

lumière & vie

avril - juin - tome LXII - 2

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

Cahiers de l'abonnement 2013 :

297 Les béguines

298 Noé

299 *La folie*

300 Fin d'écriture

Comité de rédaction

Christophe Boureux
Maud Charcosset
François-Dominique Charles
Laurent Denizeau
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Anne Philibert
Nicolas Tixier

Directeur de publication

Hervé Jégou

Rédacteur en chef

Jean-Etienne Long

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

← Beatus d'Urgell, Arche de Noé, manuscrit sur velin, vers 975, Musée diocésain de la Seu d'Urgell (Espagne)

2 Editorial

Entretien	5 - 24
	J = Z

5 Placide DESEILLE, une vie monastique en quête de la vraie lumière

Dossier: Noé 27 - 93

27 « Voici l'histoire de Noé »

Genèse, chapitres 6 à 9

39 Philippe MERCIER

Dieu, Noé le juste et le dérèglement du monde

57 Gérard SIEGWALT

Actualité du déluge, de Noé et de l'arche

75 Jean-Philippe PIERRON

Noé, une figure pour penser l'éthique animale

Encadrés

- 35 Frédéric NIGON Le déluge et l'unité du genre humain
- 54 Philippe MERCIER Noé le juste
- 71 Pierre de MARTIN de VIVIÈS Le déluge avant la Bible
- 89 Hugues AGBENUTI Déluge et mystère du salut chez les Pères de l'Église

Positions 95 - 110

- 95 Étienne FOUILLOUX Réflexions d'historien sur la loi Taubira
- 103 Christophe BOUREUX La laïcité par-delà jeux de hasard et nécessité politique

Lectures 112 - 133

124 Pascal DAVID Chemin faisant, François Jullien

EDITORIAL

- Entré très jeune au monastère trappiste de Bellefontaine, le père **Placide DESEILLE** se passionne pour les écrits des Pères du désert et pour la tradition liturgique de l'Orient. Après une fondation à Aubazine, il choisit d'entrer dans l'Église orthodoxe et est envoyé fonder le monastère orthodoxe Saint-Antoine-le-Grand dans la Drôme. Il nous fait part ici de son itinéraire, des raisons de ses choix et nous transmet ses convictions à la fois sur l'histoire de l'Église et sur le cœur de la vie spirituelle.
- Laissant le monde à sa corruption et à sa violence, le bonhomme **Noé** écoute la voix du Seigneur et construit son arche pour échapper au déluge et redonner une chance à l'humanité. Une curieuse histoire qu'adorent les enfants et qui, bien entendu, laisse perplexes les savants.

Comme le souligne Frédéric NIGON au début de ce dossier, il faut commencer par là : écarter l'illusion qu'il s'agit d'un récit historique pour entrer dans l'intelligence de l'intention de l'auteur, et écouter comment ce récit parle de l'homme, de son avenir, des menaces qui pèsent sur le genre humain, et sur la terre même : un récit qui peut ainsi trouver aujourd'hui un nouvel écho.

En bon bibliste, c'est ce que Philippe MERCIER va chercher à repérer : comment est instruit ce texte, apparemment naïf, comment il renvoie à la foi et à l'espérance d'Israël, à sa conception de l'homme et de sa relation à Dieu. Le dérèglement et la folie des eaux ne doivent pas cacher la mesure et la maîtrise que garde le Seigneur, et son intention profonde de toujours sauver ce qu'il a créé.

Les histoires du déluge ne datent pas de la Genèse, et Pierre de MARTIN de VIVIÈS nous montre comment différentes traditions de l'Ancien Orient racontent cette histoire, à chaque fois en réalité pour parler de la relation de l'homme avec les dieux, mais sans aboutir précisément à la figure biblique de justice et de compassion du Dieu créateur.

Le texte est plein de symboles et les Pères de l'Église, nous le voyons avec Hugues AGBENUTI, ne se privent pas de relier l'arche à l'Église, les eaux du déluge à celles du baptême et l'histoire même de Noé à celle de Jésus-Christ qui nous ouvre à un monde nouveau.

À ces lectures que l'on pourrait dire classiques, nous avons voulu adjoindre une réflexion sur un usage possible du texte en ces temps de crise. Le déluge est sans doute une version naïve de la catastrophe qui peut arriver aux hommes, mais voilà, depuis quelque temps déjà,

l'humanité prend conscience de sa possible participation à une catastrophe planétaire. Ce ne sont plus les prophètes qui menacent du châtiment de Dieu, mais les savants qui énumèrent des prévisions alarmantes pour la survie de notre espèce.

Gérard SIEGWALT montre que le récit de Noé a justement dans ce contexte catastrophiste quelque chose à nous dire de l'espérance qu'il faut choisir, non tant dans le discours que dans la prise de responsabilité. Noé et son arche invitent ainsi à refuser la jouissance dans laquelle se complaisent les prophètes de malheur et les hérauts du catastrophisme, quand ils voient se réaliser une partie de leurs prédictions. Il ne s'agit pas d'avoir raison contre les autres, il s'agit de choisir la justice, faudrait-il pour cela écouter une autre voix que celle des hommes.

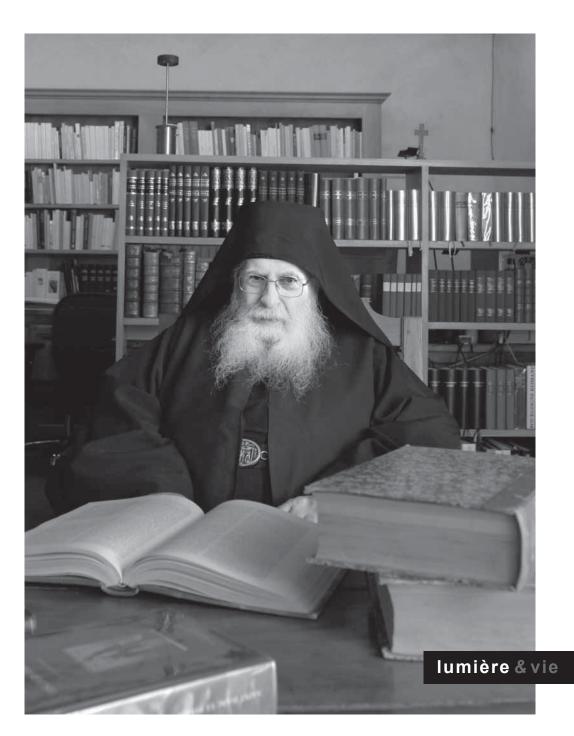
Si sauver la planète est devenu urgent, nous voyons en Noé celui qui se préoccupe de sauvegarder toutes les espèces animales et qui indique ainsi, en même temps qu'une différence, une parenté entre l'humain et l'animal. Jean-Philippe PIERRON le souligne, l'une comme l'autre sont aujourd'hui brouillées après quelques siècles de mécanisme et de sciences cartésiennes; Noé et son arche peuvent nous inspirer un regard éthique et remettre en question notre emprise asservissante sur nos compagnons de vie.

• De plus en plus affranchie du règne animal, l'humanité évolue dans ses représentations de la fécondité et des modalités d'accueil de l'enfant : le schéma à la fois naturel et culturel de la famille père-mère + enfant ne s'impose plus avec évidence et nous continuons de nous interroger sur l'essentiel de la filiation. Après une position *Du triangle rose au mariage gay* publiée en mars 2007, et en écho à la position de Jean Peycelon dans notre dernier numéro sur la manière de débattre du mariage pour tous, la revue poursuit sa participation au débat en publiant la réaction d'Étienne FOUILLOUX, un historien qui éclaire latéralement – mais peut-être pas seulement – le débat **sur la loi Taubira**.

Tandis que certains, à l'occasion de ce débat ou plus largement, souhaitent en finir avec l'irrationalité et l'archaïsme de la religion judéo-chrétienne, et se plaignent du coût du régime concordataire pour la République laïque, Christophe BOUREUX s'interroge sur la complicité de l'État avec des formes d'irrationalité moins innocentes et plus juteuses, à savoir celle **des jeux de hasard** et des paris... où l'on voit qu'il n'est pas si facile de demeurer dans l'intelligente subtilité et l'esprit de concorde de la loi de laïcité de 1905.

Enfin, nos lectures s'achèvent par l'évocation du chemin sans cesse parcouru entre Orient et Occident par **François Jullien**, où Pascal DAVID se fait notre guide pour percevoir des écarts, esquisser des passerelles, risquer du neuf avec de l'ancien.

Jean-Etienne LONG, rédacteur



Placide DESEILLE,

une vie monastique en quête de la vraie lumière

Né en 1926, le Père Placide Deseille entre à 16 ans au monastère, chez les trappistes de Bellefontaine. Il y devient un spécialiste des Pères, traduit des œuvres patristiques pour la collection *Sources Chrétiennes*, et lance l'abbaye de Bellefontaine dans l'édition de textes patristiques orientaux. Peu après le concile Vatican II, il fonde la communauté d'Aubazine, dans le style du monachisme primitif. Son itinéraire spirituel le conduit à demander en 1977 à entrer dans l'Église orthodoxe et à devenir moine au Mont Athos. Rapidement envoyé fonder dans la Drôme le monastère orthodoxe Saint-Antoine-le-Grand, il en devient l'higoumène, en dépendance de Simonos Petra. Il enseigne aussi la patristique à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge.

Tout au long de ses soixante-dix ans de vie monastique, également répartis entre catholicisme et orthodoxie, il écrit plusieurs livres sur la spiritualité orthodoxe et la théologie spirituelle, notamment *Nous avons vu la vraie lumière* (L'Âge d'homme, 1990), *La Philocalie et la spiritualité orthodoxe* (Bayard Presse/Albin Michel, 1997), *Propos d'un moine orthodoxe* (Lethielleux – DDB, 2010), *Certitude de l'Invisible* (Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2012), *Les chemins du cœur (Idem*, 2013), *Le Monachisme orthodoxe* (Cerf, 2013).

Lumière & Vie : Père Placide, comment expliquer votre entrée au monastère à seize ans ?

Placide DESEILLE: Je pense que pour comprendre cette décision, il faut tenir compte de plusieurs choses. Tout d'abord,

nous étions en 1942, en pleine deuxième guerre mondiale. J'habitais à Boulogne-sur-Mer, et, à partir de mai 1940, j'avais connu une tentative avortée d'exode à bicyclette vers des régions moins exposées, les mitraillages et les bombardements sur les routes et dans la ville, la présence toujours inquiétante de l'ennemi nazi, bref, tous les périls que cette situation comportait alors. Cela m'avait aidé à mûrir rapidement.

D'autre part, ma situation familiale était assez particulière. Mon père était mort cinq mois avant ma naissance, et ma mère m'avait confié à l'âge de deux ans et demi à ma grand-mère paternelle et à mes deux tantes, pour chercher du travail et refaire sa vie. Je ne la revis que très rarement ensuite. Je connus dès lors des moments de grande détresse. Je ne retrouvai mon équilibre intérieur qu'à l'âge de onze ans, grâce à la sage direction des pères jésuites dont j'étais l'élève au collège Saint-Joseph de Boulogne-sur-Mer, grâce aussi à la chaleureuse amitié d'une douzaine de filles et de garçons, enfants de deux familles voisines, profondément chrétiennes comme l'étaient elles-mêmes ma grand-mère et mes tantes, et qui furent pour moi comme autant de sœurs et de frères. L'amitié compta toujours beaucoup pour moi, même si, dans la suite, le silence monastique l'obligea à se faire discrète.

Toujours est-il qu'à seize ans, j'étais en mesure de faire des choix qui pouvaient engager ma vie entière. Avais-je ce que l'on appelle la vocation monastique? Je comprenais ce qu'était la vie monastique, et je l'admirais, mais elle me semblait hors de portée, et je pensais m'engager dans la voie du mariage et de la vie professionnelle. J'espérais pouvoir, la guerre terminée, poursuivre des études universitaires ouvrant sur l'histoire et la littérature de la période postclassique et du Moyen Âge. Mon intérêt pour ces textes anciens était autant spirituel qu'intellectuel. J'y cherchais une voie spirituelle, et je leur dois sans doute la conviction que la voie monastique était moins une « vocation » particulière et exceptionnelle dans l'Église, que la réponse libre qu'apportait un chrétien, qui a compris ce qu'est le mystère du Christ dans la lumière de la grâce divine, à l'invitation de tout quitter pour le suivre que le Seigneur adresse dans l'Évangile à quiconque veut être son disciple.

Mais avais-je les aptitudes humaines nécessaires ? J'en étais très incertain. Toujours est-il que, lorsque le père abbé Dom Gabriel

Sortais me demanda à brûle-pourpoint, à la fin du premier entretien que j'eus avec lui au cours d'une retraite de quelques jours à l'Abbaye de Bellefontaine : « Quand voulez-vous entrer au noviciat ? », ma réponse jaillit immédiatement, prévenant toute délibération intérieure : « Le plus tôt sera le mieux ! » Deux mois plus tard, j'entrai au noviciat. Dom Gabriel n'était pas homme à peser sur la liberté d'autrui, je n'ai certainement jamais été influencé par lui. Jamais non plus, au cours de mes soixante-dix ans de vie monastique, je n'ai regretté cette décision.

Une question demeurait cependant. Elle me fut posée par des personnes de mon proche entourage, favorables à mon entrée dans la vie religieuse. J'étais assez doué pour les études et j'y réussissais. J'aimais les livres. Ma place était-elle bien dans un ordre religieux aussi peu « intellectuel » que la Trappe ? Pour ma part, aux diplômes d'études supérieures et aux bibliothèques, je préférais les champs et les bois du monastère, et le fait de partager le temps entre les offices liturgiques, la lecture de l'Écriture Sainte et des Pères et un travail manuel assez rude me paraissait une garantie d'authenticité et d'équilibre pour la vie spirituelle.

- L & V: Très vite, à Bellefontaine, vous étudiez les Pères grecs et les moines d'Orient. Est-ce vous qui lancez votre abbaye dans l'édition de deux collections consacrées à la spiritualité orientale et à la vie monastique¹?
- **P. D. :** Dom Gabriel Sortais ne souhaitait pas que ses moines deviennent des « intellectuels », mais il n'était nullement opposé à ce qu'ils acquièrent une solide culture doctrinale et spirituelle². Durant les deux ans de noviciat, nous avons surtout étudié la Règle de Saint Benoît à la lumière de ses sources, Cassien et les Pères du monachisme primitif. Deux années furent ensuite consacrées à l'histoire de la philosophie, et surtout à une étude assez approfondie de la philosophie thomiste, notamment avec les ouvrages de Jacques Maritain et une étude directe des textes de Saint Thomas. Quatre années de théologie suivirent. Notre professeur utilisait les manuels classiques de Tanquerey³.

Heureusement, la bibliothèque du monastère était bien fournie en ouvrages récents, et nous étions alors dans les années

- 1. Le Père Deseille a traduit dans la collection Spiritualité orientale L'échelle sainte de Saint Jean CLIMAQUE (n°24) et Les homélies spirituelles de Saint Macaire d'Égypte (n°40); il a publié aussi dans la collection Vie monastique les Principes de spiritualité monastique (n° 1, 1974) et les Regards sur la tradition monastique (n° 3, 1974).
- 2. Le monastère comptait, au lendemain de la guerre, deux jeunes moines assez remarquables, les Pères Émile Dixneuf et Alphonse THUILLIER. Le père abbé nomma le premier maître des novices, et le second pèremaître des jeunes moines qui faisaient les études préparatoires au sacerdoce.
- 3. Le père Tanquerey (1854-1932) est un sulpicien célèbre pour ses manuels de théologie dogmatique (1901), de théologie morale et pastorale (1905), et de théologie ascétique et mystique (1924) tous parus chez Desclée.

cinquante. Nous avions à notre disposition les livres du Père de Lubac, du Père Daniélou, du Père Congar, et les autres volumes de collections comme « Théologie » de Fourvière, ou « Unam sanctam » et « Sources chrétiennes », qui paraissaient à cette époque. Je les dévorai. Nous étions au courant des suspicions qui pesaient dans certains milieux catholiques trop conservateurs sur certains de ces auteurs, mais notre père abbé avait l'esprit assez ouvert pour nous en autoriser la lecture dès lors qu'ils n'avaient pas fait l'objet de condamnations officielles. Ces études furent complétées par une année passée à Rome, où je suivis notamment, à l'Institut Pontifical Saint-Anselme, les cours de Dom Jean Leclercq⁴, précieuse initiation à la littérature monastique médiévale.

C'est muni de ce bagage que je fus chargé par mes supérieurs, dès 1959, à la fois de l'enseignement de la théologie dogmatique aux jeunes moines du monastère et de la création d'une collection d'ouvrages, où seraient publiés les textes des grands auteurs cisterciens du XIIème siècle. Je pris ce dernier projet très à cœur. Il me semblait toutefois préférable de ne pas isoler ces textes du reste de la tradition monastique et patristique, et de ne pas donner l'impression qu'il existait une « spiritualité cistercienne », au sens moderne du mot, comme il existe une spiritualité ignacienne

C'est la grâce du monachisme que de faire éclater de telles spécialisations: il a existé tout au long de l'histoire monastique diverses lignées de Pères spirituels et de disciples, on y rencontre des dosages différents des divers éléments constitutifs du monachisme, selon les temps et les lieux, mais la vie monastique est une en son fond. Cela tient précisément à son caractère patristique. Les diverses « spiritualités » sont nées plus tard, et seulement en Occident. C'est pourquoi j'en vins à souhaiter que ces textes cisterciens soient intégrés dans la collection « Sources chrétiennes », élargie pour s'ouvrir aux auteurs monastiques médiévaux⁵. Cela correspondait bien aux perspectives que m'avaient ouvertes le cours de Dom Jean Leclercq à Saint Anselme.

À l'abbaye Saint-André de Bruges, Dom Jean-Marie Déchanet, spécialiste de Guillaume de Saint-Thierry, avait créé dès 1946 une « Bibliothèque de spiritualité médiévale », où trois titres

4. Dont le contenu fut repris dans son livre *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Cerf, 1957.

5. Le père Deseille a traduit dans cette collection les *Sermons* de Guerric d'Igny (SC 166 et 202, Cerf, 1970 et 1973).

ou carmélitaine.

seulement avaient paru. Je lui proposai d'unir nos efforts et de fusionner sa collection avec celle que je préparais. D'autre part, je rencontrai à Lyon et à Paris les directeurs de la collection « Sources chrétiennes », les Pères Henri de Lubac, Jean Daniélou et Claude Mondésert, pour envisager avec eux les modalités possibles d'intégration dans leur collection d'une série de textes d'auteurs monastiques occidentaux couvrant toute la période qui s'étend du Vème au XIIIème siècles. Ils perçurent immédiatement l'intérêt du projet, et me confièrent le soin de le mener à bonne fin en tant que secrétaire de rédaction d'une nouvelle série, dénommée « Textes monastiques d'Occident » (TMO).

Soucieux de donner un enseignement théologique selon l'esprit des Pères, je profitai de quelques voyages à Paris, nécessités par les affaires du monastère, pour rencontrer le père Cyprien Kern, professeur de patristique à l'Institut Saint-Serge, et Vladimir Lossky, dont la *Théologie mystique de l'Église d'Orient* ⁶ m'avait enthousiasmé (malgré les très expresses réserves de l'excellent père jésuite qui avait eu l'imprudence de me prêter ce livre explosif!). Lossky devait, hélas, mourir très peu de temps après notre rencontre. Le père Cyprien m'initia à la doctrine de Saint Grégoire de Nysse, de Saint Maxime le Confesseur, de Saint Grégoire Palamas. Il me montra, au cours de longs entretiens, et avec une bienveillance sans limites, comment la christologie du Concile de Chalcédoine et la doctrine palamite des énergies divines sont la clé de la compréhension orthodoxe de l'Église, de l'homme et de l'univers.

6. Vladimir Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Aubier, 1944.

Je ne voulais pas, toutefois, bénéficier d'une information trop unilatérale, et je profitai aussi de ces voyages à Paris pour me rendre de temps en temps au Saulchoir, la maison d'études des dominicains, proche de Paris, qu'illustrait encore la présence, dans son corps professoral, des pères Chenu, Congar, Tonneau, Dondaine, et bien d'autres encore. Je bénéficiai ainsi d'entretiens particulièrement enrichissants pour moi avec les pères Chenu et Congar.

L & V: Comment avez-vous reçu l'annonce du Concile Vatican II, et comment avez-vous réagi à ses travaux ?

P. D.: J'ai accueilli l'annonce du Concile avec beaucoup de joie et d'espérance. J'avais été témoin de bien des dérives et

des gauchissements dans l'Église catholique. L'enseignement théologique semblait assez sclérosé, les célébrations liturgiques avaient subi bien des déformations, malgré la richesse du patrimoine liturgique latin, les relations avec les chrétiens séparés de Rome et les non-chrétiens avaient besoin d'être activées et vécues dans un nouvel esprit. Toute la vie de l'Église nécessitait un rajeunissement et un nouvel élan.

Mais il y avait des raisons d'espérer. Depuis plus de vingt ans, un vigoureux renouveau biblique, patristique, liturgique, théologique, avait pris son essor, et j'étais moi-même entré dans ce mouvement avec enthousiasme. J'espérais que le Concile allait renouveler l'Église en l'entraînant dans les voies ainsi ouvertes. Je suivis donc les travaux du Concile avec un extrême intérêt, mais non sans quelque inquiétude aussi. Autour du Concile, l'action de certains groupes de pression, certaines initiatives aberrantes, en matière liturgique notamment, me paraissaient grosses de périls pour l'après-concile.

Certains théologiens, - je songe notamment à Hans Küng et à quelques autres, - me paraissaient s'écarter dangereusement du juste chemin. La mise en œuvre des textes conciliaires me parut assez décevante, notamment en matière liturgique. On demanda aux moines de Solesmes leur collaboration pour créer une liturgie en langue vernaculaire qui s'inspirât pour les textes de la liturgie latine et pour les mélodies du chant grégorien. Ils en acceptèrent le principe, mais en précisant qu'il leur faudrait au moins dix ans pour aboutir à un résultat acceptable. Les responsables de la pastorale liturgique leur répondirent qu'il fallait aller vite et pouvoir mettre en pratique cette nouvelle liturgie dans un délai de deux ans! Solesmes renonça à apporter son concours à cette tâche impossible. Ce qui fut réalisé par d'autres me parut assez médiocre. À peu près seuls André Gouzes et son groupe ainsi que les fraternités monastiques de Jérusalem surent réaliser des célébrations en français avec des mélodies vraiment de qualité.

L & V: À peine le Concile achevé, avec un autre frère de votre abbaye, vous recevez la permission de fonder une petite communauté à Aubazine en Corrèze, dans la simplicité et le dépouillement des premiers moines d'Égypte: une sorte de retour aux sources par l'expérience?

P. D. : Durant les années 1962-1965, les tendances que je viens d'évoquer commençaient à s'affirmer. Il devenait manifeste que je ne pouvais plus continuer à penser, à enseigner aux jeunes moines et à vivre moi-même selon les principes qui me paraissaient vrais et féconds pour l'avenir, sans créer des tensions et des conflits stériles au sein même de ma communauté. J'avais la conviction qu'il n'y avait pas lieu de bouleverser la liturgie et les observances monastiques, mais qu'il s'agissait de retrouver le sens des choses et de revivifier ainsi ce qui s'était plus ou moins sclérosé au cours des siècles. Je gardais en même temps la certitude que la plénitude de la vérité et de la vie était du côté des Pères, de l'Église indivise du premier millénaire.

C'est dans ce contexte qu'avec la permission de mes supérieurs et accompagné d'un autre moine de Bellefontaine, le Père Séraphin, je commençai, le 14 septembre 1966, la fondation du monastère de la Transfiguration à Aubazine, en Corrèze. Depuis plusieurs années, le Père Séraphin avait suivi une évolution intérieure analogue à la mienne, en partie sous l'influence d'un jeune moine roumain réfugié en France et qui avait fait d'assez fréquents séjours à Bellefontaine, le Père André Scrima. Le Père Séraphin allait être constamment mon plus fidèle auxiliaire.

Plusieurs compagnons nous rejoignirent assez vite. Pendant plus de dix ans, nous avons ainsi essayé de vivre de la tradition liturgique et spirituelle de l'Orthodoxie, tout en restant dans l'Église catholique romaine. Les autorisations nécessaires nous avaient été assez facilement accordées, tant par nos supérieurs monastiques que par Rome. Aucun statut canonique précis ne nous fut cependant jamais donné: notre entreprise ne rentrait dans aucun cadre juridique existant, et seule l'indétermination du droit canonique pendant cette période post-conciliaire l'avait rendue réalisable

Nous disposions d'un terrain boisé de sept hectares, au flanc d'une haute colline, le Puy de Pauliac, d'où la vue portait sur tout le pays de Brive, aux confins du Limousin, du Quercy et du Périgord. Nous y construisîmes peu à peu, de nos propres mains, avec le bois de la forêt, une petite église, un bâtiment communautaire comprenant la cuisine, le réfectoire, la bibliothèque et les divers locaux indispensables, un bâtiment destiné aux hôtes de passage, un atelier et des cabanes séparées, dispersées dans la forêt, servant

de cellules pour les membres de la communauté. La vie que nous menions était cependant cénobitique, les offices à l'Église, les repas, le travail et toutes les ressources étant communautaires.

Ces éléments m'ont toujours paru constituer une garantie indispensable contre de graves illusions spirituelles. Rien ne dispose mieux à l'union à Dieu que le renoncement à la volonté propre et à toute fantaisie individuelle. La vie érémitique ne peut être menée avec sécurité que par des moines ayant déjà acquis en vivant avec d'autres une grande abnégation et une grande maturité spirituelle. Et mes vingt-cinq années de vie cénobitique à Bellefontaine m'avaient convaincu de la justesse de l'avertissement de saint Jean Climaque : dans ce genre de vie, « il ne se rencontre qu'une seule cause d'égarement : elle s'appelle la libre disposition de soi-même », — en grec, l'idiorythmie. De ce point de vue, notre vie en cellules séparées, ou « ermitages », disséminées dans la forêt, très favorable à une vie de prière pour des moines déjà formés, n'était peut-être pas une très bonne chose pour des commençants?

Le maître des novices d'un grand monastère français résumait ainsi ses impressions après un séjour parmi nous à Aubazine : « Bien des aspects de la vie monastique qu'on mène à Aubazine m'ont beaucoup attiré. Rapidement, je note : solitude, pauvreté assez rude, grande simplicité de vie, esprit d'extrême liberté laissée à chacun, avec, néanmoins, un niveau d'exigences proposé assez élevé, primat donné à la relation spirituelle et fortement personnalisée entre le Père de la communauté et les frères, caractère peu organisé, peu structuré de la vie communautaire, ou, en d'autres termes, extrême légèreté de l'institution; proximité évidente des sources les plus originelles du monachisme et de la grande tradition orientale ». Ces réflexions me semblent caractériser assez justement ce que nous avons essayé de réaliser.

L & V : Pour cette fondation, vous choisissez aussi d'adopter le rite byzantin : qu'est-ce qui vous éloigne du rite romain latin et de la réforme de la liturgie en langue vernaculaire ?

P. D. : Je me demandai alors si la présence, au sein de l'Église catholique, de chrétiens venus de l'Église latine, mais pratiquant

Sur l'esprit du monachisme, voir Placide Deseille, L'évangile au désert (Cerf, 1965, 3ème éd. 1999). L'échelle de Jacob et la vision de Dieu. Spiritualité monastique (coll. Sophia, L'âge d'homme, Lausanne, 1990), et Le Monachisme orthodoxe (Cerf, 2013). Et aussi : « Les origines de la vie religieuse dans le christianisme », Lumière & Vie n° 96, 1970, p. 25-53, « Vers un renouveau du monachisme », La vie spirituelle, n° 514, t. 112, 1965, p. 444-456, « La spiritualité de l'ancien monachisme », Christus n° 182, 1999, p. 177-190.

8. Cf. M.-J. LE GUILLOU, L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe, Fayard, Je sais je crois n°135, 1961, pp. 47-48. La liturgie byzantine « n'a rien fait d'autre que d'incorporer intimement dans la vie liturgique la grande théologie élaborée par les Pères et les conciles jusqu'au IXème siècle. En elle se chante l'action de grâces de l'Église triomphant des hérésies, la grande doxologie de la théologie trinitaire et christologique de saint Athanase, des Cappadociens, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Maxime. En elle transparaît la spiritualité des grands courants monastiques depuis les Pères du Désert, Évagre, Cassien, les moines du Sinaï, jusqu'à ceux du Studion, et, plus tard, de l'Athos... En elle, enfin, le monde entier, transfiguré par la présence de la gloire divine, se dévoile dans une dimension proprement eschatologique ».

les rites orientaux et vivant de la même tradition que les Orthodoxes, ne pourrait pas être un ferment qui contribuerait à provoquer un jour le retour de tout le corps à l'esprit du christianisme des premiers siècles. L'uniatisme avait été conçu par Rome comme un moyen d'amener les Orthodoxes à la foi et à l'unité romaines, sans les obliger à renoncer à leurs usages. Le développement de l'œcuménisme dans le monde catholique tendait à rendre cette perspective caduque. Mais ne pouvait-on pas espérer que la présence et le témoignage de catholiques de rite oriental contribuerait à ramener l'ensemble de l'Église romaine à la plénitude de la tradition de l'Église indivise du premier millénaire? Les interventions lucides et courageuses au cours du Concile de certains hiérarques melkites, comme le patriarche Maximos IV, donnaient quelque consistance à cette espérance.

Dès lors, l'adoption du rite byzantin ne pourrait-elle pas devenir, pour des catholiques d'origine occidentale, un moyen de vivre de la plénitude de la Tradition, dans la situation présente de l'Église romaine, en se gardant ainsi à l'écart du conflit stérile qui opposait les intégristes catholiques, attachés à une tradition déjà altérée – celle de la fin du Moyen Âge et de la Contre-Réforme – aux progressistes post-conciliaires ?

Ce qui m'incitait à me tourner vers la tradition byzantine, ce n'était donc pas mes attaches orientales. Je ne me suis jamais senti « oriental », ni attiré à le devenir. Mais la pratique de la liturgie byzantine me semblait être le moyen le mieux adapté pour entrer dans la plénitude de la tradition patristique d'une façon qui ne soit pas scolaire et intellectuelle, mais vitale et concrète⁸.

L & V: Lex orandi, lex credendi: à force de prier comme les orthodoxes, vous choisissez d'en rejoindre l'Église. Mais c'est aussi pour des raisons doctrinales?

P. D.: Assurément, c'est essentiellement pour des raisons doctrinales que moi-même et mes compagnons avons décidé de demander notre réception dans l'Église orthodoxe. Il eût été certainement beaucoup plus confortable de garder le *statu quo*.

