui correspond à cette demande). Cette idée serait corroborée par le fait que ce sont d'abord les classes moyennes

4. JAY, *op. cit.*, p. 218. Adorno pense que le jazz, inventé par les Noirs, contribue à les asservir...

cultivées, donc celles qui sont confrontées aux rationalités techniques, qui sont saisies par le besoin d'émotions. L'émotion en religion ferait partie elle aussi de cette dynamique. Encore l'expression « revanche (du corps) » est-elle faible. Il vaudrait mieux parler d'un « autre de la Raison » omniprésent, ou, comme on l'a dit, de l'irrationalité constamment présente dans les phénomènes rationnels et les accompagnant comme leur ombre. Qu'il suffise de penser à ces entreprises ayant pignon sur rue qui engagent des astrologues et des numérologues pour recruter leurs cadres...

La « revanche du corps » serait aussi celle de l'événement par rapport à la structure : infrastructures, technostructures, stratifications bureaucratiques, tout ce réseau où notre existence est prise et dont le « structuralisme » a paru, un court moment, représenter la philosophie – tout cela se brise sur la « prise de parole » (Michel de Certeau), l'événement pentecostal du langage à la fois retrouvé et multiple. L'émotion, c'est d'abord l'éblouissement venant rompre la platitude du quotidien.

Au niveau des phénomènes sociaux, des analogies sont tentantes, par exemple, celle entre rassemblements pentecôtistes et concerts de rock ou formes d'expression similaires (*rap, reggae...*). Les premiers ont certes précédé dans le temps, de quelques décennies, les seconds, mais pour des raisons évidentes : le *rock* exige des moyens techniques qui n'existaient pas autour de 1900 (du reste, ces moyens ont été utilisés ensuite sans vergogne aussi par les pentecôtistes et assimilés). L'implication corporelle dans chaque cas est évidente, de même que l'implication de l'animateur ainsi que les mises en scènes appropriées pour créer l'émotion. L'émotion ressentie dans le corps est dans l'un et l'autre cas le signe même de la réussite de l'expérience. Dans l'un et l'autre cas existent à la fois une forme de protestation et de refus de la société, avec sa violence et ses échecs – violence qui peut d'ailleurs se réfléchir voire se mimer dans le chant et la danse – , et une forme de résolution des conflits, de consolation par rapport aux échecs et au négatif dans la vie sociale. Au moins, à l'époque où régnaient les rêves de la *contre-culture* dans les années 60, il y avait aussi des analogies dans le refus commun de certaines valeurs du monde moderne. Et, comme il a été souvent souligné, l'aspect « rassemblement » ou « communauté » ne doit pas faire illusion dans ces assemblées : malgré des aspects fusionnels dans l'exaltation corporelle, il s'agit bien de combler des individus, de répondre à leur désir de réalisation

et d'épanouissement personnel, de réconciliation avec soi-même et avec autrui.

Bien entendu, ces analogies ne doivent pas masquer les différences. Le *rock* n'exige pas l'expérience de la « conversion du cœur », et d'ailleurs, du côté pentecôtiste il est arrivé qu'on dénonce les aspects immoraux voire diaboliques de la musique et des concerts contemporains (d'autant plus que dans ces groupes, on a souvent mis en avant le retour au bercail – par la conversion – de gens passés par la drogue, le sexe...). Le slogan *Peace and Love,* délivré lors de grands rassemblements *rock* des années 60 et 70, ne se rapproche du message pentecôtiste et charismatique que par son aspect infra-politique, l'invitation idéaliste et moralisante à changer la société présente et à créer d'autres liens entre les individus ; du reste, les pentecôtistes, et plus encore les catholiques du Renouveau, vont plus loin dans la critique et dans l'engagement social, et leurs communautés et rassemblements se présentent parfois comme une forme d'alternative religieuse aux maux de la société présente.

D'autres analogies mériteraient d'être étudiées : par exemple, l'importance de la guérison en général – et « extra-médicale » en particulier – dans la société profane comme (de nouveau) dans les religions, et qui concerne le salut du corps *hic et nunc* ; ou encore, l'omniprésence dans les sociétés des musiques et des rythmes traditionnels du monde, africains en particulier, où la corporéité peut s'exprimer sans entraves. Quoi qu'il en soit de leur pertinence – elles ont leurs limites –, ces analogies attestent de l'importance de l'émotion, de l'expérience personnelle, de la corporéité sensible, avec ses facettes proprement religieuses, dans la sociabilité moderne. En écho, l'émotion est très présente aussi dans la société du spectacle et médiatisée par elle. D'innombrables émissions récentes de télévision s'en nourrissent et la mettent en scène, flattant ainsi le voyeurisme d'un public fasciné par les émotions des autres. En témoigne la confession de l'intimité dans la « téléréalité » qui suit à la trace les émotions des protagonistes, fût-ce de la manière la plus artificielle qui soit – le sommet étant atteint quand on parvient à provoquer et à montrer les « larmes d'émotion » des acteurs se retrouvant eux-mêmes, en renouant avec leur passé, avec des parents perdus de vue ou en faisant un aveu qui libère, etc.

Dans la vie courante réelle, la froide objectivité des tâches et des rôles dans les divers engagements, volontaires ou non, est de plus en plus mal vécue : sans la présence de quelque émotion, d'une expérience de réconciliation avec soi-même et de reconnaissance avec autrui, sans l'expérience d'un plaisir partagé, point d'engagement durable. Du reste, ce dernier devient de plus en plus problématique partout, et notamment du côté religieux. Danièle Hervieu-Léger l'a bien mis en évidence [5] : la préférence va aux moments de rencontres ponctuels et intenses dont le « pèlerinage » est depuis toujours la figure emblématique. Mais le ponctuel *et* l'intense en religion correspondent eux-mêmes à une temporalité sociale de plus en plus découpée, discontinue, éclatée en même temps que confrontée à la banalité et à la répétition du même dans le quotidien.

Globalement, on peut se demander si l'émotion, au titre d'une pure réaction spontanée, ne signe pas l'échec des efforts pour répondre « rationnellement », dans le domaine de la société profane par la philosophie (par « l'argumentation ») comme dirait Habermas, dans le domaine religieux par la réflexion théologique, aux effets absurdes et indus de la rationalisation moderne. Autrement dit, elles prennent acte de l'échec à répondre sur le terrain même de la rationalité et signifient que « la vraie vie est ailleurs ». Dans l'instance profane, on aura donc la société de divertissement, où l'ingrédient émotionnel est très fort ; dans l'instance religieuse, la festivité de type pentecôtiste, où l'expérience est décisive.

V

Dieu parle encore

Si les congruences et les convergences entre sociétés modernes hyperrationalisées sont relativement nettes, je ne suis pas convaincu cependant qu'elles sont déterminantes dans l'importance prise par l'émotionnel dans le domaine religieux. On est dans un cadre interprétatif trop large, ou trop lâche, avec des symptômes divers plus ou moins parlants et suggestifs, mais laissant une forte marge d'interprétation. De surcroît, l'auteur de ces lignes est depuis toujours persuadé de la

5. *Le Pèlerin et le converti*, Flammarion, 1998.

spécificité des phénomènes religieux, et donc aussi de la spécificité de leur interprétation. Les explications par l' « infrastructure » sont trop pesantes pour en rendre compte. Pour le dire rapidement en terminant, les explications de la religion émotionnelle par la sécularisation d'une part et, en contexte chrétien, par la situation des grandes Eglises dans le monde moderne d'autre part, me paraissent plus convaincantes.

Je ne crois pas, que, sauf exception, les adeptes du pentecôtisme chrétien, protestant ou catholique, réclament le retour d'une société chrétienne. En revanche, ils sont persuadés que même dans les sociétés modernes sécularisés, Dieu parle encore, que le feu qui embrase tout peut encore descendre du ciel comme au jour de la Pentecôte et qu'il est capable de susciter le même enthousiasme qu'alors. Autrement dit, ils croient que le « surnaturel » est toujours possible et capable de « renouveler la Terre ». Ceci, à les en croire, n'est pas un fait « intellectuel », une croyance théologique : dans l'expérience même de ceux qui acceptent que la Pentecôte ait encore lieu aujourd'hui, de nombreux faits attestent, sur le corps et dans le corps croyant, la réalité et la véracité de cette présence. La religion émotionnelle laisse donc à entendre une forme de protestation contre la sécularisation sans « dehors », sans miracles, et une attestation par l'expérience que « Dieu parle encore ». Davantage que par le simple « kérygme » et la prédication : ou plutôt kérygme et prédication se réfèrent ici non à des vérités mais à des *expériences*, avec des traces corporelles. Et Dieu parle encore le premier et le dernier mot est l'expérience encore et la certitude qu'elle donne, relèguant ainsi toutes les autres vérités à la seconde place.

Par conséquent, les témoins de l'expérience « directe » de l'effusion de l'Esprit récusent (au moins dans un premier temps) les médiations, elles-mêmes rationnelles, de la réflexion théologique et ecclésiologique du christianisme et de ce qu'il doit être dans le monde contemporain ; ils récusent également les témoins qui relativisent cette expérience ou qui le passent par pertes et profits. À la limite, ils attestent implicitement de l'échec d'un christianisme passant des compromis intellectuels et pratiques avec la société contemporaine, ou cherchant sa place à travers l'effort intellectuel et le témoignage pratique. En France (et même aux Etats-Unis), le Renouveau charismatique est apparu dans la foulée immédiate de Vatican II. D'un côté, le concile a ouvert là aussi les fenêtres et levé les préventions pour permettre à ce qui existait depuis longtemps dans les Eglises protestantes (non sans contestation) d'entrer

dans l'église catholique. Mais d'autre part, on peut ajouter que le Renouveau naît en pleine crise postconciliaire : crise des militances sur le terrain (en train de virer massivement au politique) et crise du langage théologique, crise de l'institution dont l'autorité et la légitimité sont très affaiblies. Dans ce contexte, l'émotion ressentie, même et surtout quand les formes du langage courant se désagrègent dans la glossolalie, devient retour sinon des certitudes, du moins de l'assurance ; elle guérit et donne de la force pour avancer... Foin de l'intellect et de l'action [6] ! En d'autres termes, l'émotion ressentie garantit une « Vérité » que les interprétations trop rationnelles de la théologie protestante ou catholique n'ont pas réussi à protéger (au contraire, elles la mettent en doute et la fragilisent), et que les militants des mouvements d'action n'ont pas davantage réussi à sauvegarder – quand ils n'ont pas tout simplement déclaré forfait. L'expérience émotionnelle se veut refondation de la foi chrétienne. L'est-elle depuis un siècle d'expansion pentecôtiste ? C'est une autre question.

Jean-Louis SCHLEGEL
Directeur de collection aux Editions du Seuil

6. Le Renouveau charismatique a été rapidement reconnu par l'Eglise (officiellement, par Paul VI, dès 1974). Cette « récupération » et aussi les critiques diverses dont il a fait l'objet l'ont amené, en France en tout cas, à prendre en compte la formation intellectuelle et théologique de ses membres, ainsi qu'à entreprendre des activités de témoignages. Mais on peut se demander si cette orientation ne l'a pas amené *ipso facto* à rentrer dans le rang, à se « routiniser » et à perdre de son « effervescence » émotionnelle.

Michel DURAND

Au-delà du beau

Il convient d'établir une distinction, au sujet de création artistique, entre ce qui serait une quête du beau et une expression de ce qui est.

Généralement, les membres des communautés chrétiennes souhaitant une œuvre plastique pour leur église, vont passer commande auprès d'un artiste, ou, c'est plutôt ce cas, acheter dans un magasin d'artisanat religieux « quelque chose » qui aide à la prière. « *On veut que ce soit beau* » commentent les acheteurs, « *et que cela plaise au plus grand nombre* ».

La vision du beau dépend assurément de notre culture méditerranéenne marquée par l'idéalisme platonicien. Le Vrai, le Beau, se trouvent dans une transcendance que nous ne pouvons jamais atteindre mais dont nous avons, en ce « bas monde », quelques reflets. L'art roman a toutes les faveurs, surtout l'art cistercien : si pur, si élevé, si lumineux ! Grâce à la lumière tangible sur les murs des nefs façonnés en belles pierres taillées, nus, sans décor (tendance de Bernard de Clairvaux) ou perçue à travers les vitraux colorés qui réfractent à l'intérieur de l'édifice la clarté emprisonnée, comme dans une pierre précieuse (tendance Suger), nous nous sentons transportés vers la lumière incréée. Élévation de l'âme... « *Puis, je vis comme l'étincellement du vermeil, comme l'aspect d'un feu... d'une clarté tout autour de lui. C'était comme l'aspect de l'arc qui est dans la nuée un jour de pluie : tel était l'aspect de la clarté environnante. C'était l'aspect, la ressemblance de la Gloire du Seigneur* » (Ez 1,27-28).

Or il se trouve que, depuis déjà presque un siècle, les artistes, et tous ceux qui apprécient leurs créations contemporaines, ne sont pas absolument sensibles à cette recherche du beau. « *Pourquoi faudrait-il faire beau ?...* » Ils sont plus portés à exprimer une vérité, une situation, une réalité, même si celle-ci n'est pas belle à voir. Ils lancent sur leur toile, leur sculpture, leur installation, un cri qui se veut autant reflet de la vie actuelle de l'humanité qu'appel à un avenir meilleur. Puisque le monde est déformé, déstructuré, violent, sans espoir, uniquement matière, démontrons-le (Munch, Rouault, Francis Bacon, Louis Cane, Louise Bourgeois, Beuys...). Nous ne sommes plus dans le domaine d'une métaphysique transcendantale.

Touchés par ce qu'ils vivent au quotidien, l'immédiateté de leurs impressions, les plasticiens donnent à voir un reflet du vécu contemporain. Ne sont-ils pas, tout simplement, les témoins que l'émotionnel compte plus que tout ? Ce qui est tangible a plus de poids et de vérité qu'une hypothétique élévation de l'âme vers un au-delà qui n'est, peut-être, qu'illusion. Le sacré n'est pas pour autant éliminé. Il s'exprimera aisément dans ce que l'on appelle désormais les arts premiers qui mettent en valeur, en dehors de tout critère de beauté, l'émotion. Est beau ce qui me touche

I

A la source de l'art chrétien

Je voudrais honorer l'importance de ce « toucher », sa prédominance sur le regard et l'écoute, en accompagnant la lecture de quelques textes bibliques des images qu'ils suscitèrent au tout premier temps de l'art chrétien.

Effectivement, vu le marasme dans lequel se trouve actuellement l'art d'église, je pense qu'il est bénéfique de renouer avec les expressions que peintres et sculpteurs se sont données dès le II[e] siècle pour traduire leur perception de la Bonne Nouvelle. Il ne s'agit pas de copier leur art, de faire du néo-paléochrétien comme on a fait du néo-byzantin, mais de plonger dans la pureté native de leur création. En fait, les artisans/artistes de l'époque n'ont rien créé. Ils n'ont fait que reprendre les formes et symboles contemporains en les chargeant d'un contenu nouveau. Ils n'ont pas tout accepté. Par exemple, les peintures murales, techniquement parfaites, magnifiant le trompe-l'œil, décor de villa

comme on peut le voir à Pompéï, n'étaient pas de leur goût. Ils leur ont préféré, ce qui devait être également la mode du temps, le dessin léger, champêtre, symboliste qui laisse plus de place au rêve personnel que l'hyperréalisme romain. C'est principalement dans l'art des catacombes que nous recevons le témoignage de cette expression. Mais il y avait aussi les maisons-églises. Celle de Doura Europos (IIe-IIIe siècle) en est, vraisemblablement, un des témoignages le plus ancien surtout en tenant compte du décor de la synagogue.

Le salut en images

Comment donc fut traduit en image le message de l'Evangile ? D'abord, quelle est cette Bonne Nouvelle ? Dieu, par le Verbe fait chair, Jésus le Christ, apporte à tous le salut, la libération, le bonheur... Cela se voit. Il guérit. « *L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m' a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres : les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » (Lc 4,16 ss ; 7,22).

Tous les problèmes sont évacués. Le bonheur, la santé sont assurés pour tous : « *De plus en plus les humbles se réjouiront dans le Seigneur et les pauvres gens exulteront à cause du Saint d'Israël, car ce sera la fin des tyrans* » (Es 29, 19-20). « *Heureux les pauvres de cœur le Royaume des cieux est à eux. Heureux les doux : ils auront la terre en partage* » (Mt 5,3-4). Quand les artisans/artistes décorent les maisons-églises et les lieux de sépultures des premiers temps chrétiens, ils donnent à voir des images qui toutes parlent de libération. La mort n'est plus, Christ apporte la victoire. En conséquence, les symboles mortuaires sont ignorés. Dans les catacombes, il n'y a que vie, image de la vie éternelle en Dieu. Tout est signe du Salut apporté en Christ.

Pour le montrer, les peintres des IIe -IVe siècles vont tout simplement reproduire les scènes évangéliques. Ils donnent à voir les gestes de Jésus qui apportent la santé. D'après l'Évangile selon Matthieu, Jésus se retira en Galilée et vint habiter à Capharnaüm, au bord de la mer. Ville frontière où tous les sujets frappés de quelques interdits venaient se réfugier. Alors qu'il se trouvait entouré d'une foule immense – c'était après le Sermon sur la Montagne – Jésus vit s'approcher un lépreux.

Prosterné, celui-ci disait : *« Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier ». Jésus étendit la main, le toucha et dit : « Je le veux, sois purifié ». À l'instant, il fut purifié de la lèpre* (Mt 8, 3 ; Mc 1,41 ; Lc 5,13). Jésus toucha. Nous comprenons l'audace inouïe de ce geste en nous rappelant tous les interdits de toucher ce qui est impur : cadavres, animaux impurs, lépreux, pécheresse,... (Lc 13,1 ss ; 5,2; 11,8 ss... ; Lc 7,39). Dans les images des catacombes on voit le lépreux accroupi à ses pieds, et Jésus qui se penche légèrement vers lui pour le toucher. L'un et l'autre sont habillés à la romaine. Tunique serrée à la taille pour le lépreux et tenue de magistrat, d'enseignant ou de thaumaturge pour le Christ. Disons qu'ils sont en costumes de ville, chacun selon sa fonction. Costumes contemporains de l'époque où fut conçu le décor.

Entrant dans la maison de Pierre que Jésus venait d'appeler pour annoncer avec lui la Bonne Nouvelle (Mt 4,18) il vit *« sa belle-mère couchée et avec de la fièvre. Il lui toucha la main, et la fièvre la quitta. »* (Mt 8,15). Pourquoi parler ? La familiarité de Jésus s'exprime à merveille dans ce geste spontané auprès d'un malade. Les témoins de la scène ne purent qu'avoir le cœur touché par cette efficace tendresse. Ils en gardèrent le souvenir bien que cela parût plutôt insignifiant.

La femme dite hémorroïsse connaît un vif succès dans les catacombes romaines. Elle y est souvent reproduite. Selon Matthieu, cette femme souffre d'hémorragie depuis douze ans. Elle n'ose pas s'adresser directement au Maître qui est toujours fort occupé et, cette fois, plus encore puisqu'il est en conversation avec un notable qui souhaite que Jésus vienne chez lui pour rencontrer sa fille, lui imposer la main afin qu'elle vive (Mt 9,18). L'hémorroïsse se disait : *« Si j'arrive seulement à toucher son vêtement je serai sauvée »*. Ce qu'elle fit. Elle *« s'approcha par derrière et toucha la frange de son vêtement »*. L'Evangile selon Marc apporte un complément à cet épisode : *« Aussitôt Jésus s'aperçut qu'une force était sortie de lui. Il se retourna au milieu de la foule et il disait : « Qui a touché mes vêtements ? »* (Mc 5,30). Mais ses disciples lui firent remarquer que, de partout, la foule le presse. Voir également le texte en Luc 8,44 - 47.

Les images des premiers siècles ne représentent pas la foule. Cela donne plus de poids au dialogue entre Jésus et la femme. Une force le quitta et elle fut guérie. *« Confiance ma fille, ta foi t'a sauvée »* (Mt 9,22). Il me semble que les personnes venant dans les catacombes

rendre visite à leurs morts, ceci au moins une fois par an, au jour anniversaire de la sépulture du défunt, se sentaient concernées par cette scène. Comme Jésus-Christ a sauvé cette femme, ainsi il me sauve. Dans l'instantané du regard, le spectateur réalise tout ce que le Seigneur a fait et fait. Il s'est laissé toucher par cette femme. Il se laisse « toucher » par ma prière et m'apporte le salut.

La guérison d'aveugles est aussi célèbre dans les catacombes. On la voit peinte sur les murs des chambres funéraires ou sculptée sur des sarcophages. Non seulement Jésus dit qu'il est venu apporter la lumière à toutes les nations mais, en fait, il donne la vue aux aveugles. Pour cela, comme un guérisseur, il touche la partie déficiente : « *Il leur toucha les yeux en disant" "Qu'il advienne selon votre foi"* » (Mt 9, 29). Jésus est alors représenté se penchant sur l'aveugle et l'on voit très nettement qu'il met les doigts sur les yeux « *"Que voulez-vous que Je fasse pour vous ?" Ils lui disent "Seigneur que nos yeux s'ouvrent". Pris de pitié, Jésus leur toucha les yeux. Aussitôt, ils retrouvèrent la vue. Et ils le suivirent.* » (Mt 20, 34). Il arrive, dans d'autres représentations, par exemple pour la nouvelle vie donnée à Lazare (Jn 11,1ss) que Jésus touche le sujet à guérir par la médiation d'une baguette. Cette dernière est le signe du thaumaturge, ou du "faiseur" de miracles. Ainsi Moïse faisait sortir l'eau du rocher (Ex 17,6).

Cette façon de faire, toute populaire, avait évidemment un impact puissant sur les cœurs et les esprits. Un engagement si proche des comportements usuels des gens de son époque ne pouvait laisser personne indifférent. Jésus, par ses mains, guérit. Il accepte ainsi qu'arrivé à Bethsaïda on lui amène un aveugle en le suppliant de le toucher. Jésus, le prenant à part, lui met de la salive sur les yeux et lui impose les mains (Mc 8, 22-23).

Voici un autre épisode peu conforme à nos coutumes d'hygiène. Alors que Jésus traverse le territoire de la Décapole, « *on lui amène un sourd qui, de plus, parlait difficilement et on le supplie de lui imposer la main. Le prenant loin de la foule, à l'écart, Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et lui toucha la langue. Puis, levant son regard vers le ciel, il soupira. Et il dit : "Ephphata" c'est-à-dire "ouvre-toi" Aussitôt ses oreilles s'ouvrirent, sa langue se délia, et il parlait correctement* » (Mc 7, 31-35).

Bien évidemment, les peintures et sculptures paléochrétiennes n'apportent pas toutes ces précisions. D'une part, techniquement cela

n'était pas possible et, d'autre part, les artistes se situaient dans le symbolique et non dans le réalisme. Il suffit en effet de montrer le geste du Christ se penchant vers un malade, un mort, pour signifier qu'il apporte la vie, la lumière, le bonheur. Jésus bravait d'une façon inouïe l'interdit lévitique – Voilà la Bonne Nouvelle – *« s'avança et toucha le cercueil... Je te l'ordonne, réveille-toi »* (Lc 7,14).

Donner à voir ce qui touche

Si j'évoque, dans le détail, ces récits évangéliques c'est parce qu'ils me permettent d'insister sur les pratiques concrètes du Christ. Il ne spiritualise pas comme l'art chrétien aura tendance à le faire à partir surtout du XII[e] s. avec les réflexions théologiques. Cette évocation me donne aussi l'occasion de rappeler que les évangélistes ne montrent pas ce qui est beau. Ils rendent compte de ce qui fut. Et je me permets de tisser un lien entre ces récits de guérison obtenue par contacts physiques et les performances ou installations que les plasticiens imaginent dans le contexte artistique contemporain. Je verrais très bien, sur le parvis d'une cathédrale fortement chargé de symbolique ecclésiale, la réalisation d'une performance où des artistes, ne visant pas obligatoirement le beau, inviteraient les spectateurs à un regard sur eux-mêmes d'occidentaux ignorant le reste du monde. Jésus du XXI[e] siècle face à la mondialisation.

Devant l'émotion que créa la mort de Lazare, Jésus pleura. Arrivé au tombeau, il dit *« Enlevez cette pierre »*. Marthe, la sœur : *« Seigneur, il doit déjà sentir... il y a en effet quatre jours »*. Jésus : *« Ne t'ai-je pas dit, si tu crois tu verras la gloire de Dieu...»* (Jn 7,34...40).

Une performance qui associerait tout ce qui est possible en matière d'émotion : forme, couleur, odeur, toucher, afin de dévoiler la Gloire du Ressuscité. *« Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi. Touchez-moi, regardez ; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai »*. (Lc 24,39)

La peinture monumentale de l'époque baroque excellait dans ce genre de représentation réaliste. Mais cette forme de théâtralisation ne convient plus. Il faut renouveler le genre. L'installation/performance – art de l'éphémère – est-elle une piste possible ? Il appartient aux créateurs de le montrer et aux "mécènes" de leur en donner les moyens.

Terminons notre regard sur les évangiles en parlant de la foule. L'art des catacombes montre rarement plus de deux personnages avec Jésus. Il est souvent seul en présence de l'intéressé. Les enluminures des manuscrits carolingiens symbolisent la foule avec un groupe de personnes. Deux apôtres, Pierre en tête, indiquent les Douze. Dans les évangiles, la foule est souvent immense. « *Il en avait tant guéris que tous ceux qui étaient frappés de quelque mal se jetaient sur lui pour le toucher* » (Mc 3, 10). Les bien portants mettent leurs malades sur les places où Jésus devait passer. Il leur suffisait qu'ils touchent la frange de son vêtement pour être sauvés (Mc 6,56). Avec Pierre, la pratique était identique. Les malades étaient placés sur des lits ou des civières afin que, à son passage, au moins son ombre touche l'un ou l'autre (Ac 5,15). A Jésus, on amenait même les bébés pour qu'il les touche (Mc 10, 13 ; Lc 18,15). Là, les disciples n'étaient pas contents. Ils les rabrouaient. Mais Jésus souhaitait qu'on laisse venir à lui les petits enfants. Bref, « *toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous* » (Lc 6,19). Existe-t-il des manifestations plus populaires avec des émotions aussi débordantes ?

Autrement dit, ce qui est vécu dans cette expérience religieuse avec le Maître Jésus, ce n'est pas l'élévation spirituelle de l'âme, mais la réponse immédiate aux besoins ressentis dans la vie quotidienne pour soi-même et pour ses proches.

II

Comment est née l'image chrétienne ?

Je l'ai déjà dit quelque peu, mais il convient d'être plus explicite. Il n'y a pas eu de création proprement dite. La forme est venue d'elle-même en christianisant progressivement un art de dessiner, peindre et sculpter en vigueur à l'époque. La mythologie gréco-romaine servait de support : Hermès, Orphée, devinrent modèles pour représenter le Messie, et ces représentations du pasteur des peuples, ou de doux et séduisants poètes se virent au cours des temps chargés d'un sens nouveau. Le pâtre grec devient, aux yeux des disciples du Christ, le Bon Pasteur (Jn 10, 1 ss).

Représentations christiques

Si, au tout début de l'image chrétienne, il est difficile de distinguer le pasteur de la mythologie du Christ des évangiles, vers le V^e^ siècle il n'y a plus de doute possible. Jésus, auréolé du nimbe crucifère porte, en triomphe, la croix de son supplice. (Voir, par exemple, les mosaïques de Ravenne avec le Bon Pasteur du mausolée Gala Placidia ou celles de l'arc de triomphe de Sainte-Marie Majeure à Rome).

Ces images et leur évolution jaillirent donc spontanément. Les théologiens n'ont rien commandé. Ils n'ont fait qu'observer le mouvement artistique qui naissait sous leurs yeux et durent se prononcer, *a posteriori* sur l'opportunité et (ou) l'inconvénient d'un tel art qui ne souhaitait pas avant tout représenter Dieu, le Christ, mais le salut apporté [1]. Je le redis : dans les catacombes, il n'y a que légèreté d'oiseaux volant de branche en branche, des fleurs, des vases, des *putti* vendangeurs ou moissonneurs : images idylliques du Paradis enfin réalisé. Jésus le Christ annonce et apporte la délivrance éternelle. Les parois des chambres funéraires *(cubiculli)* étant pleines de ce type de décor, sans oublier les sarcophages, il est fort possible de penser que les visiteurs de ces lieux étaient plus touchés dans leur sensibilité par ce qu'ils voyaient que par les enseignements bibliques qui les ont engendrés. Sinon, pourquoi cette multiplication d'images de Noé sauvé des eaux, d'enfants sauvés de la fournaise, de Daniel sauvé des lions, etc ?

"L'honneur rendu à l'image s'en va au modèle"

Toutes les civilisations ne possèdent pas l'écriture. Mais toutes possèdent la parole, le chant, la danse et le dessin et la peinture. Scarification de la peau, peinture du visage, masque rituel, sculpture caractéristique de mobilier sacré... sont, d'une façon ou d'une autre, partout présents. Même encore aujourd'hui les coptes, chrétiens d'Egypte ou d'Ethiopie, sont tatoués de la croix glorieuse du Christ. Avoir ressenti dans sa chair le stylet du tatoueur et montrer inévitablement le tatouage christique du poignet droit ne peut laisser indifférent le propriétaire. Oui, selon moi, l'image est aussi fréquente que la parole et c'est trahir quelque

1. A propos de la possibilité, ou non, de créer des images, je conseille cette lecture : D. CERBELAUD, I. CHAREIRE, C. LEROY, P. GIBERT, *Ce que nos yeux ont vu, richesse et limite d'une théologie chrétienne de l'image*, Profac, Lyon, 2000.

chose de l'homme que de privilégier la seule dimension orale ou écrite, le discours lu et entendu. L'odeur d'un parfum : encens, huile, cierge, fleurs [2], le relief des sculptures que l'on caresse, le baiser et le toucher que l'on adresse à une icône ou à des reliques ont leur importance.

Est-ce de l'idolâtrie ? ou, tout au moins, ces attitudes recèlent-elles des tendances idolâtres ? La réponse est nette : non ! Car tous les objets qui suscitent une telle dévotion tactile ne sont que symboliques. Ils renvoient à la personne même du Christ, de Dieu qui est la cause de l'image, de la relique. Dieu n'est pas présent dans la peinture. Il n'est pas cette petite main qui sort des nuages ou de l'arc de cercle signifiant sa demeure. Et le Christ, connaît-on son visage ? Assurément non ! on le représente, au moins jusqu'au X^e^ siècle tantôt jeune, beau, imberbe à la façon des grecs – symbole de son éternité – tantôt vieux, émacié, barbu, quelque peu effrayant, image prophétique selon la tendance sémite d'Antioche. C'est ce modèle qui l'emporte. N'oublions pas que l'idée d'une « image non faite de main d'homme », icône acheïropoïète, n'est venue qu'au VI^e^ siècle quand on montra sur un tissu fixé à la porte d'Édesse (le mandilion) le vrai visage du Christ. La découverte de cette icône au X^e^ siècle – elle avait été transférée à Constantinople – en réveilla l'intérêt et une légende, parallèle à celle du voile de Véronique, fut créée pour parler de l'image authentique. En réalité, de « patron » pour représenter Dieu Père, ou le Fils, Verbe incarné, il n'y en a point et les premiers artistes ont vu juste en laissant leur imagination se glisser dans les images de leur temps tout en les chargeant de l'essentiel du message évangélique.

Qui est le Messie, Jésus le Christ ? Le Seigneur du monde entier, le maître de l'univers. Il est l'empereur de toutes les nations. Il est plus que l'empereur de Constantinople. Alors on va le représenter en le plaçant sur un cercle bleu qui montre que le seul trône qui lui convienne c'est l'ensemble de la terre (église St Vital à Ravenne).

Du V^e^ siècle au XVIII^e^ siècle, de nombreuses images se sont présentées pour signifier Dieu. Aujourd'hui, on est plutôt en manque d'imagination créatrice. C'est pourquoi il me paraît bon de suggérer

2 Une fois par an, à Ste Sabine à Rome, 1re station de Carême, le sol de l'église est jonché de feuilles de laurier ; celles-ci, piétinées, dégagent une agréable senteur.

aux plasticiens actuels de prendre connaissance des débuts de l'image chrétienne quand celle-ci se mit en place.

Comment vivons-nous notre temps ? Quelle place laissons-nous aux vibrations de notre corps ? Couleurs, sons, musiques, atteignent-ils nos sens ? Et les odeurs comment les recevons-nous ? Que nous disent-elles ? Comment recevons-nous les créations artistiques actuelles ? Que nous disent les expositions d'Art Contemporain ? En quel sens puis-je m'en inspirer pour offrir au public une création actuelle chargée de la Bonne Nouvelle ?... Voilà autant de questions que les artistes se posent pour refaire, à nouveaux frais, la démarche des premiers temps de la création artistique chrétienne.

En bref, comment suis-je de mon temps pour présenter à mes contemporains une œuvre signifiant le message d'amour apporté par le Christ ? Une œuvre qui ne parle pas qu'à leur intelligence mais aussi au cœur afin d'être touché au plus profond de soi-même. Jésus, le Christ, le ressuscité ne s'est pas seulement présenté pour être vu et entendu. Il s'est laissé toucher, familièrement. Et si son état de ressuscité ne permet plus ce contact : *« ne me retiens pas ! car je ne suis pas encore monté vers mon Père »* dit-il à Marie de Magdala (Jn 20,17) – comprend-on cet avertissement ? *Il n'en reste pas moins qu'il a voulu être en notre possession avec son corps eucharistique : « prenez, mangez, ceci est mon corps »* (Mt 26, 26).

« Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons entendu,
ce que nous avons vu de nos yeux,
ce que nous avons contemplé
ce que nos mains ont touché
du Verbe de Vie...
Ce que nous avons vu et entendu
nous vous l'annonçons, à vous aussi
afin que vous aussi vous soyez
en communion avec nous.
(1 Jn 1, 1- 13) »

Annonce aussi par l'image, par l'objet que l'on touche, par l'expression visuelle qui émeut afin que tous mettent en pratique le *« commandement que nous avons depuis le commencement, aimons-nous les uns les autres »*, unique chemin pour marcher selon la voie du Seigneur (2 Jn, 5).

III

Même en dehors d'un contenu biblique

Je n'ai jusqu'à maintenant parlé que des œuvres qui s'inspirent directement de la révélation chrétienne. Cela est logique puisqu'ainsi commença l'art d'Eglise avec des œuvres largement plus narratives que théologiques. Même les mosaïques de Ste Marie-Majeure à Rome (VI[e] S.) qui exaltent le *théotokos* (concile d'Ephèse, 431) demeurent très descriptives des grands moments de l'histoire du salut. Plus que représenter le divin et sa puissance il s'agit d'en montrer les effets dans la vie des hommes. C'est là qu'une création artistique même sans référence religieuse peut offrir aux spectateurs une Bonne Nouvelle. Observons le comportement des visiteurs d'une exposition artistique. Certaines œuvres attirent plus que d'autres. Portrait, paysage, peinture non figurative, sculpture... parlent avec une telle force que le visiteur s'immobilise. « J'ai vraiment *flashé* ! Comme cette œuvre me touche ! J'en suis troublé ! » Effectivement l'émotion est tellement grande que ceux qui l'expérimentent manquent de mots pour décrire ce qu'ils ressentent. Il y a, très souvent, une correspondance entre le vécu de celui qui regarde et ce que dit l'objet regardé. Une connivence entre le créateur et le spectateur. Celui-ci dira alors : « Que c'est beau ! ». Le beau est subjectif. Indépendamment du critère de beauté, on décrétera que c'est beau – ou non – en fonction de l'émotion ressentie. En conséquence, ce qui est beau pour l'un ne le sera pas pour l'autre ; il est peu utile de discuter des « goûts et des couleurs ».

Revenons à celui qui trouve beau. Dans l'émotion exprimée s'est dégagée, par lui-même et en lui-même, une vérité avec laquelle il ne peut biaiser. Dans l'instant de cette découverte il constate que ce qu'il ressent devant l'œuvre touche une vérité profonde qui vient de jaillir de son intime profond. Pour en savoir plus sur l'œuvre, très souvent le spectateur en regarde le titre, lit le texte qui accompagne, s'informe sur l'existence de l'artiste au moment où il créa cette œuvre... et, il conclut : « c'est bien ce que j'avais ressenti ». Connivence. Une vérité avec laquelle nul ne peut s'opposer, car elle jaillit de la conscience, s'est faite jour.

Je pense que cette vérité obtenue dans l'émotion provoquée par l'œuvre, dégagée du plus intime de la personne humaine, ne peut s'opposer à la vérité de Dieu sur l'homme telle qu'elle s'exprime

dans la Révélation. Ce que l'homme découvre par lui-même et en lui-même ne peut s'opposer à ce que Dieu dit de lui. Tel est tout le thème de la Sagesse assise auprès de Dieu, tout en étant également – bien qu'imparfaitement – présente en l'homme (Si 24,3 ; Sa 7,23 ; 9,13 ss). Prenons l'exemple d'un paysage qui, par ses couleurs, ses lignes, ses ombres, émerveille au plus haut point. Une authentique méditation s'est engagée. Je la qualifie de « Bonne Nouvelle » car, dans la mesure où on se laisse prendre par elle, une libération est arrivée, un salut accepté. La porte est ouverte pour un accueil plus complet du message d'amour.

IV

Voir Dieu

Pour terminer il me semble important de considérer avec plus de respect la recherche du spirituel dans l'art. Tout au début j'ai évacué la quête éperdue du Beau Absolu parce que la tendance n'est actuellement pas celle-ci. Pourtant, il existe et appelle vers le beau qui nous dépasse et attire. Nous souhaitons voir Dieu. L'émotion suscitée par la contemplation d'un beau paysage ne conduit-elle pas auprès du créateur ?

"Comme une biche retourne
vers les cours d'eau,
ainsi mon âme retourne
vers toi, mon Dieu
J'ai soif de Dieu,
Du Dieu vivant
Quand pourrai-je entrer
Et paraître face à Dieu ?"

Ps 42, 1-3

On ne peut voir la Gloire divine et vivre (Ex 33,20). Seulement, la vision de Dieu pose de bien graves problèmes. D'après la Bible, que voit-on dans le sanctuaire ? « *Moïse monta, ainsi qu'Aaron, Nadav et Avihou, et soixante-dix des anciens d'Israël. Ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel. Sur ces privilégiés des fils d'Israël, il ne porta pas la main ; ils contemplèrent Dieu, ils mangèrent et ils burent !* » (Ex.24,9 - 11)

On ne sait toujours pas ce que l'on voit. Une lumière ? c'est ce qui revient le plus souvent dans les visions prophétiques avec les images de « gloire qui remplit toute la terre » (Es 6,3), de clarté, de feu (Ez 1,28), de soleil, de blanc comme la lumière à la transfiguration (Mt 17, 1 ss).

Paul se voit enveloppé de l'éclat d'une lumière qui vient du ciel (Ac 9,3) plus resplendissante que le soleil (Ac 26, 13). Ses compagnons semblent ne rien voir, mais ils entendent une voix. Enfin, peut-on savoir ?

Marqué, lourdement, par les représentations post-Renaissance d'un Dieu Père - plutôt grand père avec sa longue barbe blanche - coiffé d'une tiare et portant les attributs du pouvoir terrestre, les plasticiens contemporains ont raison d'être discrets sur la représentation de Dieu. Certains affirment que l'abstraction en art est le meilleur véhicule. Avec eux, avouons que, sur ce sujet, une certaine iconophobie convient bien.

Qui a vu Dieu ? Comment en représenter l'essence ?

Toutefois cette non représentabilité ne doit pas s'appliquer à tous les effets visibles de la grâce de Dieu. Là, imagination et émotion doivent jouer à fond. Ainsi, Jésus le Christ, nous donne à voir tout l'environnement de Dieu présent aux hommes, tous les effets de sa présence dans notre monde. Il nous montre l'invisible : *« Qui m'a vu, voit le Père »* dit-il à Philippe (Jn 14,9). *« En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme »* (Jn 1,5 1).

Comme les ailes des chérubins montrent le lieu d'où Dieu parle indiquant sa présence absente, ainsi l'expression plastique touche nos émotions en suggérant le lieu d'où Dieu parle, au-dessus du propitiatoire, dans la nuée (Lv 16,2). *« Quand Moise entrait dans la tente de la rencontre pour parler avec le Seigneur, il entendait la voix lui parler du haut du propitiatoire, entre les deux chérubins"* (Nb 7,89). Ceux-ci sont forgés aux deux extrémités du propitiatoire. Ils se font face. Des ailes extérieures touchent le mur ; d'autres montent vers le haut pour protéger le propitiatoire. C'est de là que Dieu parle : *« Du haut du propitiatoire d'entre les deux chérubins... je te dirai tous les ordres que j'ai à te donner pour les fils d'Israël »* (Ex 25, 22 ; 1 S 4,4 ; 1 R 6,27).

L'Envoyé de Dieu voit d'où vient le message de Dieu mais lui, on ne le voit pas sinon dans sa gloire.

Michel Durand
Directeur de "Confluences"

Michèle DEBIDOUR
François TRICARD

L'émotion, un défi pour la pastorale

I

Une société en effervescence

Au cours d'une conférence prononcée le 1er novembre 2001 dans le cadre de "l'université de tous les savoirs", Klaus Scherer disait "l'histoire du monde est aussi une histoire des émotions ou plus précisément une histoire des périodes fortement marquées par des climats émotionnels" (cf *Le Monde* 23 novembre 2001). Sans doute pourrait-on relire l'histoire de l'Eglise aussi comme une histoire des émotions depuis le coup de cœur de l'appel entendu par Abraham et la rencontre d'Emmaüs jusqu'à l'explosion festive des Journées Mondiales de la Jeunesse, en passant par la dévotion aux saints qui, depuis les premiers martyrs imprègne la religion populaire, la piété mariale, et les conversions bouleversantes (Pascal, Claudel, Ch. de Foucauld...). S'il est naturel que la rencontre avec un Dieu d'amour implique le cœur, il est évident aussi que, plus que d'autres, le christianisme contemporain marqué par l'explosion charismatique fait à l'émotion une place privilégiée. Est-ce chance ou défi pour les pasteurs ? En tous cas, c'est un donné socio-culturel du paysage religieux actuel que les spécialistes de sociologie religieuse ne manquent pas d'analyser. Dès

1968, Françoise Champion et Danielle Hervieu-Léger publient *De l'émotion en religion* (Bayard, réedit. Centurion, 1990), et Michel Maffesoli donne une interview à *La Croix* (6 juin 1995) "la société en Pentecôte" suite à sa participation au colloque de l'Université Catholique d'Angers. Le point de vue des sociologues est donc bien connu et nous pourrons nous appuyer sur la rigueur et la compétence scientifique de leurs analyses. En ce qui nous concerne, nous nous placerons sur le terrain de la théologie pastorale entendue comme "modalité concrète par laquelle il est donné à tout homme d'entrer ou d'aider un frère à entrer dans le projet de Dieu, dans son dessein de salut, à propos de chaque événement de la vie d'un homme ou d'un groupe d'hommes." (cf Daniel Bourgeois, *La pastorale de l'Église*, éditions St Paul, 1999 p.73).

II

De l'expression de l'émotion en liturgie

La sensibilité du Français est encore bridée par l'éducation dite cartésienne. Si des enfants débordent d'affection, si des jeunes explosent, si des hommes et des femmes s'expriment avec des gestes passionnés, s'ils parlent haut et fort, s'ils sont démonstratifs, instinctivement, culturellement, les témoins de ces réactions les considèrent – sans l'exprimer ou en le disant clairement – comme déplacées.