En elle-même, la vie que nous menions à Aubazine comblait nos aspirations, et ceux qui l'ont connue en gardent aujourd'hui encore une secrète nostalgie. Mais peu à peu, un problème que nous n'avions pas entrevu à l'origine s'était fait jour. Nous avions été amenés à entrer en rapports à la fois avec des monastères orthodoxes et avec des communautés de rite oriental unies à Rome. À mesure que nous connaissions mieux les uns et les autres, nous pouvions constater à quel point les Églises uniates étaient coupées de leurs racines et de leur propre tradition, et n'occupaient dans l'Église catholique romaine qu'une position très marginale. Même lorsque les Uniates reproduisaient aussi exactement que possible les formes extérieures de la liturgie et du monachisme orthodoxes, l'esprit qui animait leurs réalisations était très différent.

D'autre part, l'évolution post-conciliaire de l'Église romaine se poursuivait. La mutation la plus symptomatique fut sans doute celle de la liturgie. Comme l'a écrit l'un des hommes qui ont été le plus mêlés à ces réformes, le père Joseph Gelineau, « [Après Vatican II,] c'est une autre liturgie de la messe. Il faut le dire sans ambages : le rite romain tel que nous l'avons connu n'existe plus. Il est détruit »⁹. J'avoue que lorsque je découvris cet aveu du Père Gelineau, je le ressentis comme un coup de poignard. Ce qui est dit ici de la messe vaut pour l'ensemble de la vie liturgique, qui est le cœur de l'Église. Le « retournement des autels » (« face au peuple »), quasi universel, bien que jamais prescrit par Rome, et manifestement désapprouvé par le cardinal Ratzinger, futur Benoît XVI, m'avait semblé lui aussi l'expression d'une « désorientation » inquiétante de la liturgie.

Ces changements ont troublé bien des fidèles, parce qu'ils ont été rapides. Mais – j'en pris conscience à cette époque – ils étaient en un sens normaux et conformes à la logique du Catholicisme. Ils se situaient dans le sillage d'autres mutations, parfois plus importantes, qui ne sont passées plus inaperçues des contemporains que parce que l'absence de moyens rapides de communication et d'information entraînait un plus grand étalement dans le temps.

Mes compagnons et moi-même étions ainsi amenés à réfléchir sur l'histoire religieuse de l'Occident, et surtout sur les changements profonds que l'on constate un peu dans tous les domaines entre le XIème et le XIIIème siècles. On voit alors se modifier les institutions de l'Église (notamment la conception de

9. J. Gelineau, *Demain la Liturgie*, Cerf, 1975, p. 10.

la papauté, avec la réforme grégorienne), les rites sacramentels (abandon du baptême par immersion, de la communion sous les deux espèces, de la formule déprécative de l'absolution, etc.), la doctrine (introduction du *Filioque* dans le symbole de la foi, développement de la méthode scolastique en théologie). On voit en même temps apparaître un art religieux nouveau, plus naturaliste, qui rompt avec les canons traditionnels de l'art chrétien, élaborés au cours de la période patristique.

10. Et il ajoute: « Constatation qui s'impose à mesure qu'on connaît mieux les choses, mais qui ne laisse pas que d'être extrêmement grave, car elle nous reporte précisément au moment où le schisme s'affirme d'une façon qui a été jusqu'ici sans vrai remède. Il est impossible que la coïncidence soit purement extérieure et fortuite ». Y. Congar, Notes sur le schisme oriental, Chevetogne 1964, p. 43.

Le fait est d'ailleurs reconnu par les historiens catholiques. Ainsi, le père Congar écrit : « La grande coupure se situe à la charnière du XIIème et du XIIème siècle. Mais la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XIème siècle et celle du XIIIème, tout se transforme ; elle n'intervient pas en Orient où, à tant d'égards, les choses chrétiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient – et ce qu'elles étaient chez nous – avant la fin du XIème siècle »¹⁰. Assurément, pour le père Congar, cette mutation ne porte pas sur l'essentiel de la foi. Néanmoins, c'est un fait que l'on a estimé de part et d'autre que les divergences ainsi apparues entre les deux Églises entraînaient nécessairement une rupture de communion. Et l'histoire nous semblait bien montrer que la responsabilité de la rupture incombait à l'Église d'Occident.

L & V : Le point de butée, ce sera la conception de l'autorité du pape ?

P. D. : Pour légitimer son évolution, l'Église romaine fait appel à la doctrine du développement du dogme, et à l'infaillibilité du pontife romain. Selon cette théorie, les changements divers apparaissent comme les phases d'un légitime processus de croissance, et les définitions de dogmes nouveaux comme un passage de l'implicite à l'explicite. Le seul critère, en définitive, qui permet de discerner avec certitude un développement légitime d'une altération ou d'une corruption de la Tradition, est l'infaillibilité doctrinale du pontife romain. L'identité substantielle entre les deux états successifs peut être affirmée, même si elle échappe à l'observateur, dès lors qu'elle est prononcée par le pape.

Mais sur ce point, la fréquentation des Pères de l'Église et l'étude de l'histoire me révélaient la fragilité de la thèse romaine. Certes,

les papes ont revendiqué très tôt une primauté de droit divin, mais cette exigence n'a jamais fait l'objet d'une réception unanime dans l'Église ancienne, bien au contraire. On peut même dire que le dogme actuel de la primauté et de l'infaillibilité romaines et son corollaire, la promotion de Rome en centre administratif de l'Église entière, est contraire à l'esprit et à la pratique générale de l'Église durant les dix premiers siècles. Le cas est semblable à celui d'autres divergences doctrinales, le *Filioque* en particulier, qui sont apparues très tôt dans l'Église latine, mais qui n'ont jamais été reçues comme faisant partie du dépôt de la foi dans le reste du monde chrétien; c'est pourquoi leur définition comme dogme de foi par l'Église de Rome après la rupture du XIème siècle ne peut être considérée par l'Église orthodoxe que comme une erreur en matière de foi.

Je constatais que l'analyse des historiens catholiques rejoignait dans une large mesure celle des théologiens orthodoxes¹¹, même s'ils ne tiraient pas des faits des conséquences identiques, leur principal souci étant souvent de déceler, aux époques les plus lointaines, des indices ténus pouvant annoncer les développements ultérieurs.

À nos yeux, la conclusion à tirer de tout cela était claire, si douloureuse qu'elle fût alors pour nous : jamais une juridiction universelle, ni une quelconque infaillibilité n'avait été reconnue au pape de Rome par les diverses Églises durant le premier millénaire. Jamais les Églises non-latines n'avaient admis ces conceptions, ni reconnu au Siège de Rome autre chose qu'une primauté d'honneur et de dignité, assortie, depuis le synode de Sardique (343) d'un certain droit d'appel. Le schisme du XIème siècle n'avait pas été causé par un refus de ces Églises de continuer à reconnaître une primauté romaine qu'elles auraient admise auparavant, mais par la volonté des papes de Rome d'imposer à l'Église universelle une nouvelle conception de leur primauté, étrangère à la tradition de l'Église, conception qui prétendait faire de l'évêque de Rome et de la curie romaine un gouvernement central de l'Église universelle.

Vers la fin de l'année 1976, la certitude s'était imposée à mes frères d'Aubazine et à moi-même que nous ne pouvions plus hésiter. Nous devions envisager notre entrée dans l'Église orthodoxe. En effet, comment rester, en toute loyauté, membres de l'Église

11. Cf. P. Batiffol, Cathedra Petri, Cerf, 1938, pp. 75-76, à propos de la conception selon laquelle le pape est le successeur de saint Pierre : « Saint Basile l'ignore, autant que saint Grégoire de Nazianze, autant que saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin ». Cf. aussi W. DE VRIES, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles æcuméniques, Cerf, 1974, pp. 215-216.

catholique, et donc continuer à en professer extérieurement tous les dogmes, alors que nous avions la conviction que certains de ces dogmes s'écartaient de l'ancienne Tradition authentique de l'Église? Comment continuer à participer loyalement à la même eucharistie, alors que nous avions conscience de diverger dans la foi? Céder à des considérations de diplomatie œcuménique, d'opportunité, de commodité personnelle, eût été, dans notre cas, chercher à plaire aux hommes plutôt qu'à Dieu, et mentir à Dieu et aux hommes. Rien n'aurait pu justifier cette duplicité.

L & V: Selon la discipline du Mont Athos, que vous rejoignez en 1977, vous recevez le baptême pour entrer dans l'Église orthodoxe. Vous ne reconnaissiez plus votre baptême dans le rite catholique comme authentique?

P. D. : Il n'y a pas, sur la question du mode de réception dans l'Orthodoxie, de discipline propre au Mont Athos. C'est une question à laquelle il n'a pas été apporté de réponse unanime depuis les premiers siècles. Au IIIème siècle, ce fut le motif d'une controverse entre saint Cyprien de Carthage, qui exigeait que les chrétiens non-orthodoxes soient reçus dans l'Église par le baptême, et le pape de Rome Etienne, qui considérait comme valide le baptême administré par les chrétiens non-orthodoxes, et en conséquence excluait l'usage du rite baptismal pour la réception des hérétiques dans l'Église. Cette question n'a jamais, depuis cette époque, fait l'objet d'une solution unanime dans l'Église orthodoxe.

Aujourd'hui, en Grèce, nombreux sont les prêtres qui ne reçoivent les catholiques dans l'Orthodoxie que par le baptême. Certains le font parce qu'ils nient toute ecclésialité à l'Église catholique et toute validité à ses sacrements, d'autres parce qu'ils adoptent la position qui était celle de l'higoumène de Simonos Petra, l'Archimandrite Aimilianos : il est licite de recevoir les catholiques dans l'Orthodoxie par la seule chrismation, qui n'est pas, dans ce cas la chrismation post-baptismale (confirmation), mais un rite de réconciliation avec l'Église : mieux vaut cependant, si possible, les recevoir par le baptême, notamment pour ne pas susciter de controverses avec les zélotes, mais ce rite de réception n'est pas une négation de la valeur du baptême catholique ; ce serait plutôt, approximativement, l'équivalent

d'usages longtemps pratiqués par l'Église catholique : le baptême « sous condition » administré aux non-catholiques reçus dans cette Église, ou les rites complémentaires du baptême administré aux enfants qui avaient été seulement ondoyés à la naissance.

J'avais posé la question à Monseigneur Mélétios, métropolite grec pour la France : fallait-il être reçu par le baptême, ou par la chrismation? Il m'avait répondu : « Cela n'a aucune importance, les deux manières de faire sont recues dans l'Église orthodoxe. Obéissez simplement à votre higoumène ». Pour moi, il n'a jamais été question de ne plus reconnaître mon baptême dans le rite catholique comme un baptême authentiquement chrétien. L'Archimandrite Aimilianos m'a toujours dit : « Ne considérez jamais votre passage de l'Église catholique à l'Église orthodoxe comme un rejet de l'une en faveur de l'autre, mais comme un épanouissement et un accomplissement ». C'est là ma conviction fondamentale. Encore une fois, mon entrée dans l'Orthodoxie a été pour moi beaucoup moins un choix confessionnel qu'un retour à des éléments de l'Église du premier millénaire, dont je regrette que l'Église catholique se soit écartée au cours des siècles, et auxquelles l'Église orthodoxe me paraît être restée fidèle.

L & V: Dès 1988, vous avez été envoyé fonder dans la Drôme un monastère que vous avez appelé Saint-Antoine-le-Grand. Il n'y avait pas d'autres monastères orthodoxes en France? Quelles relations aviez-vous avec les Églises orthodoxes implantées en France?

P. D.: Il n'y avait en France, en 1978, aucun monastère orthodoxe masculin où nous aurions pu être reçus. Le Métropolite Mélétios nous avait suggéré de nous rattacher au Monastère de Maldon, fondé en Angleterre par l'Archimandrite Sophrony. Nous avions une grande estime pour ce dernier, qui avait fait connaître en Occident saint Silouane l'Athonite. Mais, dans son monastère, l'office divin est remplacé en semaine par la récitation communautaire de la Prière de Jésus. Mes compagnons et moi-même, encore débutants dans l'Orthodoxie, ressentions fortement le besoin d'une vie liturgique davantage nourrie des textes et de l'expérience liturgiques de l'Église. C'est en partie ce qui détermina notre rattachement au Mont Athos. Cette

importance donnée à la célébration quotidienne de l'office de l'Église est restée un trait essentiel de notre vie à Saint Antoine le Grand, et mes compagnons reconnaissent volontiers que c'est cette ossature liturgique très ferme qui donne à toute leur vie spirituelle force et stabilité.

En ce qui concerne nos relations avec les autres Églises orthodoxes implantées en France, nous avons eu, dès les premiers moments de notre démarche, des relations extrêmement confiantes avec Mgr Mélétios, métropolite Grec-orthodoxe de France. Il avait accepté de grand cœur la création en France de notre monastère, et il en avait approuvé très volontiers, en plein accord avec l'Archimandrite Aimilianos, le statut de métochion de Simonos Petra. Nos relations avec les autres évêques orthodoxes présents en France ont toujours été très bonnes d'ailleurs.

Cette multiplicité d'évêques, relevant de plusieurs patriarcats différents, étonne souvent les non-orthodoxes. Le fait que la présence orthodoxe en Europe occidentale doit son origine aux grandes émigrations grecque et russe, roumaine et autres du XXème siècle a eu en effet pour conséquence que ses structures canoniques se sont mises en place en fonction des besoins de ces émigrés. Chaque patriarcat a eu le souci de pourvoir ses ressortissants d'églises et d'un clergé qui puisse répondre à leurs besoins spirituels. Ceci a eu comme conséquence un morcellement de l'Église orthodoxe en juridictions multiples.

Le plus grave inconvénient de ce système est que ces juridictions constituent des diocèses qui se juxtaposent sur un même territoire, en regroupant leurs membres principalement en fonction de l'origine ethnique au moins des plus anciens d'entre eux. Il y a là une double anomalie, car l'unité de l'évêque pour chaque territoire diocésain est une donnée fondamentale de l'ecclésiologie chrétienne, et l'appartenance à telle ou telle Église ne doit pas être déterminée par des caractères ethniques ; ce « phylétisme » a été condamné par le Patriarcat œcuménique.

Mais d'autre part, si l'on dépasse le point de vue empirique, ce morcellement n'atteint pas l'essentiel de l'Église. Dans chaque paroisse où la divine liturgie est célébrée, c'est l'Église de Dieu, dans sa plénitude, qui est présente. Le rattachement à une Églisemère grecque ou russe est accidentel et concerne surtout l'aspect

humain de l'organisation ecclésiastique. Une paroisse orthodoxe n'est pas une association amicale grecque, russe, serbe ou roumaine : elle est l'Église du Christ, où il n'y a plus « ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

L & V: La spiritualité monastique et la doctrine des Pères vous ont conduit à proposer une anthropologie qui insiste sur le lien entre le corps, l'âme et l'esprit¹². L'ascèse et le jeûne sont des moyens, mais pour quelle fin ?

P. D.: Je pense que la déchristianisation de l'Europe occidentale a été grandement aidée par le caractère désincarné qu'y ont pris le catholicisme et le protestantisme, et que, inversement, c'est le caractère incarné et de ce fait plus populaire de l'Orthodoxie qui explique la vitalité de la foi chrétienne dans une partie assez importante de la population des pays plus à l'Est qui ont subi pendant quatre-vingt ou quarante ans une terrible dictature antireligieuse et un endoctrinement athée.

Pour les Pères de l'Église et les maîtres spirituels du monachisme, l'ascèse et le jeûne sont l'incarnation même de la foi chrétienne, ce qui lui permet de s'enraciner dans tout l'être humain, à partir du cœur. Ne pas jeûner, c'est avoir une foi déficiente, malade, qui n'engage pas¹³.

La fin de la vie chrétienne est que l'homme soit un avec le Christ, qu'il puisse dire comme Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Il pourra alors mener, en lui et avec lui, une vie vraiment filiale à la gloire du Père, grâce à l'agir divin qui s'unit à son agir humain, le pénètre et l'imprègne, jusqu'à se substituer en quelque sorte à lui. C'est dans cette intime communion avec le divin que l'homme parvient à « connaître Dieu dans le Saint-Esprit », selon l'expression de saint Silouane de l'Athos, qui parlait d'expérience.

Pour y parvenir, l'ascèse corporelle est nécessaire, mais ne suffit pas. Il faut y adjoindre l'ascèse intérieure, la garde des pensées, qui consiste à briser toutes les pensées mauvaises ou inutiles, contre le Christ, c'est-à-dire en l'invoquant avec ferveur dès leur apparition dans le champ de notre conscience : « Seigneur Jésus-

12. Cf. Placide DESEILLE, « L'anthropologie chrétienne à la lumière des Pères », *Christus* n° 197, 2003, p. 37-44; *Corps, âme, esprit,* Le Mercure Dauphinois, Grenoble, 2003.

13. Cf. Placide DESEILLE, Humilier son âme par le jeûne, Messager orthodoxe n° 84, Paris, 1979/IV; « La résistance spirituelle chez les Pères du désert ». Christus n° 186, 2000, p. 145-153; Saint Isaac le Syrien, Discours ascétiques (selon la version grecque), Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2006, 2ème éd. 2011; Tito Colliander, Le chemin des ascètes. Guide spirituel, Spiritualité orientale n° 2, 1968, rééd. Monastère Saint-Antoine-le-Grand, s.d.

Christ, aie pitié de moi ! » Il faut encore pratiquer l'humble amour du prochain, le détachement des biens matériels, et surtout le renoncement à la volonté propre, l'obéissance.

Une grande importance est ainsi donnée par les auteurs spirituels à l'obéissance. Celle-ci est alors conçue non pas d'une façon juridique, comme la soumission à une autorité en vue du bien commun, mais comme une obéissance à tout homme, comme le disent les Pères, comme une attitude par laquelle nous ne cherchons pas à imposer aux autres nos goûts, nos préférences, nos envies, nos manies, nos tendances individuelles, mais grâce à laquelle nous entrons en communion avec eux, parce que nous nous efforçons d'avoir un même vouloir avec les autres, sans leur opposer notre vouloir individuel.

C'est pour cette raison que, dans la pensée des Pères, l'obéissance n'est pas seulement une vertu sociale ayant pour rôle d'assurer l'ordre dans la société en soumettant tout le monde à une autorité, mais elle est avant tout un moyen de se dépouiller de l'esprit propre, de l'esprit de propriété, de la propriété de soi-même, pour devenir un être de communion et passer du stade d'individu d'une espèce biologique à la réalisation de notre caractère de personne humaine.

L & V : Cette conception de la personne se rattache donc à la foi trinitaire ?

P. D.: Dans la conception chrétienne de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont une même réalité; ils sont le même Dieu unique – et cependant ils sont trois sujets distincts, trois hypostases. Notre mot trois est ici très inadéquat car, justement, le chiffre trois suggère par lui-même une distinction entre des individus. Mais quand nous disons que Dieu est un et trine, par cette expression de trinité, nous exprimons quelque chose de très important : la personne est foncièrement un être de communion, puisqu'en Dieu, l'essence divine, l'être même de Dieu, ce que Dieu est, est commun aux trois, sans partage ni division – et cependant ils sont trois hypostases irréductiblement distinctes. Tout ceci ne peut être exprimé que d'une façon antinomique, puisque nous sommes obligés d'affirmer simultanément la distinction des personnes et la non-pluralité

de Dieu; car nous professons une distinction au sein d'une communion, où tout élément proprement individuel, toute appropriation de la nature s'efface.

La personne humaine ne peut pas accéder à un tel degré de communion avec Dieu et avec les autres personnes. Précisément parce qu'elle reste une hypostase créée, quel que soit son degré d'union à Dieu, elle ne peut pas devenir « consubstantielle », au sens propre, à Dieu et aux autres hommes. Chaque personne humaine a une essence, une *ousia* qui sera toujours numériquement distincte de celle de Dieu et des autres personnes.

Le progrès spirituel implique que l'homme se dépouille progressivement de son individualité, de toute volonté propre, de toute « appropriation » de biens spirituels ou matériels (saint Benoît, dans sa Règle, parle du « vice détestable de la propriété » !), qu'il « perde sa vie », pour entrer dans une communion plénière avec Dieu et, par-là même, avec les autres hommes.

L'expression de Paul : « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28) désigne la condition eschatologique, où les hommes, transfigurés dans leur âme et dans leur corps par l'énergie du Saint-Esprit, perdront toute individualité, sans pourtant que soit abolie leur identité, leur personnalité, comme dans la Trinité, les trois divines Personnes ne possèdent rien en propre, ne s'approprient rien, car la nature divine est possédée en commun par les trois Personnes, chaque personne, cependant, étant réellement distincte des autres en tant que sujet. Mais il nous est difficile de concevoir ce genre de distinction car notre expérience courante, ici bas, ne nous fait toucher du doigt que des distinctions individuelles.

Tout ceci est extrêmement important, car, dans la mesure où l'identité de l'individu se définit par ce qui lui est propre et qu'il ne possède pas en commun avec les autres, elle mène à une absence de communication et de communion, tandis que la personne ne possède rien qui lui soit propre, ne s'attribue rien qui la distingue des autres, mais possède ce que tous les autres possèdent, selon un mode personnel, car elle est un sujet qui est pleinement lui-même en étant ce que sont les autres.

L & V : Pour vous, cette conception de la personne peut-elle avoir des implications sociales ?

P. D. : L'humanité est souvent tiraillée entre deux conceptions de la société humaine : une conception libérale aboutissant à une société où les hommes affirment leur individualité, s'opposent les uns aux autres, sont en concurrence les uns avec les autres, et cette société est dominée par la loi de la jungle ; c'est une lutte à mort entre les individus, c'est le règne à la fois de la convoitise et de l'esprit de jouissance, et en même temps de la volonté de puissance et de l'esprit de domination.

À l'opposé, nous trouvons une conception totalitaire de la société, où les hommes peuvent paraître unis, ont tout en commun, mais cette unité, cette identité avec les autres vient de l'extérieur et est imposée par la coercition de l'autorité et par la pression du milieu, et chacun se sent opprimé parce qu'il n'a aucunement renoncé librement à son « moi » par amour de l'autre (ce qui n'est possible qu'avec l'aide de la grâce divine, qui nous fait participer à l'Amour incréé). Chacun peut sembler en communion avec les autres, mais en réalité, il n'en est rien, il est semblable aux autres, conforme à la pensée commune, mais par une coercition, par une contrainte qui étouffe son être profond.

Au-delà de ces deux conceptions, également décevantes, une société personnaliste chrétienne se caractériserait comme une société où chacun serait en parfaite communion avec les autres, mais en restant parfaitement lui-même, car cette communion dans le dépouillement de toute appropriation procéderait d'un libre élan de chacun, dans l'amour d'autrui, suscité par l'agir divin répandu dans les cœurs par l'Esprit-Saint. C'est d'une façon analogue que chacune des personnes de la Sainte Trinité est pleinement elle-même en étant ce que sont les deux autres, et c'est ce que le penseur russe Fedorov voulait sans doute suggérer en disant : « Notre programme social, c'est la Sainte Trinité ».

Plus près de nous, le livre de Leonardo Boff, *Trinité et société*¹⁴, rejoint ces idées, tout en restant trop théorique, ne précisant pas suffisamment quelle synergie entre l'effort de l'homme, effort de dépouillement et d'obéissance, au sens précisé plus haut, et l'agir divin infusé dans le cœur de celui-ci par le Saint-Esprit, serait nécessaire pour la réalisation d'un tel programme.

^{14.} Leonardo Boff, *Trinité et société*, Cerf, 1990.

L & V : Votre conversion à l'Orthodoxie révélait une position significative sur l'œcuménisme : qu'en diriez-vous trentecing ans plus tard ?

P. D.: Je pense que le mouvement œcuménique a été bienfaisant, et le demeure, dans la mesure où il a permis à des chrétiens d'obédiences différentes de mieux se connaître et de s'aimer. En Europe occidentale, sans ce mouvement, il aurait été presque impossible que des chrétiens non-orthodoxes, insatisfaits de leur vie religieuse, découvrent l'Orthodoxie et y adhèrent, et que d'autres, restant catholiques ou protestants, s'enrichissent cependant spirituellement grâce à des contacts avec l'Orthodoxie, avec sa liturgie, avec son monachisme, avec ses auteurs spirituels, et découvrent l'univers transfiguré des Icônes. C'est ce à quoi concourt l'Association Saint Silouane, dont je suis l'un des fondateurs. Mais ce même mouvement œcuménique n'est pas sans dangers, dans la mesure où il peut conduire certains au relativisme et à penser que toutes les confessions se valent.

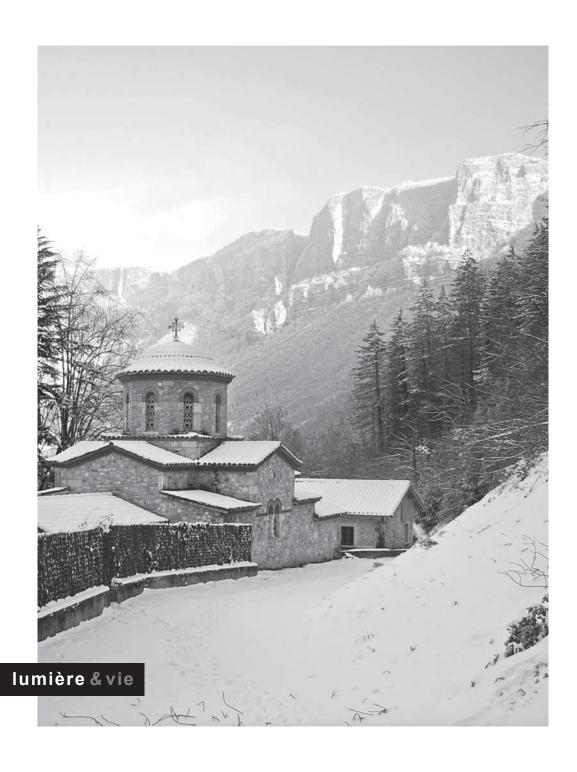
L'union des Églises se réalisera-t-elle ici-bas? C'est le vœu le plus profond de tout chrétien, et l'ardent désir du Christ luimême : « Qu'ils soient un comme nous sommes un ! » Mais il ne faut pas se dissimuler que la tâche est très difficile, en particulier en raison des définitions comme articles de foi, par l'Église catholique, du Moyen-Age à notre époque, de points de doctrine qui sont depuis longtemps une pierre d'achoppement entre elle et les autres Églises ou confessions.

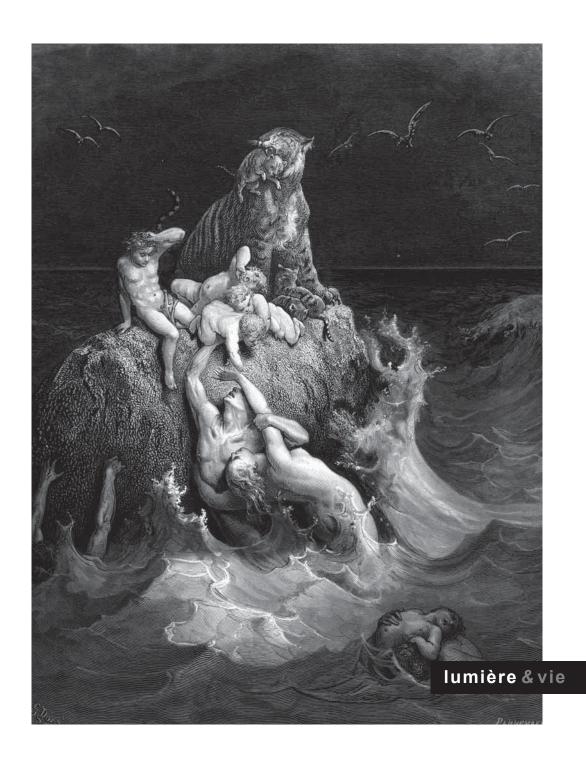
Dans la marche vers l'unité, une information sérieuse, une grande prudence et un discernement affiné sont de mise. La bonne volonté ne suffit pas, et, mal éclairée, peut produire des catastrophes. Jamais l'unité ne pourra se réaliser au détriment de la vérité. Et celle-ci est inséparable de l'amour vrai. Soyons-en très conscients, « ce ne sont en premier lieu ni les conférences au sommet, ni les commissions, qui font progresser la cause œcuménique, mais le développement de ce que le décret sur l'œcuménisme a appelé l'âme de tout œcuménisme, c'est-à-dire la conversion du cœur, la sainteté de vie, unies aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens »¹⁵.

15. Cardinal WILLEBRANDS, Allocution du 20 janvier 1975, dans *Documentation Catholique*, 57 (1975), p. 268. À chaque liturgie eucharistique, et chaque jour à l'office du matin et le soir aux vêpres, l'Église orthodoxe prie « pour l'union de tous ».

Monastère Saint-Antoine-le-Grand dans la Drôme →

Placide DESEILLE





« Voici l'histoire de Noé » Genèse ch. 6,1 à 9,19

Prologue – corruption de la terre et décision de la détruire (6,1-8).

- ¹ Or il arriva que l'humain commençait de multiplier sur la face du sol, et des fils et des filles leur furent enfantés.
- ² Les fils de Dieu virent les filles de l'humain, elles étaient belles ; ils prirent pour eux des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies.
- ³ Yhwh dit : « Mon souffle ne demeurera pas pour toujours dans l'humain, dans leur égarement, il est chair ses jours seront de cent et vingt années. »
- ⁴ Les Nephilim étaient sur la terre, en ces jours-là, et même après, quand les fils de Dieu allaient vers les filles de l'humain et qu'elles enfantèrent pour eux, eux, les forts depuis toujours, des hommes de renom.
- ⁵ Yhwh vit que se multipliait la méchanceté de l'humain sur la terre, et que tout ce que modèlent les pensées de son cœur n'est que mal à longueur de journées. ⁶ Et Yhwh se repentit d'avoir fait l'humain sur la terre et il s'affligea en son cœur,
- ⁷ et dit : « Je vais effacer l'humain que j'ai créé de dessus la surface du sol de l'humain jusqu'à la bête sauvage, jusqu'aux bestioles et jusqu'à l'oiseau des cieux –, car je me repens de les avoir faits. »
- ⁸ Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yhwh.

Noé et ses fils : notice généalogique (6,9-10).

⁹ Voici les engendrements de Noé: Noé, homme juste, était intègre ^a au milieu de ses générations, et avec Dieu, marchait Noé. ^b

¹⁰Noé engendra trois fils, Sem, Cham et Japhet.

← Gustave DORÉ, Le déluge, gravure, 1866.

^a On retrouve le même mot pour Abram (Gn 17,1) et pour Job (Jb 1,1).

^b On retrouve la même expression à propos d'Hénoch en Gn 5,22 : « Hénoch marchait avec Dieu ».