Lorsqu'il est question d'expression religieuse liturgique, ces considérations ne sont plus banales. La répugnance à toute manifestation affective dans la liturgie a des conséquences que les jeunes remettent en cause. Dans la liturgie latine, les gestes, les paroles, le ton de la voix, rien ne devait de la part du célébrant chercher à faire appel à l'émotion des participants de la liturgie. Tout devait venir de la foi. Les rituels de la liturgie romaine avaient bridé et codifié les gestes de tous les sacrements.

Ce carcan a éclaté sous l'influence du mélange des cultures. Les Français avaient déjà découvert le style démonstratif des liturgies italiennes, espagnoles et les liturgies orientales. Les liturgies africaines, sud-américaines, les JMJ ont ébranlé l'exception française. Les spirituels et les liturgistes projetaient sur le Christ une impassibilité, une insensibilité qu'ils traduisaient dans le culte. En réalité, ce qui était vivant dans le Christ de l'histoire est passé aujourd'hui dans les mystères

du Ressuscité, dans les sacrements. C'est le Christ qui baptise, qui célèbre la sainte Cène, qui visite les malades, qui leur verse de l'huile sur le front, qui impose les mains. C'est donc la référence au Christ, unique Médiateur, qui doit nous permettre d'organiser notre réflexion.

III

Les émotions de Jésus

Jésus manifeste ses émotions. Dans les évangiles un verbe grec traduit cette sensibilité qui n'est pas refoulée : *splanchnizomaï*. Jésus est ému aux entrailles, il "est pris aux tripes" devant la souffrance des lépreux (Mc 1,41), l'épilepsie d'un enfant (Mc 9, 22). Il est bouleversé par la veuve de Naïm (Lc 7, 13) qui vient de perdre son unique enfant. Il éprouve une immense sympathie pour la foule qui le suit : ses entrailles en furent remuées parce qu'ils étaient là comme des moutons sans berger. "Je suis ému par ces gens" (Mt 9, 36; 15, 32). Devant les aveugles, Jésus est retourné au plus profond (Mt 20, 34).

Le même verbe apparaît dans les paraboles. Le prêteur est profondément touché par le débiteur et lui pardonne. Le débiteur impitoyable n'aura aucune pitié, inconscient de la tendresse dont il vient d'être l'objet (Mt 18, 37). Le cœur du bon samaritain est rempli de compassion pour l'homme tombé aux mains des brigands (Lc 10, 33). Le Père de l'enfant prodigue est brisé par l'émotion devant la détresse de son enfant (Lc 15, 20).

Ailleurs il regarde le jeune homme riche avec amour. Il ne cache pas son amertume devant l'endurcissement des cœurs. Dans l'Évangile selon saint Marc, Il a un regard circulaire de réprobation à l'égard de ses interlocuteurs fermés à l'appel de son amour (Mc 3, 5). "Allez à ce Dieu car il pleure" écrivait Victor Hugo. En effet, Jésus n'est jamais insensible. Il lui arrive d'être blessé jusqu'aux larmes. Il pleure sur Jérusalem (Lc 19, 41). Il pleure devant la mort de son ami Lazare. Il partage le deuil de Marthe et Marie (Jn 11, 35). Sa sympathie n'est pas feinte : "Voyez comme Il l'aimait". Ce n'était pas pour faire semblant !

De façon générale, Jésus ne cache pas ses sentiments : Il les exprime aussi avec des gestes, des actes. Jésus ne cache pas sa fatigue ni sa

soif à la femme de Samarie (Jn 4, 6). Au désert, Il a faim (Mt 4, 2). Il tressaille de joie en voyant les humbles et les petits accéder à la connaissance de son Père (Lc 10, 21). On n'imagine pas Jésus en train de prononcer les Béatitudes avec un air sinistre. Jésus connaît la joie de voir Satan tomber comme l'éclair (Lc 10, 18). Jésus est triste, lui le Seigneur de la danse, si nous ne répondons pas à son invitation : "J'ai joué de la flûte et vous n'avez pas dansé" (Lc 7, 32).

Jésus exprime ses émotions en vérité avec les Psaumes. Il dit sa détresse : "mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m' as-tu abandonné ?"(Mc 15, 34) et en même temps "entre tes mains, je remets mon esprit" (Lc 23, 46) et finalement la conclusion est un message d'espérance : "aujourd'hui même tu seras avec moi en paradis" (Lc 23, 43). Comme nous, Jésus passe du désespoir à l'espérance. Les Psaumes, que Jésus a priés, ont cette qualité extraordinaire de nous aider à crier vers le Père en exprimant ce que nous ressentons au plus profond : la colère, la vengeance, la joie d'avoir réussi, l'affection pour l'épouse, les frères, le sentiment d'être abandonné par Dieu ou, au contraire, le sentiment d'être proche.

"Ayez en vous les sentiments du Christ Jésus" écrit saint Paul aux Philippiens (Ph 2, 1). En suivant cette injonction, nous comprenons que l'idéal chrétien n'est pas d'être impavide, insensible, figé.

IV

L'émotion comme manifestation gratifiante et gracieuse

L'émotion nous fait ressentir la vie en nous de façon plus intense que le rythme ordinaire. C'est en quoi elle est agréable et a une saveur d'éternité. Dans le christianisme contemporain, deux expériences privilégiées marquent les croyants : pélerinage et conversion (*cf* D. Hervieu-Léger, *le pélerin et le converti,* Flammarion 2001). A la différence d'une pratique régulière marquée par le devoir et menacée par l'enlisement de l'habitude, le coup de cœur individuel du converti et l' exaltation collective des grands rassemblements ressortissent à la catégorie psychologique des "*peak experiences*" (*cf* André Godin *Psychologie des expériences religieuses,* Le Centurion, 1986). La

question qui se pose alors aux pasteurs est double : discernement et régulation. Quels critères proposer pour authentifier ces expériences comme manifestation de l'Esprit ? Quels remparts dresser pour canaliser un subjectivisme envahissant ?

Tout jaillissement spontané producteur de charité, d'élans altruistes au bénéfice de nos frères procède de Celui qui est source de tout amour. Lorsqu'une association diffuse, à l'occasion de la Toussaint, le faire-part de décès de tous ceux dont la mort solitaire au coin d'une rue ou sous un pont est passée inaperçue *(cf La Croix* nov. 2001), c'est bien évidemment une inspiration de *l'agapè* chrétienne. Et les exemples ne sont pas rares de ces idées généreuses qui rejoignent nos contemporains au plus profond de leur humanité. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : tout élan du cœur qui éveille ou réveille en nous-même et, par contagion, chez les autres la flamme de l'*agapè* s'inscrit dans la logique christique. Dans la *Lettre de Taizé* de Pâques 2000, Paul Ricœur écrit : l'homme a un tropisme fondamental vers la bonté et si les religions ont un sens c'est de libérer le fond de bonté des hommes, d'aller le chercher là où il est enfoui et souvent oublié. On ne sait qui est l'inventeur du *Téléthon* et peu importe : il n'y a pas de droits d'auteur des inspirations charitables. Ce qui est important c'est cette contagion de solidarité qui, chaque année, se répand d'un bout à l'autre de la France manifestant ce penchant altruiste qui sommeille en chacun et n'a pas assez d'occasions de venir au jour. Dans une perspective croyante, la source unique et intarissable de ces coups de cœur c'est l'Esprit car "L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5). Et toute pastorale de la charité doit mettre en exergue l'injonction paulinienne "n'éteignez pas l'Esprit" (1Th 5, 19) car la vie communautaire est, dans sa source même, totalement soumise à la spontanéité de l'Esprit (*cf* D. Bourgeois *op. cit.* p.255).

Le dynamisme de l'Esprit se manifeste par l'émergence inattendue et imprévisible d'initiatives individuelles qui traversent les différents clivages institutionnels (clercs/laïcs, réguliers/séculiers, dans l'Église/hors de l'Église). Saint Augustin aurait dit "on sait où est l'Église, on ne sait pas où elle n'est pas" et la culture contemporaine ne manque pas d'exemples d'émergence surprenante de charité hors frontières. J'en choisis un dans le domaine du cinéma : le film *Bleu*, dont le réalisateur Krzysztof Kieslowski se dit agnostique, raconte l'itinéraire d'une jeune femme, Julie, dont la vie a été brisée par l'accident qui a coûté

la vie à son mari et à sa fille. Mise à part la croix-bijou dont la valeur symbolique est passée inaperçue des critiques, ce film ne comporte aucune référence chrétienne explicite avant la surprise finale : l'hymne à la charité de l'Epître aux Corinthiens (1 Co 13) qui éclate, magnifié par la musique du concerto pour l'Europe. Julie a accepté enfin de mener à son accomplissement le projet de son mari, elle a, du même coup, répondu au désir d'Olivier, l'ami fidèle qui attendait ce retournement. Dans le même élan du cœur, elle a pardonné à celle qui lui avait pris son mari, elle est même allée au-delà de toute attente (logique d'excès du par-don!) jusqu' à faire don à l'enfant adultérin de la belle maison où elle a été heureuse avant le tragique accident. Voilà, de mon point de vue, une manifestation significative de la spontanéité de l'Esprit marquée au sceau paradoxal de notre société sécularisée. C'est l'Esprit d'Amour qui est l'inspirateur et le régulateur des émotions. "Pleurez avec ceux qui pleurent, réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent" (Rm 12, 15). Paul ne prêche pas l'ataraxie ou le stoïcisme et l'austérité du jansénisme n'est plus de mise aujourd'hui. Les assemblées de Taizé, les grandes liturgies des JMJ, les célébrations des prêtres brésiliens, le succès de Lourdes et de Fatima ou des pélerinages à la Vierge de Guadalupe sont évangéliques parce que les pélerins peuvent exprimer leur émotion, prier en esprit et en vérité. Dans l'expression de la foi, il y a place pour la créativité et l'imagination qui n'est pas toujours la folle du logis !

Prier selon l'Esprit c'est Le laisser exprimer ses gémissements en chaque homme, ce qui n'est pas forcément une attitude débridée. Il pourrait bien y avoir en nous une Mikal qui méprise David dansant devant l'arche alors que Dieu est fort satisfait. Le discernement des esprits reste la règle, mais non l'extinction de l'Esprit pour des raisons purement culturelles et non évangéliques. On veut bien que le Verbe se fasse chair à condition qu'il soit comme un ange. C'est toujours une question de théologie de l'Incarnation acceptée jusqu'au bout.

V

Les médiations nécessaires

Etant donné que l'émotion est subie (on se dit "sous le coup" d'une émotion), et qu'elle se vit dans l'instant, il importe de proposer des médiations pour accéder à la liberté d'une prise de conscience.

Les églises chrétiennes mettent à la disposition des croyants trois médiations principales : l'Ecriture comme Parole rejoignant les hommes dans les multiples situations de leur vie quotidienne. La liturgie comme pédagogie qui accueille et canalise les émotions par la discipline des gestes et des chants déterminés par les rituels. Enfin le dialogue de l'entretien pastoral sous ses différentes formes : accueil des demandes de sacrements, préparation au mariage, accompagnement catéchuménal... En effet, la rencontre avec ces "demandeurs" est l'occasion d'un partage où le rôle de l'émotion (de façon privilégiée pour le cas des convertis) dans la décision prise se révèle souvent prégnant. Dans tous les cas, le rythme des rencontres de préparation aux sacrements qui se déploie sur un temps plus ou moins long (deux ans pour un adulte qui demande le baptème, plusieurs mois pour la préparation au mariage...) est un facteur important de transformation d'un coup de cœur subi et subit en un choix rationalisé qui inscrit la décision dans la durée.

De façon générale *la foi n'est pas un cri* (*cf* Henri Duméry, Seuil, 1959) et les institutions ecclésiales, dans leur diversité, offrent au croyant le moyen de sortir d'un subjectivisme narcissique. Le défi des Nouveaux Mouvements Religieux est un stimulant pour une institutionnalisation nouvelle ou renouvelée et l'importance de l'aspect juridique dans la reconnaissance de ces communautés hors cadre le montre bien (*cf Concilium* n°181, 1983.) Le droit apparaît alors comme le premier rempart, et le plus objectivable, contre un individualisme religieux envahissant.

VI

De la fusion à la communion

La civilisation industrielle a longtemps dopé les esprits si bien qu'on a cru au progrès dans tous les domaines et que le paradigme scientifique a structuré la culture moderne. Aujourd'hui le positivisme et le scientisme sont bien morts et notre société post-moderne est en train de se forger un nouveau paradigme : un paradigme esthétique car fondé sur la sensibilité. En effet, nous assistons à une véritable déferlante émotionnelle. La modernité était caractérisée par les procédures de délégation et de représentation liées au paradigme rationnel, c'était le temps des idéologies, du politique et du religieux. La post-modernité se détourne

de l'action politique comme de la religion et ce qui a du succès ce sont les grands rassemblements où se manifeste une exaltation fusionnelle. Le Nouvel Age attribue cette ambiance au signe du Verseau mais il n'est pas nécessaire de se réclamer du Nouvel Age pour constater cette évolution. L'effervescence est partout perceptible dans les fêtes musicales ou sportives, manifestations et défilés socio-politiques, grands rassemblements religieux. C'est Michel Maffesoli qui analyse le mieux ces manifestations d'émotion collective comme un ébranlement qui donne à chacun des participants l'impression d'un soulèvement au-dessus de lui-même à partir d'un ouvrage qui a fait date : *Le temps des tribus* (Grasset, 1988). Il réfère ce phénomène à l'ambiance chaleureuse et fusionnelle des fêtes tribales en Nouvelle Calédonie, citant son maître Durkheim qui décrivait déjà, en son temps, les manifestations du *mana* païen. Le rôle capital de la musique dans la culture contemporaine, et en particulier chez les jeunes, est un élément important de cette ambiance. Reprenant une terminologie nietszchéenne, on pourrait dire que toute manifestation festive comporte des aspects dionysiaques : l'inspiration débridée des cortèges bachiques pouvait éclater en violence destructrice, elle fut aussi à l'origine de l'art théâtral. Cette ambigüité habite aujourd'hui les grands rassemblements et la pastorale ne peut l'ignorer.

Le tropisme païen de nos contemporains constaté par le sociologue est un souci majeur pour l'évêque de Clermont-Ferrand qui pose courageusement la question : *Vers une France païenne* ? (Hippolyte Simon, Cana, 1999). Pour les responsables de la pastorale et en particulier les personnes engagées dans l'accompagnement des jeunes (aumôneries de l'enseignement public, pastorale de l'enseignement catholique, mouvements de jeunesse) il y a là une donnée capitale: il s'agit de la manifestation d'un primat du cœur et cette sensibilité qui éclate de façon parfois désordonnée et violente est une énergie à canaliser, un champ privilégié à évangéliser. Il s'agit de passer de la fusion à la communion. L'analyse des "JMJ, parabole de notre avenir" faite par Mgr Simon est, à cet égard, exemplaire : le souci de responsabiliser les jeunes en leur donnant des fonctions de délégation, de représentation de leurs différents groupes, la place faite au dialogue, l'organisation précise des rassemblements, la pédagogie des liturgies, tout a été mis en œuvre pour canaliser "le désir en excès" et "vivre une énergie qui se déploie, au sens propre, en charité". Le résultat fut "une vraie communion de l'esprit et du cœur", des jeunes "calmes,

joyeux sans hystérie,"un modèle" d'intégration polyphonique". On pourrait s'intéresser de même à la façon dont la communauté de Taizé s'adresse au cœur des hommes ("et si la confiance du cœur était au commencement de tout ?") et canalise les émotions par les partages et les liturgies. L'invitation à se projeter dans l'avenir plutôt que de se complaire dans un présent séduisant est importante aussi. La fusion ne produit qu'illusions et désillusions, la communion construit du lien social.

Régis Debray écrit, dans son style très vivant : "c'est quand le cardiogramme des populations devient plat que se dresse l'acte de décès d'un dieu" et il ajoute "que Jésus ait fait battre des milliards de cœurs en des milliers de lieux sur deux dizaines de siècles ne peut laisser froid l'historien le plus froid." (in *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, 2001 p. 158). Tant qu'il y aura des pélerins pour éprouver avec leurs pieds la vérité du dieu chrétien, tant qu'il y aura des convertis pour la ressentir dans leur cœur et dans leur tête, en témoigner avec leurs mots ("Joie! Joie! Pleurs de joie!...), tant qu'il y aura des pratiquants (car il y en a encore !) pour vivre les liturgies comme rencontres du Ressuscité, l'émotion chrétienne continuera de révéler la vitalité du "Dieu sensible au cœur", le Dieu de Jésus-Christ.

François TRICARD
Michèle DEBIDOUR
Université Catholique de Lyon

tychique

Revue de formation œcuménique publiée
par la Communauté du Chemin Neuf

L'unité des Chrétiens

n^os 155 et 156

Articles de réflexion

C. COMBET-GALLANT (*Abraham, père de familles nombreuses*), R. BEAUPÈRE (*Méthode de travail du Groupe des Dombes*), E. BIANCHI (*L'œcuménisme à Bose*), J. TARTIER (*Marie dans la prière luthérienne*), C. FORSTER (*Les différences ecclésiales et leurs enjeux dans la recherche de l'unité*), D. SICARD (*Le ministère de communion de Jean-Paul II*), O. CLÉMENT (*Rome autrement*), J-P CALAME & J-C SAGNE (*Le protestant n'est pas un pape pour lui-même !*), B. FRINKING (*L'icône n'est pas un tableau !*), A. AUBOURG, V. IONITA (*À propos de la Charte Œcuménique Européenne, intégralement publiée*), P. LATHUILLIÈRE (*La soif d'une unité ecclésiale vraie...*), T. WATSON (*Accueillir l'unité dans la diversité anglicane ?...*)

Témoignages

Deux couples mixtes luthéro-catholique et réformé-catholique témoignent, une expérience de catéchèse œcuménique, un membre des Frères moraves : "Délivrée de ma rancœur grâce à Dieu !", J. EID (Quel appel à l'unité pour nous chrétiens en Égypte ?), C. LUBICH (La clef d'une spiritualité œcuménique), "S'il te plaît ne deviens pas trop catholique !": témoigne une luthérienne.

5,5 € l'unité/27 € les six numéros par an

À commander à : AME-Tychique • 10, rue Henri IV • 69287 Lyon cedex 02
Tél : 04 78 37 45 99 • Fax : 04 78 42 02 41 • ame@chemin-neuf.org

Yves CATTIN

Dieu dans tous ses états

La terre, émue, trembla.
Tout remuait de la colère du Seigneur. De ses narines s'exhalait une fumée, sa bouche crachait la flamme, et, dans cette flamme, des charbons ardents... Le lit de la mer parut à nu et la terre révéla ses fondements sous la menace du Seigneur, au souffle de ses narines...

Les images crues et violentes, un peu hallucinées, du psaume 17, qui décrivent une vision d'apocalypse et de dévastation laissent place à une prière paisible et amoureuse :

Il me délivra de la puissance ennemie
De ceux qui me haïssaient, et qui étaient plus forts que moi...
Il me donna du champ,
Il me sauva, car il m'aimait.

En quelques images, le poème dit tout, la douceur de l'amour de Dieu mais aussi ses violences, sa terrible colère, ses malédictions et ses invectives. Comme si la beauté du poème emportait en les dépassant les doutes, les réserves ou même les refus qu'ont éprouvés de très nombreux croyants, à toutes les époques, devant cette haute figure d'un Dieu amoureux et passionné, vengeur, violent et coléreux, souvent impatient et paraissant souvent injuste ou partial. Et l'histoire de Dieu avec son peuple est une histoire d'amour et de mort, une histoire de guerres et de meurtres, de violences et de sang.

De tout temps, la conscience et la pensée chrétiennes ont été heurtées par ce langage anthropomorphique qui parle de Dieu d'une façon tout à fait inadmissible. Dès le début du christianisme, les philosophes païens n'ont pas manqué de se moquer de ce Dieu un peu trop fait à l'image de l'homme et de le dénoncer comme une idole trop grossière. Et les chrétiens eux-mêmes ont été embarrassés par ce langage, lorsqu'ils ont renoncé à l'utiliser pour justifier leurs trop humaines croisades. A tel point qu'aujourd'hui, on s'accorde à ne voir dans ces mots de violence et de sang que les métaphores d'un symbolisme dépassé et même dangereux. Ainsi est-on amené, plus ou moins consciemment, à opérer une sorte de "tri culturel" dans la révélation, en déterminant à partir de nos sensibilités et de nos conceptions contemporaines, ce qui est porteur de la révélation du vrai Dieu, et ce qu'il faut mettre au compte d'attitudes et de sensibilités culturellement dépassées. On ne prend pas garde qu'en faisant ainsi, on reproduit, en l'inversant, l'attitude de ces croyants guerriers qui voulaient construire la cité de Dieu à la pointe de leurs épées. Eux croyaient beaucoup à la force et pas assez à l'amour, alors que nous, nous voulons oublier les colères de Dieu en ne retenant que l'amour. Mais surtout, au prétexte d'une intelligence renouvelée de la foi, nous oublions que nous ne sommes pas les maîtres de la révélation de Dieu et qu'il ne nous appartient pas de la reformuler et d'en déterminer le langage. Nous n'avons pas à dire Dieu, pour ensuite accorder à ce dire le contenu de la révélation. Mais, entrant dans la foi, et nous tenant devant Dieu, nous avons à accueillir la parole dans laquelle Dieu se dit et à laisser cette parole contester et remettre en cause nos paroles toujours trop humaines et qui ne savent que dire des idoles de Dieu. L'acte théologique, comme d'ailleurs l'acte philosophique, sont toujours impuissants à rejoindre leur origine et à la fonder et ils naissent dans une ouverture du réel à la pensée et à l'intelligence, ouverture qu'ils ne se donnent pas et qu'ils doivent accueillir dans une difficile humilité.

I

Les écritures de la violence de Dieu

Lorsque Dieu se révèle par sa Parole, il propose à l'homme son salut et sa libération. La Parole de Dieu ouvre pour l'homme le temps du salut. Après l'acte créateur, le premier acte de Dieu est l'acte d'alliance et cette alliance prend la forme du pardon. L'homme ne traite pas d'égal à

égal avec Dieu, mais il se trouve d'emblée impliqué dans une histoire d'amour et de miséricorde. L'acte d'amour qui pardonne et institue l'alliance de Dieu avec l'homme, lui révèle dans le même temps la misère de son péché. L'homme est installé dans l'éloignement de Dieu et Dieu en l'appelant le met à portée de voix. Tel est le pardon. Après le péché d'Adam, la condition de créature de l'homme est comme « infinitisée » dans sa condition pécheresse, l'image de Dieu en l'homme est comme « effacée » et « noircie », l'homme habite l'éloignement et la colère de Dieu et il ne peut plus exister. Alors, Dieu l'appelle dans son néant et il restaure l'humanité de l'homme.

Colère et miséricorde dans le Premier Testament

Le Dieu transcendant, le Tout Autre, lorsqu'il propose à l'homme son alliance et son salut, se manifeste comme un Dieu d'amour, un Dieu amoureux de l'homme, allant le chercher au cœur du silence du mal. Mais parce que l'homme est responsable et libre, il peut refuser ce pardon, il peut ignorer le visage de miséricorde. Alors il rencontre le visage de la colère de Dieu. La miséricorde et la colère sont dans les deux testaments la double manifestation du visage de Dieu. Et le salut de l'homme se réalise dans cette dialectique de l'amour et de la colère. Pour l'homme, *Dieu se met dans tous ses états*, qui vont de la tendresse la plus aimante à la colère la plus violente.

Les écritures ne se préoccupent guère de théologie, elles mettent en scène les enjeux existentiels du salut de l'homme dont Dieu est l'initiateur. Inlassablement elles décrivent cette séduction de l'homme par Dieu dans les termes humains de l'amour qui prie, supplie, sollicite, pardonne et de la colère qui grandit et condamne sans appel. Cela ne signifie pas que dans les Écritures, l'amour et la colère sont mises sur le même plan. Au contraire les Écritures introduisent de subtiles nuances et distinctions en fonction de la justice de Dieu et de la liberté de l'homme. Et la miséricorde et la colère décrivent ce jeu complexe entre la justice et la liberté.

Tout repose sur l'affirmation centrale des Écritures que Dieu est un Dieu juste et bon. Et sans contradiction, ce que sa justice a décidé, sa miséricorde l'écarte. Aussi Dieu offre son amour, pardonne et fait miséricorde. Comme le dit le prophète Néhémie, il est *« le Dieu des pardons, bienveillant et miséricordieux, lent à la colère et plein de*

fidélité » (Ne 9, 17). Mais lorsque l'homme refuse le pardon, la miséricorde devient colère, *« cette chaleur qui monte au nez de Dieu »* (Jon 3, 9). Mais d'une part cette colère est longue à venir, c'est à la toute dernière extrémité que Dieu se laisse aller à la colère. Et d'autre part, Dieu est toujours prêt à se repentir, à oublier sa colère. Ce qui semble indiquer que la colère n'est pas le « vrai » visage de Dieu, que Dieu est d'abord miséricorde. *« Si seulement tu m abritais jusqu'à ce que reflue ta colère, dit Job à Yahwé, si tu me fixais un terme où te souvenir de moi »* (Jon 3, 9; Job 14, 13). La colère est en Dieu un oubli de la miséricorde. Mais il ne faut pas jouer avec cette colère : *« Ne dis pas, sa miséricorde est grande, il me pardonnera la multitude de mes péchés. Car la pitié et la colère lui appartiennent et sur les pécheurs s'abattra son courroux »* (Si 5, 6; voir aussi Je 23, 19). Nul mieux qu'Esaïe n'a fait une description de cette colère: *« Voici venir de loin le nom du Seigneur, sa colère est ardente, écrasante, ses lèvres débordent d'indignation, sa langue est comme un feu dévorant, son souffle est comme un torrent qui déborde, il va passer les nations au crible destructeur et mettre aux mâchoires des peuples le mors de l'égarement »* (Es 30, 27-28). Si l'homme persiste dans son péché, alors c'est comme si la colère se détachait de Dieu, oublieuse de la miséricorde, pour aller jusqu'au bout du châtiment: *« Car la colère est sortie de devant le Seigneur, le fléau a déjà commencé »* (Nb 17, 11).

Urgence et miséricorde dans l'Évangile

Le nouveau testament reprend la même problématique. L'évangile est un évangile de miséricorde, annoncé dans l'urgence du jour de colère qui vient (Mt 3, 7). Cette colère est la réaction de Dieu devant le péché et l'endurcissement du cœur de l'homme. Et elle annonce le jour du jugement eschatologique. Mais Jésus, l'Envoyé, est le serviteur doux et humble (Mt 12, 18-21 ; Es 42, 1-4), *« Jésus qui nous arrache à la colère qui vient » comme le dit Paul dans la première lettre aux Thessaloniciens (1, 10). « Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère, mais à posséder le salut par Notre Seigneur Jésus Christ »* (1 Th 5, 9). Ce qui n'empêche nullement *« que la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété »* (Rm 1, 18).

On n'en finirait pas de citer tous ces textes qui parlent des violences de Dieu, qui se révèle souvent comme un maître sévère, un despote

sans pitié, parfois incompréhensible et injuste, comme le soulignent de nombreux psaumes. Pour rendre compte de ces textes qui posent problème à la conscience chrétienne, suffit-il d'affirmer avec Luther que ces textes disent le retrait de toute manifestation de Dieu, qui se retire dans la nuit en abandonnant l'homme au mal et au silence ? Mais ces textes ne disent pas les silences de Dieu, dont les Écritures parlent souvent et ailleurs, ils sont des paroles de Dieu, paroles de colère et d'indignation, de vengeance et même parfois de haine. Ou peut-on, comme nous le faisons souvent un peu légèrement, écarter ces textes comme des anthropomorphismes grossiers et dépassés, prêtant à Dieu nos sentiments et nos passions, nos indignations et nos colères ? On croit parfois justifier cette mise à l'écart en expliquant que ces textes prêtent à Dieu notre réaction face au mystère irréductible du mal. En faisant ainsi, on contourne ces textes gênants, on corrige la révélation, en sélectionnant dans les textes ceux qui disent vraiment Dieu et ceux qui ne sont que des métaphores aujourd'hui désuètes. Et on n'explique pas pourquoi Dieu a choisi ces métaphores contestables pour dire aussi et à travers elles sa transcendance. Au contraire, on est en permanence tenté d'affirmer la transcendance de Dieu contre sa révélation.

Renonçant ici à ces facilités qui mettent en péril le sens même de la démarche théologique, il faut tenter d'esquisser une réflexion capable d'assumer les anthropomorphismes des écritures révélant Dieu à l'homme, essayer de montrer que la transcendance de Dieu se révèle à l'homme dans une proximité inimaginable et impensable, sans jamais se perdre dans l'immanence ni dans un éloignement irréductible.

II

Le problème théologique

Le visage du Dieu juste et bon qui est au centre de la révélation des Écritures. Mais, dans l'histoire humaine, cette révélation de Dieu s'articule avec la réponse libre de l'homme. Dieu est amour et il offre son alliance à l'homme. L'homme a le pouvoir de faire de cet amour son salut ou sa damnation. Alors s'explique la manière dont Dieu se révèle à l'homme dans les Écritures.

La colère, pédagogie de l'amour divin

Une hiérarchie entre miséricorde et colère apparaît au niveau de chaque texte. Dieu est miséricordieux et si l'homme consent à l'amour, il ne reprend jamais sa miséricorde. Dieu, face au refus de l'homme, peut aussi se mettre en colère, mais il peut aussi reprendre sa colère, se re-pentir si l'homme consent à l'amour. A l'inverse il peut laisser aller sa colère qui devient alors définitive condamnation. Les textes semblent donc montrer que c'est l'amour qui dit Dieu en lui-même. La colère n'est qu'une pédagogie de l'amour qui se fâche pour obtenir la conversion du pécheur ou encore un aveu de définitive impuissance de ce même amour devant l'endurcissement du cœur de l'homme : l'amour ayant tout fait pour sauver l'homme, il consent comme à regret à sa liberté pécheresse et le laisse aller à sa perte. La colère est comme l'envers de l'amour de Dieu, le visage de nuit de l'homme libre qui entre dans le mal et refuse Dieu.

Face au mal, dont nous savons que le paradigme est le meurtre de l'Innocent, la croix de Jésus, Dieu ne se tait pas. Ou alors, comme nous le verrons plus loin, son silence dit sa définitive impuissance face à la liberté de l'homme. Face au mal, l'unique et définitive parole de Dieu est une parole de pardon, qui le révèle comme un Dieu d'amour. Mais précédant cette parole qui sauve du mal, il y a d'autres paroles de Dieu qui appellent à lutter contre le mal, à le refuser, des paroles que les Écritures appellent les paroles de la colère de Dieu. Si les mots qui disent l'amour nous sont familiers et amicaux, souvent nous préférons ne pas entendre les mots de la colère qui nous révèlent un Dieu trop semblable à nous.

Dieu se révèle au cœur de la liberté humaine

Cependant, pour comprendre cette anthropomorphose de Dieu dans sa révélation, il faut lever une première ambiguïté. Le lieu de la révélation n'est pas l'être de Dieu qui, caché, deviendrait manifeste. Ce lieu, c'est la liberté de l'homme qui consent à l'amour ou le refuse. La révélation de Dieu se joue au cœur même de la liberté humaine, elle est une histoire : dans le consentement de cette liberté au salut, Dieu se révèle comme un Dieu d'amour qui pardonne ; dans le refus de cette même liberté, le visage qui se révèle est celui d'un Dieu de colère qui condamne. L'anthropomorphisme du langage de la révélation

est donc fondé dans le jeu tragique de la liberté qui aime ou qui refuse l'amour. Le dualisme qui est alors décrit en Dieu n'est en rien ontologique, il ne dit pas l'être de Dieu : il n'est que la traduction ontologique de la double possibilité de réponse de l'homme à l'offre d'alliance. C'est un dualisme sotériologique qui manifeste l'humilité d'un Dieu qui se révèle dans les termes mêmes de la liberté qui l'accueille ou le refuse.

Parce que Dieu se révèle ainsi d'emblée partenaire privilégié de la liberté humaine, parce qu'il appelle l'homme à se situer en face de lui comme en face d'un Dieu d'amour ou de colère, la pensée chrétienne dès ses origines a été affrontée à ce problème de l'anthropomorphisme du langage de la révélation en se demandant si cette révélation d'un double visage de Dieu, visage d'amour et de colère, n'introduisait pas une contradiction dans l'être même de Dieu.

Les Écritures n'enseignent pas une ontologie de Dieu d'où serait déduite une « économie » du salut. D'emblée, elles disent un Dieu qui se révèle comme Dieu sauveur. Et ce n'est pas l'ontologie qui nous dit ce qu'est Dieu, car ce serait soumettre Dieu à la critique de l'idole, C'est la Parole du Dieu vivant qui nous dit ce qu'est Dieu. Cette Parole nous révèle Dieu dans la contradiction de son amour et de sa colère, au cœur même de la libre réponse de l'homme à l'appel au salut, dans le consentement ou le refus.

On peut alors être tenté d'oublier que cette révélation contradictoire de Dieu se fait dans l'histoire périlleuse d'une liberté humaine, dont elle adopte le langage, on peut oublier l'homme qui consent ou refuse, on peut figer le langage révélé et le déchiffrer comme un langage ontologique et non comme une parole de salut. C'est la tentation permanente de la pensée chrétienne. Alors la forme dualiste de la parole qui révèle Dieu comme justice et amour, miséricorde et colère, devient contradictoire absolument parce qu'elle perd sa référence vivante à une situation humaine compréhensive. Et on est mis en demeure de choisir entre le dualisme qui respecte la lettre des Écritures ou la lecture sélective des textes scripturaires.

III

La tentation dualiste : Marcion et Tertullien

La tentation d'une interprétation sélective de la parole de Dieu comme parole sur Dieu s'est manifestée dès les débuts de la pensée chrétienne et un théologien comme Marcion y succombe magnifiquement. Marcion est fasciné par la contradiction entre ces deux visages révélés de Dieu. Parce qu'il la découvre dans les écritures, cette contradiction est pour lui une contradiction biblique. Et il vit douloureusement la distorsion existant entre son affirmation de croyant et sa réflexion de philosophe. Il y a donc pour lui une contradiction entre les deux livres de la révélation. Le testament ancien révèle un Dieu créateur du monde, entrant dans une alliance avec un peuple et participant à une his-toire de violences et de sang. Et le testament nouveau révèle un Dieu sauveur, annonçant le pardon et l'amour dans l'humanité humiliée et crucifiée de Jésus.

Les deux révélations selon Marcion

Là où nous affirmons et percevons, peut-être un peu trop rapidement, continuité et achèvement, Marcion voit discontinuité et rupture. Aussi Marcion va repérer dans les écritures une ligne de partage qui circonscrit une double révélation et il appellera « Antithèses » l'ouvrage où il expose ces contradictions entre les deux révélations [1]. Cette série d'antithèses entre création et rédemption, justice et miséricorde, colère et amour, violence et humilité, est pour lui résumée par l'antithèse paulinienne entre la Loi et l'Evangile. Ces deux révélations fondent deux métaphysiques de Dieu, celle du Dieu créateur, Dieu de justice et de colère, juge cruel, jaloux et guerrier et celle du Dieu de Jésus, Dieu de salut, d'amour et de miséricorde, *« Dieu doux et paisible, et seul bon »* dira Tertullien en résumant la pensée de Marcion.

1. Les écrits de Marcion étant perdus, nous n'avons accès à sa pensée qu'indirectement, à travers la critique qu'en fait Tertullien dans son ouvrage contre Marcion : *Adversus Marcionem*, Ed, E, Evans, Oxford 1972 (2 tomes), On lira à ce sujet l'étude inégalée de A.von HARNACK, *Marcion, das Evangelium von fremden Gott*, Leipzig 1925.

Marcion n'hésitera pas à en conclure qu'il s'agit là de deux Dieux différents, le premier n'étant pas un Dieu chrétien, mais un Dieu juif, dont Jésus ne saurait en aucune manière être l'Envoyé ou le Messie, Il est important de préciser que Marcion ne reprend pas purement et simplement le dualisme manichéen. Pour lui, le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas le principe du mal, il est seulement un Dieu juge, inférieur en cela au Dieu de Jésus. Je souligne cela qui révèle l'intuition centrale et juste de la réflexion de Marcion. Cette intuition est que la justice est préférable à l'injustice, mais que l'amour vaut mieux que la justice. Et nous devons reconnaître que cette intuition anime naïvement et spontanément chacune de nos réactions. Marcion fait donc apparaître que la justice sans amour devient dureté et finalement injustice.

Cependant, en faisant cela, Marcion n'aperçoit pas que l'amour qui serait sans justice devient une faiblesse coupable et se révèle comme sans efficacité dans le monde et l'histoire. Aussi, pour Marcion, Jésus n'entre pas réellement dans l'histoire des hommes pour les sauver. Au contraire, il les arrache à leur histoire par une sorte de coup de force sans raison. Et paradoxalement le Dieu créateur et juste, que refuse Marcion, est le Dieu qui se mêle de nos histoires et nous est extrêmement proche alors que le Dieu d'amour qui toujours pardonne dans une absolue gratuité s'éloigne de notre commune misère, il devient un Dieu étranger (ξενος, αλλοτριος, dit Marcion). La justice fait la plus grande proximité, l'amour crée le plus grand éloignement. Et lorsque ce Dieu étranger s'incarne dans la personne de Jésus, cette incarnation perd toute consistance humaine et paraît ne plus nous concerner.

La pensée extrême de Marcion et son échec à réconcilier la justice et la miséricorde nous aident paradoxalement à mieux comprendre le sens profond de l'amour comme révélation de Dieu. L'amour est la plus haute connaissance révélée de Dieu, il définit son être même, au-delà de la colère de sa justice. Mais l'amour est aussi ce qui, en étant le plus proche de nous, révèle la plus haute transcendance de Dieu. La miséricorde est ce qui fait échapper Dieu définitivement à toutes nos prises. L'amour libère Dieu de toutes nos idolâtries et par-là nous libère. Ainsi apparaît la nouveauté radicale et impensable du pardon. L'homme perdu dans l'exil du péché existe dans la colère de Dieu, et par-là il perd son être même. Le pardon l'appelle alors à exister en le faisant exister devant Dieu. Le pardon, au-delà de la justice, mais

non contre elle, est réellement une nouvelle création, il introduit l'homme dans l'absolue gratuité de Dieu.

Ces remarques indiquent qu'on ne saurait surmonter et dépasser l'échec de Marcion qu'en acceptant de penser la justice et la miséricorde ensemble, et la justice à partir de la miséricorde. L'amour est ce qui permet de penser la colère et la violence de Dieu. Et contre Marcion, c'est cette corrélation nécessaire entre la miséricorde et la justice que va revendiquer Tertullien dans son *Adversus Marcionem*. Sous une forme malheureusement polémique, Tertullien va affirmer que la révélation doit être accueillie dans sa totalité, sans interprétation sélective. Il précisera même que la révélation se donne avec son herméneutique, interdisant de privilégier tel ou tel point par rapport à d'autres mais au contraire exigeant de penser tous les points de vue ensemble. Il ajoutera enfin, contre les philosophes, que la révélation ne saurait être soumise à l'interprétation à partir de concepts qui lui seraient étrangers. Alors, Tertullien peut écrire, à propos de Marcion: « *Otez le titre de Marcion, ainsi que l'intention et le dessein de son ouvrage, et rien d'autre ne demeure qu'une mise en évidence du Dieu à la fois suprêmement bon et juge, – car ces deux choses se rejoignent en Dieu. De fait le zèle même de Marcion pour opposer le Christ au créateur* (...) *en vient à manifester plutôt leur unité.* [2] »

Tertullien contre Marcion

Tertullien montre que si on sépare le visage d'amour de Dieu de son visage de colère, alors on change le sens même de la révélation, on écrit une autre révélation, comme le fera d'ailleurs Marcion qui écrira son évangile en expurgeant les évangiles. Tertullien montre que justice et miséricorde sont deux visages du Dieu unique, sa face d'ombre et sa face de lumière. Et on ne peut les penser ensemble que si on accueille la révélation comme une histoire entre Dieu et l'homme, une aventure entre deux libertés, une « économie » du salut comme diront tous les Pères. L'erreur de Marcion est donc de figer, de fixer le mouvement de la révélation d'un Dieu vivant, de considérer isolément les éléments de cette vie. Dès lors, il devient impossible de reconstituer cette vie, et d'en rendre compte à partir de ces éléments isolés, pas

2. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, II, 29, Evans, p. 166

plus qu'on ne saurait déduire l'histoire du salut de l'être supposé de Dieu. Or dans cette histoire, Dieu se révèle dans le mouvement contradictoire de la miséricorde et de la justice et c'est cette histoire qui fait que la bonté et la justice vont à la rencontre l'une de l'autre. Si elles ne se rencontraient pas, la miséricorde serait faiblesse et la justice serait dureté. Mais parce qu'elles se rencontrent dans l'acte du salut, la miséricorde apparaît comme le secret de la justice et la justice comme le secret de la miséricorde. Comme si la transcendance de Dieu, en se révélant, se voilait encore dans une transcendance toujours plus haute. Et le mystère de Dieu se dévoile dans ce secret réciproque et lumineux qui manifeste son ineffable transcendance.

Le temps, clef de l'articulation entre justice et miséricorde

C'est donc le temps qui est la clef de cette compréhension de la co-appartenance réciproque de la justice et de la miséricorde. Contre Marcion, il faut dire qu'il n'y a pas d'interprétation possible de la révélation de Dieu en dehors d'une histoire du salut, La justice et la miséricorde sont la manifestation temporelle et humaine du Dieu bon et juste. Et ce temps de la révélation a son apogée dans la manifestation plénière de Dieu en Christ. Ce n'est pas un Dieu nouveau et « étranger » qui se révèle alors en Christ, en supplantant le Dieu ancien du vieux testament. Au contraire, dans le temps obscur du péché, émerge lentement le temps du pardon et de la grâce. En devenant une histoire, Dieu devient un homme. La miséricorde traduit alors le délai temporel de la juste bonté de Dieu, elle est le visage temporel de la justice. Histoire de la déchéance, de l'échec et de la colère de Dieu, le temps devient le temps de l'amour et de la miséricorde, dans l'attente du libre accueil de l'homme repentant. Mais pour l'homme qui refuse le don de Dieu, il reste le temps de la colère de Dieu. Ainsi le pardon n'est pas un éclair qui déchire la nuit du péché: il est une tremblante lumière qui peu à peu envahit l'obscurité du monde et de l'existence humaine.

Et cela se passe ainsi parce que la venue de Dieu sollicite et détermine un agir de l'homme. Dieu appelle l'homme à un travail réel de libération dans l'histoire. Le salut ne vient pas, comme en un rêve, par une sorte d'effraction de l'histoire humaine. Les Pères l'ont bien compris, le christianisme achève le judaïsme : la justice de Dieu exige la justice de l'homme et la miséricorde, sa miséricorde. La réciprocité révélée en Dieu de la justice et de la miséricorde repose

sur la réciprocité instituée dans le pardon entre Dieu et l'homme. Jésus peut alors dire à bon droit qu'il n'est pas venu abolir la Loi mais l'accomplir. Comme entre la justice et la miséricorde, il y a une altérité de la loi et de l'Evangile, que soulignera fortement l'apôtre Paul, mais cette altérité est une co-appartenance : la loi serait péché et injustice si elle ne conduisait pas à l'amour, mais l'amour serait faiblesse s'il n'accomplissait pas la loi en la dépassant. Dieu se révèle dans cette tension unitaire entre l'amour et la colère, entre la justice et la miséricorde. Et cette tension ouvre l'espace de la kénose, de l'abaissement de Dieu dans l'histoire des hommes en même temps que l'espace de la rédemption, de l'ouverture du monde des hommes à la gratuité du salut dans l'accueil du don de Dieu,

Tertullien situe donc sa critique au point sensible de la pensée de Marcion, l'apparente contradiction entre l'être supposé de Dieu et son agir historique. Il montre comment cette contradiction peut et doit être dépassée, à partir d'un point de vue plus englobant, celui de l'incarnation de Dieu en Christ. C'est ce « devenir » de Dieu qui justifie la co-appartenance de la miséricorde et de la justice. Dieu est bon parce qu'il est juste, et il est juste parce qu'il est bon, et ce que nous appelons la violence de Dieu apparaît comme l'expression d'une justice qui relève de l'amour.