A. Perversion et violence sur la terre : décision de détruire la terre (6,11-13)

¹¹ La terre se pervertit au regard de Dieu, et la terre se remplit de violence. ¹² Dieu vit la terre et voici elle était pervertie, car toute chair avait une conduite perverse sur la terre.

¹³ Dieu dit à Noé : « La fin de toute chair est arrivée, devant ma face, car la terre est remplie de violence à cause d'eux. Voici que je vais les détruire ainsi que la terre. »

B. Instructions de Dieu en vue de préserver la vie dans l'arche (6,14-22)

- ¹⁴ Fais-toi une arche en bois de résineux, des cellules tu feras à l'arche et tu l'enduiras d'enduit en dedans et en dehors.
- ¹⁵ Voici comment tu la feras : de trois cents coudées (135 m) pour la longueur de l'arche, cinquante coudées (22,50 m) pour sa largeur, trente coudées (13,50 m) pour sa hauteur.
- ¹⁶ Tu feras à l'arche un toit et tu l'achèveras à une coudée (0,45 m) au-dessus, tu placeras l'entrée de l'arche sur le côté et tu feras un premier, un second et un troisième étage.
- ¹⁷ Pour moi, voici que je vais faire venir sur la terre le déluge les eaux ^c sur la terre, pour détruire toute chair qui a en elle souffle de vie, de dessous les cieux : tout ce qui est sur la terre périra.
- ¹⁸ Mais j'établirai mon alliance ^d avec toi et tu entreras dans l'arche, toi et tes fils, ta femme et les femmes de tes fils avec toi. ¹⁹ De tout ce qui vit, de toute chair, tu feras entrer dans l'arche deux de chaque [espèce]pour [les] garder en vie avec toi ; ils seront un mâle et femelle. ²⁰ Des oiseaux selon leur espèce, des bestiaux selon leur espèce, de tous les reptiles du sol selon leur espèce, il en viendra deux de chaque pour que tu les gardes en vie. ²¹ Et toi, procure-toi de tout ce qui se mange, et fais-en provision : cela servira de nourriture, pour toi et pour eux.
- c Le mot hébreu traduit par déluge est *mabûl*, qui signifie folie, dérèglement. Dans toute la Bible il est répertorié 12 fois dont 8 fois dans notre passage. On le trouve 3 fois dans la proximité de notre épisode (Gn 10,1; 10,32; 11,10) et 1 fois dans le Ps 29,10: « Au déluge, le Seigneur a siégé ».
- d Première occurrence dans toute la Bible du mot alliance.

²² Noé fit en tout selon ce que lui avait commandé Dieu, ainsi il le fit.

C. Préparatifs d'entrée dans l'arche : ordre et exécution (7,1-10)

- ¹ Yhwh dit à Noé : « Entre dans l'arche, toi et toute ta famille, car je t'ai vu juste devant ma face au milieu de cette génération.
- ² De tous les animaux purs, tu prendras pour toi sept couples, un mâle et sa femelle ; des animaux qui ne sont pas purs, tu prendras un couple, un mâle et sa femelle ³ et aussi des oiseaux des cieux, sept couples, un mâle et sa femelle, pour conserver en vie leur descendance sur la face de toute la terre. ⁴ Car encore sept jours ^e et je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits et j'effacerai tous les êtres que j'ai faits de dessus la surface du sol. »
- ⁵ Noé fit en tout selon ce que lui avait commandé Yhwh.
- ⁶ Noé était fils de six cents années quand eut lieu le déluge– les eaux sur la terre.
- ⁷ Noé avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils entra dans l'arche à cause des eaux du déluge. ⁸ Des animaux purs et des animaux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol, ⁹ un couple entra dans l'arche de Noé, un mâle et une femelle, comme Dieu avait commandé à Noé.
- ¹⁰ Il y eut au bout de sept jours, que les eaux du déluge vinrent sur la terre.

D. Début du déluge et entrée dans l'arche (7,11-16)

- ¹¹ En l'an six cent de la vie de Noé, le deuxième mois, le dixseptième jour du mois ^f, ce jour-là jaillirent toutes les sources du grand abîme et les écluses du ciel s'ouvrirent.
- ¹² La pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits.
- ¹³ Au cœur de ce même jour, Noé, et Sem, et Cham, et Japhet, fils de Noé, et la femme de Noé, et les trois femmes de ses fils, entrèrent dans l'arche, ¹⁴ et avec eux les bêtes sauvages de toute espèce, les bestiaux de toute espèce, les bestioles de toute espèce qui rampent sur la terre, les volatiles de toute espèce, tous les oiseaux, tout ce qui a des ailes.

Commence ici la mention des périodes qui se répondent entre les 7 jours avant le début du déluge en 7,4 et 7,10 et les 7 jours des lâchers de la colombe en 8,10 et 8,12, les 40 jours et 40 nuits de 7,12 et les 40 jours d'attente de 8,6, entre les 150 jours de crue de 7,24 et les 150 jours de décrue de 8,3.

f Le déluge commence le lendemain du sabbat. Les 150 jours de crue corres-pondent à 5 mois lunaires. ¹⁵ Auprès de Noé, entra dans l'arche un couple de tout ce qui est chair, ayant souffle de vie, ¹⁶ et ceux qui entrèrent étaient un mâle et une femelle de tout ce qui est chair, comme Dieu le lui avait commandé.

Et Yhwh ferma la porte sur Noé.

E. Déchaînement du déluge (7,17-24)

¹⁷ Il y eut le déluge pendant quarante jours sur la terre ; les eaux grossirent et soulevèrent l'arche, qui fut élevée au-dessus de la terre. ¹⁸ Les eaux montèrent et grossirent beaucoup sur la terre, et l'arche s'en alla à la surface des eaux. ¹⁹ Les eaux montèrent de plus en plus sur la terre et toutes les plus hautes montagnes sous les cieux furent couvertes. ²⁰ Les eaux montèrent quinze coudées (6,75 m) plus haut, recouvrant les montagnes.

^g Cf. « Dieu se souvint de son alliance avec Abra-ham, avec Isaac et avec Jacob », en Ex 2,24.

²¹ Alors périt toute chair qui se meut sur la terre : oiseaux, bestiaux, bêtes sauvages, tout ce qui grouille sur la terre, et tout humain. ²² Tout ce qui avait une haleine de vie dans les narines, c'est-à-dire tout ce qui était sur la terre ferme, mourut. ²³ Ainsi, disparurent tous les êtres qui étaient à la surface du sol, depuis l'humain jusqu'aux bêtes, aux bestioles et aux oiseaux du ciel, ils furent effacés de la terre et il ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche.

²⁴ La crue des eaux sur la terre dura cent cinquante jours.

Ch. 8 ¹ Alors Dieu se souvint de Noé ^g et de toutes les bêtes sauvages et de tous les bestiaux qui étaient avec lui dans l'arche

h L'arche se pose un vendredi, les sommets apparaissent un mercredi, et de même la terre sèche. Le déluge aura duré une année solaire.

E'. Apaisement de la crue des eaux, première décrue (8,1c-5)

Dieu fit passer un souffle sur la terre et les eaux désenflèrent. ² Les sources de l'abîme et les écluses du ciel furent fermées ; la pluie fut retenue de tomber du ciel ³ et les eaux se retirèrent peu à peu de la terre ; les eaux baissèrent au bout de cent cinquante jours ⁴ et, au septième mois, au dix-septième jour du mois, l'arche se posa paisiblement sur les monts d'Ararat. ^h

⁵ Les eaux continuèrent de baisser jusqu'au dixième mois et, au dixième mois, le premier du mois, apparurent les sommets des montagnes.

D'. Apaisement de la crue des eaux, seconde décrue jusqu'à ce que la terre soit sèche (8,6-14)

- ⁶ Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche ⁷ et il lâcha le corbeau, qui alla et vint en attendant que les eaux aient séché sur la terre.
- ⁸ Alors il lâcha d'auprès de lui la colombe pour voir si les eaux avaient diminué à la surface du sol. ⁹ La colombe, ne trouvant pas un [lieu] où poser paisiblement ses pattes, revint vers lui dans l'arche, car il y avait de l'eau sur toute la surface de la terre ; il étendit la main, la prit et la fit rentrer auprès de lui dans l'arche.
- ¹⁰ Il attendit encore sept autres jours et lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche. ¹¹ La colombe revint vers lui, sur le soir, et voici qu'elle avait dans le bec un rameau tout frais d'olivier! Ainsi Noé connut que les eaux avaient diminué à la surface de la terre.
- ¹² Il attendit encore sept autres jours et lâcha la colombe, qui ne revint plus vers lui.
- ¹³ C'est en l'an six cent un de la vie de Noé, au premier mois, le premier du mois, que les eaux séchèrent sur la terre. Noé enleva la couverture de l'arche, il regarda et voici que la surface du sol était sèche.
- ¹⁴ Au deuxième mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut sèche.

C'. Sortie de l'arche : ordre et exécution (8,15-22)

- ¹⁵ Alors Dieu parla ainsi à Noé:
- ¹⁶ « Sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils avec toi.
- ¹⁷ Tous les animaux qui sont avec toi, tout ce qui est chair, oiseaux, bestiaux et tout ce qui rampe sur la terre, fais-les sortir avec toi : qu'ils pullulent sur la terre, qu'ils soient féconds et multiplient sur la terre. »

- ¹⁸ Noé sortit avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils, ¹⁹ et toutes les bêtes sauvages, tous les bestiaux, tous les oiseaux, toutes les bestioles qui rampent sur la terre sortirent de l'arche, une espèce après l'autre.
- ²⁰ Noé construisit un autel à Yhwh, il prit de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs et offrit des holocaustes sur l'autel.
- ²¹ Et Yhwh sentit la senteur d'apaisement et il dit en son cœur : « je ne recommencerai plus à mépriser encore le sol à cause de l'humain ; certes, ce que modèle le cœur de l'humain est mal dès son enfance ; mais je ne recommencerai plus jamais à frapper tous les vivants comme j'ai fait. ²² Tant que durera la terre, semailles et moisson, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus. »

B'. Instructions divines et loi pour la vie (9,1-7)

- ¹ Dieu bénit Noé et ses fils, et il leur dit :
- « Fructifiez et multipliez, et emplissez la terre. ² Votre crainte et votre terreur seront sur tout animal de la terre et sur tout ailé des cieux, et en tout ce dont remue le sol et tous les poissons de la mer : dans vos mains ils sont donnés. ³ Tout ce qui remue et vit vous sera à manger, comme la verdure d'herbe, je vous donne tout.
- ⁴ Seulement: la chair avec sa vie, son sang, vous ne mangerez pas, ⁵ et seulement: de votre sang pour vos vies, je demanderai compte; de la main de tout vivant, j'en demanderai compte; et de la main de l'humain, de la main de chaque homme, son frère, je demanderai compte de la vie de l'humain.
- ⁶ Qui répand le sang de l'humain, par/pour l'humain, son sang sera répandu, car en l'image de Dieu, il a fait l'humain.
- ⁷ Vous donc, fructifiez et multipliez, pullulez sur la terre »

A'. Dieu renonce à la violence : il ne détruira plus la terre (9,8-17)

⁸ Et Dieu dit à Noé et à ses fils avec lui, disant :

⁹ « Et moi, me voici tenant dressée mon alliance avec vous, et avec votre descendance après vous ¹⁰ et avec toute vie vivante qui est avec vous. l'ailée, le bétail, et tout vivant de la terre avec vous.

¹ Cf. Lv 18,7 : « Tu ne découvriras pas la nudité de ton père ni la nudité de ta mère. »

Traduction pour L & V: Philippe MERCIER

tout ce qui sort de l'ARCHE, tout vivant de la terre. ¹¹ Je tiendrai dressée MON ALLIANCE avec vous, et ne sera plus supprimée toute chair par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre.

¹² Et Dieu dit ·

« Ceci est le **signe** de l'alliance que moi je suis donnant entre moi et vous et tout être vivant qui est avec vous, pour les générations pour toujours. ¹³ **Mon arc**, je l'ai donné dans la nuée, et il sera pour **signe** d'alliance entre moi et entre la terre. ¹⁴ Et quand j'assemblerai une nuée au-dessus de la terre, et quand sera vu l'arc dans la nuée, ¹⁵ **je me souviendrai** de mon alliance qui est entre moi et vous et tout être vivant en toute chair. Et il n'y aura plus les eaux du déluge pour détruire toute chair. ¹⁶ L'arc sera dans la nuée, et je le verrai, **pour me souvenir** de l'alliance de toujours, entre Dieu et tout être vivant en toute chair qui est sur la terre.

¹⁷ Et Dieu dit à Noé : « Ceci est le **signe** de l'ALLIANCE que j'ai dressée entre moi et toute chair qui est sur la terre »

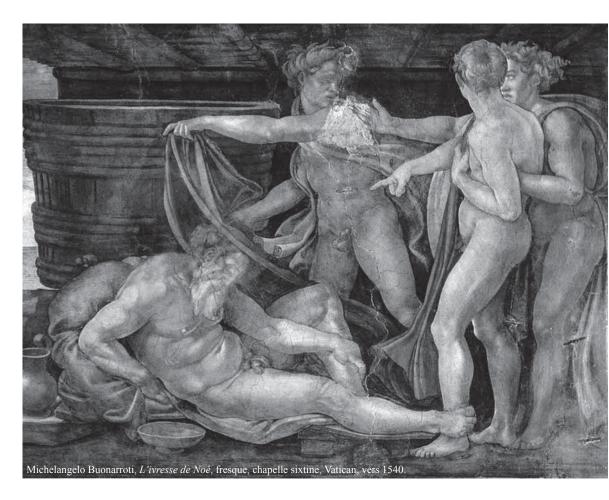
Noé et ses fils : notice généalogique (9,18-19)

- ¹⁸ Les fils de Noé, sortant de l'ARCHE, étaient et Sem, et Cham et Japhet, Cham est le père de Canaan.
- ¹⁹ Ces trois sont les fils de Noé, et c'est à partir d'eux que fut répartie toute la terre.

Épilogue – Mise en valeur du sol mais violence et malédiction pour Canaan (9,20-27)

- ²⁰ Noé, homme du sol, commença de planter une vigne.
- ²¹ Ayant bu du vin, il s'enivra et se dénuda au milieu de sa tente.
- ²² Cham, le père de Canaan, vit la nudité de son père, et il raconta à ses deux frères, dehors.
- ²³ Et Sem et Japhet prirent le manteau et le mirent sur l'épaule d'eux deux et ils allèrent [en marchant] en arrière, et la nudité de leur père, ils ne la virent pas. ⁱ

- ²⁴ Noé s'éveilla de son vin, et il sut ce que lui avait fait son fils, le petit.
- ²⁵ Et il dit : « Maudit Canaan : serviteur de serviteurs, il sera pour ses frères ».
- ²⁶ Et il dit: « Béni Yhwh, Dieu de Sem, et que Canaan soit serviteur pour lui. ²⁷ Que Dieu mette Japhet au large et qu'il demeure dans les tentes de Sem, et que Canaan soit serviteur pour lui ».
- ²⁸ Et Noé vécut, après le déluge, trois cent cinquante ans.
- ²⁹ Et tous les jours de la vie de Noé furent neuf cent cinquante ans, et il mourut.



Le Déluge au divan des psys

De la véracité historique du Déluge?

Volontiers agnostiques, mais curieux et têtus, les scientifiques se sont posé rapidement la seule question qui vaille : le Déluge a-t-il eu lieu ? Ou pour poser la question d'une façon différente : est-il possible que les textes traitant du Déluge (et de Noé) soient en relation avec la mémoire collective d'un événement réel ?

De nombreuses recherches archéologiques, géologiques cherchent trace d'un pareil phénomène climatique qui aurait forcément laissé des marques, compte tenu de son ampleur. Nous passerons rapidement sur le florilège d'hypothèses plus ou moins sérieuses ou fantaisistes, pour n'en survoler que quelques unes. Épisode lié à la fin d'une période glaciaire, événement survenu localement au niveau de le Mer Noire, devenue un immense lac, brutalement envahi par la Méditerranée, déluge initié par un séisme...

En 2010, des explorateurs chinois et turcs, prétendirent avoir découvert l'Arche de Noé sur un sommet de quelque quatre mille mètres du Mont Ararat, en Turquie, affirmant avoir retrouvé des restes en bois de la structure de l'Arche dont la datation par le Carbone 14 remonterait à quatre mille huit cents ans, époque où l'Arche pouvait avoir navigué. D'autres analyses ultérieures évoquèrent des formations naturelles d'origine volcanique...

La recherche scientifique a, sans doute, encore de beaux jours devant elle, mais laissons le mot provisoire de la fin à deux jeunes patients, sans doute futurs scientifiques, l'un faisant remarquer que même une arche géante aurait du mal à contenir tous les animaux de la création (on en découvre chaque jour encore de nouvelles espèces), l'autre, plus pragmatique encore, de demander comment faire cohabiter animaux carnivores avec ceux qui ne le sont pas...

Et si Noé avait quelque chose à nous dire ?

Aussi intéressantes que soient les questions posées par la science, il est peut-être possible d'envisager une autre lecture de ce qui nous est transmis. En vérité, il existe une multitude de lectures possibles du Déluge, allant d'un abord littéraliste strict (sans doute

précurseur de la démarche scientifique) à de nombreuses interprétations allégoriques ou symboliques. L'enjeu est alors clairement de faire vivre le récit du Déluge au-delà de sa seule histoire, afin d'en percevoir la révélation et d'en dégager un sens profond qui vaudrait pour toute l'humanité.

D'un côté, nous avons Noé, élu de Dieu, représentant le bien, la paix, la spiritualité, oserons-nous dire une forme de sainteté, autant de qualités qui se retrouveront réunies, condensées dans l'Arche, au point qu'elle en devient le symbole.

D'un autre côté, se présente l'adversité, qui débute très précocement avec les moqueries dont est victime Noé lorsque, obéissant à Dieu, il construit l'Arche, adversité qui peut être interprétée comme le mal qui cherche à détourner l'homme de ce qui pourrait le rapprocher de Dieu. Ensuite vient le déluge et quelle adversité que celle qui, assimilée aux mauvaises influences et rencontres, vient empêcher l'homme de poursuivre son chemin vers son créateur. Rien d'étonnant donc si la tradition chrétienne a rapidement pris l'Arche comme symbole d'une Église qui serait tantôt à sauver ou tantôt sauvant les croyants du péché et qui par extension préfigurerait la venue du Christ.

Dans tous les cas, la dimension rédemptrice de l'histoire du Déluge et de Noé est évidente. Alors ne s'agit-il pas de nous en approprier le sens et de construire chacun notre propre Arche intérieure et d'affronter tous les dangers qui sont autant d'entraves pour atteindre le sommet de la montagne et par extension l'accès à de hautes connaissances, qui ne sauraient être uniquement techniques ou scientifiques, mais spirituelles ?

Plus important encore et peut-être une clé nous est donnée pour y parvenir : Noé obéit simplement à la parole de Dieu (et à ses interdictions). À une époque où il est encore suspect d'interdire et qu'il reste écrit sur le fronton de nos mémoires le fameux « Il est interdit d'interdire » (tout particulièrement si Dieu prétend s'en mêler...), une lecture laïque du Déluge pourrait se concevoir comme une allégeance à la Vie, à cette Vie vivante qui nous fait vivre et à cette Terre qui nous porte, que nous devons respecter et à laquelle nous devons obéir.

Bien sûr, il n'est pas possible de définir en quelques mots cette loi fondamentale qui, pour être découverte, nécessite réflexion et discernement et qui ne peut pas venir d'un seul homme, mais d'une recherche commune et d'un partage. On peut quand même d'emblée savoir qu'il ne s'agit pas de la loi du plus fort, du plus riche, du plus envieux, du plus pressé et de quelques autres « plus... » encore.

Le lien est sans doute trop rapide à faire, mais tellement tentant, qu'il serait dommage d'ignorer que l'homme, apprenti sorcier à bien des égards, est responsable au moins pour partie des dérèglements climatiques actuels et des catastrophes écologiques qui s'en suivent. Démiurge souvent inconscient, l'homme prétend modeler la nature, non selon ses besoins,

mais selon ses envies ou ses caprices. Noé ne vient-il pas rappeler que si l'homme ne respecte pas les lois de la Vie, alors il sera balayé par un déluge, au propre comme au figuré ?

Et si de surcroît, il est donné à Noé, après le Déluge, de se nourrir de tout animal (et végétal), n'est-ce pas d'abord parce qu'il lui incombe d'en prendre soin ? Associés à Noé au sein de l'Arche, les animaux ne méritent-ils pas davantage de respect et de considération à l'heure où certains industriels de l'alimentation ne raisonnent plus qu'en termes de marchandise et de profits ?

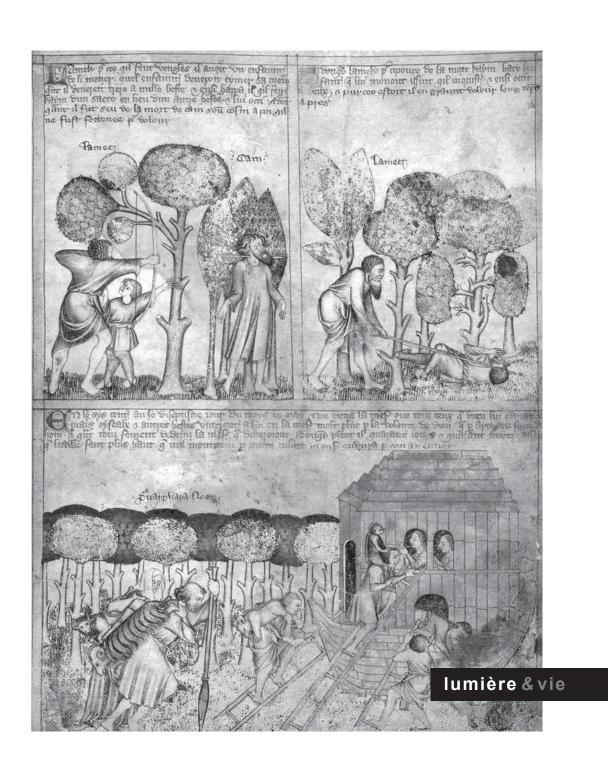
Noé nous rappelle l'unité du genre humain

À la suite d'Adam, à l'origine de toute humanité, Noé vient comme dans un redoublement, un recommencement, donner une nouvelle origine unique à l'humanité. Certes, les descendants de Noé connurent des fortunes diverses après s'être éparpillés en autant de peuples après avoir quitté l'Arche, mais en vérité, ne nous est-il pas signifié ici, à une période qui n'a jamais connu autant d'affrontements ethniques, raciaux, religieux, qu'il n'y a qu'une seule origine et qu'une seule race humaine dont le destin est d'être lié au règne animal sur la Terre qui nous porte, et dont la légitimité ne peut se concevoir que dans l'obéissance à Dieu (ou à la Vie pour ceux qui ne se reconnaissent pas en Dieu)?

Ces réflexions viennent simplement à la suite de conversations impromptues avec ces deux jeunes patients, férus d'Histoire Ancienne, évoqués plus haut. Elles peuvent permettre de décrypter une portée allégorique au mythe, car au-delà de la seule belle histoire, l'épopée de Noé vient nous enseigner quelques vérités capitales concernant tous les hommes.

L'histoire de Noé et du Déluge nous confronte à l'idée de la survie au moment de la destruction totale et nous donne, ce qui est plus important encore, la clé d'une vie possible, une fois les écueils évités. Les hommes qui souvent parlent au nom de Dieu, au point parfois de se prendre pour Dieu, auraient fort intérêt à s'en souvenir et à se questionner autour des aventures de notre ami Noé.

Frédéric NIGON



Philippe MERCIER est prêtre du diocèse de Montpellier et bibliste. Formé à l'Institut Biblique de Rome et à l'École biblique et archéologique de Jérusalem, il a enseigné l'exégèse au Séminaire d'Avignon (1975-1991) puis à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon (1991-2008). Il a déjà collaboré à plusieurs numéros bibliques de Lumière & Vie.

Philippe MERCIER

Dieu, Noé le juste, et le dérèglement du monde

L'épisode couramment désigné par le vocable de déluge se laisse facilement isoler. Il est précédé par la séquence des dix noms qui balisent le temps d'Adam à Noé (Gn 5,1-32), il s'ouvre sans heurt sur le peuplement de la terre à partir des trois fils de Noé : Sem, Kham et Japhet (Gn 10,1-32). Ces derniers sont énumérés dans l'ordre inverse de l'ordre de primogéniture. Comme il n'est pas possible de prendre en compte tous les aspects d'un récit aussi dense, nos réflexions se centreront sur les motifs qui peuvent engendrer un tel récit et les différents paradoxes que le prophète écrivain ne manque pas de mettre en œuvre.

La genèse d'une pensée sur le créateur, l'homme et le monde

Il convient de prendre acte que pour le narrateur, la terre est habitée par des humains, capables de construire un bâtiment flottant (la *tévâh*, traduit par arche), relativement important (long de 135 m, large de 22,50 m et haut de 13,50 m), rendu étanche par un enduit que l'on peut traduire aussi par bitume. Tout cela suppose une technique et un temps de l'histoire où la navigation fait partie des us et coutumes. La civilisation qui se profile représente un mode de vie autre que celui des fils d'Israël en leur début, à

[←] *Genèse d'Egerton*, manuscrit, 1359, British Library, Londres.

savoir, des bergers nomades dans des steppes ou un désert. Par conséquent, il serait illusoire de vouloir fixer une date au déluge – au moins à ce déluge-là – ou de penser, à la suite de la montée des eaux, aux ères géologiques, pressenties par la connaissance tirée des fossiles.

Pour le dire d'un mot, l'auteur prophète ne disposait pas d'archives de l'histoire du monde, mais il était riche de la mémoire de son peuple, autrement dit, de l'enseignement prophétique, qui déploie abondamment *et* le jugement de Dieu pour les manquements, les violations de l'alliance, *et* l'immense patience du Seigneur de miséricorde.

Israël est le bien particulier du Seigneur, la prunelle de ses yeux, il est institué témoin du Seigneur Dieu dans le monde. Ce monde est appelé à apprendre de lui que le Seigneur est inépuisable en bienveillance, non seulement pour Israël, par la libération de la servitude d'Égypte, mais aussi pour tout homme. Il est le créateur et, de la même manière qu'il libère son peuple de l'aliénation, il arrache le monde créé au chaos et à la ténèbre¹. À vues humaines, et du seul fait des infidélités à l'alliance, Israël aurait dû disparaître. Or le Seigneur Dieu se montre fidèle à l'alliance. Que fait alors Israël en la personne de l'écrivain prophète de la geste de Noé ? Il montre que la création, selon les mêmes vues humaines, aurait dû disparaître, et que pourtant elle est maintenue grâce à un juste.

En ce qui concerne la thématique d'un cataclysme, l'auteur biblique disposait de nombreux modèles, ne serait-ce que dans les mythologies, ougaritique ou sumérienne². Il emprunte le modèle, le canevas, mais il fait du nouveau. Il met en scène un « Noé, qui a trouvé grâce aux yeux de Dieu, juste, intègre, qui marchait avec Dieu » (6,8-9), comme Hénok, dont l'histoire est encore dans l'oreille de l'auditeur/lecteur (Gn 5,21-24). L'alliance que Dieu est dit *faire tenir* ou *dresser* (selon la racine *qûm*), est une alliance caractérisée d'éternelle. L'auteur, si on nous permet l'expression, a lu le prophète Ézéchiel ! L'acte de lecture suppose que le lecteur du jour lui aussi connaît la suite...

Alors que pour Israël il y a un signe de l'alliance, la circoncision (cf. Gn 17,9-14), pour les humains de l'univers, il y a un signe cosmique de l'alliance, l'arc dans la nuée, identifié à l'arc-en-ciel. L'identification est-elle si sûre ? L'arc peut aussi être

1. Au singulier dans le Septénaire (récit des sept jours de la création en Gn 1,4), avec son antidote la lumière du « jour un ».

2. Cf. l'encadré de Pierre de Martin de Viviés dans ce numéro.

un symbole de guerre. Suspendre son arc dans la nuée signifie, pour celui que le psaume nomme « le Chevaucheur des nuées » (Ps 68,5), mettre un terme aux hostilités, ranger l'arc au magasin des collectionneurs d'armes, donc ne plus s'en servir.

Les démesures du récit

L'arche se pose sur les monts d'Ararat, en Turquie d'aujourd'hui, au sud du plateau d'Erevan (Arménie), ces monts culminent à 5157 m. À prendre le chiffre rond de 5000 m, il faudrait supposer que le niveau des mers et océans sur la surface du globe soit monté jusqu'à cette altitude. S'il avait plu quarante jours et quarante nuits, **le niveau des eaux** serait monté de 125 mètres par jour! À prendre la durée de cent cinquante jours, cela ferait une élévation de 33 mètres par jour!

Par ailleurs, comment trouver une place pour autant d'espèces du parc animalier mondial ? Comment subvenir à la nourriture pendant une année ? ³ En principe, selon la parole du sixième jour, la nourriture, tant pour l'homme que pour les animaux, est exclusivement végétale. Or, dans les espèces embarquées, il y a une bonne proportion de carnivores et même de carnassiers.

Mais ce n'est pas la seule fois qu'un auteur biblique fait dans la démesure. Dans l'inoubliable récit de Jonas, tout est qualifié de grand : grand vent, grande tempête, grand poisson, grande ville (Ninive) – il faut trois jours pour la traverser – et, pour couronner le tout, un poisson capable d'avaler un homme sans lui causer de dommages et le restituer un peu plus loin au bord de la mer! La démesure est en harmonie avec les enjeux : il s'agit de prévenir une ville immensément grande (symbole de l'immensité du monde habité) où règne l'injustice.

Le dérèglement n'est pas le chaos

Au regard du récit de la création, le déluge n'est pas le retour au total *tohû bohû* (chaos). Le terme de déluge, *diluvium*, inondation, est célèbre. L'origine sémantique du vocable hébreu est moins répandue. Le déluge se dit en hébreu *mabûl*, substantif formé sur la racine verbale *nâbal* qui signifie tomber, succomber ;

3. « Et toi procure-toi de tout ce qui se mange, et faisen provision, cela servira de nourriture, pour toi et pour eux » (6,21).

l'adjectif *nâbâl* signifie, insensé, fou⁴. À chaque fois, la Septante dit : *kataklusmos*, elle suit de près la lettre du texte hébreu, elle est donc contrainte de préciser en apposition : les eaux⁵.

La manière dont l'auteur introduit le mot déluge (*mabûl*) montre que le terme n'a pas en lui-même immédiatement le sens de cataclysme dû aux eaux, mais de dérèglement en général. Il ajoute un mot en apposition : *les eaux* (2 fois). Ensuite, il use de l'expression les *eaux du déluge* (4 fois) ce qui, en soi, relève quasiment du pléonasme, au moins dans les langues de traduction, qui rendent par *diluvium* (inondation).