Dieu parle de lui en langage humain

Ainsi cette anthropomorphose de Dieu dans l'histoire humaine, dont l'affirmation de l'humanité de l'homme comme image de Dieu n'est que l'expression inversée, légitime et relativise l'anthropomorphisme du langage de la révélation, par une sorte de « communication des idiomes ». Les penseurs chrétiens, aussi scandalisés qu'ils eussent été par le langage anthropomorphique de la révélation, se sont obstinés à le maintenir et à le justifier. Contre toutes les évidences rationnelles, ils ont tenu à en affirmer la validité, en sentant qu'il y avait là quelque chose d'essentiel à la révélation elle-même. Parce que Dieu se révèle dans l'histoire, il parle de lui à l'homme dans un langage humain. Or parce que ce langage s'explique par l'histoire et nous donne de Dieu une description sotériologique, toute tentative qui voudrait dire Dieu en lui-même, dans son essence, serait obligée de traduire ce langage en un autre langage, c'est à dire d'écrire un autre texte disant Dieu. Mais pour opérer cette traduction, il faut adopter des critères qui ne sont

plus ceux de la révélation, il faut abandonner le point de vue de l'histoire pour adopter un autre point de vue, celui de la philosophie ou de la raison. Ainsi, dès le début du christianisme, la théologie qui est une nécessité pour la prédication, apparaît aussi comme un risque pour l'Évangile. C'est le risque de ces « théologies fondamentales » qui « oublient » d'être des théologies bibliques en élaborant leur traité de Dieu. Ce risque, auquel on a facilement succombé au cours de l'histoire de la pensée chrétienne est celui de l'appropriation humaine de la révélation pour en dire le sens et en faire ainsi une parole d'homme. Et c'est pour cette raison que dès le début, la philosophie a représenté pour la vie chrétienne le risque majeur de l'idolâtrie. Et pourtant tous les penseurs chrétiens ont pensé qu'il était nécessaire de courir ce risque, mais en restant à l'intérieur même de la révélation. Alors seulement la théologie devient possible et nécessaire : au lieu de réduire la parole de Dieu à une parole rationnelle, elle en manifeste le sens humain dans une fidélité et une soumission totales à cette parole.

Ces remarques permettent de dévoiler les limites de la réflexion de Tertullien. Il montre bien que cet anthropomorphisme est fondé, qu'il dit réellement quelque chose de Dieu. Mais Tertullien ne se soucie nullement de penser la relation entre la colère et l'amour, la violence et la bonté. Ces deux visages de Dieu ne sont cependant pas donnés comme équivalents dans les textes et Tertullien les affirme encore un peu naïvement et spontanément, en se contentant de reprendre les affirmations scripturaires.

IV

Thomas d'Aquin et la théologie de la métaphore

Alors que la révélation de Dieu comme amour et miséricorde ne pose pas de problème majeur au théologien, en revanche, l'affirmation de la colère et de la violence de Dieu, qui relèvent de passions humaines souvent condamnées, renvoie à une pathologie qu'on ne saurait facilement admettre en Dieu. À vrai dire, on a souvent l'impression en lisant les auteurs chrétiens, que c'est la plupart du temps une question de mots qui apparaissent au théologien comme inadéquats. Dans les écritures, la colère est manifestation de la transcendance de Dieu, alors qu'elle est perçue par nous soit comme l'expression d'une justice qui condamne arbitrairement ou comme une faiblesse indigne de Dieu,

une manière trop humaine de parler de Dieu. Aussi a-t-on recours à l'allégorie pour expurger les textes de leurs anthropomorphismes inadéquats, en s'appuyant sur une conception plus exacte de la transcendance de Dieu. Thomas d'Aquin, dans la *Somme de Théologie* conduira ce mouvement jusqu'au bout en montrant que si l'amour peut être réellement dit de Dieu, la colère ne peut lui être attribuée que métaphoriquement.

Anthropomorphisme et métaphore

Malgré cet embarras certain, la pensée chrétienne s'est avec une constance remarquable efforcée de trouver un sens au langage anthropomorphique de la révélation. Les écritures ne peuvent être purement et simplement corrigées par la pensée philosophique ou théologique. Car si les écritures adoptent pour parler de Dieu les mots du langage humain, elles sont d'abord reçues et lues par le croyant comme parole dont Dieu seul a l'initiative. Et aucun penseur chrétien ne peut se résoudre à une lecture allégorique ou métaphorique des écritures. Dans la foi, Dieu parle dans ces textes à l'homme et celui-ci ne saurait corriger Dieu. C'est l'initiative de Dieu dans le pardon qui s'achève dans l'incarnation de la parole, qui justifie *a priori* l'anthropomorphisme du langage révélé. Si Dieu adopte un langage humain pour se dire, ce n'est pas seulement par simple souci pédagogique, ce langage doit avoir un sens pour Dieu lui-même. Il y va de la réalité même de l'incarnation de Dieu dans l'histoire et de la validité de la tâche théologique qui s'efforce de montrer comment la transcendance de Dieu peut *se dire* dans l'immanence des mots humains sans en être altérée ?

La théologie traditionnelle va entendre ces violences de Dieu en un sens métaphorique. Elle s'appuie sur la réflexion inaugurée par Thomas d'Aquin dans la *Somme de Théologie*, en la simplifiant souvent et en la vulgarisant [3]. Comme tous les penseurs chrétiens, Thomas commence par refuser l'opinion des philosophes qui, voyant dans l'amour et la colère des mouvements « pathologiques », refusent de les appliquer à Dieu et ne voient là que des métaphores vides de sens. Thomas admet la validité du langage parlant de la colère et de la violence de

3. On lira la réflexion de Thomas dans La *Somme de Théologie*, Ia Pars, q.20, a.I

Dieu. Mais il pense que cette violence, issue de la colère de Dieu, dont parlent les Écritures, ne saurait être entendue à *la lettre,* de la même manière qu'on parle de l'amour pour dire Dieu. Thomas remarque bien que dans les Écritures, l'amour et la colère ne sont pas mis sur le même plan et il va justifier qu'on puisse parler d'amour en parlant de Dieu, alors qu'on ne peut parler de colère que métaphoriquement.

L'amour est un nom de Dieu, la colère une métaphore

Apparemment, amour et colère sont deux mouvements qui relèvent de *l'appetitus*, la puissance appétitive ou le désir. A ce titre ils peuvent être des passions. Mais l'amour peut être détaché de toute modification corporelle et ne relever que de l'appétit intellectuel, la volonté. En ce sens il peut être attribué à Dieu. La colère, elle, relève toujours de l'appétit sensible et implique toujours une modification corporelle. Cette distinction entre les deux appétits, intellectuel et sensible, et dans chaque appétit, entre la forme et la matière, permet donc à Thomas de justifier l'attribution en propre de l'amour à Dieu et seulement métaphoriquement de la colère. De plus, celle-ci implique la tristesse, qui est une imperfection qui ne saurait être attribuée à Dieu, sinon d'une manière métaphorique.

Si on lit attentivement le texte de Thomas, on comprend en quel sens Thomas pense cette métaphore de la colère. Dieu existe dans un consentement éternel au Bien qu'il est, et ce consentement est ce qu'on appelle l'amour. Dieu est donc réellement et éternellement amour. La colère de Dieu, en revanche, dans sa violence même, n'apparaît que lorsque l'homme se dresse contre Dieu. Elle ne renvoie donc pas à l'être de Dieu, mais elle est de l'ordre de l'histoire du salut, désignant métaphoriquement une attitude de Dieu face à l'homme refusant ce salut. Cette colère ne peut être pensée qu'à partir de l'amour que Dieu est. En reprenant les termes mêmes de Thomas, l'amour en Dieu est une réalité personnelle, « *il est le nom même de l'Esprit saint* » [4], alors que la colère ne dit pas l'être de Dieu et n'appartient pas à la vie divine. Cette colère signifie seulement pour Thomas, *en images*, la réaction de Dieu devant le mal et contre le mal, son refus absolu et son altérité absolue vis-à-vis du mal. Et cette

4. Ia, q.37, a.1 et surtout a.2 ad 3um,

colère est appelée à disparaître avec le péché et le mal. Dans la question 37, qui fait partie du traité de l'Esprit Saint dans la *Somme de Théologie,* Thomas revient sur cette question, en prévenant une objection. On pourrait en effet dire que l'amour qui est Dieu et qui est le nom personnel de l'Esprit n'est pas identique à l'amour dont Dieu nous aime, et dont parlent constamment les Écritures en parlant aussi de la colère de Dieu. Si cela était vrai, alors l'amour serait comme la colère une métaphore pour dire l'agir de Dieu dans l'histoire du salut. Alors amour et colère seraient sur le même plan, tous deux impuissants à dire l'être de Dieu. Thomas réfute cette objection en rétablissant la dissymétrie entre amour et colère et en montrant que l'amour dont Dieu nous aime et l'amour dont Dieu s'aime, l'Esprit saint, procèdent tous deux *« de cette bonté première en raison de laquelle le Père s'aime lui-même et aime toute créature ».* L'amour est donc bien un nom de Dieu alors que la colère n'est qu'une métaphore.

On remarquera que cette théorie de Thomas s'appuie sur deux séries de raisons différentes. Dans la deuxième question, Thomas se réfère à un traité des passions, le traité de l'âme d'Aristote, pour justifier que la colère ne peut être attribuée à Dieu, au contraire de l'amour, qui peut être une attitude purement spirituelle de l'appétit intellectuel. Dans la question 37, Thomas oublie ce traité des passions pour se référer à un traité de Dieu dont l'être ne saurait admettre aucune imperfection ou finitude. On retrouve donc dans ces deux séries de raisons les deux points de vue, la finitude de l'homme, l'absolu de l'être de Dieu, qui nous permettent encore aujourd'hui de qualifier de métaphoriques les textes parlant de la colère et la violence de Dieu.

Quoiqu'il en soit, la théorie de Thomas a au moins un mérite qui est de justifier la dissymétrie affirmée dans les écritures elles-mêmes entre la colère et l'amour, l'amour étant toujours gratuité pure, initiatrice de salut et la colère, réponse de Dieu à l'endurcissement de l'homme. Thomas justifie ici cette dissymétrie à partir de son propre traité des passions. Mais la réponse de Thomas est insatisfaisante, parce qu'il ne suffit pas théologiquement d'affirmer que la colère de Dieu est métaphorique. Il faut encore rendre compte de la métaphore que les Écritures jugent nécessaire pour la révélation du vrai visage de Dieu. Car elles ne craignent pas d'attribuer à Dieu cette métaphore que Thomas juge imparfaite. Thomas n'indique pas comment penser cette métaphore, même s'il affirme que cette colère et cette violence de Dieu doivent être pensées à partir de son amour et du péché de l'homme, comme

le suggèrent les Écritures elles-mêmes. Ce qui me semble indiquer que même dans la pensée métaphysique la plus exigeante, comme celle de Thomas, la colère ne peut être pensée comme une pure et simple métaphore.

V

La métaphore vivante

Il faut abandonner la voie suivie par les théologiens médiévaux, pour trouver ou retrouver une voie nouvelle plus fidèle à une lecture « croyante » des Écritures. A la suite des penseurs médiévaux, mais surtout à partir des théologies de la Contre-Réforme, nous lisons les Écritures et nous les entendons à partir des anthropologies et des métaphysiques élaborées par les différentes philosophies et adoptées par les différentes cultures. Ou, pour être plus modeste, nous les lisons à partir des présupposés psychologiques, anthropologiques et métaphysiques qui sont nôtres, la plupart du temps inconsciemment.

Un texte qui déchire nos horizons

Cette lecture critique me paraît relativement justifiée lorsqu'il s'agit de s'approprier le message évangélique et de l'annoncer aux hommes du monde dans lequel nous vivons, en utilisant tous les langages contemporains que nous pouvons maîtriser. Mais cette lecture, si elle n'est pas précédée d'une autre lecture, court le risque de réduire le message biblique en le faisant entrer dans des catégories mondaines et humaines, à travers lesquelles l'inouï de la parole de Dieu n'est plus perçu ni entendu. Cette autre lecture, qui doit précéder toute lecture en situation, naît d'une attention (il faudrait dire d'une présence !) aux textes auxquels le lecteur doit s'exposer, en y exposant toute sa vie. Si les Écritures sont porteuses d'une parole de Dieu, alors le lecteur de ces Écritures ne peut les déchiffrer que si préalablement il se laisse déchiffrer par elles. C'est alors le lecteur qui est placé dans une position critique, car Dieu qui consent à parler notre langue, nous fait entendre toujours une langue étrangère à nos vies et nos mentalités.

On ne peut donc envisager de dire le sens du texte en l'interprétant que si d'abord nous consentons à accueillir un sens inédit, qui ne vient pas de nous, un texte qui déchire les horizons de nos vies et de

nos pensées et qui fonctionne comme un texte révélant, un texte qui introduit dans notre vie et notre pensée une blessure et une ouverture qui est puissance de conversion. Alors seulement les Écritures ouvrent un espace pour la manifestation d'un Dieu qui se *révèle*. Et une pensée de cette manifestation et de cette révélation du Dieu vivant devient alors possible, fondée sur une herméneutique de la parole, qui lorsqu'elle est ainsi écoutée, se donne elle-même à entendre et à comprendre.

Retour à la naïveté croyante

La pensée nouvelle et difficile dont je parle fait retour à une certaine naïveté indépassable, qu'on pourrait appeler la naïveté croyante, qui apparaît comme une attention et une fidélité à une parole qui révèle Dieu, une parole qu'*on prend au mot*. Cette pensée ne présuppose pas (ou s'efforce de ne pas présupposer) de métaphysique fondatrice de la révélation de Dieu, qui est toujours autre que ce Dieu qu'on attend, qu'on désire ou qu'on espère. Alors peut être élaborée une théologie refusant d'être structurée par une philosophie ou une anthropologie préalables et s'efforçant d'entendre la parole et de l'investir dans tous les savoirs existants.

D'emblée, cette théologie s'établit dans le souci de l'annonce de l'évangile, puisqu'en renonçant à adapter la parole aux mentalités et aux cultures contemporaines, elle se donne pour unique tâche d'assumer ces savoirs, ces mentalités et ces cultures, dont elle fait elle-même partie, pour les exposer au feu critique de la parole de Dieu. Contrairement à ce qu'on pourrait croire et qu'on affirme souvent à la légère, c'est la voie suivie par Thomas d'Aquin, au moins dans ses plus grands textes et à laquelle la tradition postérieure jusqu'à nous a été infidèle, dans son souci de construire des métaphysiques et des anthropologies de la révélation [5].

5. Ces remarques sont bien trop rapides, mais elles me semblent capitales quant à la conception qu'on se fait du travail théologique dans sa relation à l'exégèse, et elles sont tout aussi importantes pour la vie chrétienne elle-même.

VI

Lactance et la colère de Dieu

Dans la réflexion antérieure à Thomas, la pensée patristique, deux essais méritent de retenir notre attention quant à la question de la violence de Dieu qui nous occupe. A des niveaux différents et avec des exigences intellectuelles également très différentes, Lactance dans son *Traité de la colère de Dieu* [6] et Origène dans ses *Homélies sur Jérémie* ont le mérite d'appréhender le problème de la violence de Dieu à travers la lecture des écritures.

Le Dieu de la Bible, non celui des philosophes

La réflexion de Lactance paraît d'une grande naïveté, mais elle est significative de la manière de poser le problème. Comme la plupart des penseurs chrétiens, Lactance refuse d'admettre pour critiquer le langage de la révélation un autre critère que le critère biblique, il refuse ce qu'il appelle les *opinions des philosophes* comme principe critique. Ce sont au contraire ces opinions qui doivent être soumises à la critique des affirmations bibliques. D'autre part, et c'est dire la même chose, pour comprendre les affirmations scripturaires, Lactance n'accepte pas de partir d'un savoir sur Dieu, savoir qui serait antérieur à, et séparé de la lecture des Écritures, ni d'un savoir parallèle sur l'homme, d'une anthropologie. Pour lui, ces deux savoirs, sur Dieu et sur l'homme, sont *agis* dans la révélation, dans l'acte même du salut et on ne peut guère les élaborer qu'*a posteriori*. Pour Lactance, c'est donc l'histoire qui est porteuse de sens et non les éléments mis en œuvre dans cette histoire et qu'on peut en dégager en les isolant.

Lactance poursuit en établissant, à propos de la colère, toutes les combinatoires possibles avec l'amour, qu'il appelle la grâce. Ces combinatoires lui permettent d'exposer toutes les opinions en ne gardant que celle qui lui paraît fidèle à la lecture croyante des écritures. Ainsi on peut affirmer la colère sans l'amour et l'amour sans la colère, comme le fait Marcion qui distingue deux Dieux et nie toute continuité entre les deux testaments. On peut aussi, avec les philosophes épicuriens,

6. LACTANCE, *De ira Dei*, Trad. C. Ingremeau, Le Cerf, (Sources chrétiennes ; 289, Paris, 1982).

dire que ni la colère ni l'amour ne sauraient être attribués à Dieu, qui est au-delà de ces passions trop humaines. Ou bien, avec les philosophes stoïciens, on dira que seul l'amour peut être dit de Dieu, mais non la colère. Reste la dernière possibilité, qui est celle adoptée par les Écritures qui attribuent à Dieu aussi bien l'amour que la colère. Lactance fait alors remarquer que la difficulté est pour nous de penser la relation en Dieu de la colère et de l'amour. Et apparemment, ce qui semble poser problème, c'est la colère. Mais dit Lactance, nous ne comprenons pas bien la colère de Dieu parce que nous ne comprenons pas bien l'amour que nous lui attribuons. La question sur la colère et sur la violence de Dieu est en fait pour Lactance une question sur l'amour. Comment comprendre un amour qui se met en colère? Comment peut-on expliquer que la colère et la violence puissent naître de la grâce amoureuse du pardon?

Dieu de passion

Pour répondre à ces questions, Lactance montre que Dieu, parce qu'il est un Dieu vivant, toujours en mouvement, est capable *d'adfectus*, de passion et qu'il est donc capable d'amour et de colère, Même s'il cite rarement les Écritures, Lactance s'oppose bien au Dieu des philosophes au nom du Dieu révélé dans les Écritures. Il oppose un Dieu vivant, au Dieu *« insensible, un Dieu inerte, en repos et immobile..., sourd à ceux qui le prient, aveugle à ceux qui lui rendent un culte ».* Le Dieu des Écritures et de la foi a donc des passions, qui ne sont que les expressions de sa vie, expressions parfaites qui ne sont en rien comparables aux passions humaines. Dieu est donc capable d'amour, comme il est capable d'une colère juste dont nous voyons parfois que l'homme vertueux est lui aussi capable. Et si on refuse à Dieu la possibilité de cette colère, alors on doit aussi lui refuser la possibilité de l'amour,

En fait le discours de Lactance ne tient que parce qu'il se situe toujours dans la révélation en présupposant toujours le don de Dieu qui sauve l'homme en prenant forme(s) humaine(s) et la réponse de l'homme qui accepte ou refuse le salut offert par Dieu. Cela revient à dire que dans le cadre de la lecture des écritures, la théologie et l'anthropologie ne sauraient se constituer isolément et qu'elles ne sont possibles que pour l'homme *en situation*. On ne peut donc parler de Dieu qu'en tant qu'il est un Dieu sauveur et de l'homme qu'en

tant qu'il est appelé et pardonné par Dieu dans la gratuité du don de son amour.

La pensée chrétienne, ici représentée par Lactance, refuse donc de se situer au niveau des prolégomènes métaphysiques pour s'efforcer de penser dans la tension historique instituée par la révélation. Aussi l'un des thèmes porteurs de cette pensée est celui de l'image ou de la similitude de l'homme vis-à-vis de Dieu. L'image fonde une ressemblance dans la dissemblance et elle valide la démarche analogique et la relativise en soulignant l'irréductible transcendance de Dieu, C'est l'homme qui est à l'image de Dieu et non pas l'inverse. Aussi on ne saurait penser Dieu à partir de l'homme et, contrairement à nos mauvaises habitudes, nous devons penser l'homme à partir de Dieu, car l'image n'a de sens qu'à partir du modèle. En comprenant cela, on comprend du même coup la nécessité de la révélation qui dévoile le modèle. On comprend aussi la nécessité de penser à l'intérieur de la révélation. Ainsi l'amour et la colère de Dieu ne peuvent être pensés à partir de l'expérience humaine de ces passions, mais c'est l'inverse qu'il faut faire. On peut bien ici parler, si on le désire, d'une sorte d'exemplarisme, mais il a ceci de particulier que le modèle exemplaire n'est pas un modèle ontologique élaboré par la réflexion rationnelle. Ce modèle est le déploiement de la dynamique historique de l'acte de Dieu se révélant dans l'histoire d'un salut pour l'homme. Modèle dynamique, qui a pour conséquence de mettre l'homme en mouvement, dans un travail de conversion, et qui inaugure une anthropologie dynamique qui ne peut plus se traduire en termes ontologiques disant l'être de l'homme, mais en termes éthiques, structurant l'action fondatrice de son être.

Dans cette perspective, la validation du langage anthropomorphique de la révélation ne consiste plus à soumettre ce langage à la critique rationnelle d'une idée de Dieu. Elle consiste en un long apprentissage de la lecture des Écritures, pour y dévoiler les couches de sens à travers des niveaux de lecture qui en éprouvent la cohérence interne. Ainsi dans le cas de l'amour et de la colère, qui ensemble révèlent le visage de Dieu sauveur, la question qui se pose à Lactance comme à tous les penseurs chrétiens est de savoir, non pas comment les penser isolément comme des concepts applicables à Dieu, à partir d'une réflexion ontologique contestable et aléatoire, mais comment les articuler ensemble, dans une herméneutique de la révélation attentive, non seulement aux concepts, mais aux connexions et même aux silences

du discours de révélation. C'est la voie que nous indique la réflexion de Lactance, au-delà de son évidente naïveté qui fait que son herméneutique reste très rudimentaire et qu'il se contente souvent de répéter les affirmations scripturaires.

VII

Origène ou la colère comme le dernier mot d'amour

La réflexion d'Origène est autrement plus exigeante et plus profonde [7]. En deçà de la pensée médiévale impuissante à penser la colère et la violence de Dieu autrement que sur le mode allégorique ou purement métaphorique, Origène essaie d'en dévoiler le sens profond comme manifestation d'un amour qui rencontre le refus de l'homme.

Une violence qui parle

Dans ses *Homélies sur Jérémie*, Origène montre que l'amour, qui est la source de la révélation, prend forme dans la parole de salut : l'amour parle d'une parole qui sauve. Mais lorsque l'homme refuse ce salut, alors la colère et la violence sont les dernières formes que prend la parole d'amour. Les Écritures, et après elles, tous les Pères insistent sur cette positivité de la colère. Lorsque Dieu se met en colère, il parle encore et donc, il sauve encore. Plus redoutable que la colère, on doit craindre le silence de Dieu qui dit la condamnation sans appel. La colère est donc encore une forme du pardon, la forme extrême que prend l'appel au pardon lorsqu'il est bien près d'avouer son impuissance. La colère est cette violence qui habite l'amour lorsqu'il s'acharne à briser le péché. En des phrases magnifiques, Origène compare la parole de colère qui sauve encore au silence de Dieu qui consent à l'éloignement définitif de l'homme refusant librement le salut. C'est comme si Dieu, dans un amour fou pour l'homme, se mettait à parler par n'importe quel moyen, fût-il violent. La colère, c'est un peu de l'amour par effraction. A tel point que l'homme qui refuse le pardon et vit sous la colère de Dieu existe encore devant Dieu. La parole d'amour ayant échoué, la parole de colère qui cache l'amour, manifeste encore

7. ORIGENE, *Homélies sur Jérémie*, Trad. P. Nautin et P. Husson, Le Cerf (Sources Chrétiennes ; 232 et 238), Tome 1 Paris 1976 Tome 2, Paris, 1977.

l'amour et l'homme dans son péché n'en finit pas de s'éloigner de la présence de Dieu.

La géniale intuition d'Origène est que la violence de Dieu, dont les Écritures sont pleines est une violence qui parle. Le sens de cette violence est donc à chercher dans son lien avec la parole et éventuellement avec le silence où baigne cette parole. « *Alors que Dieu pourrait infliger un châtiment à ceux qu'il condamne sans rien dire, sans prévenir, il n'en fait rien. Au contraire, même lorsqu'il condamne, il parle, le fait de parler étant pour lui un moyen de détourner de la condamnation celui qui va être condamné* » [8]. La violence qui parle est donc un appel au repentir. Et même la condamnation la plus terrible, celle qui est apparemment sans appel, est toujours accompagnée d'une voix qui prévient.

La violence de Dieu est donc une violence de la parole, elle ne s'abat pas brutalement sur le méchant en l'écrasant, mais elle ouvre toujours le temps du repentir. En fait, elle brise le silence du péché le plus terrible et en parlant, elle amène le pécheur à la parole de repentir. Se référant à cet épisode de l'Évangile où les démons chassés par Jésus lui reprochent de venir les tourmenter avant le temps, Origène dit de ces démons que « *dès qu'ils sont tourmentés, ils connaissent le Seigneur* » [9]. Les démons ne connaissent donc pas Jésus parce qu'ils sont des esprits supérieurs, comme on pourrait le croire, mais parce qu'ils sont tourmentés. C'est le châtiment qui leur ouvre les portes de la connaissance de Dieu.

Les menaces et les violences de Dieu sont donc le dernier moyen utilisé par Dieu pour que la parole puisse atteindre son but de conversion. La parole de colère est une colère de la parole qui demeure une parole d'amour et de salut, une parole qui se met en colère. Comme l'ont bien vu les penseurs chrétiens après Lactance, ce qui est essentiel est la parole d'amour qui sauve, dont la colère n'est qu'une des expressions, la dernière, avant que cette parole ne se taise définitivement.

Origène montre très longuement que la colère est une pédagogie de Dieu et que « *ceux qui n'ont pas été éduqués par la parole, Dieu les éduque par sa colère* » [10]. Les textes où Origène parle de cette

8. *Ibidem*, I, 1, (Sources chrétiennes ; 232), p. 196.
9. *Homélies sur l'Exode*, IV, 7, Le Cerf, (Sources chrétiennes ; 16), Paris, 1947.
10. *Homélies sur Jérémie*, XX, 1, (Sources chrétiennes ; 238), p. 251.

pédagogie semblent indiquer que la colère est un au-delà de la parole, contrairement à ce que je viens de dire de la liaison entre colère et parole. Mais parce qu'il n'y a pas d'au-delà de Dieu et donc de sa parole, Dieu est encore dans cette parole de colère, et dans le silence même qu'elle annonce dans la définitive condamnation. La violence et la colère sont donc comme la dernière forme de la parole de Dieu, une parole brisant l'endurcissement du cœur. Au-delà de cette parole et de ce silence, il n'y a réellement plus rien, rien que le néant dans lequel tombe celui qui définitivement choisit le mal. Alors Dieu se retire, et se tait vraiment et réellement.

Ainsi s'expliquent pour Origène les textes qui disent les violences de Dieu. Ils décrivent, avec les mots des différentes époques et dans des circonstances historiques précises, les colères de Dieu comme dernière forme de son amour. A contrecœur, la mort dans l'âme, si on me permet ces images, avec une violence qui nous apparaît scandaleuse, Dieu s'oppose avec obstination à tout ce qui détruit ceux qu'il aime, en essayant de les arracher à ce qui les détruit. Toutes les malédictions, toutes les menaces, tous les chantages lui paraissent bons pour refuser obstinément la mort de l'homme enfermé dans son péché.

Dieu pédagogue

C'est à travers cette dialectique de la parole et de l'amour qu'Origène comprend l'attitude différente d'Adam et de Caïn dans leur péché. Adam se cache de Dieu après son péché. Mais en se cachant, il est encore devant Dieu et s'il ne le voit plus, il peut l'entendre lorsque Dieu l'appelle, car d'une certaine manière, Dieu est encore présent. Caïn, lui, *« est sorti du regard de Dieu »*, alors qu'Adam, en se cachant, regarde encore vers Dieu, car *« celui qui se cache le fait parce qu'il n'est pas sans rougir mais qu'il a honte devant Dieu »* [11]. Mais *« celui qui s'éloigne du regard de Dieu ne peut plus se convertir et se purifier de son péché par le repentir. Voilà la différence entre "faire le mal sous le regard de Dieu"* et *"s'éloigner de Dieu en péchant" »* [12].

11. *Ibidem*, XVI, 5, (Sources chrétiennes ; 238), p. 143.
12. *Homélies sur l'Exodes*, XI, 5, Le Cerf, (Sources chrétiennes ; 16), p. 238, Paris, 1947.

Aussi, les paroles de malédiction que nous lisons dans les psaumes sont la plupart du temps, dit Origène, des paroles de bénédiction qui appellent à exister devant Dieu, non plus en se cachant comme Adam, mais dans la transparence d'une liberté convertie et réconciliée.

C'est pour expliquer cela qu'Origène fait appel au modèle médical ou pédagogique en expliquant que le médecin, et dans une moindre mesure, le pédagogue, pour guérir ou éduquer, sont obligés de faire mal ou de se faire craindre ou détester [13]. Cependant Origène reconnaît les limites de ces modèles. Contrairement au médecin qui ruse avec le malade pour le guérir un peu malgré lui, Dieu ruse avec l'homme pour le libérer en l'appelant à une liberté convertie et consentante. Dieu éduque l'homme et lui apprend la liberté et jamais ne le sauve malgré lui. C'est pour cette raison que l'action de Dieu s'appuie toujours sur une parole qui vise à ouvrir et à laisser ouvert l'espace d'un avènement de la liberté. La parole est pour Dieu le seul moyen de toujours laisser libre la liberté de l'homme, sans jamais la contraindre. Et cette parole devient impuissante, lorsque la surdité de l'homme est définitive, lorsqu'il est définitivement mort spirituellement, lorsqu'il n'a plus mal sous l'effet de la parole de Dieu. « *Les malheureux sont ceux qui n'ont pas mal sous les fouets de Dieu, les bienheureux, ceux qui ont mal sous les fouets de Dieu* » [14]. L'espace ouvert par la parole de Dieu est un espace pour une liberté amoureuse et non pour une liberté captive. Et dans cet espace, la parole de violence et de colère manifeste la violence de l'amour et non pas son absence. « *Quand Dieu veut pardonner, il déclare qu'il s'indigne et qu'il est en colère* ». Et les malédictions de Dieu « *sont la voix de Dieu faisant miséricorde, chaque fois qu'il s'irrite, qu'il se montre jaloux, menace de douleurs et manie les verges* » [15]. La colère, la menace, la violence, sont encore des manifestations de Dieu qui se présente à l'homme en se cachant. Et lorsque Dieu est réellement absent, cette absence de Dieu est aussi une absence de colère. C'est l'instant, dont parle Origène dans ses *Homélies sur l'Exode,* où Dieu nous abandonne parce que premièrement nous l'avons abandonné, « *cet instant où nous ne sommes plus corrigés pour nos péchés, plus châtiés pour nos fautes* » [16]. Ce qui fait dire à

13. Cf. *Homélies sur Jérémie*, XIV, 1, (Sources chrétiennes ; 238), p. 67.
14. *Ibidem*, VI, 2, (Sources chrétiennes ; 232), p. 331
15. *Homélies sur l'Exode,* VIII,5, (Sources chrétiennes ; 16), p. 199.
16. *Ibidem* (Sources chrétiennes ; 16), p. 199-200.

Luther qu'alors « *nous devons gémir de ne pas gémir et craindre de ne pouvoir craindre* ». Ainsi la violence et la colère de Dieu, tant qu'elles engendrent la crainte, et même la terreur, sont encore des raisons d'espérance et de joie. Ce que je suis alors dans la malédiction et la réprobation de Dieu appelle et invoque ce que j'ai à (re)devenir dans la bénédiction de son amour.

Ainsi la métaphore de l'amour et de la colère est et redevient une métaphore vive. Elle décrit l'acte de la liberté réconciliée ou pécheresse, qui choisit l'amour ou la colère de Dieu. Dans la plénitude de ce sens, la métaphore cesse alors d'être une métaphore puisqu'elle décrit avec une exactitude inégalée et probablement inégalable, la situation de l'homme devant Dieu, dans la proximité ou l'éloignement de celui qui toujours s'approche et se fait proche de l'homme. La colère dit le dernier visage de Dieu révélé à l'homme, avant qu'il ne s'éloigne définitivement. Visage nocturne et affligé de Dieu, visage méconnaissable et déformé, mais toujours visage d'amour, visage du dernier amour. Avant que cet amour refusé ne devienne un feu dévorant.

VIII

Conclusion

Les anthropomorphismes de la miséricorde et de la colère dévoilent le lieu où s'établit la relation à Dieu telle qu'elle est décrite dans les Écritures. L'amour, comme le péché et le mal, se situent au-delà de la vertu et de la faute, au-delà de ce que nous appelons l'éthique. L'homme ne se situe pas par rapport à lui-même à l'aide des catégories du bien et du mal. Mais il existe humainement dans l'amour ou dans la colère, c'est-à-dire qu'il existe toujours sous un regard. Il est devant Dieu, dans la rencontre ou dans la fuite. Et lorsqu'il échappe définitivement à ce regard en entrant dans le mal, alors il tombe dans la non-existence, *il se perd* au sens littéral du terme. Alors qu'Adam se cache après sa faute, parce qu'il a honte et qu'il laisse le repentir l'envahir, alors que Jonas se laisse rattraper dans sa fuite et consent finalement à la mission que Dieu veut lui confier, Caïn, le meurtrier, s'éloigne de la présence de Dieu et il sort de son regard. Mais tant que l'homme n'est pas sorti de ce regard, même lorsqu'il existe dans la colère de Dieu, il existe encore dans l'amour.

La métaphore de la colère n'est donc pas une métaphore vide, elle dit le refus de Dieu devant le mal et l'appel inlassable qu'il lance à l'homme pour que celui-ci refuse d'accepter le mal comme un destin inéluctable. Et la colère est comme le masque de l'amour qui se voile pour encore séduire, fut-ce par la violence. La colère est encore un signe de l'amour, lorsque celui-ci, dans les silences du mal, a épuisé tous les signes. En ce sens, la colère est une vraie colère, car elle a le poids de l'amour. Et chacun de nous doit entendre cette colère, en s'engageant dans une protestation active contre le mal, contre tout mal. La colère de Dieu appelle notre colère, comme son amour appelle notre amour. Avant que Dieu ne se taise définitivement.

Cette protestation active contre le mal implique une conversion de toute la vie, et donc une conversion de la pensée elle-même. Si elle veut vraiment reconnaître, dans la plénitude de son sens, la métaphore vivante qui anime tous les langages de la révélation du Dieu vivant, la pensée, et tous les savoirs qu'elle utilise pour entendre la parole de Dieu, aussi bien la théologie que les diverses sciences humaines, doivent entrer dans une humilité difficile et sans cesse menacée. La pensée et ses savoirs doivent accepter que le lieu de Dieu se trouve hors d'eux, hors de la pensée elle-même, dans cette métaphore vive qui révèle que Dieu s'approche de nous sans jamais être à portée de main ou de pensée, parce qu'il est proche d'une proximité d'amour et non pas d'être. Dans cette proximité échappant définitivement à toutes nos prises, au cœur même de notre engagement pour la justice, nous avons la tâche d'une pensée et d'une parole difficiles qui accompagnent nos vies et les justifient dans la référence vivante à cette parole étrangère qui est celle du Dieu vivant qui habite parmi nous. Mais nous avons aussi la responsabilité d'une autre parole, une parole blessée, lourde de silences et de périls, et de toutes joies, une parole qui célèbre la présence de Dieu dans les gestes de nos vies réconciliées en espérance. Une parole sans fin...

Yves CATTIN,
philosophe

Comptes rendus

Philosophie

Maurice PAISSAC, **Attendre Dieu,** Textes, édités et présentés par Yves CHAUVEAU, o.s.b. et Antoine CLERC, o.p. Cerf, Paris, 2001, 224 p., 150 F.

Remercions le P. Y. Chauveau d'avoir rassemblé et sobrement présenté les articles du P. Maurice Paissac déjà publiés en diverses revues, et rendons grâces au P. A. Clerc d'avoir tracé une courte et émouvante biographie de celui qui fut son maître et ami. Le P. Paissac fut pour ses étudiants un professeur éblouissant, il avait tous les dons : science, intuition et méthode, clarté d'exposition, art consommé des images, élégance par la simplicité des solutions. Les textes retenus ici ne sont malheureusement que les restes d'une œuvre manuscrite immense détruite par les soins de l'auteur peu avant sa mort. Un grand spirituel y traite des choses spirituelles. N'y cherchons pas ce qui ne s'y trouve pas. Que l'auteur fut un mystique, Dieu le sait, mais ses écrits ne sont pas "mystiques". L'auteur n'y livre pas ses expériences personnelles, il cherche à penser ce que sont les états, dispositions, et activités mystiques, au gré des demandes éditoriales : louange de Dieu, sens de Dieu, enfance spirituelle, dons du Saint-Esprit, et dans d'autres publications plus savantes, (on les trouvera dans la bibliographie) ce qu'a été la doctrine de Jean de la Croix, de Maître Eckhart, de Catherine de Sienne, de Thérèse de l'Enfant-Jésus, d'autres encore. Mais un mystique n'expose pas la pensée des autres mystiques, il raconte la sienne. Avec un total oubli de soi, comme Platon, M. Paissac s'efface devant les autres, pose leur doctrine à distance du regard, ordonne et coordonne leurs écrits, prévient les méprises éventuelles, les défend plus qu'il ne les juge, bref les comprend.

C'est que la vocation intellectuelle initiale de l'auteur fut d'essence métaphysique : on lira à cet égard le superbe article d'introduction : *vocation du métaphysicien.* Sa question première est : non pas qui suis-je, que s'est-il passé, mais qu'est-ce que c'est : au-delà même des signifiés, comment c'est pensable que Dieu existe, Un en trois personnes, Jésus Dieu et homme, la Rédemption, la participation à la vie divine, etc. Cette objectivation, seconde par rapport à l'expérience indicible, si elle dépersonnalise le récit de vie, ouvre au lecteur des possibilités d'existence à lui, et non plus seulement des modèles à répéter. Malheureusement, ce qu'a été l'emploi de cette vocation métaphysique, ceux qui n'ont pas été ses étudiants, ne le sauront jamais, je veux parler de ses cours de théologie, mais aussi de son fabuleux parcours de l'histoire de la philosophie, des socratiques à Heidegger, où sa grande âme fraternelle, sans la polémique de ses articles spirituels, accompagnait avec tant de sympathie leur

quête de vérité, tel un ami médecin attentif à garder toute parcelle de vie. C'est là qu'éclatait son génie, qui soulevait l'admiration de ses auditeurs, mais qui ne laisse pas d'attirer aujourd'hui un sentiment voisin de la compassion : "vous ne savez pas à quel point je me sens libéré" dit-il à l'un de ses frères après avoir jeté au feu ses manuscrits...

F. GENUYT

S. CANTIN, R. MAGER, (dir.), **L'Autre de la technique, Perspectives multidisciplinaires**, Presses de l'Université Laval, Saint Nicolas, Québec, Canada, 2000, 339 p.

Cet ouvrage collectif réunit plusieurs contributions qui ont pour point commun de traiter de la technique comme altérité. Le thème de l'altérité comme impliquant soit la pure objectivité du produit technique soit l'intentionnalité de la personne de l'autre court tout au long de ces textes. C'est le rapport de l'homme à la technologie qui est en cause, et donc aussi, le rapport des hommes entre eux en tant qu'il est médiatisé par la technologie. Et ce rapport entre les hommes est fragilisé par les conséquences multiples de l'envahissement technologique. C'est ce que mettent bien en valeur plusieurs articles de cet ouvrage, qu'il s'agisse de fracture sociale (*cf.* p. 36) ou de « narcocultures » (p. 41) ou encore d'exaltation rationnelle de la puissance (p. 66) comme d'autant de dérives à la fois techniques et économiques (*cf.* p. 100). Les auteurs ne se contentent pas de décrire des phénomènes de civilisation somme toute assez bien connus. Il s'agit d'analyser l'altérité présente dans l'Autre de la technique ou l'autre de la personne. Cette altérité est le point de départ de la recherche d'alternatives : oser envisager le retournement de la sacralisation de la technique et des règles du marché par la construction d'une éthique de l'autre ou « alternative » axée sur la solidarité (p. 104). Au delà du ton incantatoire de certains textes, risquons deux remarques : d'abord la technique n'est pas aussi « autre » qu'on veut bien le dire. Elle est prolongation de l'intelligence, de l'imagination et de la main de l'homme. Elle est humaine en tant que fruit d'une créativité, mais elle n'est pas pour autant exempte d'une éthique comme le souligne l'ensemble de l'ouvrage. Deuxièmement vouloir à la fois sortir de la pensée technique et de l'alliance sournoise entre le libéralisme économique et la technique est certes noble. Mais comment faire et à quel prix ? C'est là que le projet d'envisager un « Autre de la technique » au sens de porte de sortie, est beaucoup plus complexe que ce que l'on penserait. Quelques solutions sont esquissées pour un passage du faire à l'agir, y compris au niveau économique : cela se traduirait entre autres par le fait de vendre des services au lieu de vendre des produits (p. 133). Prêcher la réduction de la production et de la consommation de matières au bénéfice d'une économie de services pour un développement durable... certes, mais est-ce bien réaliste ? Même si une part plus importante de la vie économique et sociale doit être reconvertie dans des interactions vraies entre les agents humains (p. 233), certaines médiations semblent irréversibles. De la lecture de cet ouvrage très sérieux, on ressort avec l'impression d'un parcours à la frontière du réel et de l'utopie.

Olivier PERRU.
Faculté de philosophie,
Université catholique de Lyon

Spiritualité

Marcel NEUSCH, **Saint Augustin. L'amour sans mesure,** Editions Parole et Silence, 2001, 178 p., 95 F.

"La mesure d'aimer Dieu est d'aimer sans mesure". C'est ce mot d'Augustin que Marcel Neusch choisit de privilégier tel un fil rouge qui sous-tend chacune des études rassemblées dans ce petit livre qui a pour dessein d'introduire à l'œuvre de celui qu'il désigne, à juste titre, comme "un inlassable chercheur de Dieu". Un thème repris dans une série de chapitres brefs et denses mais d'une clarté exemplaire qui permettent de suivre la lente maturation de l'œuvre à la jointure des défis de son temps et la constante méditation des textes de l'Écriture. Un ouvrage attaché à nous rendre présent cet homme dont l'héritage fut décisif pour notre culture d'Occident comme pour la maturation de la pensée chrétienne et ce, tant dans la confrontation aux manichéens, aux donatiens et à Pélage qu'au bouleversement que constitua, pour la chrétienté naissante, la chute de Rome. Une œuvre immense avec, en son centre, une constante référence à la personne du Christ, pierre d'achoppement de la pensée des philosophes mais clef de la foi chrétienne en un Dieu que les textes bibliques révèlent toujours présent à l'histoire des hommes dans la révélation. Une révélation inséparable de l'incarnation car "le créateur de l'homme a daigné être un homme ; il s'est fait ce qu'il avait fait afin que ne périsse pas celui qu'il avait fait", comme Augustin l'écrit dans ses commentaires de l'Évangile de saint Jean. Sans doute, tout ne peut-il être exposé en un si petit nombre de pages mais l'ensemble réussit la gageure de ne jamais omettre l'essentiel et d'en mettre en évidence les enjeux. En un mot, une clef de lecture particulièrement utile à qui veut s'initier à l'œuvre d'Augustin mais aussi à quiconque veut resituer chacun de ses grands textes.