Après avoir habitué son lecteur au contenu du mot $mab\hat{u}l$, dérèglement, en l'occurrence hydrologique, il peut dire déluge sans autre précision. En réalité, le récit insiste sur le cataclysme, la folie, le dérèglement, en précisant que ce dernier affecte le système hydrologique. Les écluses des cieux placées à la voûte céleste, dans le firmament, sont déréglées. Elles produisent le contraire de ce que le créateur avait inauguré avec la voûte comme élément séparateur entre les eaux d'en haut et les eaux d'en bas. Ce retour à l'indistinction, s'apparente au $toh\hat{u}$ $boh\hat{u}$, chaos, mais pas entièrement. En effet, quelque chose de la mise en ordre subsiste : le temps. Le dérèglement $(mab\hat{u}l)$ n'emporte pas tout.

Les mesures temporelles précises

En contrepoint du dérèglement causé par la folie des eaux, l'auteur signale avec minutie les moments, les durées et les précisions calendaires. Le calendrier mis en place dans le récit est celui d'une année lunaire (6 mois de 30 jours + 6 mois de 29 jours = 364 jours). L'année commence toujours un mercredi (4e jour dans le Septénaire de Gn 1, jour où sont faits les luminaires (meorot)6. Chaque semaine commence également un mercredi. Au terme, comme il y a un déficit de 11 jours, par rapport aux 365 de l'année solaire, on ajoute toutes les deux ou trois années un 2e mois d'Adar (Adar shéni), l'année est alors dite embolismique (développée). Le calcul est tel qu'aucune grande fête ni aucun grand événement ne tombe un jour de Shabbat. Ce calendrier est présent dans le Livre des Jubilés, ainsi que dans la communauté de Qumran, mais ce n'est pas celui en vigueur à Jérusalem, au Temple.

- 4. Le terme arabe (arabe d'Algérie) mahbûl (idiot) donne maboul. Le mot entre dans la langue française à partir de 1860, mais dès 1830, il fait partie de l'argot militaire dans l'armée d'Afrique.
- 5. Cf. Gn 6,17; 7,6; 7,7; 7,10; 7,17; 9,11; 9,28 dans la traduction de l'auteur qui ouvre ce dossier.

^{6.} L'auteur s'abstient de parler de soleil ou de lune. Ils sont l'objet d'idolâtrie, ne pas mentionner leur nom est une facon de les déclasser.

DIEU, NOÉ, LE JUSTE, ET LE DÉRÈGLEMENT DU MONDE

Le dérèglement des eaux commence le premier jour de la semaine⁷, la cessation sabbatique a donc pu être observée. Le bâtiment flottant s'arrête sur les monts d'Ararat, un 17 de *Tishri*, un vendredi, avant le *Shabbat*. Enfin, l'apparition des sommets, l'apparition de la terre, et la terre complètement sèche, ces trois étapes ont lieu un mercredi, jour faste. Le quatrième jour étant celui où le créateur a placé les luminaires afin qu'ils soient « des signes pour les fêtes, pour les jours et les années » (Gn 1,14).

7. Plus tard nommé Dimanche dans la tradition chrétienne.

Le tableau qui suit permet d'observer la précision avec laquelle procède l'auteur pour montrer la maîtrise par Dieu des délais de sept jours et de la pluie pendant quarante jours :

A. Deux septénaires (non additionnés mais mentionnés deux fois) Sept jours avant le déclanchement de la pluie : « encore **sept jours** et je ferai pleuvoir » (7,4) ; sept jours avant : « Il y eut au bout de **sept jours** » (7,10)

En l'an 600 de la vie de Noé Le 2^e mois (*Lyyar*, avril/mai) le 17^e du mois (1^{er} jour de la semaine, *yôm rishôn*)⁸ ce jour-là jaillissent les sources du grand abîme et les écluses des cieux (7,11)

8. Dans le comput d'aujourd'hui, un Dimanche.

B. Une quarantaine

40 jours et 40 nuits (7,12)

C. Cinq mois lunaires de 30 jours

150 jours de crue des eaux (7,24)

« Alors Dieu (Élohim) se souvint de Noé » (8,1a)

C' Cinq mois lunaires de 30 jours

150 jours de décrue des eaux (8,3)

Au 7° mois (*Tishri*, septembre/octobre), le 17° du mois l'arche se pose (un vendredi) (8,4) (Les eaux baissent jusqu'au 10° mois : *Tébèt*, décembre/janvier) Au 10° mois, le 1^{er} du mois, apparition des sommets (un mercredi) (8,5)

B' Une quarantaine

40 jours d'attente, lâcher du corbeau qui va et vient.

1^{er} lâcher de la colombe qui revient (8,6)

A' Deux septénaires

Sept jours avant terre sèche:

2º lâcher de la colombe, retour avec le rameau d'olivier (8,10)

Sept jours encore avant le 3^e lâcher de la colombe qui ne revient pas (8,12)

En l'an 601 de la vie de Noé Au 1^{er} mois (*Nissân*, mars/avril, mois de Pâque) le 1^{er} du mois apparition de la terre (un mercredi) Au 2^e mois (*Iyyar*, avril/mai), le 27 du mois, la terre sèche, *yâbâshâh* (un mercredi)

Où commence et où s'achève ce que nous nommons le prologue?

Au moins dans l'aire francophone, à lire les éditions de la Bible, les options sont on ne peut plus variées, tant dans la délimitation que dans les titres attribués⁹. L'option qui consiste à prendre les versets 1-8, comme extension du prologue paraît pertinente. D'une part, elle fait apparaître le nom de Noé et les intentions divines envers lui, d'autre part, elle présente l'avantage d'éclairer, autant que faire se peut, l'expression : *fils de Dieu* ou *fils des dieux* et, par là, de saisir les raisons entraînant la décision divine de sanctionner l'humanité

Trois interventions du sujet divin sont signalées : « Yhwh dit » (v. 3); « Yhwh vit que se multipliait la méchanceté de l'humain » (v. 5); « Yhwh se repentit d'avoir fait l'humain, il s'affligea et dit : » (v. 6-7). Le sujet divin ne parle ni au narrateur/ prophète ni à un quelconque personnage. Comment pourraitil en être autrement ? La méchanceté est à un point tel, qu'elle fait disparaître toute capacité d'être entendu. Par conséquent, le narrateur assume de dire cela pour le seul destinataire possible, le sujet lecteur. Devant le cataclysme qui sera déclenché, le sujet lecteur a besoin, non seulement d'informations, mais aussi d'une prise de conscience. Les structures du discours entraînent donc à considérer le prologue en son extension, c'est à dire les versets 1-8. Dès lors, le prologue se présente en trois unités.

1. Les fils des dieux se multiplient (v. 1-3)

L'humain augmente en nombre, il se multiplie sur la face du sol. Le verset 1, « Des fils et des filles leur furent enfantés » reprend le refrain entendu neuf fois dans la généalogie d'Adam à Noé (ch. 5).

Comment identifier ceux qui sont dit être des *fils des dieux* ou *fils de Dieu* (v. 2)? Il convient de ne pas perdre de vue la manière sémitique de s'exprimer pour désigner une personne dans l'intime proximité d'une réalité ou l'intime proximité d'une autre personne. On parlera d'une fille ou d'un *fils de vérité* pour quelqu'un à qui on peut se fier, qui entretient une relation juste avec la vérité. À l'inverse, un *fils de mensonge* s'applique à un menteur. On parlera d'une fille de Dieu ou d'un fils de Dieu pour une personne qui vit,

9. Les éditions qui présentent les versets 1-4 comme une pièce erratique et les titres attribués : la Bible de $J\acute{e}rusalem = BJ$ (1955) : « Fils de Dieu et filles des hommes »; la Bible Osty (1973): « Les héros antédiluviens »; la Nouvelle Bible Segond = NBS (2002)« Les fils de Dieu et les filles des humains ». Les éditions qui placent les versets 1-12 sous un seul titre : la BJ (1973 et 1998) : « La corruption de l'humanité » ; la *TOB* (1975) prend les versets 1-13 et titre : « Les causes du fléau ». La *TOB* en un volume (1977) fait une autre option, elle isole les versets 1-8.

se conduit dans la proximité de Dieu. À l'inverse, pour parler d'un humain on dira : un fils d'homme. L'expression fils d'homme est employée de multiples fois pour désigner le prophète Ézéchiel.

Ou bien il s'agit d'êtres célestes, autrement dit, d'habitants du ciel; l'épître de Jude, sous l'influence du livre pseudépigraphique d'Hénok, les identifie à des anges déchus (Jude v.6). Dans ce premier cas, il y a confusion entre les *cieux* et la *terre*, ce qui s'oppose à l'œuvre créatrice qui distingue, sépare, pour identifier. Se rappeler ici que les cieux (*hashamayîm*) ne désignent pas uniquement le ciel météorologique, le vocable est un substitut du nom divin. La terre ici n'est pas de l'ordre de la géographie physique, c'est la terre en tant qu'elle est habitée par les humains¹⁰.

Ou bien il s'agit de princes abusant de leur pouvoir et se constituant des harems. La tradition juive interprète en ce sens, notamment le *Targum Neofiti* et le Targum de Jonathan Ben Uzziel¹¹. Dans ce second cas, il y a abus de pouvoir de la part des grands (princes ou juges), ce qui est cohérent avec l'analyse de la généalogie d'Adam, bâtie sur le modèle des dynasties mondaines, pour affirmer la volonté de puissance. Cette dernière se déployant dans la violence, le terme va être employé quelques versets plus loin : « La terre se remplit de violence » (6,11).

2. Les Nephilim ou les géants (v. 4)

Le verset 4 fait figure d'excursus. À première vue, il paraît mettre une relation entre les *fils des dieux*, « prenant pour eux des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies » (v. 2b) et les *Nephilim* qui sont dits en finale : « Eux, les forts (*giborîm*), depuis toujours, des hommes de renom » (v. 4c).

Qui sont les Nephilim? Étymologiquement (de *nâphal*, tomber), *les tombés* (du ciel?). Il en est question dans l'épopée de l'Exode, lorsque Moïse, proche de la terre de Canaan, sur ordre de Yhwh, envoie les douze émissaires (un par tribu) pour reconnaître le pays promis. À leur retour, au bout de quarante jours, ils reviennent avec des produits du pays: grappe de raisin, grenades et figues, mais pour la grappe, ils doivent la porter à deux au moyen d'une perche (Nb 13, 23-24). On ne peut pas mieux exprimer que le pays est bon et, pourtant, ils se mettent à décrier le pays: « Le pays que

10. Mt dit le « Royaume des cieux » là où Mc dit « le Royaume de Dieu ». Le Psaume 115 (113b) marque la distinction entre les *cieux* et la *terre* en son début et à la fin : « Notre *Dieu* [est] dans les cieux tout ce qui lui plaît, il le fait » (v. 3). « Les cieux [sont] les cieux pour Yhwh, la terre, il l'a donnée aux fils d'humain » (v. 16).

11. Roger Le Déaut et Jacques Robert, Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index. Tome 1 Genèse (SC 245), Cerf, 1978, p. 112-114.

nous avons parcouru pour l'explorer est un pays qui dévore ses habitants, et tous les gens que nous y avons vus sont des hommes de haute taille. Nous y avons vu les Nephilim, les fils de Anaq, qui sont d'entre les Nephilim; nous étions à leur yeux comme des sauterelles et tels étions-nous à leur yeux » (Nb 13,32-33).

Pays excellent, mais pays qui « dévore ses habitants ». Le mal y règne et si le Seigneur Dieu y envoie son peuple, c'est pour y répandre l'enseignement de sa *tôrâh*, autrement dit, transformer ce pays, en y répandant la justice et la charité qu'implique la Loi (*Tôrâh*). La tâche est surhumaine, il y a les Nephilim, les géants (c'est ainsi que traduit la Septante); du moins, la conclusion s'impose, puisque les envoyés font figure de sauterelles! On ne parlera jamais avec plus de réalisme de la situation des fils d'Israël et des croyants, à leur suite, en face du mal et de la violence. Seule l'aide du Seigneur, s'ils comptent sur lui, peut leur permettre d'être à la hauteur d'une pareille tâche.

L'auteur du prologue de la geste de Noé et du déluge fait allusion à ces Nephilim (géants). Connus par le livre des Nombres, il dit qu'ils « étaient sur la terre en ces jours-là », donc au moment de la perversion de la terre. Avec cohérence, il ajoute « et même après », preuve que l'auteur n'ignore pas le passage du livre des Nombres. Les *fils des dieux*, sont-ils des humains qui rivalisent de volonté de puissance en face des Nephilim? Volonté qui se manifesterait en constituant des harems. C'est-à-dire en décuplant la violence de Lamech, le premier dont il a été dit « qu'il prit pour lui deux femmes » (Gn 4,19), ce qui dans le contexte de la descendance de Caïn peut être compris comme une manifestation de violence.

3. Dieu se repent d'avoir fait les hommes (v. 5-8)

La reprise de la racine *râbâh*, multiplier, assure la cohérence de l'ensemble, elle introduit la prolifération de la méchanceté. Cette dernière ne fait qu'augmenter, à la mesure de la progression en nombre de l'humanité. Au spectacle de ce qu'est devenue la création, nantie de la bénédiction sur la fécondité de la vie, il est dit que « Yhwh se repent » et même est pris de tristesse : « il s'affligea en son cœur ». L'auteur-prophète connaît l'histoire de l'alliance, il assume de faire passer en mots humains l'intériorité divine, il est donc lui-même le lieu de l'affliction.

Quant à la décision, il est clair qu'il ne peut l'assumer, il cède la parole au sujet divin pour l'exprimer, sans destinataire, sinon le sujet lecteur : « Je vais effacer l'humain que j'ai créé de dessus la surface du sol – de l'humain jusqu'à la bête sauvage, jusqu'aux bestioles et jusqu'à l'oiseau des cieux –, car je me repens de les avoir faits » (6,7).

Toujours en connaisseur accompli de l'expérience de son peuple, il ménage au terme du prologue une réserve d'espérance, en disant : « Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yhwh »

Les eaux diluviales sont symbole de mort, elles sont là pour anéantir le mal dans la mort, elles ont une fonction purificatrice. (6,8). Le lecteur n'est pas surpris de voir arriver ce nom propre, il le connaît depuis la dixième génération de la lignée d'Adam. Nom prometteur puisque Lamech, son père, l'a prononcé. « Lamek vécut cent quatrevingt-deux ans et il fit enfanter un fils. Et il

appela son nom Noa<u>h</u>, en disant : '*Celui-ci nous consolera* (nûa<u>h</u>) *de notre faire et de la peine de nos mains, à cause du sol que Yhwh a maudit'* » (5,28-29).

L'auteur fait apparaître, pour la première fois de tout le récit biblique, une expression infiniment précieuse, *trouver grâce*. Où la puise-t-il? Qu'est-ce qui l'autorise à pareille assertion, sinon la longue expérience des fils d'Israël, celle qui fait état de l'engagement divin et des infidélités à l'alliance? L'auteur prophète témoigne avec le peuple dont il est indissociable.

Ce qui déclenche le dérèglement du déluge et suspend le cataclysme

Les eaux diluviales sont symbole de mort, elles sont là pour anéantir le mal dans la mort, elles ont donc une fonction purificatrice. Ce qui est déréglé dans le déluge est le régime des eaux – bien sûr, il ne s'agit pas de l'averse bénéfique à la terre –. Mais le temps instauré dans la semaine inaugurale de la création demeure indemne.

Dans l'acte créateur, Dieu avait mis une séparation entre les eaux d'en haut et les eaux d'en bas, il avait fait que « la sèche », nommée par lui terre, émerge du chaos liquide, de l'abîme, sur lequel tournoyait le souffle de Dieu. Par le déluge, il relâche sa maîtrise sur la folie chaotique des eaux.

Au début du récit, le texte biblique dit par deux fois qu'il « se repent » d'avoir créé, les deux seules occurrences dans tout l'épisode. Or, voici qu'elles rencontrent leur contradictoire dans les deux reprises : « Je ne recommencerai plus à mépriser le sol... Je ne recommencerai plus à frapper tous les vivants » (8, 21). Dieu serait-il une girouette changeant au gré des vents ? Sur l'humain, il n'a pas obtenu gain de cause ; le motif ayant entraîné le déluge subsiste, l'humain demeure toujours porté au mal. La contradiction est forte entre le début et la fin. Une même cause décide du déluge et le suspend.

Sous l'écorce de l'illogisme flagrant, se cache la mansuétude du créateur, ce que le beau langage biblique nommera la vérité ('èmèt) et la fidélité (<u>h</u>èsèd) du Dieu de l'alliance. La vérité de Dieu ne réside pas uniquement en ce que l'homme peut en dire, en ramenant Dieu aux limites de sa compréhension, mais en ce que sa Parole auto-révélante dit de lui. Il dit par la bouche d'Osée le prophète : « Comment t'abandonnerai-je, Éphraïm ? Te livrerai-je Israël ? Comment te rendrai-je comme Adma ? Te traiterai-je comme Seboïm ? Mon cœur est bouleversé en moi, toutes mes compassions s'émeuvent. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas de nouveau Éphraïm ; car je suis Dieu et non pas homme, le Saint au milieu de toi, et je ne viendrai pas pour détruire » (Os 11,8-9).

Devant la perversion et la violence Dieu se confie au juste Noé

La première occurrence du mot violence (<u>h</u>âmas) est assumée par le narrateur (6, 11b), la seconde est sur les lèvres divines (6, 13b). Il n'y a pas là simple redondance. Par avance, devant l'ampleur de la violence et de la perversion, l'auteur fait sien le jugement de Dieu. Point n'est besoin que le sujet divin vienne le confirmer. Mais la décision de détruire la création n'appartient qu'à Celui qui en est l'auteur; aussi met-il la résolution sur les lèvres divines. Le lecteur ne doit pas s'y tromper, violence et perversion ont déjà détruit la terre. Le cataclysme est l'extériorité de ce que le mal tous les jours produit dans le monde.

Dans le prologue, le narrateur prévient son lecteur de la décision divine de détruire (6, 7). Ce que Dieu s'était dit en lui-

même devient maintenant une parole confiée à Noé. Il y a passage du for interne au for externe. Pourquoi est-il nécessaire que ce qui a été exprimé soit dit à Noé? Il convient de faire mémoire ici du tableau du Septénaire, en son sixième jour : « Dieu dit :

Violence et perversion ont déjà détruit la terre. Le cataclysme est l'extériorité de ce que le mal tous les jours produit dans le monde. faisons l'homme en notre image comme notre ressemblance » (Gn 1,28). On peut dire d'abord que Dieu délibère avec luimême, ce qu'il n'a pas fait pour aucun autre des êtres créés. Est-ce suffisant ? Le *faisons*, en principe, s'adresse à quelqu'un; en

l'occurrence, à qui ? Le commentaire de la tradition juive répond : Dieu s'adresse au juste. Avec le juste, il veut faire l'homme. Le lecteur a été prévenu par avance des qualités morales de Noé : « homme juste, intègre au milieu de ses générations » ; c'est à ce titre-là que Dieu lui confie sa décision.

Sauver l'humain à l'image de Dieu

Dans le grand temple de la création, le Seigneur Dieu a établi son représentant. Autrement dit, en lieu et place de la statue de pierre ou de marbre, qui habituellement meuble les temples du monde ancien, se trouve l'icône, la représentation vivante de qui est le Seigneur Dieu; d'un Dieu qui n'est pas uniquement l'origine du monde ou sa cause initiale, mais du Dieu qui crée l'univers par gratuité, par amour.

Cependant, l'univers créé ne peut demeurer éloigné du *tohû* bohû que si l'image de Dieu, l'homme et la femme, se gardent à distance de l'animalité – premier de tous les commandements dans l'ordre de lecture du récit biblique total, deux fois repris (Gn 1,26 et 28). C'est-à-dire, s'ils le maintiennent comme un *cosmos* – se rappeler que le premier sens en grec de *cosmos* est : bon ordre, arrangement.

Dans le contexte du déluge (dérèglement universel), l'arche se présente comme l'expression de la volonté divine de recommencer l'aventure de la création avec Noé, le juste, qui marche dans les voies de Dieu. Dans ce contexte, l'arche est comme un « abrégé » de la création, un microcosme. Elle est destinée à conserver l'ordre originaire du monde à l'abri de la catastrophe annoncée, sous la conduite d'un pasteur juste.

« J'établirai mon alliance avec toi » (v. 18)

Entre la décision de détruire et de préserver un « abrégé » de la création, le récit met en relief, par anticipation, la notion d'alliance. Le vocable est appelé par la suite à un grand succès, non seulement après la sortie de l'arche, où il retentit sept fois en dix versets (9,8-17), mais aussi dans l'histoire des fils d'Israël. C'est la première mention du terme (en hébreu, *berît*), toujours au singulier, très fréquent dans la Bible¹².

Mais comment le lire au moment où il apparaît dans l'histoire de Noé, le juste, sinon en le recevant avec la riche signification que lui confère toute la lecture subséquente? Le vocable désigne le lien indissoluble que Yhwh, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob établit, non seulement avec les patriarches, mais aussi par la main de Moïse avec tous les fils d'Israël au pied du Sinaï (Ex 24,1-11).

Vous pouvez vous nourrir de chair, mais pas du sang

Un changement important se produit dans le régime alimentaire, qui comprendra désormais la nourriture carnée. L'offre est reprise par deux fois. D'une part, il est dit des vivants animés, évoluant dans les trois secteurs de l'univers, terre, cieux et mers : « dans vos mains, ils sont donnés » (9,2). D'autre part, « Tout ce qui remue et vit vous sera à manger », « comme la verdure, je vous donne tout » (9,3). Parler de la verdure constitue un rappel de la nourriture offerte le sixième jour et, du même coup, accentue la concession faite au régime carné.

Un double lexique fait son apparition concernant le rapport aux animaux : « Votre crainte et votre terreur seront sur tout animal de la terre et sur tout ailé des cieux, et en tout ce dont remue le sol et tous les poissons de la mer » (9, 2). L'humain était appelé à dominer en lui l'animalité pour conduire avec douceur le monde créé. Désormais, la concession relative à la nourriture animale introduit une violence en face du monde animal, le texte en tient le plus grand compte en disant : « Votre crainte et votre terreur ».

« Seulement : la chair avec sa vie (nèphèsh), son sang (dâm), vous ne mangerez pas » (9,4). Ce *seulement* introduit à la fois une concession et une restriction, et donne la raison de cette dernière.

12. 287 fois dans la Première Alliance (Ancien Testament), 33 fois dans la Nouvelle Alliance (Nouveau Testament). Le mot de *chair*, coutumier dans la littérature biblique, ne doit pas produire d'équivoque. Il désigne l'ensemble du vivant, ici, le vivant animal. Par sa proximité avec l'humain, il est un miroir. La vie animale renvoie l'humain à une première part de ce qu'il est lui-même : un vivant animé. La seconde part de ce qu'il est, image de Dieu, le renvoie au créateur, ce qui le fait radicalement différent du règne animal. Son travail est de s'éloigner de la première au profit de la seconde, en dominant en lui l'animalité. Dans les deux cas, la vie est symbolisée par le sang.

La lettre du texte pose une équivalence entre les deux : « la chair avec sa vie, [c'est-à-dire] son sang, vous ne mangerez pas » (9,4). Pour peu que le lecteur ait de la mémoire, il est placé devant le commandement donné à l'humain dans le jardin d'Éden. « De tous les arbres du jardin tu pourras manger, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car du jour

L'humain était appelé à dominer en lui l'animalité pour conduire avec douceur le monde créé. où tu en mangeras tu devras mourir (de mort, tu mourras) » (Gn 2,16-17). D'une part, il s'agit de manger, d'autre part, la restriction prend appui uniquement sur le végétal, un végétal empirique (tous les arbres bons à manger) et deux fois symbolique, l'arbre de vie, non soustrait à la manducation, et l'arbre

à connaître le bien et le mal. Ce dernier indique une limite à ne pas franchir. Le concept de limite est le plus apte à exprimer ce que recèle l'arbre du bien et du mal. Ainsi, le sang identifié à la vie, une vie dont l'humain n'est pas l'origine, est constitué comme limite. Mettre à part le sang constitue donc un dispositif de mémoire destiné à rappeler à l'homme l'absolu de la vie humaine.

Un second *seulement* (9,5) institue le sujet divin dans la position de juge, celui qui a droit de demander compte, puisqu'il est à l'origine de la vie. Il le fera, tant du côté de la main (griffe) de l'animal, que de la main de l'humain. Loin d'énoncer un verdict général, la suite du texte, avec finesse, fait entendre que chaque homme est responsable de son frère : « et de la main de l'humain, de la main de chaque homme, son frère, je demanderai compte de la vie de l'humain » (9,5). Le texte, rédigé avec soin, encadré par deux mentions de l'humain en général (*hâ'âdâm*), fait fond sur la singularité, en parlant de chaque homme (*'îsh*), accompagné de l'apposition, *son frère*. Le vocable n'était pas revenu sous la plume

de l'auteur depuis le meurtre d'Abel. Le mot de frère accompagné du mot sang rappelle le drame qui a agité le début de la Genèse.

L'interdit du sang donné à Noé a stimulé la réflexion de la tradition juive sur la relation entre l'élection des fils d'Israël et les nations. La question qui se pose à Israël est la suivante : il a

reçu dans la *Tôrâh* du Sinaï des prescriptions infiniment plus détaillées et plus nombreuses que Noé, afin d'être au sein de l'univers un signal¹³, un point de repère pour les autres peuples, la « Lumière des nations ». De fait, l'enseignement divin lui donne d'analyser

La loi est posée pour limiter ce que par ailleurs elle accepte. Loin de supprimer la violence, elle lui cède en vue de pouvoir la « contenir ».

sa conduite, de discerner où sont ses fidélités et ses infidélités. La lumière de la *Tôrâh* lui permet de dire qu'il y a des justes, à l'image de Noé, chez les autres peuples. Sans qu'il y ait toutes les exigences, sa réflexion l'a amené, sur la base de la *Tôrâh* donnée au patriarche Noé, à élaborer ce qu'on nomme dans le *Talmud de Babylone*, et dans bien d'autres textes de la tradition juive, les sept commandements noachiques.

13. C'est le terme employé par Isaïe : « En ce jour-là, la racine de Jessé se dressera comme un signal (*nés*) pour les peuples » (Is 11,10).

Violence et salut

Il peut paraître surprenant que Dieu abonde dans le sens de la violence. Il vient de confier à Noé que la terre est autodétruite par la violence et il abonde dans ce sens. Pour peu qu'on ait l'expérience de la révélation biblique, on s'aperçoit vite que le sujet divin, certaines fois, parle et agit comme l'homme. C'est sa manière de procéder afin que l'homme découvre ses impasses. Il assume à ce moment-là l'image déviée que l'homme se fait de Dieu, puisque par essence l'homme est en principe à l'image de Dieu. Mais c'est pour s'empresser de faire apparaître sa grâce et son amour. La contradiction est flagrante entre le fait que Dieu se repent d'avoir fait l'humain et reconnaît que les mêmes maux atteignent l'homme au début du déluge et à la fin. De la contradiction, jaillit l'inattendu et même l'inimaginable : sa hésed, sa miséricorde 14.

Il y a là un profond paradoxe que Paul Beauchamp a très bien mis en lumière¹⁵. Dans ce texte, comme dans la réalité, la loi est posée pour limiter ce que par ailleurs elle accepte. Loin de supprimer la violence, en effet, elle lui cède en vue de pouvoir 14. Cf. Ex 34,5-7; Jl 2,13-14.

15. Paul Beauchamp, Le récit, la lettre et le corps, Cerf, 1992, p. 256-268.; voir aussi D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu, Seuil, p. 140-145. Cf. La formulation d'André Wénin, D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Cerf, 2007, p. 200.

la « contenir ». Comme un récipient contient un liquide en lui offrant un espace tout en l'empêchant de se répandre partout, la loi fait place à la violence qu'elle cherche à contenir pour qu'elle ne déborde pas. C'est ainsi que la loi a toujours quelque chose de violent – sans compter que les humains peuvent en faire un usage violent, voire la mettre au service de leur violence.

Puisqu'il en est ainsi, au sein de la réalité où la violence impose sa présence écrasante, la loi n'est pas idéale, pas plus qu'elle ne fixe un idéal à atteindre. Sa finalité n'est pas de restaurer la pureté des origines, d'instaurer la douceur qui habite le rêve du créateur, ni même d'établir une justice accomplie. Pour cela, il faudrait que le cœur de l'homme ne soit plus porté au mal (8,21b), qu'il renonce à la haine et à l'envie, comme Yhwh y invite Caïn et comme l'interdit du sang le suggère, puisque aucune loi ne peut l'imposer. Mais la loi ne vient pas non plus légitimer la violence, lui accorder droit de cité dans l'humanité. Son but, dit Beauchamp, est de lui mettre une sourdine, afin de gagner du temps : le temps de trouver d'autres issues, d'inventer d'autres façons plus humaines de vivre avec soi-même et de coexister ensemble ; le temps aussi de faire mémoire de la vocation humaine originelle. »

L'épisode dit du déluge n'a pas été transmis et écrit pour informer des événements telluriques affectant la planète terre. La mise en scène grandiose, démesurée même, a pour but de mettre en jeu l'univers entier, en tant qu'il est le séjour des humains. L'auteur prophète ignore parfaitement, si en dehors de son continent il en existe d'autres. Il transfuse, au profit de l'humanité universelle, ce qu'il sait de son Dieu, de lui-même et des nations, par les prophètes. Ils ont fait la critique des nations à la mesure même de l'autocritique d'Israël. Il sait par sa tradition spirituelle qu'il y a parmi les fils d'Israël des justes et des pécheurs. Il sait qu'il y a dans les nations des justes et des pécheurs, il sait même qu'un seul juste attendrit le cœur du Seigneur, Dieu de l'alliance éternelle.

Philippe MERCIER

Philippe MERCIER

Noé, le juste

En finale de ce que nous nommons le prologue (6,1-8), l'auteur mentionne le nom de Noé. Loin d'être un inconnu pour le lecteur, ce nom achève la série des dix patriarches antédiluviens (Gn 5,1-32). À la différence des personnages qui le précèdent, son nom fait l'objet d'une explication pour dire que Lamek, son père, le nomme Noah ce qui signifie consolation. La raison en est donnée : « Celui-ci nous consolera (*nûah* qui donne *Noah*) de notre faire et de la peine de nos mains à cause du sol que Yhwh a maudit » (Gn 5,29).

Après les raisons qui font que la terre est pervertie, l'auteur reprend sur la descendance de Noé par un titre solennel, auquel il a habitué son lecteur (depuis Gn 2,4a et 5,1) : « Voici les engendrements de Noé » (v. 9a). Ce fragment généalogique trouve son complément en finale de tout l'épisode avant l'épilogue (9,20-27).