François CHIRPAZ

Servais Th. PINCKAERS, **La spiritualité du martyre... jusqu'au bout de l'amour,** Saint-Paul, 2000, 155 p.

L'ouvrage est la reprise d'un cours universitaire. On ne s'étonnera donc pas de trouver une série de chapitres présentant successivement les lettres de saint Ignace d'Antioche, la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, le traité *Ad martyras* de Tertullien, la spiritualité du martyre chez saint Augustin, et enfin dans la théologie de saint Thomas.

Cet examen est précédé par une synthèse de la spiritualité du martyre, présentée comme la première spiritualité chrétienne, celle qui a influencé toutes les spiritualités issues de l'évangile. L'auteur veut redonner sa place au témoignage radical du martyre, quand celui-ci paraît ne plus correspondre à notre époque de tolérance. En réalité, tous les chrétiens sont appelés à témoigner de la puissance de l'amour inscrite dans la foi au Christ, et le martyre est un exemple d'engagement existentiel pour tout homme.

Si la spiritualité chrétienne n'est rien d'autre que la progression de la vie chrétienne sous l'impulsion de l'Esprit, le martyre en est l'achèvement, puisqu'il est communion au don de sa vie du Christ, pour l'édification de son Corps. Il se nourrit de l'Eucharistie, il est aussi témoignage de l'espérance eschatologique.

Ce n'est donc pas la souffrance et la mort qui font le cœur du martyre, mais le témoignage de foi jusqu'à mourir. La spiritualité du martyre prend la forme d'un désir d'être uni au Christ, et d'en imiter la Passion : seul subsiste dans l'âme le

désir du Christ, le désir de la chair est crucifié. Il ne s'agit donc pas d'une recherche de la souffrance, ni d'une tentative d'arracher par la force héroïque la couronne de gloire, mais de se laisser envahir par la force de l'Esprit dans le combat contre les forces du mal.

Deux regrets face à ce parcours. D'une part, l'auteur n'aborde pas l'élargissement de la conception du martyre opéré, par exemple, lors de la canonisation par Jean-Paul II du Père Kolbe. Celui-ci est dit martyr de la foi alors qu'il n'est pas mort pour avoir proclamé sa foi, mais parce qu'il a voulu donner sa vie pour un père de famille. C'est ici la foi en tant qu'elle va jusqu'au bout de l'amour, qui est considérée comme titre de martyre. L'accent est mis sur le don de sa vie pour l'autre, comme le cœur même de la Passion et du témoignage chrétien. Le martyre est bien la communion à la passion du Christ, et très spécialement la communion a l'amour du Christ qui donne tout. Et qui pardonne !

J'en arrive ainsi au deuxième regret. À aucun moment n'est évoquée l'ambiguïté principale du désir du martyr, et qui explique peut-être le malaise devant la littérature d'un Ignace d'Antioche par exemple. Désirer le martyre, c'est en effet consentir à ce que des hommes, mes frères, deviennent des bourreaux, et risquent leur salut pour le mien !

C'est ce qu'a exprimé magnifiquement le père Christian de Chergé dans son testament : « Je ne saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas en effet comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre. C'est trop cher payé ce qu'on appellera peut-être la grâce du martyre que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'Islam. »

Voilà un témoignage de martyr contemporain qui permet d'approfondir la réflexion sur la spiritualité du martyre !

Jean-Etienne LONG

Autour du judaïsme

Andrée LEROUSSEAU, **Le judaïsme dans la philosophie allemande 1770-1850**, (Philosophie d'aujourd'hui), P.U.F., 2001, 355 p., 149 F.

Il est un monde – que d'aucuns parmi les adultes partagent – qui se place sous l'égide de Manès et où les êtres et les choses ne peuvent se penser et se vivre qu'en termes d'oppositions aussi strictes que radicales, oppositions que les logiciens, depuis Aristote, nomment *disjonctions exclusives* : ou c'est le jour, ou c'est la nuit, ou c'est le bien, ou c'est le mal, ou c'est le vrai ou c'est le faux... Ce monde, sans subtilité et sans nuances, n'est pas toujours l'apanage d'une certaine forme de *doxa*, puisqu'il est aussi parfois, comme nous le verrons ici celui des philosophes.

On oppose habituellement à la raison, voire à la Raison, et au raisonnable, deux mondes qui sont eux-mêmes antithétiques entre eux : celui de l'irrationnel, qui peut parfois s'ouvrir sur les abîmes de l'horreur, le monde de la *nuit*, du *brouillard* et de la *Déraison antisémite,* pour reprendre le très juste titre du livre de Jean-Pierre Faye et Anne-Marie de Vilaine ; et celui du rationnel qui peut lui aussi parfois – s'il n'est pas placé sous l'œil vigilant d'une *morale ouverte*, pour citer ici Henri Bergson – basculer dans les ténèbres, comme ce fut le cas avec la science lorsqu'elle se mit au service de cette *industrie de la*

mort qui rendit possible la *Shoah* dans l'insoutenable forme qu'elle a prise. Voir par exemple à ce sujet – entre autres choses – l'excellent livre d'Edwin Black sur le rôle d'IBM dans l'Holocauste. Plus que jamais ici la phrase de Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

Tout cela est vrai mais reste néanmoins insuffisamment pensé et c'est en cela que le livre d'Andrée Lerousseau est salutaire car sa force est de nous montrer, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que le monde des philosophes n'est malheureusement parfois pas exempt, lui non plus, de cette peur de l'Autre, de cette impossibilité de penser l'altérité sans la ramener à la mêmeté du Même et à l'unité de l'Un, c'est-à-dire sans la passer d'abord sur la *table de Procuste* d'une certaine forme de raison. La faculté de philosophie abondera en ce sens : « gardienne de la vérité », elle « élabore et développe autour de la « question juive » un discours essentiellement discriminatoire » (p. 342) qui fait émerger un « antisémitisme savant et de bonne foi, qui gomme toute trace de culpabilité propre » et « qui ne trouve pas sa source dans une période de crise, mais d'affirmation de soi de la conscience occidentale » (p. 341). *Unheimlichkeit, inquiétante étrangeté* de l'étranger : *mais comment peut-on être Persan ?*

Généalogie de l'*im*moral, critique de la raison *im*pure, le livre d'Andrée Lerousseau témoigne d'une authentique réflexion philosophique qui a l'intelligence, la lucidité et le courage de combattre les *pré*-jugés là où on les attend le moins, c'est-à-dire lorsque ceux-ci se logent au cœur même des Lumières et de son projet d'émancipation afin, non pas de nous pousser à sombrer dans un scepticisme radical qui pourrait nous conduire à la désespérance absolue, mais de nous inciter à toujours plus de vigilance « pour une philosophie d'aujourd'hui et de l'avenir » (p. 347).

Jean-Marie SAUVAGE

Michel REMAUD, **Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir.** Editions Lessius, Diff. Cerf, Juin 2000, 165 p.

Le titre exprime déjà dans quel esprit l'auteur veut conduire sa réflexion : à partir des difficultés présentes, il faut retrouver dans les origines lointaines du Christianisme ce qui a suscité cet antagonisme avec le peuple juif afin de conduire, à la lumière de la foi et de la doctrine évangélique, un dialogue nouveau, éclairé et ouvert, avec ces frères rejetés.

Les premiers chapitres s'appuient sur l'histoire des Pères de l'Église pour mettre à nu les racines de l'anti-judaïsme. Cette contestation du Peuple élu va commencer très tôt, dès le début du IIe siècle. Le Pseudo-Barnabé, Justin, Tertullien, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ont alimenté la polémique anti-juive par leurs écrits et leurs homélies. Augustin utilise une formule du psaume 58,12 : « Dispersez-les par votre force'. Cela est déjà fait, les juifs ont été dispersés parmi les nations, pour être les témoins de leur iniquité et de notre vérité. Ils possèdent les livres dans lesquels le Christ avait été prédit et nous nous possédons le Christ ». C'est le jugement sur le peuple juif qui a résisté à la prédication évangélique.

Toute cette recherche sur la pensée des Pères de l'Église est replacée dans le cadre historique à partir de l'église judéo-chrétienne. Celle-ci, après le règne d'Hadrien, semble peu à peu s'orienter vers une scission, certains se détachant progressivement des pratiques mosaïques. L'auteur montre cette primitive Église à double composante (Église + Synagogue)

qui évolue vers l'Église de la seule gentilité. La destruction du Temple et l'exil du peuple juif vont conforter les chrétiens dans l'idée d'un jugement de Dieu sur Israël et d'une mission confiée à la seule Église chrétienne.

C'est ainsi que les Écritures sont passées à l'autorité de l'Église qui dénie aux Juifs la capacité de les interpréter en vérité. Une note p. 74 dénonce les présentations tendancieuses possibles de cette volonté d'appropriation jusque dans la liturgie.

L'auteur s'attache ensuite à préciser pour l'Église actuelle, l'héritage de sa Tradition : (p. 82) "Les Juifs vont désormais personnifier la lettre opposée à l'esprit, le charnel au spirituel, les œuvres à la foi, la crainte à l'amour... en définitive, le péché opposé à la grâce". Il précisera ensuite la tâche du Christianisme actuel (p. 84) "L'Église du Christ reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les Patriarches, Moïse et les prophètes".

Cette élection n'est pas réservée aux "saints". Une note (p. 80 n° 4) nuance avec beaucoup de bon sens cette notion de sainteté. Les textes de Vatican II sont longuement étudiés ainsi que la volonté de disculper le peuple juif de la mort de Jésus et de ne pas le présenter comme réprouvé et maudit. Quelques pages sont consacrées à la repentance de l'Église et à ses manifestations publiques.

L'auteur aborde enfin un dernier point très délicat : le retour d'Israël sur sa terre en avouant que la théologie chrétienne est démunie pour interpréter ce retour du peuple juif sur la terre de la Promesse. L'examen de cette question est fait avec beaucoup de prudence et de délicatesse. Pour l'auteur le don de Dieu au peuple est un don définitif, mais sa possession effective est conditionnée par la fidèlité à l'Alliance : "La présence sur la terre est le signe de la fidélité mutuelle de Dieu et de son peuple".

Le dernier chapitre est consacré à l'épître de Paul aux Romains (ch. 9-10-11) en vue d'étudier surtout les termes dont use Paul pour désigner les Juifs qui ont refusé l'Évangile.

La 3e version de la déclaration *"Nostra Aetate"* et le texte définitif sont donnés en annexe, ainsi que les "Orientations pastorales" du Comité Episcopal pour les relations avec le judaïsme.

Ce livre est simple à lire, à la fois clair dans son expression concis et assez nuancé pour ne pas cacher les difficultés. Riche aussi de toutes les notes qui renvoient à l'étude détaillée de certaines questions plus délicates. Il manifeste enfin un réel esprit de sympathie et de bienveillance pour l'"autre" encore mal connu.

Louise REVELLIN

Geneviève COMEAU, **Juifs et Chrétiens, le nouveau dialogue,** Ed. de l'Atelier, (Questions ouvertes), Paris, 2001, 160 p.

Ce livre, différent de celui de M. Rémaud dans son orientation, sert la même cause : déceler ce qui sépare les Juifs des Chrétiens et œuvrer à une mutuelle compréhension en analysant dans la mesure du possible les sujets de désaccord.

L'un d'eux est essentiel : c'est la différence fondamentale dans la manière d'envisager les moyens de réconciliation avec Dieu. Démarche humaine pour les Juifs par la Loi ; mort et résurrection du Christ et don de l'Esprit pour les Chrétiens.

Bien d'autres divergences existent qui relèvent quelquefois de sensibilités différentes : les commandements de la *Torah* orientent la vie juive vers la sanctification du nom de Dieu et de tous les aspects de la vie, y compris les sentiments et les gestes du corps. Alors que le Christianisme, pourtant fondé sur l'Incarnation, a eu tendance à opposer l'âme qui voudrait se soumettre à Dieu au corps, emporté par d'autres désirs.

La foi en la résurrection des morts est commune aux Juifs et aux Chrétiens, mais celle du Christ ne peut être acceptée par le Judaïsme : il serait scandaleux que Dieu se fasse homme et c'est un homme que les Chrétiens disent ressuscité. De plus, rien n'a changé dans le monde injuste et inhumain après cet événement.

Le Christianisme voit dans l'Église le Corps du Christ et toute la vie communautaire et universelle que cela implique. Les enfants d' Israël se reconnaissent "Peuple élu" "nation sainte" et n'englobent pas dans cette affirmation d'autres peuples. Ils se savent "unique" et "témoins de Dieu"

Les Juifs attendent le Messie, les Chrétiens qui l'ont reconnu en Jésus de Nazareth attendent son retour. Les positions se sont durcies de part et d'autres : le Messie "puissant et politique" des Juifs n'est pas l'événement spirituel et invisible qui assure le salut pour les Chrétiens. L'auteure relève le rôle de Paul, jugé primordial dans cette rupture, d'après le philosophe juif Moïse Mendelssohn (18e s.). La position du chercheur israélien Daniel Schwartz raisonnant à partir des manuscrits de Qûmran, est beaucoup plus nuancée.

La réalité, reconnue de tous, est l'existence, dès le début, de deux univers différents : l'Église précise l'originalité de sa foi (La Trinité - le Christ - le Saint Esprit) et la protège des déviations. Le judaïsme rabbinique s'exprime à partir de la Bible avec la *Torah* orale. Les siècles semblent aggraver les divergences par les accusations et le mépris des Chrétiens. L'auteure développe longuement cette histoire avant d'aborder la question actuelle : comment situer le Christianisme par rapport au Judaïsme. Les racines des deux religions sont les mêmes et reconnues comme telles ; encore faut-il définir une interprétation de ces racines et ne pas limiter cette vision à la seule transmission d'un héritage. Le judaïsme actuel a évolué et son identité est à redéfinir.

Pour l'heure, il s'agit de vivre des relations fraternelles dans la reconnaissance des apports du Judaïsme au Christianisme. Selon G. Comeau, c'est d'abord la "mémoire de son historicité" ensuite, celle de la "transcendance divine". Elle conclut ainsi : "Israël est le "frère aîné". Les relations fraternelles ne suppriment pas la dette de reconnaissance".

"Jésus Christ est mort pour tous. Cette confession de foi n'a pas besoin d'être triomphaliste, elle peut se vivre dans la discrétion et le respect, comme y invitait Vatican II".

Le dernier chapitre réfléchit sur le dialogue inter-religieux, les difficultés de l'Église, confrontée à ces altérités et constate que le Christianisme a toujours respecté dans son intégralité le Premier Testament légué par les Juifs – alors que l'Islam, reprend l'histoire biblique en la modifiant à sa façon.

L'auteure note, mais très rapidement, la distance cultuelle et religieuse qui sépare Christianisme et Bouddhisme.

Les dernières réflexions de G. Comeau portent sur la mission – mot alourdi de

souvenirs de colonisations – mais elle lui trouve une belle définition. "La mission est le mouvement d'amour de Dieu vers le monde, auquel l'Église participe".

Le livre s'achève sur une très belle postface du Rabbin Rivon Krygier.

L'ensemble de ce livre a un ton très chaleureux, sur des perspectives ouvertes et accueillantes. L'auteure ne donne pas d'impossibles solutions aux problèmes difficiles qu'elle expose, elle les cerne et les limite avec justesse.

Louise REVELLIN

Eglise

Hermann J. POTTMEYER, **Le rôle de la papauté au troisième millénaire,** Une relecture de Vatican I et de Vatican II, Editions du Cerf, 2001, 190 p.

Comment imaginer une unité « visible » des églises sans un principe également visible et personnel de cette unité ? Et comment imaginer que cette unité s'établisse autour d'une instance telle que la papauté que nous connaissons ? Ce qui fait, ou plutôt ferait l'unité, est donc ce qui l'empêche ! C'est de l'intérieur de cette contradiction que le professeur H.-J. Pottmeyer poursuit son enquête.

Les deux derniers conciles, Vatican I et II, dans leurs décisions, les attendus, les débats, voire les conflits qui les préparèrent, portent justement les conceptions relativement élaborées de ce que doit être, d'un point de vue romain, l'autorité suprême dans l'Église. Vatican I, marqué comme l'on sait par la ruine du pouvoir temporel qui se consomme à sa clôture mais qui est déjà très engagée durant le déroulement des sessions, marque aussi le triomphe du centralisme pontifical. Centralisme qui, pour gagner en altitude spirituelle par abandon de ses prétentions à régir directement les États, inaugure pourtant une ère de très grand autoritarisme personnel. Ce tournant témoigne d'ailleurs bien moins d'une évolution doctrinale que d'une volonté de riposte à l'égard du sécularisme ambiant. En fait ce sont les circonstances qui bloquent l'évolution bien plus que les textes. Aussi, selon l'auteur, Vatican I n'est pas foncièrement une gêne pour cette ecclésiologie de communion que Vatican II établira dans les textes et cherchera même à promouvoir dans les faits.

L'ouvrage du professeur Pottmeyer est indiscutablement animé par le souci de promouvoir cette ecclésiologie ouverte et confraternelle. On peut trouver ça et là son ton un peu trop ironique mais il s'agit d'une bonne contribution à la réflexion œcuménique sur une question cruciale.

J.P MANIGNE

Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, **Le problème de la réforme liturgique,** La messe de Vatican II et de Paul VI, Étude théologique et liturgique, Clovis éd., 2001, 125 p.

Connue déjà sous la forme d'un hors-série de la Lettre à nos frères prêtres (mars 2001), cette étude a été confiée par Mgr Fellay, un des évêques consacrés par Mgr Lefebvre, à des pasteurs d'âmes qu'il a jugés « qualifiés aux plans théologique, liturgique et canonique ». Elle dit la position de la Fraternité Saint-Pie X, et les raisons de sa demande de rétablir l'ancien rite et de réviser le nouvel ordo.

Les raisons ne sont pas de soutane et de latin, et c'est bien sur un plan théologique que se placent les auteurs, qui ont pris la peine d'entrer dans la pensée

théologique qui sous-tend la réforme liturgique de Vatican II. Ils l'exposent avec objectivité, sinon avec subtilité (leur analyse se voulant synthétique), mais sans enthousiasme : c'est en effet dans la théologie de l'eucharistie comprise comme mémorial du mystère pascal qu'ils voient la manifestation d'une rupture dogmatique avec la Tradition.

La doctrine de ces défenseurs de l'ancien rite peut se caractériser par une série d'assimilations réductrices successives : du mystère du Salut au mystère de la Rédemption, de la Rédemption à la satisfaction vicaire du Christ, de la satisfaction au sacrifice expiatoire et à l'immolation. Laquelle immolation est renouvelée à chaque messe par la transsubstantiation séparée des espèces. Tel serait le cœur de la doctrine du concile de Trente et le cœur du ministère sacerdotal à préserver contre toute atténuation moderniste : la messe est le sacrifice où le Christ s'immole réellement en expiation et en propitiation pour apaiser la colère de Dieu le Père provoquée par nos péchés.

Forts de cette expression de la foi sur la messe, nos « pasteurs d'âmes qualifiés » écartent comme contraire à la foi la théologie conciliaire du mystère pascal, d'une part parce qu'elle attribue le salut au Père, au Fils et à l'Esprit (et non au seul Fils en tant qu'homme, ayant versé son sang), d'autre part parce qu'elle attribue le salut à la Mort et à la Résurrection du Christ (et non à sa seule Croix). Les arguments de ce refus sont énoncés avec beaucoup de candeur et une apparente inconscience de leur énormité : comment, sans cesser d'être chrétien, ne pas attribuer à la Trinité l'œuvre du salut, ou dissocier la Mort de la Résurrection du Christ ?

Quelques autres vérités de la foi chrétienne sont par ailleurs mal intégrées dans l'interprétation de la théologie tridentine ici exposée : on fait mention de l'épître aux Hébreux, mais en oubliant sa pointe, à savoir que le sacrifice du Christ a été opéré « une fois pour toutes », et qu'il n'y a plus désormais besoin de sacerdoce propitiatoire ; on y insiste sur le mérite du Christ en tant qu'homme sans l'articuler à l'action salvifique de Dieu et à la gratuité de la justification ; on fait reproche à la liturgie nouvelle d'être une liturgie de sauvés, sans se rappeler des effets sanctifiants du baptême ; la parole de Dieu est dite tirer sa valeur de sa proclamation par la hiérarchie, représentant le magistère, oubliant que le magistère luimême n'a de légitimité qu'à servir la Parole de Dieu et à s'y soumettre.

Là où la réforme liturgique s'est efforcée de manifester dans toute sa richesse l'économie du mystère du salut, les auteurs voient une insupportable relativisation de certaines données dogmatiques. À vrai dire, leur étude ne brille pas par son sens de la valeur analogique et historique du langage théologique. On y méconnaît que la règle de foi consiste principalement en une juste compréhension de l'économie du salut, laquelle permet d'interpréter et de situer dans l'histoire les canons des conciles et les enseignements du magistère passé, et si nécessaire, de les relativiser, comme cela s'est souvent fait dans de nombreux domaines.

La Fraternité Saint-Pie X s'accorde donc une autorité qu'elle refuse au dernier concile, alors que la Tradition voit dans l'unanimité de tout concile le signe de l'assistance de l'Esprit et dans son enseignement l'instance la plus haute et la plus autorisée pour interpréter de manière authentique le magistère passé.