Ch. 6,9-10 (avant le déluge)

⁹ Voici les engendrements de Noé : Noé, homme juste, était intègre au milieu de ses générations, (voir 7,1b) et avec le Dieu marchait Noé.

¹⁰ Noé engendra trois fils, Sem, Cham et Japhet [rappel des trois noms de la 10^e génération, Gn 5,32]

Ch. 9,18-19 (après le déluge)

- ¹⁸ Les fils de Noé, sortant de l'arche, étaient, et Sem, et Cham et Japhet, Cham est le père de Canaan.
- 19 Ces trois sont les fils de Noé, et c'est à partir d'eux que fut répartie toute la terre.

Entre le titre (v. 9) et le nom des trois fils (v. 10), l'auteur insère une présentation de la personnalité morale de Noé : « homme juste et intègre qui marche avec Dieu ».

Le premier vocable, « juste », est un des attributs du Seigneur Dieu. On peut faire mémoire ici de la parole de Pharaon à Moïse et Aaron à l'issue du septième signe, la grêle : « Pharaon fit appeler Moïse et Aaron et leur dit : « Cette fois, j'ai péché ; c'est Yhwh qui est **le juste**, moi et mon peuple, nous sommes impies. Priez Yhwh. Il y a eu assez de tonnerre et de grêle » (Ex 9,27-28).

Le second vocable, « intègre », caractérise l'être de celles et ceux qui, rendus justes par le Seigneur, se conforment à sa volonté exprimée dans la Parole (la *tôrâh*), et marchent dans ses chemins. Le mot est difficile à rendre : *tâm*, pluriel *tâmîm*, de la racine verbale *tâmam*, être accompli, être achevé, être entièrement, d'où l'adjectif, simple, innocent, sans reproche, pieux, sincère.

Dans l'ordre du récit biblique total, le personnage suivant à être dit *tâmîm* est Abram, au moment où il va devenir Abraham, aux chênes de Mambré, lorsque Dieu se fait voir de lui et lui dit : « Je suis El Shadday, marche en ma présence et sois intègre (*tâmîm*) » (Gn 17,1). Au tout début du livret de Job ce dernier est dit *tâm* : « Homme intègre (*tâm*) et droit, et craignant Dieu et s'écartant du mal » (Jb 1,1).

Il est hautement significatif que le récit biblique applique cette qualité au personnage d'Abraham, ancêtre de tout Israël, en qui chaque fille, chaque fils d'Israël se reconnaît et, en même temps, à des figures, hors de la sphère proprement dite du groupe des fils d'Israël, à savoir Noé et Job, en qui chaque humain à l'image de Dieu peut se reconnaître.

Noé est dit juste et intègre avant tout acte de sa part

Le fait pour Noé d'être *juste* et *intègre* (droit) n'est pas dû à un quelconque acte méritoire de sa part. Dieu ne lui a pas encore parlé ni ordonné de faire quoi que ce soit. L'auteur prophète signale la justice de Noé, avant toute obéissance aux ordres de Dieu. Obéissance qu'il ne manquera pas de noter par la suite :

- Au terme de la scène dévolue à la confection de l'arche : « Noé fit en tout selon ce que lui **avait commandé** Dieu, ainsi il le fit » (6,22).
- Deux fois dans la scène des préparatifs d'entrée dans l'arche : « Noé fit en tout selon ce que lui **avait commandé** Yhwh » (7,5). Et : « Des animaux purs et des animaux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol, un couple entra dans l'arche de Noé, un mâle et une femelle, comme Dieu **avait commandé** à Noé » (7,8-9).
- Au moment du déclanchement du déluge proprement dit : « Auprès de Noé, entra dans l'arche un couple de tout ce qui est chair, ayant souffle de vie, et ceux qui entrèrent étaient un mâle et une femelle de tout ce qui est chair, comme Dieu le lui **avait commandé** » (7,15-16).

La justice venant de Dieu précède tout acte bon. Il y a là un point névralgique et fondamental de la pensée biblique. Ce ne sont pas les actes bons qui rendent l'homme juste, auquel cas l'homme serait aliéné, intéressé à bien faire de manière mercantile, pour obtenir la rétribution, ce qui en ferait un mercenaire, un esclave. Parce que l'homme est rendu juste, il est apte à produire des actes de justice, il est accordé à son Dieu.

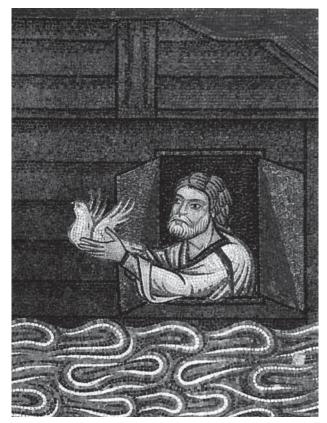
La justice de Noé éclairée par la justice d'Abraham

Cela se vérifie de manière limpide dans l'ordonnancement du récit concernant Abraham. Le patriarche et son épouse ont d'abord répondu à l'appel de Yhwh de s'arracher à leur pays. Ensuite, devant les délais qui s'allongent pour la réalisation de la promesse (avoir un fils), Abram (pas encore Abraham) fait monter sa plainte vers Yhwh qui lui dit : « Regarde donc les cieux et compte les étoiles, si tu peux les compter. Et il (Yhwh) lui dit : Ainsi sera ta descendance. Et il (Abram) crut en Yhwh, et il le lui compta comme justice » (Gn 15,5-6). Il crut, *hè 'èmin*, de la racine *'âman* qui donne *amen*, littéralement : il s'appuya sur Yhwh.

Ce n'est qu'après que l'histoire ait enregistré la réciprocité entre la confiance d'Abram et la justice, dont il est revêtu par le Seigneur, que le patriarche reçoit le signe de la circoncision (Gn 17,9-14). Ce n'est donc pas l'exécution du signe qui fait du patriarche un juste, mais la confiance qu'il met dans le Seigneur.

Ainsi, dans les descendants d'Adam, dans l'humanité universelle, avant toute singularité de peuple ou de religion, la foi d'Israël proclame que dans cette même humanité brille des justes comme Noé. Ici, un seul, comme un jour il y aura un seul juste sur la colline du Golgotha pour que soit épargnée la mort définitive à l'humanité entière.





Noé, mosaïque, XIIIème siècle, basilique Saint-Marc, Venise

Gérard SIEGWALT est pasteurde l'Église luthérienne depuis 1964 et il a enseigné la théologie systématique à la Faculté protestante de l'université de Strasbourg jusqu'en 1997. Il est l'auteur d'une *Dogmatique* en cinq tomes et dix volumes publiée chez Labor et fides entre 1986 et 2007 (cf. l'entretien accordé à *Lumière & Vie* n° 277 de janvier-mars 2008).

Gérard SIEGWALT

Actualités du déluge, de Noé et de l'arche

L'histoire biblique du déluge et de l'arche de Noé n'est pas une chronique, de l'ordre de l'historiographie, mais l'élaboration et l'interprétation théologique de données originelles proprement signifiantes et ainsi archétypales du réel tant cosmique qu'humain. Ces données ont une actualité permanente : on le voit aujourd'hui à partir des caractères de la crise de la modernité (I). Elles étaient perçues aussi comme actuelles dans la tradition biblique et post-biblique (II). Et c'est pourquoi il est juste de parler de son actualité originelle, au sens d'originaire (III).

I. L'actualité présente : la crise de la modernité

La conscience commune actuelle est celle de la crise de la civilisation moderne, autrement dit de l'ébranlement de ses fondations. La crise s'atteste sous des formes multiples : écologique, économique, sociale, financière, humaine, culturelle, éthique, théologique, toutes inter-reliées entre elles du fait qu'elles sont toutes le résultat du dualisme caractéristique de la modernité entre sujet de raison (à savoir l'être humain) et objet sur lequel s'exerce la maîtrise de la raison (à savoir la nature).

La dimension culturelle, ou philosophique, et également éthique et théologique tient à l'idéologie qu'est le dualisme et qui fausse le caractère – dialectiquement – unitaire du réel et donc le fait de la participation fondamentale de l'humanité à la nature et ainsi de sa responsabilité tant vis-à-vis de cette dernière que, en dernier ressort, vis-à-vis de la totalité du réel, humanité et nature, et du fondement de cette totalité, quel que soit le nom qu'on lui donne, Dieu ou le divin ou le mystère ou autre encore.

Les aspects écologique, économique, social, financier et humain de la crise – une crise de civilisation! – sont ceux de la destruction, résultant du dualisme dominant, de l'environnement à cause de la réduction de la nature en objet d'exploitation; de la destruction en même temps que de la solidarité avec la nature, de

la solidarité inter-humaine, de la cohésion sociale et ainsi de l'équité du fait de la discrimination effective, dans l'humanité, entre les sujets de raison à qui l'idéologie dominante donne raison et qui apparaissent comme les dominants d'un côté, et les

La crise de la modernité est vécue dans la conscience d'une menace planant sur notre terre et sur l'humanité.

autres de l'autre côté - en fait, au plan planétaire, la majorité, et dans les pays dits développés une minorité croissante – qui sont les laissés pour compte de la civilisation triomphante; de la destruction du sens de l'argent comme moyen d'échange par l'argent comme idole et donc comme fin en soi, et comme pouvoir de domination; de la destruction, déjà et fondamentalement, de l'intégrité de la personne humaine, par suite du dualisme anthropologique résultant du dualisme général: le dualisme sujet-objet se répercute anthropologiquement comme dualisme en particulier entre le conscient et l'inconscient, entre l'homme et la femme, entre le normal et l'anormal, etc.

La conscience d'une menace planétaire

La crise de la modernité sous ses différentes facettes est vécue dans la conscience d'une *menace* planant sur notre terre et sur l'humanité. Certes, le sentiment de la menace et, partant, l'angoisse sont constitutifs, depuis l'origine, de *l'être humain* (et présents sans doute déjà, comme pressentiment, dans le règne animal) : ils tiennent à la conscience qu'il a de sa mortalité et donc à la réalité de la mort, à celle de sa faillibilité et donc à la

réalité de la faute, à celle encore du mal et donc à la réalité du malheur

Mais la menace actuelle liée à la crise de la civilisation moderne est une menace *collective*. Elle se nourrit de l'angoisse constitutive de l'être humain, tout comme elle la nourrit de son côté, mais elle est spécifique par son caractère globalisant : c'est une menace « œcuménique », donc pour toute la terre habitée. C'est là que devient actuelle la thématique archétypale du déluge comme cataclysme planétaire : la crise de civilisation est perçue comme l'annonce d'un déferlement destructeur qui touche l'humanité entière et tout un chacun en elle.

Deux données caractérisent la menace œcuménique. *D'un côté*, il y a l'aspect « *jugement immanent* » de cette menace : les différentes facettes de la crise ont pour cause l'humanité, qui récolte dans cette crise ce qu'elle a elle-même semé. Jugement immanent et crise de la civilisation moderne sont proprement corrélatifs

De l'autre, il y a un aspect indépendant de la civilisation, c'est la menace qui fait partie de la nature comme telle. Elle est de tous les temps et de tous les lieux, et elle s'atteste dans les cataclysmes inhérents à la nature (tremblements de terre, volcanisme, ouragans, pluies diluviennes, sécheresses, etc.).

Ce dernier aspect rend compte de la dépendance fondamentale de l'humanité par rapport au donné naturel dans son autonomie essentielle, qui est à proprement parler le pré-donné de l'humanité et de la civilisation, le « lieu » de ces dernières, un lieu caractérisé dans sa stabilité et solidité aussi par l'évolutivité et la fragilité, dans sa créativité aussi par la destructivité.

Sauver la planète?

La conscience de la menace planétaire entraîne essentiellement trois réactions, déjà présentes à d'autres époques et ainsi proprement *typiques*.

La première réaction va du désespoir à la résignation, du suicide au fatalisme, de la prostration à la démission. La deuxième réaction passe du désespoir à la nomination et à la plainte, et de celle-ci à la protestation, et de la protestation à la violence. La troisième réaction dépasse les deux premières, qui sont elles-mêmes déjà des formes d'advenue du déluge et en fait le précipitent. Elle consiste à endurer et à traverser le désespoir, en soi et comme humanité, à le nommer dans la plainte d'abord¹, ensuite dans le discernement de ce qui est en jeu.

1. À l'instar des psaumes de plainte dans la Bible et d'autres formes de plainte d'ici et d'ailleurs.

Ce qui est en jeu, n'est-ce pas, par-delà le dualisme à la base de la civilisation moderne, l'évidence, malgré ses nombreux succès, de la limite ultime de cette idéologie de la capacité quasi omnipotente de l'être humain? n'est-ce pas l'oubli, par la civilisation dominante, de Dieu comme fondement du réel dans sa totalité et de l'être humain en particulier? n'est-ce pas la prise de conscience que l'homme meurt de ne manger que du pain², d'absolutiser notre monde et de se considérer comme autosuffisant?

2. D. SÖLLE, théologienne allemande (décédée en 2003), parle de « Der Tod am Brot allein », se référant à la parole du Christ : « L'être humain ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,4).

Ce qui est en jeu, n'est-ce pas alors que la crise de civilisation est en quelque sorte, en elle-même, une parole de Dieu qui s'adresse à toute l'humanité et l'appelle à la décrypter comme une parole de jugement, certes, mais à travers elle, comme une parole de vie, ouvrant à une autre, une nouvelle possibilité

de vivre ? n'est-ce pas par conséquent de s'ouvrir à la voix de Dieu qui s'énonce dans et à travers la crise de civilisation et dans et à travers la menace, personnelle et collective, du déluge comme potentialité inhérente au réel ? de s'ouvrir au Dieu créateur comme

La crise de civilisation, n'est-elle pas une parole de Dieu, non seulement comme une parole de jugement mais comme parole de vie ?

au Dieu vivant, au triomphe continu de l'œuvre de la création et à l'advenue, dans et à travers la création présente, à ce que la Bible nomme la nouvelle création, les cieux nouveaux et la terre nouvelle, le Royaume de Dieu?

La thématique de l'arche et de Noé ressortit de cette dernière voie, qui est la seule à comporter une espérance pour l'humanité, la seule aussi à engager véritablement sa responsabilité et, partant, celle de chacun – une responsabilité vis-à-vis de tout, et des parties du réel et de l'humanité, et donc ultimement vis-à-vis

du Créateur –, la seule ainsi à laisser le désespoir, l'angoisse, se muer en matrice de créativité, en source de vie nouvelle.

La thématique actuelle de l'arche et de Noé n'est pas celle du « sauve qui peut », laquelle est l'implication, trompeuse et cynique, tant de la première que de la deuxième réaction mentionnée, mais celle d'une solution alternative, d'un nouveau départ pour l'humanité comme telle. Il se signifie dans divers mouvements préconisant toutes sortes de solutions et qui toujours à nouveau se réclament du patronage de l'arche et de Noé.

II. L'actualité dans l'histoire passée

Arrêtons-nous maintenant à la reprise actualisante de ce récit dans chacun des trois monothéismes.

Noé dans l'Ancien Testament

La thématique de l'arche et de Noé pose d'entrée de jeu la question de la relation entre l'histoire universelle, proprement « œcuménique », de l'humanité représentée par Noé, le père des nations, et l'histoire particulière du salut inaugurée par l'élection d'Abraham, Isaac et Jacob (Gn 12ss) et scellée à l'époque de l'exode et de Moïse par le don de la loi au peuple élu d'Israël au Sinaï.

Le terme d'alliance (*berit*) apparaît pour la première fois à propos de Noé (Gn 6,18; 9,9 et 16) et y a le sens d'une alliance de Dieu avec l'humanité dans son ensemble, et il désigne par la suite, tant dans l'histoire des patriarches que dans celle de l'exode, la relation particulière de Dieu avec son peuple élu³. Là, on parle de l'alliance noachique, ici de l'alliance abrahamique et puis sinaïtique⁴.

En fait, ces alliances, qui sont présentées comme se succédant dans l'histoire, constituent une seule et même alliance. L'auteur sacerdotal parle à propos de l'alliance abrahamique et

^{3.} Par ex. Gn 15,18; Ex 2,24; 19,5; 24,8.

^{4.} Cf. à ce propos L. DEQUEKER, « L'alliance avec Noé (Gn 9, 1-17) », in J. CHOPINEAU (éd.), Noé, l'homme universel, Colloque de Louvain 1978, Institutum Judaicum, Bruxelles, p. 11s.

sinaïtique, non de la « conclure »⁵, mais de la « confirmer »⁶: l'alliance avec Noé comme celle avec Abraham et celle du Sinaï sont, de la part de Dieu, la confirmation de l'alliance de la création conclue par Dieu avec l'humanité en Adam et marquée par la « loi » de la création de Gn 1,28ss : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ». C'est dire la portée de l'alliance noachique et donc de l'histoire primordiale, originelle, pour l'humanité « œcuménique » d'une part et pour l'histoire du salut particulière d'autre part.

Placer le récit du déluge après l'histoire des origines et avant l'histoire particulière du salut commençant avec Abraham désigne Noé comme le père historique (légendaire) de l'humanité; Noé « récapitule » pour ainsi dire toute l'histoire des origines et est, à ce titre, le « référent » de toute l'histoire issue de lui, autant celle des nations que celle d'Israël.

La littérature juive postérieure évoque la thématique de l'alliance noachique principalement en référence à la « loi » impliquée en elle et qui est l'actualisation, après le déluge, de la loi de la création originelle : elle parle à ce propos de lois ou commandements noachiques (mitsvot bené Noach). Explicitant le donné scripturaire qui se contente de reprendre l'ordre de domination de la terre donné par Dieu à Adam et l'actualisant en reconnaissant la nourriture carnée en plus des plantes à l'être humain⁷, spécifiant alors l'interdit du meurtre (Gn 9,5s), sept lois noachiques sont formulées : « accomplir la justice, couvrir la honte du corps, bénir le Créateur, honorer père et mère, aimer chacun son prochain, se garder de la fornication, de l'impureté et de toute violence »8. L'explicitation, en tant qu'actualisation de l'alliance noachique, de ces lois noachiques doit à la fois ancrer les Dix Paroles (décalogue) du Sinaï dans une morale universelle et en même temps définir une sorte de « loi naturelle », expression philosophique traditionnelle pour désigner, « historiquement » parlant, la loi noachique.

Ce qui est en jeu dans cette littérature rabbinique, ce sont les rapports entre juifs et non-juifs, autrement dit un *modus vivendi* ou une Charte du vivre ensemble, alors que Israël a 613 commandements dont il ne revendique pas qu'ils soient observés par les non-juifs, tout comme ces derniers peuvent avoir de leur côté des observances religieuses. Déjà à l'époque, emploi

- 5. Verbe *karat*, comme dit le Yahviste en Gn 15, 18; Ex 34.10ss.
- 6. Verbe *qûm*, Gn 6, 18; 9, 9 et 16: 17.

- 7. Cf. Gn 9,1ss, à comparer avec Gn 1.28ss.
- 8. Cf. Livre des Jubilés VII, 20, in *Ecrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, p. 670. Cf. à ce sujet W. ZUIDEMA, « Les lois noachiques dans la plus ancienne littérature rabbinique », in J. CHOPINEAU (éd.), *op. cit.*, p. 44ss.

9. « Ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse ». Cette règle est formulée de manière positive par Jésus dans le Sermon sur la montagne (Mt 7, 12). d'une sorte de « Règle d'or »⁹ : elle vaut non seulement pour les relations interhumaines au plan personnel mais également au plan des groupes sociaux, économiques, politiques, culturels, religieux, etc.

Noé dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, la thématique de l'arche et de Noé apparaît, outre la mention de Noé dans la liste des grands témoins de la foi (He 11,7), dans un contexte essentiellement apocalyptique et donc en lien étroit avec la thématique du déluge comme « chiffre », pour ainsi dire, du jugement dernier comme épreuve ultime de discernement entre les pieux et les injustes¹⁰.

La parole de Jésus, dans son discours apocalyptique concernant les signes des temps annonciateurs de son avènement glorieux (sa parousie), est un appel à se réveiller dès maintenant à la dimension du Royaume de Dieu : « Ce qui arriva du temps de Noé arrivera de même à l'avènement du Fils de l'homme. Car, dans les jours qui précédèrent le déluge, les humains mangeaient et buvaient, se mariaient et mariaient leurs enfants, jusqu'au jour où Noé entrait dans l'arche,... jusqu'à ce que le déluge vînt et les emportât tous : il en sera de même à l'avènement du Fils de l'homme » (Mt 24, 37-39)¹¹.

On sait l'usage de choc parfois problématique que des prédicateurs du jugement ont pu faire, et font, de ces passages pour, à l'aide de la peur, amener les humains à se détourner de leurs fourvoiements et à s'engager sur la voie d'une vie nouvelle, libérée. Des voix dans le même sens, aujourd'hui, émanent non seulement de certaines mouvances fondamentalistes chrétiennes et qui ont leur répondant dans d'autres religions, mais également de mouvances de critique civilisationnelle, et ce de la façon la plus obscurantiste à la plus éclairée : autant d'appels à un changement de mentalité, à une conversion, que ce soit tout simplement à la responsabilité personnelle et collective pour l'oikoumenè ou que ce soit aussi à Dieu.

Déjà pour l'Ancien Testament, la prédication du jugement – qu'on pense aux prophètes – n'a jamais sa fin en elle-même mais toujours dans le salut : le jugement, lorsqu'il est placé dans

10. Ainsi 2 P 2, 4-9.

11. Cf. également Lc 17,

la lumière du Dieu créateur et rédempteur, a vocation à devenir la matrice pascale du salut, de la délivrance, du renouvellement, de la mise debout. Pour ce qui est des épreuves qui ne sont pas de l'ordre du jugement, elles sont certes en elles-mêmes des manifestations tragiques et absurdes, mais, lorsqu'elles sont placées, elles aussi, dans la lumière du Dieu vivant, elles peuvent devenir des lieux-sources possibles de « résilience » et donc de responsabilité et d'espérance¹².

Dans le Nouveau Testament, le genre littéraire apocalyptique contient comme message, au-delà de l'annonce de la fin, la *prophétie* du nouveau commencement : il atteste le Dieu qui, déjà maintenant et une fois à la fin dernière, fait toutes choses nouvelles, comme à travers un baptême¹³. Le thème du déluge est au service de celui de l'arche et de Noé.

12. Cf. à ce propos Job et bien des psaumes ; dans la même ligne, Rm 8,18ss.

13. Cf. 1 P 3, 20!

Noé dans le Coran

La notation fondamentale du Coran à propos non seulement de la thématique du déluge, qu'il connaît¹⁴, mais de Noé tient à cette affirmation : Noé est un prophète¹⁵. Il est cité avant Abraham, prophète aussi, et Moïse, prophète encore, et avant Jésus, prophète toujours (Sourate 33,7), et après Adam, qui est le prophète primordial (Sourate 3,33). Noé envoyé par Dieu auprès de son peuple, dit le Coran, mais en fait, ce peuple étant l'humanité, prophète – après Adam et avant tous les autres – « œcuménique », et les autres œcuméniques aussi, parce que dans la lignée de Noé.

14. Sourates 7,133; 29,14; 54,11; 69,11.

15. Cf. les nombreuses références dans une Concordance, comme celle d' A. GODIN et R. FOEHRLÉ, *Coran thématique*, Ed. Al Qalam, Paris, 2004

III. L'actualité originaire

Il en va dans le récit de Gn 6-9 du fondement *permanent* du réel¹⁶ et donc constamment actuel ; il s'agit de quelque chose de pré-donné, d' « élémentaire » au sens de structurel du réel. Le récit est référé à celui de la création et exprime, avec la menace fondamentale et donc permanente qui pèse sur celle-ci, la conviction croyante, fondée elle aussi dans l'expérience, pour non univoque qu'elle soit, de la victoire de l'œuvre créatrice de Dieu sur ce qui la menace. Il s'agit là d'une thématique

^{16.} Gn 9,16 parle d' « alliance perpétuelle – *berit holam* – entre Dieu et tout être vivant, toute chair qui est sur la terre »

- 17. Cf. le commentaire monumental de C.WESTERMANN, *Genesis Kap. 1-11*, Neukirchen, 2° éd. 1976.
- 18. Puisqu'il y a le récit sacerdotal source P, qui date du temps de l'exil babylonien, et le récit yahviste source J, qui est beaucoup plus ancien (9ème siècle avt J.-C.).
- 19. Cf. Gn 4,1-16: meurtre d'Abel par Caïn; 4,17ss: la 1^{ère} ville avec non plus la culture de la terre mais la culture de la ville - il y a de là une ligne directe jusqu'à Gn 11: la construction de la tour de Babel; 6,1-5: l'union des fils de Dieu et des filles des hommes, récit qui fait état d'un dérèglement au plan de la sexualité ; l'épisode de Noé découvrant, sous l'effet du vin, sa nudité, Gn 9,18ss, reprend, sous une forme très différente, le thème de la sexualité et celui d'une culpabilité, en l'occurrence non de Noé même mais de son fils Cham présenté comme irrespectueux de la nudité de son père.
- 20. Cf. Gn 6,11-13 et 17: on trouve, dans ces versets dans lesquels J et P sont combinés, plusieurs fois le même verbe « pervertir » schachat -, tantôt pour caractériser l'état de perversion de l'être humain, tantôt pour désigner la conséquence qu'il entraîne de la part de Dieu.
- 21. Gn 1,2-3 : « La terre était tohu-et-bohu (informe et vide) et la ténèbre à la surface de l'abîme, mais l'esprit (le souffle) de Dieu planait à la surface des eaux. Et Dieu dit : Que la lumière soit... ».
- 22. Gn 7,11: « L'an 600 de la vie de Noé,... toutes les sources du grand abîme jaillirent et les écluses des cieux s'ouvrirent ».

universelle, présente, sous des formes variées, dans toutes les religions du monde¹⁷.

Le texte biblique en rend compte à sa manière, structurant cette thématique selon deux options théologiques fortement intriquées l'une dans l'autre et de fait complémentaires.

Déluge et continuité de la création

Dans les deux sources de ce récit¹⁸, le rapport entre la création et le déluge comporte un chaînon intermédiaire, celui de la *créativité humaine*. Dans la source yahviste (J), Adam est appelé à cultiver et à garder le jardin (Gn 2,16). Dans la source sacerdotale (P), Adam est l'objet d'une bénédiction impliquant l'appel à procréer et à dominer la terre (Gn 1,28). Selon la source J qui comporte le récit dit de la chute (Gn 3), la créativité humaine conduit progressivement à la naissance de la civilisation, aussitôt liée à la violence¹⁹. Cela aboutit au constat : « Le Seigneur (Yahvé) vit que la méchanceté d'Adam était grande sur la terre » (Gn 6,5) – le déluge est présenté comme le châtiment de Dieu sur le péché de l'être humain. Le chaînon intermédiaire entre la création et le déluge, selon J, c'est la forme que la créativité humaine prend dans la faute humaine, laquelle appelle punition.

La source P, de son côté, qui ne comporte pas de récit de la chute, voit la créativité s'effectuer dans la procréation : tel est le sens des listes généalogiques caractéristiques de cette source : énumérations monotones, comme une litanie, des générations qui se suivent, mais qui sont à vrai dire autant de manifestations de la bénédiction divine posée sur l'humanité. Le déluge, pour cette source, est certes aussi, dans la rédaction finale du récit, lié à la perversion humaine; celle-ci entraîne, comme en une sorte de jugement immanent, la perversion, par Dieu, de la terre moyennant le déluge²⁰. Mais pour P, à la différence de J, plus fondamentale que la causalité humaine dans le déluge est la cause qu'il a dans la création elle-même. Car celle-ci est, pour ainsi dire, constitutionnellement fragile. N'oublions pas que, pour Gn 1 (P), la création a lieu hors du chaos²¹. Le chaos menace la création en permanence dans son intégrité. Le déluge, c'est l'irruption du chaos dans la création de Dieu²².

Par ailleurs, chacune des deux sources établit un rapport au-delà du déluge avec ce qui suit. La suite, et qui est la finalité du déluge, c'est la continuation du projet créateur de Dieu²³. L'alliance noachique, selon P, c'est l'actualisation, dans l'histoire, de l'œuvre de la création. Dieu renouvelle la bénédiction originelle (Gn 1,28ss) en l'adaptant aux conditions nouvelles de l'histoire humaine (Gn 9,1ss) et en en attestant le caractère pérenne : la menace fondamentale n'est certes pas éliminée, mais ce n'est pas elle qui l'emporte, c'est, à travers toutes les turbulences et tragédies de l'histoire, la constance de Dieu dans la fidélité à sa création. C'est cela le sens de l'alliance – et de son signe : l'arc-en-ciel – une alliance pour toujours (Gn 9,9 et 16), à quoi P ajoute que cette alliance a, comme son répondant, Noé, qualifié comme « homme juste et intègre » (Gn 6,8).

La source J situe la faute de l'être humain entre la création et le déluge qui vient la sanctionner, et met la fin du déluge en relation avec le renouveau de l'être humain, représenté par Noé. Ce renouveau, fruit de la grâce de Dieu²⁴, s'exprime dans la construction, par Noé, d'un autel à Dieu et ainsi fondamentalement par le don de soi de l'être humain à son Créateur qui est son Rédempteur (Gn 8,20ss) : c'est, dans l'Ancien Testament, la préfiguration de ce qui est au cœur de la vie chrétienne, à savoir le sacrifice comme offrande de soi en réponse à la grâce de Dieu²⁵.

Pour les deux sources, on le voit, le thème n'est pas simplement celui du rapport entre la création et le déluge, mais il est, selon des interprétations différentes mais en fait complémentaires du déluge (causalité inhérente à la création selon P, causalité humaine, du fait du péché, selon J), celui de la *continuité de la création*, que ce soit en raison de la puissance de bénédiction même inhérente à la création en tant que victoire constamment renouvelée de Dieu sur le chaos (selon P) ou en raison de la grâce salvifique et, partant, du pardon de Dieu (selon J), par quoi un nouveau commencement devient possible à l'être humain dans une création sauvegardée.

L'arche et Noé

La continuité de la création est, pour les deux sources, liée à l'être humain, mais dans sa relation établie – ou rétablie – à

23. Gn 8,1-2 : « Dieu se souvint de Noé, de tous les animaux et de tout le bétail qui étaient avec lui dans l'arche ; ... Les sources de l'abîme et les écluses des cieux furent fermées, et la pluie ne tomba plus du ciel. »

24. Gn 6,8 : « Noé trouva grâce aux yeux du Seigneur ».

25. Cf. Rm 12,1-2; Ep 5,1-2; He 13,15s.

Dieu le Créateur. C'est le sens de la notation de P selon laquelle Noé était un homme juste et intègre (Gn 6,9), ou de J pour qui Noé trouva grâce aux yeux du Seigneur (Gn 6,8). Il importe de suivre le récit de plus près, pour ne pas se tromper dans ce qui est véritablement signifié ici.

D'abord, Noé et l'arche n'empêchent pas le déluge de se produire. Il se produit de fait. Il s'agit donc bien d'endurer et de traverser, en soi et comme humanité, et cela comme des êtres de parole et de discernement, le désespoir devant la fin d'une civilisation et aussi devant la menace « naturelle » constitutive du réel créé, et de s'y ouvrir à la voix de Dieu.

Le texte ne parle pas d'évitement mais de consentement et d'acceptation, sans volontarisme ni activisme mais avec lucidité et pensée. Il s'agit de prendre en considération le réel, les parties

Il s'agit d'endurer et de traverser, en soi et comme humanité, le désespoir devant la fin d'une civilisation, et de s'ouvrir à la voix de Dieu. autant que le tout, ainsi que de placer le réel dans ses parties et dans son tout à la lumière du Dieu créateur. Il s'agit donc d'une nouvelle avancée vers les fondamentaux du réel. Il n'y a pas d'issue à un moindre prix : le prix, c'est le déluge et l'acceptation de ce

que cela implique. « La fin de toute chair est arrivée par devers moi » (Gn 6,13), que ce soit pour cause « naturelle » (à cause de la fragilité de la création) ou pour cause civilisationnelle.

Mais consentement ne veut pas dire résignation, non-activisme ne veut pas dire inaction. Il y a les victimes du déluge à secourir, ce dont le texte ne parle pas mais ce dont parlent toute la Bible et toutes les religions, face à des situations de détresse de toutes sortes, ; il y a à anticiper tant que faire se peut la vie au-delà du déluge et donc à imaginer, et à signifier concrètement, la continuité de la création. Cela ne fait pas faire l'économie du déluge, mais cela nourrit simplement la responsabilité et l'espérance.

Puis, Noé ne s'autoproclame pas Noé. Il n'est pas unique dans l'arbre généalogique qui le porte. Il vient après Abel le juste, et l'arbre des témoins de la foi d'He 11 mentionne avant lui encore Hénoch, dont l'arbre généalogique de Gn 5 (P) dit qu'« il marchait avec Dieu »²⁶. Fils de Lamek, le violent²⁷, il reçoit à sa naissance le nom de Noé, interprété, selon une étymologie

26. Gn 5,23 ; la même affirmation à propos de Noé, Gn 6.9.

27. Selon J, Gn 4,18ss.

populaire, comme dérivé du verbe consoler²⁸: Noé consolateur. Cela exprime le pressentiment de sa vocation spéciale ultérieure. Noé *devient* Noé parce que Dieu lui parle. S'est-il préparé à recevoir une mission, comme la signification donnée à son nom peut le laisser entendre? Tout ce que le texte dit, c'est qu'il trouva grâce aux yeux du Seigneur, et qu'il était juste et intègre.

28. *nacham*. Cf. Gn 5,28 : « il apportera une consolation...».

Ensuite, le commencement absolu, non tant du déluge, lequel est une implication de la création (P) et une conséquence du péché (J) que de ce qui pointe au-delà en direction de la poursuite du projet créateur de Dieu, c'est l'affirmation : « Dieu dit à Noé »²⁹. Indéniablement, ce commencement s'est fait par toutes sortes de médiations, comme sans doute, on peut l'admettre, la réflexion et donc la pensée de Noé lui-même. Mais Noé reçoit l'« idée », la vision de l'arche comme une inspiration et, par conséquent, comme un ordre de Dieu.

29. Gn 6,13 (P); 7,1 (J).

Face à l'immensité de la catastrophe annoncée, l'idée de l'arche représente un remède absolument dérisoire. Mais Noé ne s'arrête pas à cela. Il ne voit rien d'autre à faire, et il le fait. Noé obéit. Il trouve dans la situation désespérée son recours, pour luimême et pour d'autres qui lui sont confiés et en fait pour toute

la création et toute l'humanité concernées, un recours paradigmatique donc, en Dieu, dans cette inspiration, dans cet ordre. Noé est, avant même le déferlement du déluge, le premier ressuscité du déluge, par sa foi dans le Dieu vivant qui, comme le dira saint

Noé est, avant même le déferlement du déluge, le premier ressuscité du déluge, par sa foi dans le Dieu vivant.

Paul dans un autre contexte mais qui s'applique également ici, « donne la vie aux morts et qui appelle à l'être ce qui n'est pas » (Rm 4,17). Noé, comme après lui Abraham, « espérant contre toute espérance » (Rm 4,18), sur le seul fondement de la foi que crée en lui le Dieu créateur et rédempteur.

On peut évoquer ici le fait que dans une situation comparable, face à la destruction annoncée de Sodome, Abraham intercède pour Sodome (Gn 18,16ss). Là encore, le déluge, en l'occurrence la destruction de Sodome avec comme seule réchappée la famille de Lot, se produira (Gn 19), alors que, dans d'autres circonstances – et la Bible en donne bien des exemples –, la prière est exaucée, Dieu prend pitié, il se repent, les humains aussi se repentent. Il n'est pas question d'intercession à propos de Noé dans le texte.

Mais elle n'est certainement pas interdite, ces autres passages au contraire y invitent. Les intercesseurs aussi sont des ressuscités avant l'heure, avant l'épreuve et le châtiment annoncés, et il y a bien des formes d'intercession, aussi par l'action, et donc bien des manières d'être debout en vérité face au déluge, de quelque ampleur qu'il soit.

Cependant, la voie de l'intercession, celle aussi de l'intercession comme action, reste soumise au « Dieu dit à Noé ». Que l'intercession, et également l'action, ne deviennent pas une fuite devant l'obéissance neuve, et l'action issue de l'obéissance neuve, lorsqu'advient ce « Dieu dit à Noé »! Commencement absolu, disons-nous, ce qui est signifié dans le texte par cette notation : « Et le Seigneur ferma la porte sur Noé » (Gn 7,16), comme pour sceller ce commencement comme seule et unique issue et donc comme promesse d'avenir.

Enfin, l'obéissance de Noé est un chemin qui s'inscrit dans la durée du temps. 40 jours, 150 jours – il y a les deux traditions –, peu importe ; pour Israël au désert, c'était 40 ans. C'est de toute manière un temps long, éprouvé comme long. C'est le temps de la traversée du déluge, de l'endurance dans le déluge, du passage d'une condition de vie à une nouvelle condition de vie, le temps de gestation de la nouvelle création, de la continuité de la création. Temps auquel Dieu met fin, tout comme il en a posé le commencement par le « Dieu dit à Noé » : « Et Dieu se souvint de Noé » et de tous les êtres vivants avec lui dans l'arche³⁰.

30. Gn 8,1 ; cf. aussi Gn 8,15 : « Et Dieu parla à Noé ».

La fin du déluge, c'est comme Pâques, c'est, après le commencement absolu du « Dieu dit à Noé » qui était au départ d'un long chemin d'épreuve, l'accomplissement de ce commencement et à ce titre un nouveau commencement absolu. La suite de l'histoire de Noé montrera que Noé, par cette expérience décisive du secours de Dieu, de délivrance, de salut, n'échappe pas à la commune condition humaine marquée par le malheur, la faute et la mort³¹. Mais cette suite ne supprime pas ce qui précède et reste encore marquée par cela, comme par une promesse à jamais valable. Et cette promesse se réalisera à nouveau, dans un nouveau rebondissement d'elle-même, avec l'élection d'Abraham (Gn 12ss).

31. Gn 9,18ss..

Conclusion

La pointe de l'histoire biblique du déluge, ce n'est assurément pas le déluge mais la nouvelle création. Mais entre les deux, comme il y a un intermédiaire déjà entre la création et le déluge, à savoir la créativité humaine, il y a comme intermédiaire Noé et l'arche. Le cœur du récit du déluge, c'est Noé et l'arche.

Noé. De toute évidence, c'est une figure « pré-historique », légendaire, quel que soit le substrat historique à jamais invérifiable. Noé est une « personnalité corporative » (collective), un « typos » (archétype), il incorpore « l'homme universel »³². Un tel homme peut avoir beaucoup de visages particuliers, tous les visages particuliers – et complémentaires les uns des autres – qui se reconnaissent en lui et qui lui donnent crédibilité et efficacité. Cela est vrai pour le Noé primordial, originel, cela est vrai pour le Noé actualisé dans la tradition biblique et post-biblique, cela est vrai pour le Noé présent, d'aujourd'hui.

L'arche. Elle aussi est une réalité légendaire, quel que soit là encore le substrat historique. L'arche est un symbole – le symbole a toujours une base réelle, et il transcende cette base réelle : il emporte au-delà d'elle, il fait rêver, et le rêve qu'il porte en lui transforme l'histoire, comme le « I have a dream » de Martin Luther King a transformé l'histoire. Mais avec cela le rêve ne s'arrête pas. Le symbole de l'arche est un symbole qui, tant qu'il est vivant, tant qu'il n'est pas accaparé par quelque instance que ce soit qui le monopolise pour elle-même (comme l'Église l'a parfois fait), porte en lui une charge énergétique de motivation et de transformation toujours nouvelle.

Noé, figure collective, l'arche également, un symbole collectif, « œcuménique », valant pour toute l'humanité noachique et auquel celle-ci participe là où elle porte témoignage aux lois noachiques et donc à la Règle d'or. L'arche est à inventer aujourd'hui, dans la crise de civilisation et les cataclysmes naturels que connaît l'humanité. Les Églises chrétiennes tout comme les autres religions, de manière générale tous les êtres humains « de bonne volonté », sont partie prenante, à égalité, de cette tâche proprement divine, qui ne peut s'accomplir que dans l'écoute, ensemble, de ce que Dieu dit dans et à travers le déluge qui est devant tous et toutes.

32. Cf. le titre de l'ouvrage déjà cité de J. CHOPINEAU (éd.).

Gérard SIEGWALT

Pierre de MARTIN de VIVIES

Pierre de MARTIN de VIVIÉS, prêtre de la Compagnie de Saint-Sulpice, est docteur en théologie et en histoire des religions. Il enseigne l'exégèse à la Faculté de théologie catholique de Lyon et au séminaire provincial de Lyon Saint-Irénée. Il a notamment écrit Apocalypses et cosmologie du salut (Lectio divina n° 191, Cerf, 2002), et Ce que dit la Bible sur Anges et démons (Nouvelle cité, 2013).

Le déluge... avant la Bible

La combinaison des découvertes archéologiques du XIXe et du XXe siècle avec le décryptage de langues comme l'Akkadien et le Sumérien ont amené de nombreux chercheurs à se pencher sur la riche littérature de la Mésopotamie ancienne. L'étonnement a été grand lorsqu'on a découvert que des tablettes contenaient des récits sur la création de l'homme et sur le déluge, et que ces écrits étaient bien plus anciens (plus d'un millénaire!) que la Bible. Avant ces découvertes, on considérait que la Bible formait un champ de la littérature en tant que telle. Désormais, il convient de lire les récits bibliques en les replaçant dans le domaine beaucoup plus vaste de la littérature de l'Ancien Orient.

Les récits sur le déluge nous sont connus à travers plusieurs textes. Déjà au IIIe siècle av. J.-C., un érudit babylonien nommé Bérose avait traduit en grec des passages des documents mésopotamiens dont il disposait. Son œuvre originale a disparu, mais de nombreuses citations et extraits ont survécus grâce à des auteurs postérieurs. Les textes mésopotamiens concernant le déluge se trouvent essentiellement dans deux grands ouvrages. Le premier n'est autre que la célèbre épopée de Gilgamesh, rédigée en Akkadien au début du 2e millénaire av. J.-C. Le second, plus complet en ce qui concerne le déluge, est l'histoire d'Atrahasis, dont le plus ancien exemplaire est daté du XVIIe siècle av. J.-C. Il existe également un récit du déluge composé en Sumérien, contemporain d'Atrahasis, mais contenant une histoire différente.

Xisouthros

Selon Bérose, le héros du déluge se nomme Xisouthros. Il est averti dans un songe par le dieu Cronos de l'imminence d'une catastrophe et des moyens d'y échapper. Il commence par protéger les écrits de l'humanité en les enterrant dans la ville de Sippar (à quelques km. de Babylone). Ensuite, il construit un navire et y embarque avec sa parenté et des animaux. Après le déluge, Xisouthros relâche successivement les oiseaux jusqu'à ce qu'ils ne reviennent pas, signe que la terre ferme a réapparu. Une fois débarqué, Xisouthros offre un sacrifice aux dieux et est emporté dans leur monde. Selon Bérose, le navire de Xisouthros a abordé en

« Arménie », dans la montagne des Corduéens (le Kurdistan iranien probablement). Bérose a essentiellement hellénisé le récit sumérien du déluge, en remplaçant le dieu Enki par Cronos et en transformant en grec le nom du héros sumérien Ziousoudra.

Utnapishtim

Les références au déluge dans l'épopée de Gilgamesh se trouvent dans la 11e tablette. Gilgamesh est alors en quête d'une recette pour obtenir l'immortalité. Le meilleur moyen semble être pour lui de s'adresser à un homme ayant obtenu cette immortalité. Il va donc partir à la recherche d'un certain Utnapishtim, dont on sait qu'il a obtenu l'entrée dans l'assemblée des dieux (même thème que chez Bérose). Utnapishtim va alors lui raconter comment il a survécu au déluge...

Dans ce récit, le déluge est décidé par les dieux, qui séjournent alors sur terre dans la ville mésopotamienne de Shuruppak. La raison de cette décision est peu claire dans la tablette 11 : « leur humeur porta les grands dieux à causer un déluge... » Un de ces dieux, Ea, n'est pas d'accord avec ce projet, mais il a, semble-t-il, juré de garder le silence. Pour ne pas rompre son serment, il ne s'adresse pas directement à Utnapishtim, mais il parle au mur de sa maison, suffisamment fort pour que le héros entende son discours !

Ea donne des instructions pour la construction d'un bateau, qui ressemble davantage à une chambre forte hermétique qu'à un navire. Ce bâtiment a une forme cubique, de 60 mètres de côté, totalement étanchéifié à l'aide de bitume. Utnapishtim y embarque sa maisonnée, les animaux de la région, mais aussi tous les artisans et maîtres des métiers.

Survient alors le déluge. Les dieux sont obligés de quitter la terre pour une résidence céleste. Ils semblent même effrayés par l'intensité du cataclysme qu'ils ont provoqué. Comme dans le récit précédent, Utnapishtim procède à un lâcher d'oiseau pour vérifier si la terre ferme est réapparue. Après la colombe et l'hirondelle, c'est finalement le corbeau qui ne revient pas au gîte. Une fois débarqué, Utnapishtim offre un sacrifice aux dieux. Ceux-ci en sentent l'odeur agréable et s'agglutinent autour d'Utnapishtim (« comme des mouches » précise avec ironie le récit). Enlil, le principal ordonnateur du déluge, s'irrite en découvrant qu'Utnapishtim a survécu. Une brève enquête révèle alors le rôle qu'a joué Ea. Celui-ci assume sa responsabilité devant Enlil et dégage Utnapishtim. En retour, Enlil accorde à ce dernier l'immortalité.

Atrahasis

Ce récit du déluge dans l'épopée de Gilgamesh se base sur un autre texte, plus complet, qui permet de comprendre les raisons du déluge. Le récit nous est conservé (pas toujours de manière optimale, hélas) dans l'histoire d'Atrahasis.

Pour comprendre le déluge, il faut remonter à l'histoire de la création de l'homme. Tout commence en fait par... un mouvement social! À l'origine, les grands dieux mésopotamiens, les Annunaku, habitent sur terre. Pour subvenir à leurs besoins et entretenir la planète (tout particulièrement son système d'irrigation), ils comptent sur des divinités inférieures, les Iggigu. Mais ceux-ci considèrent que leur travail est trop pénible. Ils se mettent en grève et menacent même les Annunaku. Face à cette contestation, ceux-ci décident de concevoir une nouvelle espèce de travailleurs qui remplaceront les Iggigu.

Deux divinités vont s'atteler à la tâche : Enki/Ea et Mami (appelée aussi Nintu). Il s'agit « de former le lulu pour qu'il supporte le joug ». Pour ce faire, ils utilisent des incubateurs d'argile dans lesquels ils vont mixer un substrat animal et une composante « divine » afin que le résultat « ait un esprit » (c'est à dire une intelligence et de la mémoire). Quatorze prototypes (7 males et 7 femelles) sont ainsi réalisés et donnent toute satisfaction. Ils sont aussitôt mis au travail et « ils firent de grands remblais de canaux pour satisfaire la faim des gens et pour la nourriture des dieux ». Les Iggigu, soulagés de leur servitude, cessent leur révolte et tout semble rentrer dans l'ordre.

Cependant, au bout de 1 200 ans, la situation dégénère. Les humains se révèlent extrêmement féconds et ils remplissent la terre de leur *tumulte* (le récit utilise le même terme pour parler de la révolte des Iggigu et il est possible que cela désigne une même velléité chez les humains). Le chef des Annunaku, Enlil, décide alors d'éliminer l'humanité. Il commence par mandater Namtar pour que celui-ci répande une épidémie mortelle chez les hommes.

Enki, le créateur de l'homme, décide alors de protéger sa création. Il est en relation avec un correspondant humain nommé Atrahasis (un nom qui signifie « très intelligent »). Il indique à Atrahasis comment se concilier les faveurs de Namtar afin que celui-ci abandonne son attaque. Enlil mandate alors d'autres dieux pour provoquer la sécheresse et la famine, mais Enki procède de la même manière et Atrahasis contrecarre efficacement le plan d'Enlil.

Enlil suspecte alors Enki de jouer double jeu et lui interdit formellement de révéler le projet des Annunaku aux humains. Enki doit prêter serment et Enlil décide alors de recourir au déluge pour rayer l'humanité de la carte. Pour ne pas violer son serment, Enki avertit indirectement Atrahasis : il s'adresse au mur de sa chambre à coucher, à voix suffisamment haute pour que l'homme l'entende, comme dans le récit de Gilgamesh.

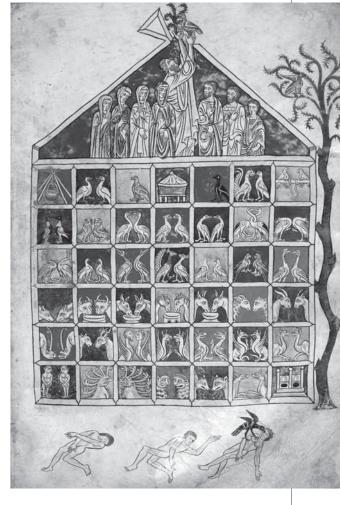
Atrahasis réalise sous ses instructions un vaisseau qui embarque hommes, animaux et nourriture. Le déluge dévaste alors la terre, provoquant l'affliction de Nintu et le désarroi des Annunaku qui découvrent, un peu tard, qu'en tuant les hommes, ils se privent de leur principale source d'approvisionnement : « les grands dieux étaient dans la soif et la faim ». Enlil se rend compte qu'il a agit comme un insensé et qu'il a détruit son propre domaine.

La fin du texte est hélas très mutilée. Après une longue lacune, il rejoint le récit de Gilgamesh avec la venue des Annunaku autour du sacrifice d'Atrahasis. Enlil comprend alors que son ordre de silence n'a pas été respecté. Il accuse les Iggigu, mais Enki assume son rôle et revendique pour sa création le droit de survivre sur la terre. Le récit se conclut par des mesures prises pour éviter la surpopulation humaine : désormais, il y aura des femmes stériles, une forte mortalité infantile et même des femmes qui, pour des raisons religieuses, n'auront pas le droit d'enfanter.

Noé

Ces textes montrent à quel point le récit biblique dépend de ces modèles mésopotamiens, mais aussi les modifie au service d'une nouvelle théologie. Qu'il s'appelle Xisouthros, Utnapishtim, Atrahasis ou Noé, le héros du récit est toujours instruit par la divinité afin d'élaborer un refuge permettant aux hommes et aux animaux d'échapper au déluge.

Dans les récits mésopotamiens, le dieu sauveur, Enki, n'est évidemment pas celui qui est responsable du déluge. Dans le récit biblique, le monothéisme ne permet plus une



telle approche. Le même Dieu est responsable à la fois du déluge et du salut de Noé. Il faut donc introduire dans le récit une explication pour cette différence de traitement. Alors que l'humanité est innocente et exploitée dans le récit mésopotamien, elle devient coupable dans le récit biblique (qui semble interpréter le récit d'Atrahasis comme une révolte des humains à l'encontre des dieux plutôt que comme une simple gêne occasionnée par la surpopulation). Dans la Bible, le récit du déluge est présenté comme un jugement qui distingue entre le juste et le coupable. Dieu n'y apparaît plus comme un tyran arbitraire, et l'humanité est confrontée à sa propre responsabilité.

Pierre de MARTIN de VIVIÉS

[↑] Morgan Beatus, Arche de Noé, manuscrit visigothique, Espagne, 10ème siècle, Pierpont Morgan Library, New York.

Jean-Philippe PIERRON, agrégé et docteur en philosophie, est doyen de la faculté de philosophie de l'Université de Lyon 3. Il a écrit notamment sur la famille (Comment penser l'adoption et la filiation? Seuil, 2003, et Le climat famillal. Une poétique de la famille, Cerf, 2006), la philosophie du soin (Vulnérabilité, PUF, 2010), la fonction éthique de l'imagination (Les puissances de l'imagination, Cerf, 2012), et le développement durable (Ellipses, 2009).

Jean-Philippe PIERRON

Noé, une figure pour penser l'éthique animale

Qui sait si le souffle des fils d'homme monte vers le haut et si le souffle des bêtes descend en bas vers la terre ? Qo 3,21.

Le sort des fils de l'homme et le sort des bêtes, c'est un sort identique qu'ils ont : telle la mort de celles-ci, telle la mort de ceux-là et un souffle identique est à tous deux ; la supériorité de l'homme sur la bête est nulle car tout est vanité. Qo 3, 19.

Il y eut un silence, puis la porte de l'arche s'ouvrit lentement et les bêtes commencèrent à sortir. Elles sortaient, sortaient interminablement, les unes grandes comme l'éléphant et l'hippopotame, les autres petites comme le lézard et la sauterelle, d'autres de taille moyenne comme la chèvre et la brebis. Quand les tortues, qui furent les dernières, s'éloignaient, lentes et solennelles, comme c'est dans leur nature, Dieu appela : « Noé, Noé, pourquoi ne sors-tu pas ? »

José Saramago, Cain, Seuil, 2011, p. 169.

L'intensité de nos dispositions eu égard à l'animal se formulent aujourd'hui dans la double thématique de l'éthique animale et des droits pour/des animaux. Elle est d'autant plus forte qu'est grand le trouble qu'instaure une méditation sur la condition animale. Car au moment où nous valorisons l'animal familier fortement individué et devenu de compagnie, nous dévalorisons comme jamais l'animal de rente réifié, devenu moins chair que viande, protéine étrangère et anonyme. L'animal en appelle alors à toutes les ambivalences, effritant les frontières du

sauvage et du domestique, tendant jusqu'à l'extrême l'opposition du familier et de l'étrangeté. L'animal peut être tout aussi bien intensément des nôtres qu'intensivement notre tout autre.

Aussi, face à cette équivoque, cherchant à mieux considérer l'animal, nous croyons que pour bien le faire, il nous faudrait moins penser l'homme. Le « connais-toi toi-même moderne » ne passe plus par l'éthique mais par l'éthologie. Et ce faisant, il « traque les racines de notre crise écologique »¹ dans l'injonction biblique « croissez, peuplez la terre et soumettez-la » (Gn 1,28) qu'il envisage d'ordinaire comme la caution d'une domestication-domination de la nature et des animaux. Insolente supériorité humaine cautionnée par un verset biblique.

Alors on discute l'antique distinction héritée du droit romain entre les choses (res) et la personne (persona) pour penser les animaux comme des êtres qui ne sont pas des choses mais ne sont pas des personnes. Discussions d'autant plus vives que pendant que nos savoirs (psychologie évolutionniste, biologique moléculaire, paléoanthropologie) ne cessent de travailler à éroder les frontières entre hommes et animaux, nos pouvoirs ne cessent de réifier ces derniers pour n'en faire plus que des matières prises dans des flux marchands après avoir été disciplinés dans les élevages industriels.

Il s'ensuit que nous ne savons plus comment qualifier l'animal, nos antiques catégories (domestique *domus* - sauvage *sylva*; utile-nuisible; naturel-culturel) étant soudain devenues vieilles. Il nous arrive alors de convoquer, sans doute avec candeur et naïveté, la figure de Noé et de son arche pour tenter d'exprimer quelque chose comme un lien.

Mais pourquoi la figure de Noé? N'est-ce pas en raison du fait que, devant le brouillage de nos concepts et de nos catégories², il nous faille reprendre tout de nouveau aux sources du symbolisme qui structure notre monde commun, et puiser dans les ressources d'un passé immémorial pour nous redire qui nous sommes et tenter de nous comprendre vivant humain, parmi et devant les vivants animaux? En effet, devant l'affolement conceptuel que sollicite le « silence des bêtes » – Cet animal donc que je suis (Derrida) versus Cet animal donc que je ne suis plus (Bimbenet) –, n'a-t-on pas avantage aussi à revivifier

1. Lynn TOWNSEND WHITE Jr.

2. On pense ici au concept de biodiversité porteur d'attentes contradictoires : entre protection de la nature et gestion du vivant, entre prise en compte « durable » de la nature et manière subtile de toujours plus la maîtriser. « Le succès social de cette notion de biodiversité est ce qui atteste de l'entrée dans une nouvelle ère : celle dans laquelle la question du vivant, ou plus précisément du devenir de ses multiples formes, devient une question politique en tant qu'elle appelle des choix de la part des groupements humains. » Vanessa MANCERON, André MICOUD, « Biodiversité (s) : pluralité de perceptions, savoirs et pratiques au sein du COS de la FRB » dans Biodiversité : paroles d'acteurs, rencontres avec le conseil d'orientation stratégique de la Fondation pour la rechercher sur la Biodiversité (FRB), dir. Béatrice Korc, ed. FRB, 2010, p. 366.

l'analyse dans le plein du langage et du symbole pour penser plus avant ?

Ne peut-on faire l'hypothèse que la force du mythe de l'Arche de Noé, le geste primordial de sauver les vivants du Déluge ou l'expressivité du symbole de l'Arc-en-ciel signant la paix entre les vivants pourraient fournir un vocabulaire pour nous aider à penser ce qui nous trouble devant l'animal? Son activité manifeste un *anima* que nous avons en partage mais que nous ne savons, n'osons nommer, demeurant comme un fond d'opacité en nous.

Ne faut-il pas alors une certaine véhémence herméneutique pour trouver dans la figure de Noé une ressource donnant

Pendant que nos savoirs ne cessent d'éroder les frontières entre hommes et animaux, nos pouvoirs ne cessent de réifier ces derniers. de repenser nos relations à l'animal alors que l'interprétation dominante ne trouve dans le grand récit biblique qu'un anthropocentrisme crasse, une domination de l'animal par l'homme justifiée par une différence ontologique et une approche fixiste des espèces et de la biodiversité,

c'est-à-dire en somme une incapacité à penser les vivants non humains relégués au rang de biens mobiliers ?

L'arche de Noé : un conservatoire de la biodiversité ?

Usant d'analogies stimulantes mais trompeuses si on les prend dans leur littéralité, la communication sur la préservation et la conservation d'espèces menacées d'extinction ou de disparation use d'une convocation rhétorique de « l'Arche de Noé ». Étrange raccourci qui escamote toute l'histoire de la biologie moderne, associant alors l'Arche de Noé à l'idée d'un conservatoire de la biodiversité.

Ainsi, l'essayiste Pascal Bruckner dans *Le fanatisme de l'apocalypse* convoque-t-il, lui aussi, moins le symbolique que l'imagerie stéréotypée attachée à Noé, mais pour dénoncer ce qu'il juge être les excès du militantisme écologique. Il raconte la volonté de Noé dans son entreprise de sauvetage, d'abandonner les animaux et les insectes dits inférieurs, mais bientôt corrigée par le fait que ceux-ci trouvent refuge sur son corps. Il écrit

alors: « qui ne rêverait aujourd'hui de sauver, à bord d'une Arche géante, fusée ou navette spatiale, les dizaines de millions d'espèces survivantes, végétales ou animales, pour les soustraire à la rapacité des hommes et les déposer sur une étoile, une planète où elles pourraient s'épanouir sans contrainte »³. De même, dernier exemple en date d'une telle entreprise : la Réserve mondiale de semences du Salvard, installée en raison du climat et sa géologie dans le massif du Spitzberg en Arctique, Norvège, financée par la fondation Bill Gates et Rockefeller et que l'on surnomme parfois « l'Arche de Noé » végétale.

3. Pascal Bruckner, *Le fanatique de l'apocalypse – sauver la terre, punir l'homme,* Grasset, 2011, p. 110.

Il y a dans cette imagerie qui repose sur une conception décorative et non expressive du symbole, de quoi faire sourire l'exégète qui sait la différence entre la dimension cosmique du symbolisme, présente dans les grands textes mythiques, et l'usage instrumental de ce dernier à des fins de communication censée frapper l'imagination. Après tout, le Déluge auquel est associé l'Arche de Noé, dans l'imagerie populaire, est bien souvent l'autre nom de la catastrophe écologique et du déferlement des éléments sur le monde des hommes, signalant un troublant découplage de l'histoire et de la nature. « C'est la nature qui se venge » ; « c'est une punition » ; « c'est le Déluge » dit-on, même si aujourd'hui nos déluges ont pris pour nom les tsunamis.

Il y a là également, pour un esprit contemporain nourri de culture en biologie, ne serait-ce que minimale, de quoi s'amuser

ou se désoler, lorsque l'on mesure le gouffre qu'il y a entre la représentation naïve et prémoderne de la biodiversité encouragée par cette imagerie biblique – prendre des couples pour perpétuer la race – et la réalité de ce qu'est pour la science contemporaine,

Le bestiaire de la Bible n'est pas le catalogue raisonné d'une histoire naturelle des espèces, encore moins une génomique!

la biodiversité. Le bestiaire de la Bible n'est pas le catalogue raisonné d'une histoire naturelle des espèces, encore moins une génomique!

Mais précisément, il s'agit d'un bestiaire. Le bestiaire du symboliste n'est pas la biodiversité du biologiste. Et le biologiste dénoncera à juste titre ceux qui encouragent la confusion. Il faudrait distinguer d'ailleurs entre la dimension cosmique du symbolisme, l'histoire naturelle qui sous-tend la rédaction du texte de la Genèse et la compréhension du vivant qu'en

4. Le passage qui suit doit beaucoup à Pierre-Yves Gouyon, Museum national d'histoire naturelle.

donne la biologie contemporaine⁴. La biologie au sens strict, distincte en cela de l'histoire naturelle, entretient une approche contre-intuitive du vivant. Dans cet esprit, les espèces dites remarquables ou emblématiques qui retiennent l'attention de nos contemporains, si elles sont des figures sensibles qui nous touchent en raison de projections anthropomorphiques – le bébé phoque, le singe anthropoïde – ne sont pas encore comme tels des « objets » c'est-à-dire des concepts de biologistes.