La manière dont la question du statut canonique du missel de Saint Pie V est abordée à la fin de l'ouvrage souligne la difficulté d'une *communauté* en mal de légitimité : comment arguer sérieusement d'une bulle de Saint Pie V contre un décret de Paul VI sans nier concrètement l'authentique pouvoir de juridiction du pontificat ? C'est décidément d'une papauté telle qu'elle la rêve que la Fraternité Saint-Pie X aime se dire la fille obéissante, d'une obéissance qui la laisse à son libre arbitre, et à sa libre interprétation du rite vénérable de Saint Pie V.

Jean-Etienne LONG

Bible

Pierre PRIGENT, **L'Apocalypse de Jean,** (commentaire du Nouveau Testament XIV, deuxième série), Labor et Fides, Genève 2000.

Pierre Prigent, auteur de nombreux travaux sur l'apocalypse johannique et sur des auteurs chrétiens du IIe siècle, avait publié dans la même collection, en 1981, un commentaire de l'Apocalypse ; près de vingt ans plus tard il propose une nouvelle édition de cet ouvrage. Le commentaire de 1981 ne comportait pas d'introduction, mais s'achevait par une vingtaine de pages intitulées : synthèses et conclusions ; la nouvelle édition n'a plus de synthèse finale, mais s'ouvre par une copieuse introduction de près de 80 pages. Dans cette introduction, en cinq sections, Pierre Prigent offre un bulletin bibliographique fort détaillé et livre ses grandes convictions concernant l'interprétation de l'Apocalypse de Jean. L'auteur a parfaitement assimilé les nombreuses publications faites à propos de l'Apocalypse ces vingt dernières années, mais il reste fidèle à ses options fondamentales.

L'Apocalypse ne se comprend que si le lecteur est attentif à ses racines juives. P. Prigent exprime cette certitude au cours de deux sections : celle où il traite des racines juives, mais aussi dans la partie où il manifeste son insatisfaction face aux études qui veulent trouver des parallèles aux thèmes de l'Apocalypse dans la littérature hellénistique. "Les plus fortes racines juives de l'Apocalypse se trouvent dans le Judaïsme qui a produit les apocalypses traditionnelles, mais plus encore dans cette frange du judaïsme qu'on peut qualifier de mystique et d'ésotérique : on y relit la Bible avec l'assurance de vivre l'accomplissement des prophéties eschatologiques et la conscience d'être unique bénéficiaire de révélations qui dévoilent le caractère céleste du culte célébré sur la terre par les fidèles qui forment le temple spirituel et le vrai sacerdoce". P. Prigent trouve ces sources, en particulier, dans des textes de Qoumrân, les cantiques pour l'holocauste du sabbat, et dans les visions de la Merkaba. L'Apocalypse offre une bonne expression du statut du culte : "Seul le culte peut célébrer comme présentes des réalités eschatologiques en affirmant que l'eschaton est signifié par la présence sur terre de réalités célestes". L'Apocalypse suppose une tension entre deux visions : l'Eglise telle une communauté vacillante sur le *point* de disparaître ou, au contraire, "comme le peuple innombrable qui vit déjà dans la gloire des bénédictions éternelles que Dieu accorde à ceux qu'il aime". À propos des rapprochements fort nombreux qui ont été faits avec des textes hellénistiques P. Prigent fait des remarques de méthode. Il faut que les rapprochements soient thématiquement pertinents, et que les textes invoqués puissent

avoir été raisonnablement connus de l'auteur de l'apocalypse.

Dès le III[e] siècle des doutes ont été émis quant à l'appartenance de l'Apocalypse au corpus johannique. En s'appuyant sur des recherches concernant le vocabulaire et les thèmes théologiques de l'Apocalypse et du quatrième évangile, P. Prigent montre avec finesse que l'Apocalypse appartient à l'univers johannique (même si cet adjectif reste discutable) : "on retrouve à l'arrière-plan du 4[e] évangile et de l'Apocalypse les mêmes présupposés théologiques. Sur ces bases on a construit (et ce n'est assurément pas la même main qui l'a fait) deux édifices littéraires originaux qui ont chacun leurs spécificités". L'Apocalypse met en garde des chrétiens qui seraient tentés d'accepter des compromissions avec l'esprit de la société ambiante ; elle constitue un texte de résistance à l'esprit du monde. De ce point de vue les lettres aux Eglises sont particulièrement importantes, car elles donnent le ton de l'Apocalypse et aident à préciser la situation des communautés destinataires de l'œuvre. L'Apocalypse s'adresse à des groupes de chrétiens d'Asie Mineure, entourés de Juifs assez bien intégrés à la société ambiante, le visionnaire craint que les chrétiens se compromettent eux aussi avec l'esprit du monde, d'où la violence de certains propos contre les Juifs.

L'Apocalypse est un texte qui célèbre le prophète ; celui-ci est un inspiré et l'auteur de l'Apocalypse appartient à ce groupe. La manière dont l'Apocalypse traite l'Ancien Testament et la tradition juive le montre. A la différence de Qoumrân l'auteur ne cite pas des textes d'Ancien Testament en soulignant leur accomplissement dans la vie présente ou en en donnant le sens véritable. L'apocalypticien est imprégné par l'Ancien Testament. Il utilise en toile de fond les textes vétéro-testamentaires pour émettre sa propre prophétie. Le prophète qui parle à travers le texte de l'Apocalypse est certain de son autorité.

Avec bon sens, P. Prigent refuse de disséquer les textes de l'Apocalypse, même s'il reconnaît qu'elle a, sans doute, connu deux éditions. Un seul point nous paraît regrettable en ce commentaire : P.P. refuse de prendre vraiment en compte les questions de structure qui organisent le texte, aussi livre-t-il un plan qui apparaît un peu comme une succession de sections. Il est dommage d'ailleurs que l'auteur de ce commentaire passionnant assimile plan et structure. Même s'il le fait à ses risques et périls, le lecteur a le devoir de penser la structure d'un texte, de rechercher les éléments qui en constituent l'unité. Mais nous touchons alors un autre débat : la question de la lecture. En un temps où nombre de personnes font un usage indu de l'Apocalypse de Jean, on ne peut que souhaiter un grand succès à ce commentaire.

Jean-Pierre LÉMONON

L. LEGRAND, **L'apôtre des nations ? Paul et la stratégie missionnaire des églises apostoliques,** (Lectio divina ; 184), Le Cerf, Paris, 2001, 153 p.

Au cours de ces dernières décennies la réflexion sur les débuts de la mission chrétienne a été au cœur de nombreuses recherches sur le premier siècle. En lisant les évangiles, en particulier celui de Matthieu, on observe une tension entre des paroles de Jésus qui limitent son activité à Israël (Mt 10, 5-6; 15, 25) et un envoi universaliste lors des manifestations du Seigneur aux Onze (Mt 28, 16-20). On s'est donc demandé comment la mission chrétienne est née, quelles en ont été les causes. La question se pose avec d'autant plus d'acuité que le monde juif au I[e] siècle

n'a ni une pratique, ni une pensée missionnaires (voir J.P. Lémonon, "Le judaïsme avait-il une pensée et une pratique missionnaires au début du 1er siècle de notre ère ?", dans Ph. Abadie-J.P. Lémonon éd, *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Le Cerf, Paris, 2001, p. 299-309). Le souci de Lucien Legrand, manifesté dans son dernier livre, est de nature sensiblement différente. Il s'intéresse au développement de la mission chrétienne, et en particulier à la diversité des régions évangélisées. L'auteur exerce son ministère en Inde, et sa recherche est en partie conditionnée par ce lieu spécifique. Il part d'une constatation toute simple : la personnalité de Paul a dominé l'histoire de la mission chrétienne, la tradition en a fait le missionnaire par excellence. Or la mission paulinienne se développe essentiellement dans le monde grec, elle est tournée vers l'Occident. Comment se fait-il que l'Apôtre des païens n'ait pas songé à l'Orient notamment à la Mésopotamie, voire à des régions encore plus éloignée comme l'Inde entrée dans l'orbite du monde grec depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand. Cette absence d'intérêt pour l'Orient est d'autant plus surprenante que Antioche de Syrie fut un centre important pour la mission chrétienne. Or, par son histoire, cette ville était ouverte à l'Orient. La question à laquelle L. Legrand veut répondre de manière précise est la suivante : "pourquoi, envoyé aux nations, (Paul) envisagea-t-il de pousser jusqu'en Espagne et non pas jusqu'en Inde ?".

La célébration de Paul a fait oublier quelques autres missionnaires. L. Legrand invite à une visite à nouveaux frais de la stratégie missionnaire des Églises apostoliques montrant de manière systématique qu'il y eut d'autres champs de mission que le monde grec. Ces missions n'ont d'ailleurs pas manqué de laisser des traces dans le corpus néotestamentaire.

En fait l'activité de Paul s'est limitée à l'Occident au monde grec parce que l'accord de Jérusalem (Ga 2, 1-10) réservait les territoires d'Orient et d'Egypte aux apôtres de Jérusalem, Jacques, Céphas et Jean. Ces régions étaient déjà largement irriguées par la foi juive, comme le manifestent de nombreux documents. Pour reconnaître l'exactitude de ce point de vue il suffit de nous souvenir de la traduction de la Septante, de l'œuvre de Philon d'Alexandrie, et de la vitalité des communautés juives de Mésopotamie. Au premier abord l'accord de Jérusalem pourrait laisser penser que Paul reçut un plus vaste territoire ; cette interprétation est une illusion. En effet les apôtres de Jérusalem s'attribuent les régions où existent de nombreuses communautés juives, or ce champ d'action est important. "Reconnaissant la grâce qui, m'a été donnée, Jacques, Céphas et Jean, considérés comme des colonnes, nous donnèrent la main, à moi et à Barnabas, en signe de communion, afin que nous allions, nous vers les païens, eux vers la circoncision" (Ga 2, 9). L. Legrand examine avec soin Ga 2, 9 et 10, car ces versets entérinent le partage des responsabilités missionnaires entre les courants d'évangélisation de Paul et de Pierre. « L'accord de Jérusalem a fixé les grands axes de la progression de l'Évangile. L'Occident, monde païen, revenait à Paul, l'Apôtre des *go'im,* des non-juifs. Il n'avait donc pas à aller vers Babylone et Alexandrie, vers l'orient et vers le sud, déjà suffisamment jalonnés par la Diaspora juive pour être considérés comme relevant de la Circoncison » (p. 94), telle est résumée la pensée de l'auteur.

La répartition entre païens et circoncis exprime le point de vue ethnico-religieux

des Israélites du temps. Les régions étaient qualifiées selon qu'on les considérait ou non comme judaïsées. Pour préciser la signification exacte du terme "païens", L. Legrand suit les analyses de J.M. Scott *Paul and the Nations*, Tübingen, 1995. "Les nations étaient les *go'im*, les non -Juifs" (L.L. p. 35), mais il en tire des conclusions sensiblement différentes. En effet Scott applique le terme à l'ensemble de l'humanité, alors que L. Legrand pense qu'il désigne les régions où il n'y pas de communautés juives. L'analyse de Ga 2, 9 faite avec soin n'est qu'un élément de sa démonstration. En effet, pour appuyer sa thèse L. Legrand procède méthodiquement. Il décrit "l'horizon mental du juif éclairé du I^er^ s." tel que nous pouvons l'appréhender à travers divers documents, et en particulier dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie. Ce juif n'ignore pas l'Orient et en particulier le monde mésopotamien. S'appuyant sur la carte d'Eratosthène (III^e^ s. av. J.-C.), les *Res Gestae Augusti* et les visions de Strabon L. Legrand souligne que le monde romain avait une vision bien plus vaste du monde, qu'on ne le pense ordinairement. En particulier l'Inde était "bien connue du monde gréco-romain". Paul, lui-même, citoyen romain éclairé, ne pouvait pas ignorer ces vastes régions connues de ses contemporains.

Bien que célébrant la mission paulinienne, le livre des Actes connaît une multiplicité de champs missionnaires, il suffit de relire la table des nations en Ac 2, 9-11. Quelle que soit l'origine de cette table, elle est un excellent témoin des horizons missionnaires de la première communauté chrétienne. La mission chrétienne se tournait tout naturellement vers les lieux où les communautés juives étaient nombreuses et florissantes. La mission vers l'Europe était plus surprenante, d'où l'intérêt particulier que lui porte l'auteur du livre des Actes. Apollos est témoin d'une activité chrétienne à Alexandrie (Ac 18, 25). Le texte occidental des Actes (appelé ainsi car identifiable dans quelques manuscrits de la version latine) remis à l'honneur ces dernières années précise même : "il avait été informé de la voie du Seigneur dans sa patrie". Le récit du baptême de l'eunuque en Ac 8, 26-40 invite à ne pas oublier l'Ethiopie. Il y eut aussi une mission de la communauté johannique, en particulier dans la région d'Ephèse, et une mission pétrinienne (1P 1, 1).

L. Legrand ne prend pas seulement le point de vue de l'historien, il est avant tout pasteur. Dès les origines chrétiennes la mission fut marquée par des pensées diverses. Aujourd'hui pour retrouver un élan missionnaire il y aurait grand intérêt à entendre des voix venues d'ailleurs, en particulier de l'Inde. Chaque culture dans son approche de l'Écriture, enrichit la compréhension de tous. La diversité est condition même de l'unité. Le lecteur ne peut qu'être reconnaissant à L. Legrand pour cet ouvrage bref et magnifique qui reprend à nouveaux frais les textes et les étudie avec soin. Sous la plume de L. Legrand l'appel à la reconnaissance de la diversité théologique n'est pas un slogan, mais se fonde dans la pratique originelle de l'Église.

Face à cette remarquable démonstration je ferai deux réserves. Les régions citées en 1 P 1, 1 : le Pont la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie n'étaient pas irriguées par la foi juive à un point tel qu'on pourrait les considérer comme relevant naturellement du champ de mission de la circoncision. D'autre part J.M. Scott a-t-il vraiment tort d'étendre le terme « *go'im* » à l'ensemble de l'humanité ?

Jean-Pierre LÉMONON

Simon LÉGASSE, **Paul apôtre, Paris-Saint Laurent**, 2e éd. 2000.

En 1991 S. Légasse proposait une biographique critique de Paul. L'ouvrage était à la fois précis et novateur en langue française, il tenait compte des nombreux travaux publiés sur la chronologie paulinienne. Près de dix ans plus tard S. Légasse propose une nouvelle édition de ce livre. L'auteur ne se contente pas d'ajouter quelques références bibliographiques. Pour écrire cette biographie S. Légasse donne une place importante aux lettres de Paul, mais il ne néglige pas pour autant les Actes des Apôtres, tout en tenant compte du but poursuivi par ces derniers. Des subdivisions plus nombreuses que celles de l'édition de 1991 facilitent la lecture du livre. Même s'il n'a pas modifié fondamentalement ses options, S. Légasse réorganise assez sensiblement la matière de l'ouvrage.

Les questions de chronologie concernant les rapports qu'entretiennent le 2e voyage missionnaire et l'assemblée de Jérusalem étaient fort débattues autour des années 90, ce n'est plus le cas aujourd'hui, aussi l'auteur intégre-t-il ce débat à l'intérieur du chapitre VI où il suit saint Paul, de Damas, lieu de sa vocation à Antioche. Pour situer l'un par rapport à l'autre l'entrevue de Jérusalem et la deuxième mission S. Légasse accorde, aujourd'hui comme hier, un grand crédit à Ga 2, 5 : "pour que la vérité de l'Evangile demeure chez vous". Cette phrase indique clairement que Paul a évangélisé les Galates avant l'assemblée de Jérusalem rapportée en Ga 2, 1-10 et Ac 15 (p. 87). Aussi, après avoir présenté les éléments du dossier, S. Légasse propose de reconstituer ainsi la chronologie de Paul, de sa première (Ga 1, 18) à sa deuxième montée à Jérusalem (Ga 2, 1) : - "Paul quitte Jérusalem pour la Syrie et la Cilicie (Ga 1, 21)" Paul à Antioche (Ac 11, 25-26) "première campacne missionnaire à Chypre et en Anatolie du Sud à partir d'Antioche de Syrie (Ac 13-14) deuxième campagne missionnaire à partir d'Antioche : Asie mineure, Macédoine, Grèce (Ac 15, 36- 18, 22), évangélisation des Galates (Ga 4, 13-14) ; - conférence de Jérusalem (Ga 2, 1-10) - voyage de la collecte (Ga 2, 10 ; Ac 18, 23-21, 14).

Avec raison l'auteur traite en deux chapitres différents l'entrevue de Jérusalem et la crise à Antioche. Les exigences, rapportées par les Actes, édictées apparemment à la suite de l'assemblée de Jérusalem, surprennent, étant donné que selon Galates rien n'a été imposé à Paul (Ga 2, 6). Ce règlement pour communautés mixtes (Ac 15, 20-21) "a été promulgué à Jérusalem", mais après l'entrevue alors que Jacques, le frère du Seigneur dirigeait l'église du lieu (p. 152). La crise d'Antioche marque la fin du lien privilégié que l'Apôtre a entretenu avec la communauté de cette ville : "Désormais, Paul œuvrera en apôtre autonome, dégagé de toute obligation à l'égard d'une Eglise qui, pendant une large tranche de sa vie, fut la sienne" (p. 161). Selon S. Légasse, Paul n'a pas reçu à Antioche le soutien de la communauté, et il rompt avec cette église. Je distinguerai deux temps. Il est possible, car c'est de l'ordre de l'hypothèse, que Paul n'ait pas reçu immédiatement un soutien de la communauté d'Antioche, au moins du groupe des disciples d'origine juive. Mais, quand Paul écrit Galates, trois ou quatre ans plus tard, son point de vue est largement admis ; en effet, j'imagine difficilement que Paul mette en avant cette crise si elle ne lui permettait pas d'entraîner les Galates vers son point de vue. Est-il pensable que Paul mette en avant une crise que ses adversaires de Galatie

pourraient retourner contre lui, s'il n'en était pas sorti finalement vainqueur ?

De temps à autre un sujet nouveau est abordé comme par exemple p. 174 "une expansion missionnaire dans la vallée du Lycus ?". S. Légasse propose un chapitre sur la crise corinthienne et un autre sur l'opposition judaïsante et la "justice de Dieu". Ces titres laissent pressentir que l'auteur offre plus qu'une simple biographie, ou, du moins, S. Légasse rappelle à tous que le principal intérêt d'une biographie de l'Apôtre est d'offrir le contexte historique de débats théologiques. Même s'il reconnaît que rien de définitif ne peut être affirmé, l'auteur accorde du crédit à l'idée d'un voyage en Espagne, La date du martyr de Paul, peut-être vers 65, est difficile à déterminer de manière assurée.

Même s'il demande quelque effort de lecture, ce livre, comme lors de sa première édition, est appelé à un grand succès amplement mérité.

Jean-Pierre LÉMONON

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2002

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

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

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

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

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

L'abonnement 2002 vous donne droit aux n^{os} 253-256.

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

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

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon (20041-01007-0303878A038-43)

Directrice de la publication : Isabelle Chareire - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10274 - 2^{e} trimestre 2002 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845

Cahiers disponibles

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

Droit et société	102	205	La mission
Le refus du passé ?	108	206	Fidélité et divorce
Théologie noire de la libération	120	207	Contemplation
La montée du fascisme	121	208	1492 : l'invention des Amériques
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Le travail	124	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Le mouvement charismatique	125	211	Pudeur et secret
Familles	126	212	Le diable sur mesure
Médecine et société	127	213	Sagesses humaines, divine folie
Intérêts humains et images de Dieu	128	214	Écologie et création
Propriétés et biens d'Église	129	215	Christianisme et perversions
Démocraties chrétiennes	132	216	Catéchisme de l'Église Catholique
La Justice	135	217	L'Épître aux Hébreux
La décision morale	136	218	Du mensonge
Universalité de l'Église	137	219	L'espérance
Charité et pouvoir	142	220	Le travail entre sens et non-sens
François d'Assise	143	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Présence de l'Ancien Testament	144	222	Christianisme et religions
Redire la foi	145	223	La solitude : de la nuit obscure
Le spirituel autrement	148	224	La non-ordination des femmes
Les Actes des Apôtres	153	225	Le corps et le don
Défis athées	156	226	La violence et Dieu
Au regard des enfants	157	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Théologies d'Afrique noire	159	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Écriture apocalyptique	160	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Le Conseil œcuménique des Églises	162	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Jérémie, la passion du prophète	165	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Destin du corps, histoire de salut	166	233	L'enfer : un destin impensable
Le devenir des ministères	167	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	235	Justice et pouvoir judiciaire
Catéchèse : la pierre de touche	169	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	237	Moïse, le prophète de Dieu
Le Saint-Esprit libérateur	173	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Les couples face au mariage	174	239	Le Paradis, l'excès promis
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	240	La prière
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	241	La filiation
La royauté dans la Bible	178	242	Paul et Israël
La question de l'Au-delà	179	243	Le désir de mémoire
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	244	Habiter
Le racisme, une hérésie	181	245	Trinité et divin cosmique
Laïcs en Église	182	246	La vertu
Aujourd'hui, l'individualisme	184	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Le courant fondamentaliste chrétien	186	248	Foi et histoire
Procréation et acte créateur	187	249	Christianisme et culture
La longue marche des Patriarches	188	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Marie, mère de Jésus Christ	189	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
Églises et État dans la société laïque	190	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
Bible et psychanalyse	198	254	*"Dieu, ça me touche…"* L'émotion dans la foi
La parole dans les églises	199		
La mort et les vivants	204		

VENTE AU NUMÉRO 2002		*ABONNEMENTS 2002*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**10,50 €**	**38,50 €**	**50 €**
Etranger	**12,00 €**	**45,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

« L'émotion,
c'est d'abord l'éblouissement
venant rompre
la platitude du quotidien" ».

Jean-Louis SCHLEGEL

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
Site web : http:/www.lumiere-et-vie.com

paraît
quatre fois par an

France 10,50 €
Etranger 12,00 €