Disons-le, selon l'histoire naturelle, biologie prémoderne qui use encore des concepts de forme et de finalité, le vivant dans sa diversité se pense dans le langage de l'espèce comprise comme une forme présente en tout individu et la biodiversité comme la pluralité de formes créées qui peuvent au mieux se métamorphoser (passer d'une forme en une autre : Lamarck). En somme, l'imagerie du bestiaire du Noé paraît être soutenue par une conception statique des formes du vivant condensées dans l'idée d'espèce à préserver comme étant immuables. Mais c'est là une lecture littérale qui cautionne un créationnisme paresseux. Car c'est en fait l'inverse. Ce n'est pas l'histoire naturelle qui étaye le symbolisme du bestiaire, mais le bestiaire qui fonde symboliquement la logique du biologique.

Si elle n'a l'air de rien, cette observation signale à la fois la grande expressivité du discours symbolique, y compris dans nos sociétés sécularisées, mais aussi la toute aussi grande équivocité qui le caractérise, encourageant des raccourcis à la limite de l'irrationnel. Elle invite alors à un usage prudent et tempéré de la référence à Noé pour penser, éclairer les problèmes contemporains soulevés par la disparition des espèces, et la culture de la protection, voire de la préservation, qui se met en place de nos jours. C'est là un présupposé méthodologique minimal pour tout exégète qui, formé à la méthode historicocritique, sait que l'actualité du texte biblique se distingue de son actualisation abusive par les raccourcis trompeurs encouragés par les analogies ou les anachronismes⁵.

Anachronisme en effet que la figure du conservatoire qui ferait de l'Arche l'autre nom de l'appel à une protection et sauvegarde de la biodiversité, la première visant un temps primordial là où la seconde envisage un temps historique. Mais s'il est vrai que notre crise écologique est une crise des limites

5. Sur ce point nous renvoyons à la remarquable étude de Christine de BAUW, « Droit et nature : Histoire de Noé » dans *Images et usages de la nature en droit*, dir. Philippe Gérard, François Ost et Michel van de Kerchove, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1993, p. 607-646.

(liées au déploiement d'une civilisation technologique qui nous illimite) et une crise des liens (la séparation du vivant humain d'avec les autres vivants et les non-humains), crise qui interroge alors ce qu'est la catastrophe et ce que pourrait être une alliance, on comprend alors que l'histoire de Noé – déluge, arche et arcen-ciel – soit porteuse d'une expressivité symbolique susceptible d'être féconde. Dans le bestiaire biblique, l'animal n'est pas matière première mais figure élémentaire et originaire.

Désolation, isolation, consolation

Noé est un nom hébreu (nöa'h) qui veut dire « repos » ou « consolation ». Étrange contraste entre ce nom et la réalité que l'invocation de son nom cherche aujourd'hui à penser : la désolation du désastre écologique et de la condition animale.

Contraste encore plus grand encore entre cette nomination – le Repos –, consolation originaire liant tous les vivants dans un sentir commun et l'agitation autour d'une dénomination des tourments de notre moment du temps vivant la violence

Noé renvoie à une histoire primordiale qui a pu conduire de l'animal pensé comme machine à l'animal devenu machine à nourrir.

des éléments, l'extinction d'espèces, la souffrance animale, la précarisation de la « biodiversité ». Ce contraste télescope le primordial et le pragmatique, l'originaire et l'historique, l'ontologique et le chronologique.

Figure inaugurale d'un lien originaire qui unit l'homme à l'animal, le vivant humain au vivant animal, Noé n'est donc pas la tête de proue du temps des catastrophes ou la caution de notre moment écologique. Mais il les éclaire. Ni militant écologiste de la cause animale, ni scientifique écologue protecteur de la « biodiversité », la figure de Noé est un symbole. Il nous déplace des préoccupations pratiques ou théoriques vers une inscription poétique de notre être au monde en même temps qu'une exploration en imagination d'autres possibles.

Plus exactement, Noé, personnage anhistorique occupant une bonne place parmi les patriarches nous renvoie à une histoire primordiale, à une histoire d'avant cette histoire qui a pu conduire de l'animal pensé comme une machine (Descartes) à l'animal devenu machine à nourrir. Certes on doit se demander comment cette histoire originaire rejoint l'histoire chronologique à laquelle renvoie aussi l'invocation décorative de la figure de Noé qui fait de lui l'ancêtre de la bioconservation. Ce passage du temps originaire au temps ordinaire, « le lien qui unit histoire primordiale et histoire datée ou datable reste encore à penser »⁶. Mais il n'empêche qu'il donne à penser le sens biologique de notre appartenance à la Terre. Remarquablement, le texte biblique, en méditant sur la condition animale, y trouve l'occasion d'un approfondissement ontologique sur le sens de la destinée humaine, notamment pour la question du mal à l'échelle individuelle, comme à l'échelle collective : Job et Noé.

6. Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Seuil, 1998, p. 58.

On pense en effet à la méditation sur le mal personnel engagée dans le livre de Job et à ce final qui réplique à l'énigme et au scandale du mal par l'invitation à prêter l'oreille sur la vitalité des vivants (Job 38, 39- 39,30), le Seigneur demandant à Job : « Est-ce toi qui donne au cheval la bravoure, qui revêts son cou d'une crinière, qui le fais bondir comme la sauterelle ? [...] Est-ce par ton intelligence que s'emplume l'épervier et qu'il déploie ses ailes vers le sud ? » Quant au mal collectif, on pense bien sûr à Noé pris entre la démesure de la violence des hommes et la mesure de l'alliance noachique.

C'est donc un défi pour les biblistes, les théologiens et plus largement tous ceux soucieux d'accompagner aujourd'hui, au-delà d'une écologie de réparation, une écologie de fondation qui renoue l'originaire et l'ordinaire, la nature et l'histoire, l'homme et l'animal. N'allant ni du côté d'une pathétique qui ferait de l'animal un objet de collection ou un signe de distinction – l'espèce rare – ni du coté d'un pathologique qui dénonce de malheureuses conduites à l'égard de l'animal ou un anthropomorphisme passionnel, il s'agit, en amont, de se rendre attentif à une expérience pathique, sensible, où vivants humains et non humains peuvent être dits à la façon du texte biblique qui ne cesse dans les chapitres de la Genèse 9-16 – « en somme toute chair »⁷.

Noé ne prend pas soin de la vie – concept trop métaphysique –, mais des vivants dans leur différenciation et leur pluralité, bêtes et bestioles – catégories non zoologiques –. L'attention à la vie ne se donne jamais ailleurs que dans la singularité incarnée

7. André MICOUD, « En somme toute chair ... (Genèse 9-16) », in Aux frontières de l'animal; mises en scène et réflexivité, ed. par Annick Dubied, David Gerber et Juliet J. Fall, Librairie Droz (travaux de Sciences Sociales), Genève, 2012, p. 85-102.

des vivants. La Bible ne convoque pas le concept massif et métaphysique de Vie mais s'attache à toutes les « bêtes, bestioles, et tout ce qui vit sur la terre selon son espèce ». Dire non pas tant la Vie que les vivants préserve de trop vite essentialiser une question animale empaquetée dans le grand tout de l'animalité envisagée comme l'envers de l'humanité. Ni naturaliste, ni métaphysique mais poétique, le langage biblique connaît la singularité protéiforme des vivants, exprimant autant d'histoires qui, dans leurs diversités, chantent et vivent de la joie d'être là, du sentir vital qui voit le vivant reconnaître la vitalité dans sa vie.

« Les premiers animaux de la Genèse sont les mots d'un vocabulaire que Dieu enseigne aux hommes »⁸. Et l'on comprend que les hommes n'aient de cesse de déchiffrer et d'épeler le cantique des créatures ou le chant des oiseaux des champs qui n'est pas rien, mais bien une forme fragile de bonheur pour dire leur présence à l'être-là du monde. Le bestiaire biblique, audelà de l'expression du savoir du naturaliste et d'une enquête d'histoire naturelle qu'il est aussi eu égard au contexte des savoirs connus à l'époque de sa rédaction, devient l'objet d'une méditation exprimant des relations que les humains entretiennent avec les autres vivants non-humains. Il propose des médiations symboliques, précisant une langue capable de dire sans trahir la relation de l'homme à l'animal.

8. Gaston Bachelard, « Introduction à la Bible de Chagall » dans *Le droit de rêver* [1970], Quadrige/PUF, 2010, p. 16.

Repenser une « histoire naturelle » après la séparation moderne de l'histoire et de la nature ?

D'ordinaire toute réflexion sur l'histoire relègue l'histoire naturelle à une préhistoire, ou la renvoie soit aux sciences dites de la nature, soit à la métaphysique parce que le lien entre nature et histoire est jugé investi par trop de téléologie. Engagé dans une histoire, le livre des Premiers (la Genèse) tente de penser comment progressivement se déchiffre le lien opaque qui lie l'humain aux autres vivants, en amont de ces considérations historiographiques. Il déploie un parcours placé dans la tension de l'appartenance et de la différence que campent d'entrée les différents récits de création présents dans ce livre.

En ce sens d'ailleurs il donne une ampleur aux analyses phénoménologiques attentives au corps vif, amont préréflexif du corps vécu (Leib), corps vif de l'animal. Comme l'écrira en effet Merleau-Ponty, « le rapport homme-animalité n'est pas un

rapporthiérarchique »mais latéral. Il s'agit là d'un « dépassement qui n'abolit pas la parenté »9. Aussi, entre le dépassement présent dans la tradition sacerdotale (Gn 1,1 à 2,4 ; Gn 9) qui insiste sur la différence humaine dans le sacrifice et l'attachement. parenté – presque orphique – de la tradition yahwiste soucieuse 9. Maurice Merleau-Ponty, des appartenances et des liens par les généalogies (Gn 2,4b-25 ; Gn 6-8), le texte ne fait pas de choix mais maintient la tension.

La Nature, Notes, cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995, p. 335.

> Ainsi, l'entrée dans l'Arche n'est pas une parade de foire : « les animaux purs et les animaux qui ne le sont pas, tout ce qui vole et tout ce qui se faufile au ras du sol avancent deux par deux mâle et femelle à la rencontre de Noé dans la boîte et selon les instructions de Dieu à Noé » (Gn, 7,8-9)¹⁰. Elle n'a pas non plus la sérénité d'un inventaire. Il faudrait étudier l'écart tragique entre le dénombrement des vivants par une poétique de l'admiration par la création en six jours (cela était bon) et la pathétique de la disparition qui mobilise un prendre soin par l'entrée dans la boîte. Ici la collection se fait récollection.

La Bible, Nouvelle traduction, Bayard, 2001, traduction de la Genèse/ Premiers par Frédéric BOYER et Jean L'HOUR.

> De désigner (Gn 2,19) à reconnaître, de la dénomination qui informe et objective à la nomination qui parle une appartenance dans un survivre ensemble, il est question d'autre chose que d'un catalogue raisonné des espèces vivantes. Cérémonial, la reconnaissance des vivants passés en revue dans leur entrée dans l'Arche se fait co-naissance des êtres de chair. Il est question là, dans une « solidarité des ébranlés » ayant en partage leur précarité

L'arche n'est pas un piège mais un lieu-tentative d'expression d'une relation véritable à l'animal qui le laisse être un être.

de vivants, non plus d'exercer une emprise sur l'animal mais d'être en prise avec lui. Alors que dans les situations ordinaires ou d'usages, l'animal n'a pas ses entrées, sa venue dans l'Arche le laisse faire son entrée. L'arche n'est pas un piège, une cage

ou un cabinet de curiosités mais un lieu-tentative d'expression d'une relation véritable à l'animal qui le laisse être un être.

Assez significativement, l'Arche – certains traduisent « la boîte », ce mot qui désignera également ce qui emportera et sauvera Moïse confié au fleuve – est un espace-temps de l'entredeux, un « espace potentiel » ou « transitionnel » pris entre la démesure initiale marquée par la confusion des genres et des lignages et la nouvelle mesure du sacrifice qui, dans les lois noachiques formuleront une nouvelle alliance, sacrifiant l'animal, sortant du végétarisme pour ouvrir une nouvelle consommation alimentaire mais surtout redéfinir la place des vivants humains qui prennent part au monde des vivants. Mise en travail des identités par delà les identifiants.

Le chantier qu'ouvre l'habitation de l'Arche comme tiers espace-temps qu'elle inaugure entre délien et alliance est un espace-temps de réfection et de réflexion. « Quarante jours et quarante nuits de déluge » (Gn 7,4), comme une épreuve du désert qui fait de l'Arche le lieu de métamorphose qui permet de comprendre l'animal moins comme sacré (le totem) que comme Saint (une vulnérabilité qui oblige), comme dirait Levinas. Il s'y engage une épreuve du commun vécu en commun, dans une sorte de franciscanisme d'avant François d'Assise. François ? Ce frère des origines inventeur de la Crèche, cette autre manière que l'Arche de célébrer la fraternité entre vivants¹¹.

Alors il ne s'agit plus seulement de percevoir l'animal *en tant que*, à partir de nos dispositifs de savoir et de pouvoir, mais de faire l'épreuve d'une forme de compréhension. Il n'est plus tant question de découvrir du sens dans ses expressions à la manière du naturaliste ou de l'éthologue que de s'attacher à l'expression dans le sens qui le manifeste comme vivant des vivants, chair. Ici, « l'animal est perçu non seulement comme proie, mais comme être animé dont la course manifeste l'**anima**. L'insaisissable « de sa propre vie en lui – non par lui » lui (à l'homme) paraît en face, dans un mixte d'identification et d'objectivation » l².

Situation extraordinaire, l'entrée dans l'Arche dépouille l'emprise sur l'animal en sa dimension d'objectivation pour laisser s'ouvrir une identification qui ne soit pas une projection. Situation extraordinaire également car l'entrée dans l'Arche inaugure un espace-temps libéré de l'altercation entre approches anthropocentriques qui dénient aux animaux tels droits ou compétences et approches anthropomorphiques qui investissent avec partialités la cause animale. Elle ouvre sur un survivre ensemble (Gn, 6,20) qui préfigure ce que peut être le partage d'un commun. Comment vécurent-ils ensemble, humains et non humains, dans ce tiers temps intermédiaire, isolé, entre désolation du déluge et consolation de l'Alliance ? Nul ne le sait.

11. « Si une distance évanouissante sépare toujours la liberté de la nécessité, du moins l'espérance veutelle convertir toute hostilité en une tension fraternelle, à l'intérieur d'une unité de création. Connaissance franciscaine de la nécessité : je suis « avec » la nécessité, « parmi » les créatures ». Paul RICŒUR, Le Volontaire et l'Involontaire, Aubier, 1949, p. 452.

12. Henry Maldiney, *Regard, parole, espace,* Cerf, 2012, p. 71.

Ce silence décale la question de savoir si les animaux font de la politique ou de savoir quelles politiques pour les animaux. On invente ainsi une forme d'expérimentation d'un monde commun, espace et temps partagés et traversés ensemble, qui lie humains

L'Arche est aussi une forme d'espace du biopolitique où s'éprouve un savoir populaire de l'animal distinct d'un savoir livresque.

et non humains et qui ne s'exprime pas en dispositifs pastoraux d'administration des vivants : réserves naturelles, parcs régionaux, etc. L'Arche est aussi en ce sens une forme d'espace du biopolitique où s'éprouve un savoir populaire de l'animal

lié à des usages, une « vie en commun », distinct d'un savoir livresque qui fait de l'animal un objet d'études, objet de métrise et de maîtrise. Elle augure de ce que Dominique Lestel nomme une « communauté hybride », communauté d'avant le social et le politique.

L'arche, l'arc et l'autel : Noé selon Chagall

Comment dire ce lien entre humains et non humains? Comment le figurer? L'exégèse biblique s'est attachée à répondre à cette question. L'exégèse picturale également, comme le montre avec insistance deux tableaux de Chagall sur lesquels nous voudrions terminer.

Au musée National Message Biblique Marc Chagall, on trouve deux tableaux : *L'Arche de Noé et Noé et l'Arc-en-ciel*. S'il est vrai que l'interprétation n'épuise pas la signification, à chaque fois la méditation de la figure du patriarche Noé donne l'occasion pour qui s'en saisit et est saisi par elle, d'en donner une interprétation nouvelle qui tente d'en approcher la force expressive. Ainsi en va-t-il de ces deux tableaux de Chagall qui propose une herméneutique par l'image du texte de Gn 6-9. Nous voudrions en tirer plusieurs pistes.

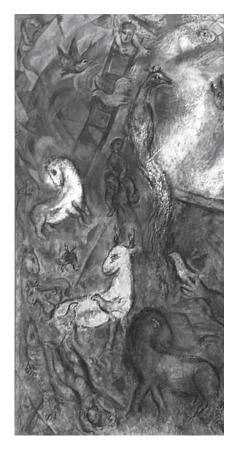
L'Arche de Noé tout d'abord. Significativement, à l'inverse de ses prédécesseurs dans l'histoire de la peinture occidentale, Chagall ne peint pas l'Arche de l'extérieur, sur fond d'un désastre terrible, image à laquelle on a associé l'idée de déluge dans la culture populaire. Ne s'arrêtant ni sur la violence du déluge (On pense au déluge ou L'Hiver de Poussin), ni sur le pittoresque de la construction de l'Arche (voir Scènes de la vie de Noé de

Paolo Uccello), Chagall ouvre sur la vie entre vivants au sein de l'Arche. Il l'inscrit, dans une ambiance bleutée qui fait songer aux eaux primordiales auxquelles communient les infusoires, les monstres marins ou les embryons humains.

À l'intérieur de l'Arche, seule une fenêtre ouvre sur l'extérieur. Le bleu de cet univers unit toutes les créatures dans un bain primordial autrement purificateur que les eaux sombres et vengeresses qu'on imagine au dehors, livrant la nature à la fureur d'un courroux, à la violence d'un jugement divin. L'eau qui violente et tourmente est aussi une eau qui lustre, purifie et pacifie. Devenu coin de monde, nid où le vivant reconnaît le vivant dans la foisonnante multiplicité de ses formes, Chagall fait de l'Arche le lieu, non d'une confusion entre les vivants mais de la célébration d'une appartenance. Tous les vivants y sont unis dans l'épreuve de leur vulnérabilité et rattachés par la grande histoire des naissances.

Ici tout un peuple grouille faisant place et droit à des hommes et des femmes nus, portant enfants, vivantes naissances, nativité. Dans la pénombre de l'Arche, la nativité et les maternités sont nombreuses. De l'autre côté, se déploie la multiplicité des vivants dans l'exubérance des formes multiples qu'ils peuvent prendre. Même si le bestiaire demeure sélectif, attaché aux volatiles et aux grands mammifères, on devine qu'une place est faite aussi pour les poissons...

L'arche n'est pas conçue comme le lieu d'un sauvetage ou un conservatoire des espèces en voie de disparition – quid des variétés du végétal? – Elle est d'abord l'enceinte où se célèbre la profusion proliférante du mystère de la natalité, ce miracle qui sauve le monde. Non pas dilution de l'homme dans le grand tout des vivants, mais l'homme comme un vivant parmi les vivants. Au centre du tableau, la figure de Noé incarne l'équivoque statut de l'humain qui, d'une main, touche la tête d'un animal qu'on imagine être une vache, tandis que de l'autre il s'apprête à lâcher une colombe. Animal de rente et animal sauvage, animal sacrifié et sainteté de l'animal, animal alimentaire et animal originaire dans un geste qui nous reconduit aux commencements du monde.



↑ Marc CHAGALL, *L'arche de Noé*, Musée National du Message Biblique, Nice.



13. Gaston Bachelard, « Introduction à la Bible de Chagall » dans *Le droit de rêver* [1970], Quadrige/PUF, 2010, p. 18.

Jean-Philippe PIERRON Ce premier tableau conduit au second. *Noé et l'arc en ciel*. Étrange tableau où l'arc en ciel a perdu ses polychromies pour n'être que de blanc lumineux, l'ensemble des autres couleurs étant disséminées pour irradier toutes les créatures : le bleu porté par Noé, l'ambiance d'une verte fraîcheur qui appelle des jardins biens arrosées, etc. Sous cet arc, la présence d'un autel du sacrifice. Et au-dessous de ce dernier, une maison en train de brûler sur laquelle un agneau lui-même est la proie des flammes. La maison semble devenue le lieu du sacrifice.

Plus exactement si l'arc en ciel est le signe de l'alliance, il n'est pas question de s'en faire une image doucereuse. L'alliance est une tâche, elle est une conquête sur un fond de violence, qu'il ne s'agit pas d'ignorer. Si l'arc en ciel signe une harmonie, cette dernière est le fruit d'une conquête sur fond de désordre et d'agitations. Mais là où Chagall pense aux maisons brûlées lors de pogroms en Russie, et à toutes les violences subies lors des holocaustes, nous pourrions nous demander, tout en restant méfiants avec cette analogie, comment sous cet arc en ciel s'associeraient aujourd'hui, dans un nouveau tableau, les violences faites aux animaux dans les élevages industriels et les abattoirs, les usines agro-alimentaires réduisant les vivants à des matières premières dans une industrie hyper-violente; l'érosion de la biodiversité.

L'autel du sacrifice serait-il aujourd'hui l'usine agroalimentaire? L'agneau n'est plus sur un autel mais sur un toit, installé non dans le temple mais dans l'usine d'abattage, nouveau lieu d'un rite infernal et cadencé... Ainsi sous le pinceau de Chagall, l'agneau devient la bête équivoque, mi-animal de rente promis à l'abatage, mi-symbole de l'alliance réservé au sacrifice. L'agneau, fragile animal qui hante les toiles de Chagall comme un signe de ralliement par lequel ne jamais oublier l'animal en l'homme. L'agneau, animal chagallien ou noachique? « Ce petit signe de la tranquille innocence des bêtes ne souligne-t-il pas la dramatique responsabilité des hommes devant les joies de la vie? »¹³ chunt 2-joe son vestelle toutamost charge. Con lunage que lus de jour lus de la stude baire casost le pelicurs geronn rendre Canana coms extenues ne sensat e plumer. Le must pour conustre la tere des meer. Com chost most nere i deux plesat deser le minant mist estojt trone partut en mile tere le centre chost chost chost care le centre charana ma après quant anost plum 2-joe ala senche stot chost care. Cha uner trabors giloste si il vesit posme ettre. Charana si le sesojt que fu menz asere un conten bors si nujt p porer enseme. Sure mome si sea specie su punt que fu menz asere un conten bors si nujt p porer enseme. Sure mome si sea specie su punt que fu menz asere un conten bors si nujt p porer enseme. Sure mome si sea specie su punt que fu menz asere un content de su content son content son si lus si successor enseme su content son content son content son si successor enseme su content son content son content son si successor enseme su content son content son content son content son si successor en content son content son



Mors Hoe rope anogratalelens ben tor orlogicaloury felinis felte.

Hugues AGBENUTI

Hugues AGBENUTI est prêtre, curé d'une communauté de paroisses dans le diocèse de Metz. Il est docteur en théologie et chargé de cours à l'Université de Metz (CAEPER) et au grand séminaire Jean-Paul II de Lomé au Togo.

Déluge et mystère du salut chez les Pères de l'Église

« Le déluge qui a purifié le monde de l'antique iniquité était une prophétie cachée » Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate* II, 47.

L'épisode du déluge et le personnage de Noé ont été pour les Pères de l'Église une véritable source d'inspiration pour rendre compte du mystère du salut proclamé à toutes les Nations en Jésus-Christ. La symbolique de l'arche et de l'eau ont particulièrement nourri leur enseignement sur le renouvellement du monde, la préfiguration du baptême et l'appartenance à l'Église. Tous les détails du récit biblique étaient chargés de signification pour la croissance spirituelle du baptisé.

Fin du monde ancien, début d'un monde nouveau

Pour les Pères, les Écritures juives sont devenues des promesses qui se réalisent dans les nouveaux temps du Christ et de l'Église – c'est dans ce sens que se met en place l'interprétation typologique : tout événement de l'Ancienne Alliance est « figure » de ce qui arrive avec l'incarnation (cf. 1 Co 10,6). Origène enseigne en effet qu'il faut « comparer l'Écriture avec elle-même, rattacher les choses spirituelles aux choses spirituelles pour trouver des mystères profonds et cachés » (*Hom. sur Gn* II,3).

Le caractère cataclysmique semble être la première référence des Pères à l'épisode du déluge dans une vision eschatologique de l'histoire humaine et sacrée avec la mention explicite de l'espérance du salut pour un petit nombre comme Noé et sa famille. Justin au II^e siècle fait allusion à la destruction future du monde, en comparant Noé à Deucalion¹.

^{1.} D'après la mythologie grecque, Deucalion, fils de Prométhée et de Pandore, échappa seul avec sa femme à l'inondation universelle déchaînée par Zeus irrité contre les hommes. Cf. Ch. Munier, *Justin martyr*, *apologie des chrétiens*, Cerf, 2006, p. 315.

[←] Bible d'Holkham, *Noé dans son arche*, Londres, vers 1325. British Library.

« Si Dieu retarde la catastrophe qui doit bouleverser l'univers et faire disparaître les mauvais anges, les démons et les pécheurs, c'est à cause de la race des chrétiens en qui il voit un motif de conserver le monde. Sans cela... le feu du jugement descendrait pour produire la dissolution universelle, comme autrefois le déluge qui ne laissa personne vivant, si ce n'est avec les siens seulement, celui que nous appelons Noé et vous Deucalion, qui fut le père de cette multitude d'hommes mélangée de bons et de méchants. C'est ainsi, disonsnous, qu'aura lieu la conflagration » (*Apol.* II,7).

Pour Justin le monde vit donc les derniers temps mais Dieu use de patience envers les pécheurs grâce à la vie bonne des chrétiens dont la présence appelle maintenant à la conversion. Origène de son côté parle du « déluge qui mit pour ainsi dire un terme au monde ; (il) figure la véritable fin du monde » (*Hom. sur Gn* II,1). Les eaux du déluge et le feu du jugement renvoie pour lui au le baptême d'eau et du feu pour la configuration au Christ en corps de gloire (*Commentaire sur Matthieu*, XV,2).

Derrière cette vision eschatologique, l'intention des Pères n'est pas de prêcher l'anéantissement du monde, comme un nouveau déluge, dans les théories millénaristes, apocalyptiques et gnostiques ; mais plutôt d'annoncer la naissance d'un nouveau monde, l'avènement d'une seconde et nouvelle génération par la conversion au Christ. Noé marque ainsi la fin d'une génération ancienne et le début d'un monde nouveau, il annonce le Christ par qui une nouvelle génération voit le jour. Clément de Rome parle de la seconde naissance annoncée par Noé (*Épître aux Corinthiens*, 9,4) et Ambroise de Milan évoque Noé comme un « reste » de Dieu pour le renouvellement du genre humain.

L'intelligence spirituelle de ce passage pour Origène réside dans sa signification eschatologique, en termes d'imminence du jugement dernier. A l'image de Noé qui a reçu ordre de construire l'arche, « ainsi, maintenant, à notre Noé spirituel qui seul est vraiment juste et parfait, notre Seigneur Jésus-Christ, est-il dit par le Père, à la consommation des temps, de faire une arche » en attendant le jugement à venir (*Hom. sur Ézéchiel*, IV,8). Pour Maxime de Turin, le déluge est le symbole du salut par l'intervention miraculeuse de Dieu, quand le monde est menacé d'une ruine générale ; « Noé, le second Père du genre humain, est le symbole de la vie dans la mort » (*Sermon XCIV*, PL 57, 602C).

Cette première interprétation de l'épisode du déluge est un appel à la conversion en même temps que l'annonce de la miséricorde de Dieu qui patiente à cause des chrétiens, espoirs d'une génération nouvelle. Certains Pères reconnaissent en effet à Noé un rôle de « prédicateur de la pénitence » (Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus* III,19), car il « eut pour ministère de prêcher au monde une nouvelle naissance » (Clément de Rome, *Ep* 9,4), « et ceux qui l'écoutaient furent sauvés » (id., *Ep* 7,6) des eaux du déluge, figure du baptême dans le Christ.

La typologie baptismale du déluge

Chez les Pères la signification baptismale du déluge s'appuie essentiellement sur 1 Pierre 3,21 où le déluge est appelé « l'antitype » du baptême. Ce texte laisse apparaître les dimensions christologique, ecclésiologique et eschatologique du récit que Justin reprend à sa manière : « Au déluge s'opéra le mystère du salut des hommes. Le juste Noé avec les autres hommes du déluge, c'est-à-dire sa femme, ses trois fils et les femmes de ses fils, formaient le nombre huit et le symbole du huitième jour auquel le Christ apparu ressuscité des morts et qui se trouve comme implicitement toujours le premier.

Or le Christ premier né de toute création, est devenu en un nouveau sens le chef d'une autre race que celle qui a été régénérée par lui, par l'eau, la foi et le bois qui contenait le mystère de la croix, de même que Noé fut sauvé par le bois de l'arche porté sur les eaux avec les siens. Lors donc que le prophète dit : Au temps de Noé je t'ai sauvé..., il parle pareillement au peuple fidèle à Dieu, au peuple qui possède ces symboles... ceux qui se sont préparés par l'eau, la foi, le bois, et se sont repentis de leurs péchés, échapperont au jugement de Dieu qui doit venir » (*Dial.*, 138).

Le mystère du Christ est mystère du salut. Le baptisé ayant renoncé à ses péchés est intégré à la vie nouvelle dans le Christ, dans le nouveau « peuple de Dieu », celui à qui s'applique la prophétie : « au temps de Noé je t'ai sauvé » (Is 54,9). Cyrille de Jérusalem rappelle qu'« à cette époque le salut et la régénération de l'espèce humaine s'opérèrent par le bois et l'eau » (*Catéchèse* 17). C'est le début d'une nouvelle génération par la foi au Christ.

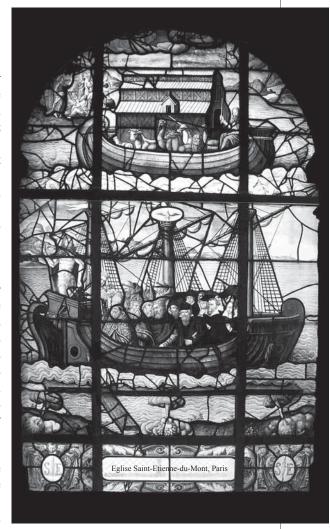
Le huitième jour, celui de la résurrection, est référé au nombre des personnes sauvées dans l'arche. Ce jour étant celui où se célèbre le baptême, Justin considère ainsi que le nouveau baptisé naît à une nouvelle génération. Tout l'enseignement baptismal de l'église primitive s'appuyait sur ce symbolisme d'intégration à la race du Christ, chef du nouveau peuple.

Le bois de l'arche devient également la figure du bois de la croix par lequel le Christ a triomphé de la mort et du péché. Au baptême est lié le progrès dans la vie spirituelle sur laquelle Origène insiste : « S'il y a quelqu'un de capable, malgré la poussée du mal et le débordement des vices, de se détourner des choses fragiles, périssables et caduques, pour écouter la parole de Dieu et les injonctions célestes, celui-là construit dans son cœur l'arche du salut et consacre, pour ainsi dire, en lui-même la bibliothèque de la parole divine » (Hom. sur Gn II,4). Origène met ainsi l'accent sur l'écoute et l'obéissance à la parole de Dieu comme condition de salut et de progrès spirituel. La foi, la piété et la justice sont les conséquences de la régénération baptismale (cf. He 11,7).

L'arche et l'Église.

Lorsque Tertullien parle du salut par l'Église, il renvoie à la figure de l'arche. Le déluge est considéré comme le baptême du monde ; la colombe, « signe de la paix chez les peuples » symbolise le Saint Esprit qui descend sur le baptisé sortant de la piscine, et l'Église est figurée par l'arche (*De bapt.* 8). L'idée de Tertullien n'est pas d'exclure du salut ceux qui n'appartiennent pas à l'Église. Son souci est plutôt d'étendre le salut dans l'Église au monde et à tous les peuples.

Sous l'influence de la question des *lapsi*², la figure de l'arche devient l'argument majeur des Pères occidentaux pour appeler à l'unité de l'Église. La présence des animaux purs et impurs représente les diverses catégories de personnes dans l'Église. Au même moment les différents envois du corbeau et de la colombe sont référés à l'attitude des chrétiens avant succombés on non à la persécution. L'arche symbolise alors l'Église dans laquelle il faut être pour espérer le salut, d'où la célèbre formule de Cyprien : « hors de l'Église, point de salut » (*Lettre 73*). Au temps du déluge, personne n'a pu être sauvé sinon ceux qui étaient dans l'arche. « L'unique arche de Noé a été la figure de l'unique Église » (Lettre 69), celle qui « a été fondée dans l'unité du Seigneur, à l'image de l'unique arche » (Lettre 73).



Mais lors de la controverse avec les Donatistes, où l'interprétation de l'arche joue un grand rôle, Augustin refuse une interprétation restrictive (seuls les parfaits sont dans l'arche) : l'Église n'est pas faite seulement de purs, tous sont appelés à entrer dans l'arche de l'Église. À travers le corbeau ou la colombe, il voit deux types de chrétiens : « S'il est vrai que l'arche figurait l'Église, vous le voyez facilement, c'est nécessairement que dans

^{2.} Les *lapsi* sont ceux qui ont apostasié sous la persécution de Dèce et qui reviennent à l'Église. Faut-il les admettre à la pénitence et à la réconciliation ecclésiastique, et à quelles conditions ?

le déluge du siècle, l'Église renferme tout à la fois le corbeau et la colombe. Qui sont les corbeaux ? Ceux qui cherchent leurs intérêts. Qui sont les colombes ? Ceux qui recherchent les intérêts du Christ » (6^{ème} Traité sur Jean, 2).

Chez les Pères d'Orient la vision ecclésiologique de l'arche peut être saisie comme un lieu protecteur, un refuge pour l'homme. Lorsqu'Origène parle du Christ comme de notre Noé spirituel, il indique que c'est dans « l'Église où il sauve le genre humain de la destruction ». Dans l'explication spirituelle de l'architecture de l'arche et des ses différents logements, il voit la croissance spirituelle des différents membres de l'Église : « Cette arche ne renferme pas le même appartement pour tous... il y a diverses cellules. Cela montre que dans l'Église, bien que tous soient contenus à l'intérieur d'une même foi et baignés dans un seul baptême, tous ne progressent pas autant, ni de la même façon, mais chacun à son rang » (*Hom sur Gn. II,3*).

La signification ecclésiologique du déluge s'exprime également dans l'art paléochrétien comme symbole du jugement dernier. Noé et l'arche représentés sur les sarcophages des chrétiens indiquent le jugement dernier et le salut à travers l'appartenance à l'Église. En dehors de ce contexte funéraire, une représentation picturale de l'arche ornait la basilique de Saint Ambroise avec cette inscription « *Archa Noe nostri typus, et spiritus ales ; qui pacem populi ramo praetentit olivae* ». L'arche illustre ainsi l'Eglise, peuple spirituel en qui tous les peuples peuvent aspirer à la paix, paix dont le rameau d'olivier était le symbole³.

Conclusion

L'un des points fort de l'exégèse des Pères est de voir à travers tous les détails des récits bibliques, des symboles dont le sens véritable s'actualise dans les trésors de la nouvelle alliance du Christ et de l'Église. Leurs interprétations renfermaient déjà les germes d'une réflexion théologique sur le Christ, l'Église et la destinée du monde. Les Pères étaient conscients que le vrai sens de ces événements dépasse de très loin ce qu'ils préfiguraient, ils renvoient à des réalités invisibles infiniment plus grandes comme en témoigne Jean Chrysostome :

« Le récit du déluge est un sacrement et ses détails une figure des choses à venir. L'arche est l'Église, Noé le Christ, la colombe le Saint Esprit, la branche d'olivier la philanthropie divine. De même que l'arche protégeait au milieu de la mer ceux qui étaient à l'intérieur, ainsi l'Église sauve ceux qui sont égarés. Mais l'arche protégeait seulement, l'Église fait plus. Par exemple l'arche recevait les animaux sans raison et les gardait tels, l'Église reçoit des hommes sans logos et ne fait pas que les garder, elle les transforme » (Hom. sur Laz. 6).

Hugues AGBENUTI

^{3.} Cf. Martine DULAEY, « Des forêts de symboles ». L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles), Livre de Poche, Paris 2001 (chap. VIII : Noé, p. 191-212).

SAUVONS LES ENFANTS





PAPA, MAMAN ET LES ENFANTS,

NATUREL!

TOUCHE PAS AU MARTAGE



OCCUPE-TOI DU CHOMAGE

CE QUI EST CONTRE NATURE C'EST DE SE BATTRE CONTRE

Ça fait 2000 ANS que vous ratez vos mariages

LAISSEZ-NOUS ESSAYER !!!

du sexe PAS DU

un papa une maman On ne ment pas aux enfants

MIEUX VAUT UNE PAIRE DE MÈRES Qu'un père DE MERDE





NOS VENTRES



lumière & vie

Étienne FOUILLOUX est professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Lumière-Lyon II où il a dirigé le Centre d'histoire religieuse André-Latreille (1991-1998). Ses travaux portent sur l'histoire intellectuelle et spirituelle des christianismes (catholique, protestant et orthodoxe) au XX° siècle. Il réagit ici à la position de Jean Peycelon parue dans le précédent numéro de Lumière & Vie.

Étienne FOUILLOUX

Réflexions d'historien sur la loi Taubira

-Laloi Taubira est **une loi qui autorise** (je n'aime pas l'adjectif « permissive » qui est facilement connoté péjorativement); pas une loi qui interdit et à laquelle on doit se conformer sous peine de sanction. Nul ne sera obligé d'y avoir recours. C'est toute la différence avec le projet d'intégration de l'enseignement privé au secteur public de 1984, auquel se réfèrent à tort les opposants à la loi sur le mariage : si le projet n'avait pas été retiré sur pression de la rue, l'enseignement privé aurait été contraint de disparaître, ou de vivre sur ses moyens propres, sans soutien de l'État (ce qui est le cas des écoles hors contrat).

- Cette loi qui autorise une relation familiale ou conjugale proscrite antérieurement est loin d'être une nouveauté en régime républicain français : elle est au contraire **la dernière née d'une longue liste**, qui commence en 1884, avec la loi autorisant le divorce. Un retour, même cursif, sur la presse de l'époque, bien plus polémique que la nôtre, montre une opposition vent debout de la presse catholique et de la presse de droite antirépublicaine, avec des arguments semblables à ceux qu'on entend aujourd'hui contre la loi Taubira : cataclysme familial, effondrement de la morale et de la civilisation. Plus quelques arguments heureusement disparus : le « fauteur » de ladite loi, Alfred Naquet était juif et franc-maçon...

- À chaque fois que le phénomène s'est reproduit, la configuration a été la même : opposition structurée par l'Église catholique avec le soutien d'une partie au moins de la droite politique (même si les lois de 1967 autorisant la contraception et de 1975 autorisant l'avortement ont été présentées par des personnalités libérales de droite, Lucien Neuwirth et Simone Veil, considérés comme des traîtres par leur camp, la seconde surtout). L'historien n'est donc pas surpris que l'Église catholique mette ses paroisses et ses fidèles, des campagnes et des centres urbains, au service du front du refus. Bien que les leaders de celui-ci cherchent à mettre en avant quelques protestants, juifs, musulmans... ou homosexuels hostiles à la loi Taubira, le gros des troupes vient du catholicisme.
- L'opposition de l'Église catholique aux réformes touchant le couple et la famille a été la même partout : elle a mobilisé dans la rue en Espagne contre une loi semblable du gouvernement socialiste de Zapatero. Lors des récentes élections présidentielles américaines, elle a privilégié, contre Barack Obama, la question de l'avortement au détriment des questions sociales ou d'immigration (sans être suivie : les Latinos ont voté Obama dans l'espoir d'une régularisation des sans papiers nombreux dans leurs rangs).
- Quelle que soit l'époque ou le contexte, la position de l'Église catholique est la même : refus de tout ce qui porte atteinte au sacrement de mariage et à l'idée qu'elle se fait de l'*intangibilité* et de l'*universalité* de la loi naturelle (déjà invoquée en 1968 dans l'encyclique *Humanae vitae* pour proscrire une contraception qui serait « artificielle »).
- Deux différences toutefois dans le cas de la loi Taubira : d'abord un recours massif à l'argument anthropologique selon lequel le mariage serait structurellement réservé à un homme et une femme. Or cet argument est à double tranchant : le modèle ne vaut vraiment que dans notre monde façonné par la révélation juive et chrétienne, avant d'être exporté outre-mer avec un

succès variable (les familles afro-américaines sont souvent des familles où des femmes, mères, sœurs ou grands-mères élèvent des enfants de lits différents dont les pères sont absents). Nombre d'ethnologues ont en effet montré, dans les sociétés naguère dites « primitives », des configurations familiales variées, mais fort éloignées en tout cas du couple père-mère plus enfants.

On pouvait attendre de l'opposition catholique à la loi Taubira des arguments proprement religieux, plutôt que ce recours inattendu aux sciences humaines, souvent contestées par ailleurs dans les milieux ecclésiastiques. Les protestants évangéliques paraissent plus conséquents, qui nourrissent leur refus d'interdits bibliques lus au pied de la lettre.

- Et ce modèle est lui-même battu en brèche de diverses manières dans notre monde depuis quelques décennies. D'où la seconde différence : alors qu'elle estimait ne défendre que des évidences quasi unanimement partagées, l'Église catholique tend à admettre aujourd'hui que **sa position est devenue minoritaire**, en Occident du moins, d'où l'appel à la notion de choix prophétique, incompris sur le moment, mais voué à être reconnu dans l'avenir (argument des défenseurs d'*Humanae vitae* déjà en 1968). Il faut respecter ce pari sur l'avenir. Le sens récent de l'évolution sociale le rend cependant bien osé.

- Cet aveu de faiblesse s'accommode pourtant, en interne, du maintien d'une répartition classique des rôles entre les hommes et les femmes : au-delà des bonnes paroles, l'Église de France (comme pas mal d'autres) demeure une Église dirigée exclusivement par des hommes vieillissants, mais maintenue en vie par des femmes, auxquelles leurs indéniables compétences confèrent d'importantes responsabilités (gestion de la maladie et de la mort notamment), sans leur donner une parcelle d'autorité magistérielle.

Tant que ce modèle clérical ne détonnait pas trop sur le machisme de la société ambiante, il pouvait fonctionner correctement. Bien qu'il reste beaucoup à faire, le souci de promotion féminine le bat en brèche. Or l'historien n'est pas loin de penser qu'une grève prolongée des femmes dans l'Église de France

mettrait celle-ci sur le flanc. Il éprouve en conséquence les plus grandes difficultés à comprendre la méfiance (pour ne pas dire plus) des milieux d'Église envers **la question du** *gender* (que certaines féministes américaines ont certes posée de façon délibérément polémique). S'il existe un bon exemple de construction sociale des identités sexuelles, c'est bien au sein du catholicisme avec la réservation de l'autel et de l'autorité à des hommes.

- On se plaint, dans les milieux catholiques, d'un regain d'anticléricalisme, voire d'anti-religion. Il en existe au moins des signes objectifs, ne serait-ce que par la multiplication des recours juridiques contre des entorses supposées à la laïcité (cf. les actions, avec des issues opposées contre les subventions aux ostensions limousines ou contre le paiement des ministres du culte en Alsace-Moselle).

Plutôt que de déplorer ce regain d'agressivité, ou d'en accuser les « ismes » (individualisme, subjectivisme, relativisme), mieux vaudrait s'interroger sur quelques-unes de ses causes objectives. L'écart croissant entre l'évolution des sociétés occidentales et les positions défendues de longue date par l'Église catholique est sans doute la plus importante.

Y répondre en terme de prophétie ne résout rien. On peut au contraire se demander combien de temps une telle position sera tenable sans risque de marginalisation de type sectaire, dont l'intégrisme donne une version caricaturale. Loin de ce dernier, l'hebdomadaire *La Vie* n'appelait-il pas, il y a peu, à la constitution d'une contre-culture catholique ? L'historien en connaît une : celle du catholicisme intransigeant qui au XIX^e et au début du XX^e s'est accompagné de l'expulsion de l'Église de la vie publique dans nombre de pays, et pas seulement la France.

- Un autre écart joue contre les positions d'Église : celui entre ce qu'elle prône pour ses permanents, prêtres, religieux ou religieuses (célibat et chasteté) et ce que bon nombre d'entre eux vivent effectivement. Les affaires de pédophilie ont eu, à cet égard, un effet dévastateur, dont les conséquences ne sont pas toutes perçues ; et Benoît XVI sera sans doute crédité d'en avoir perçu la toxicité, à la différence de Jean-Paul II.

Ces affaires ne sont toutefois que la fine pointe d'un dysfonctionnement plus large : l'Église fait semblant d'ignorer ce que nombre de ses fidèles savent sans toujours s'en offusquer : nombre de ceux qui sont censés leur prêcher la morale catholique ne la respectent pas eux-mêmes. Symptôme : pour disparaître d'un ordo diocésain ou d'un catalogue religieux, il faut que l'intéressé, ou bien soit « réduit à l'état laïc » (cas rare depuis Jean-Paul II), ou bien se marie : vivant une liaison avec une femme (ou un homme...) sans mariage, il peut y rester longtemps! Les exemples passés et actuels ne manquent pas.

- L'exaspération croissante des manifestants contre la loi Taubira est elle-même familière à l'historien. D'abord, parce que plus un mouvement dure sans obtenir satisfaction, plus ce risque est important (il faut savoir terminer un mouvement comme une grève...).

Ensuite, du fait d'une certaine naïveté : les manifestants contre la modification du régime des retraites ont battu le pavé longtemps et sans succès (ce qui est le sort de la plupart des manifestations de la gauche politique et syndicale). Le tout ou rien des opposants au mariage pour tous prouve qu'ils n'ont pas l'habitude de manifester! Seuls des mouvements violents d'origine étudiante ou lycéenne ont fait capituler des gouvernements en rase campagne.

Enfin et surtout par le déni du régime de démocratie parlementaire qu'implique ce tout ou rien : n'y aurait-il pas là l'héritage atténué de l'opposition maurrassienne d'un « pays réel » au « pays légal », thème cher à la droite légitimiste de René Rémond ?

- L'appel au référendum renvoie, lui, à l'héritage gaullien. Un tel recours serait une erreur constitutionnelle (mais le point de vue inverse peut se soutenir) et politique : presque toute question référendaire en France (pas en Suisse où l'on vote vraiment sur la question posée) conduit à une majorité de « non » dans laquelle confluent divers mécontentements. L'inventeur de la formule en a d'ailleurs fait les frais : nombre de ceux qui ont voté « non »

en 1969 étaient favorables à la décentralisation (question posée), mais ils voulaient se débarrasser du général de Gaulle. Le récent référendum alsacien en fournit une nouvelle preuve.

- La mobilisation actuelle (assez exceptionnelle, il faut le dire) peut s'inscrire aussi dans la longue durée, bien qu'elle doive beaucoup à internet et au téléphone portable. Il n'y a pas de grand mouvement social sans incarnation dans un ou plusieurs leaders : Frigide Barjot est le Cohn-Bendit des opposants à la loi Taubira ; et les soutiens à celle-ci manquent d'une figure de proue (il est par ailleurs plus facile de mobiliser contre que pour).

Il n'y pas non plus de grand mouvement social sans confluence sur un objet précis de revendications différentes. Dans le mouvement en cours conflue la partie du peuple catholique qui se sent mal aimée dans la République : la mobilisation a touché les restes de chrétienté rurale (les cars de province) et la bourgeoisie catholique du centre des villes (les jeunes de Civitas n'en étant que la pointe); elle a touché aussi la partie du peuple de droite qui a été révulsée par l'élection de François Hollande ainsi que par ses premiers choix ; celle pour laquelle seule la droite a le droit de gouverner, la gauche étant par nature illégitime. C'est l'énorme déception de la courte défaite de Sarkozy qui l'a fait descendre dans la rue spontanément, bien plus que l'UMP, plombée par ses dissensions, qui s'est contentée de suivre avec ravissement. La question du mariage a servi d'abcès de fixation. On pourrait évoquer une sorte de « tea party » à la française par comparaison avec la réaction à la première élection d'un noir à la Maison Blanche

- Tout mouvement de ce type a ses jusqu'au-boutistes. Civitas vient de La Cité catholique de Jean Ousset, mouvement qui fut en pointe pour le maintien de l'Algérie dans la République française avant 1962. Ses militants ne contestent pas seulement une loi, mais le régime républicain lui-même, puisqu'ils prônent l'établissement de la royauté sociale du Christ sur terre. Ils jouent dans le mouvement un rôle homologue à celui des trotskystes ou des anarchistes dans les manifestations de gauche : celui d'une minorité agissante moins soucieuse de solutions concrètes que de tension révolutionnaire (ou contre-révolutionnaire). Il

est toujours difficile aux organisateurs de se dissocier de ces trublions sans paraître affaiblir une mobilisation qu'on veut consensuelle ; d'autant que l'absence de succès rapide radicalise une partie de la base.

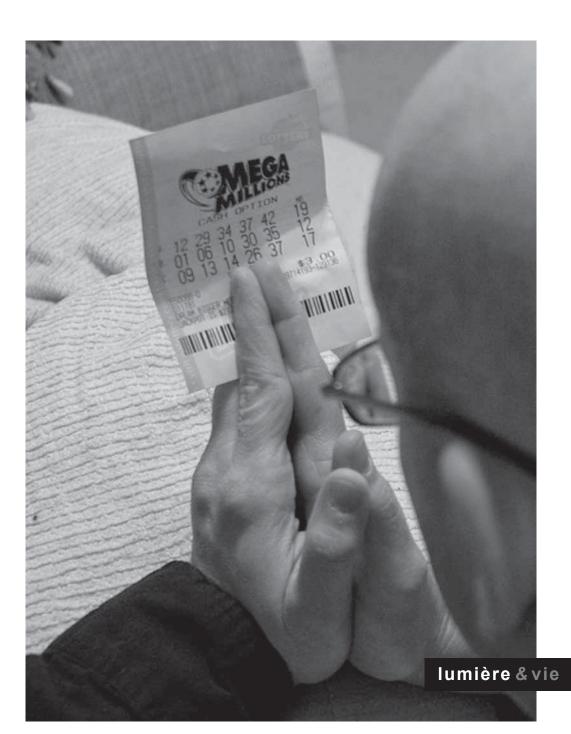
- Et l'homosexualité dans tout cela ? Cette fois l'historien peut dire que la question est neuve, tant elle était refoulée antérieurement dans des milieux bien typés (intellectuels, écrivains, artistes...). Tout mouvement d'importance est déclenché par un segment du corps social et il en signe l'émergence : alors les homos, à leur corps défendant, après les cheminots en 1910, les métallos en 1936, les postiers en 1953, les étudiants en 1968 ? La comparaison est osée.

Tout en condamnant l'homophobie, mais en réaction au lobby gay (réel mais moins fort en France qu'aux États-Unis), les manifestants sont quand même parmi ceux qui subissaient en silence les provocations de la gay pride et qui ne voient pas la raison d'être de cette loi sur mesure pour une minorité. En sortant un instant de sa distance professionnelle, l'historien peut toutefois témoigner que la parenté proche avec un(e) homosexuel(le) change du tout au tout la perspective.

- Leçons de l'histoire? Il n'y en a bien sûr pas. Chaque mouvement croit à sa génération spontanée. L'historien relativise pour partie cette impression, tout en concédant que l'expérience des anciens ne sert pas vraiment à leurs descendants. On retrouve pourtant dans la mobilisation actuelle des manières de faire et des slogans du printemps 1968, mais retournés.

On peut cependant souligner que l'Église catholique a rarement profité (l'Église visible s'entend) d'une implication prolongée dans un mouvement à contre-courant, hostilité au capitaine Dreyfus ou soutien prolongé au maréchal Pétain, le contre-exemple étant 1984.

Étienne FOUILLOUX



Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Il enseigne à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon. Il est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Christophe BOUREUX

La laïcité par-delà jeux de hasard et nécessité politique

La laïcité est une boîte de Pandore dans laquelle il est toujours loisible, en période électorale, de puiser des arguties pour rassembler ses troupes face au prétendu « danger des religions ».

C'est ce à quoi nous avons assisté en France durant la dernière campagne pour les élections présidentielles en 2012. Le candidat François Hollande proposait d'inscrire la loi de séparation des Églises et de l'État (du 9 septembre 1905) dans la Constitution. Son adversaire, le président de la République d'alors, Nicolas Sarkozy, eut alors beau jeu de rappeler quelques jours plus tard, que « La France est, comme chacun le sait, une république laïque et sociale, ce principe est d'ailleurs inscrit noir sur blanc dans le préambule de notre Constitution... Certains seraient bien inspirés de relire de temps en temps le texte de notre Loi fondamentale. Cela leur éviterait de se donner la peine de chercher à y faire inscrire ce qu'elle contient déjà! Sauf à vouloir mettre un terme au statut particulier de l'Alsace et de la Moselle hérité d'une histoire douloureuse »

On créditera donc les deux rivaux à la future élection présidentielle de leur attachement à cette loi et au principe de laïcité qu'elle exprime. Chacun y reconnaissait, certes avec des arrière-pensées électorales différentes, un dispositif juridique et politique de pacification visant à permettre le vivre ensemble de citoyens ne partageant pas les mêmes convictions. Tous deux faisaient cependant écho à une démarche qui allait ensuite prendre une tournure juridique et qui visait à remettre en cause le concordat qui régit les relations de l'État français avec les cultes religieux dans les départements rattachés au Reich bismarckien puis wilhelmien de 1870 à 1918 (Haut-Rhin, Bas-Rhin et Moselle). Le Conseil constitutionnel a ensuite, le 21 février 2013, débouté l'*Association pour la promotion et l'expansion de la laïcité* qui portait cette requête, rendant par là sans objet la proposition du candidat François Hollande, lequel, devenu Président de la république, ne l'a (à ce jour) pas relancée.

Un article, publié dans le quotidien national *Le Monde*, en date du 17 février 2012, donc pendant la campagne présidentielle, et intitulé « Pourquoi nous sommes Alsaciens, laïques et contre le Concordat » avançait quelques arguments sur la défense de la laïcité qu'il est possible de reconsidérer, maintenant que l'échéance présidentielle est derrière nous, pour leur donner une pertinence un peu différente.

Les deux auteurs de cet article et les sept autres signataires sont tous des universitaires de Strasbourg et Metz. Les disciplines qui assortissent leur titre de professeur d'université sont la sociologie du sport, les sciences économiques, l'histoire, la chimie, la littérature et les mathématiques. On perçoit dans le style de cet article une laïcité militante et missionnaire, notamment dans le dernier alinéa : « Nous, Alsaciens venant d'horizons sociaux, culturels, religieux et philosophiques très divers, attachés à notre patrimoine culturel hérité des Lumières et de la Révolution de 1789, affirmons que la laïcité est le socle de tout projet d'émancipation citoyenne. Celle-ci n'est pas la guerre aux religions, bien au contraire elle met fin aux conflits religieux et aux surenchères communautaires. En toute rationalité, on ne peut se réclamer de la loi de 1905 et soutenir simultanément l'exception concordataire ».

Dans le corps du texte, la rationalité annoncée comme support de la revendication se fonde sur l'exigence d'une gestion rationnelle des fonds publics. L'article dénonce le fait que « le Concordat a un coût très élevé pour le budget de l'État : plus de 50 millions d'euros ont été dépensés en 2011 pour rémunérer

les 1400 ministres des cultes alors même que, depuis 2007, le gouvernement a supprimé 65000 postes dans l'Éducation nationale ». On retrouve ici en filigrane la querelle de l'école libre qui avait rassemblé les troupes de gauche anticléricales lors de l'élection de François Mitterrand en 1981.

La stratégie de l'article reprend le procédé habituel qui consiste à exhiber le statut universitaire de ses auteurs pour solliciter l'estime du lecteur envers la crédibilité d'un point de vue expert. Le droit légitime à exposer ses convictions de citoyens est supposé être corroboré par n'importe quelle compétence scientifique. Celle-ci ne recouvre pas en fait ici le sujet sur lequel porte l'article, qu'est la laïcité. Pour prendre l'exemple d'une autre compétence que celles de nos auteurs, un enseignant-chercheur universitaire en énergie photovoltaïque n'a pas nécessairement un point de vue plus éclairé qu'un autre citoyen sur le patrimoine culturel hérité des *Lumières*. Les universitaires strasbourgeois sont mieux placés que tous les autres en France pour savoir que les questions religieuses sur lesquelles ils s'expriment ici requièrent elles aussi une compétence universitaire pour en parler avec sérieux¹.

1. L'Université de Strasbourg est la seule en France à avoir en son sein deux Facultés de théologie. C'est aussi un héritage de la période allemande.

C'est sans doute l'allure de manifeste de leur article qui les entraîne à des formules approximatives. Ils oublient, par exemple (mais cela est plus que courant), de rappeler que si, effectivement, l'article 2 de la loi de 1905 stipule que « La République ne reconnaît, ne salarie ni subventionne aucun culte », le texte ajoute peu après que « Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets [de l'État] des dépenses à des services d'aumôneries ». Ils ignorent ou feignent d'ignorer que, dans la France entière, de l'argent public est affecté aux cultes religieux par ce biais.

Autre approximation : alors que les auteurs veulent appliquer au droit social local hérité de la période allemande, le principe d'élargissement par le haut (donc l'étendre à toute la France), ils passent sous silence la possibilité, avancé par certains, d'étendre au culte musulman les règles du Concordat. Pourtant, ils semblent déplorer que « seuls quatre cultes (catholique, protestants réformé et luthérien, israélite) sont reconnus » par la persistance du Concordat.

Bref, les auteurs de l'article font l'impasse sur la littérature scientifique abondante sur ces questions et ils se sont incontestablement privés des compétences de leurs collègues juristes.

Hormis ces questions – qui ne sont pas de détails quand on songe au coût de l'entretien des églises et cathédrales dont l'État est propriétaire et l'Église catholique seule affectataire - il est intéressant de relever que c'est par le moyen de la question financière que les auteurs justifient leur requête : « le Concordat a un coût très élevé pour le budget de l'État : plus de 50 millions d'euros ont été dépensés en 2011 pour rémunérer les 1400 ministres des cultes ». Cette invitation pressante à la rigueur budgétaire est plus qu'estimable quand on sait que non seulement l'enseignement primaire et secondaire a du mal à payer ses enseignants, mais que l'Université connaît des difficultés financières importantes qui l'amènent à faire appel à de nombreux vacataires sous-payés. On peut donc regretter que lorsque l'article stipule que « L'argent public doit financer les services publics qui sont notre bien commun (école, hôpital, crèches, services sociaux, etc.) », il omette l'espèce de sousprolétariat de l'enseignement supérieur que constituent les vacataires² et avec lesquels les signataires doivent pourtant être en contact quotidien.

Une fois que l'on a critiqué l'argumentation et sans être d'accord avec sa finalité, on peut comprendre que cet article vise à constituer une opinion publique défavorable au Concordat. Au vu des compétences des signataires, je me suis spontanément demandé s'ils ne seraient pas susceptibles d'étendre plus largement leurs objections.

En effet, l'État soutient bien d'autres croyances par des moyens plus indirects que le Concordat. Apercevant des compétences économiques, historiques et mathématiques parmi les signataires et constatant que l'attaque contre les religions reposait sur des arguments financiers et monétaires, il m'est tout de suite venu à l'idée qu'il faudrait s'interroger sur la manière dont l'État entretient la crédulité à l'égard des jeux d'argent.

Ce rapprochement entre remise en cause du Concordat et jeux de hasard par le biais du budget de l'État est aisé quand

2. Par exemple, dans un article du journal *Le Monde*, en date du 24 avril 2013, intitulé *En Lorraine, les vacataires de l'université attendront pour être payés*, il est rappelé que l'Université de Lorraine (à laquelle Metz est agrégée), emploie 5 000 vacataires pour 3 500 enseignants titulaires.

on lit dans le même quotidien national, par exemple le 8 avril 2013, que « Jusqu'à présent peu touché par la crise, le PMU marque le pas » (c'est le titre de l'article). On peut lire ensuite : « En 2011, le PMU franchi le seuil symbolique des 10 milliards d'euros d'enjeux, avec un total de 10,23 milliards en progression de 7 %. Mieux : il reverse à la filière hippique un montant record de 876 millions d'euros, en hausse de plus de 10 %. Sans oublier d'abonder les caisses de l'État, avec près de 1 milliard d'euros de recettes fiscales... en 2012 une progression de 2,5 % à 10,5 milliards d'euros... Les mises sur les paris sportifs ont bondi de 62 % à 165 millions d'euros. Elles progressent pour le poker, de 39 % à 518 millions d'euros ».

Appâté par cette découverte de chiffres, et ayant lu quelques articles de presse sur une affaire de matches de football européens truqués, on découvre par exemple qu'un match de ligue 1 génère 50 000 paris pour un montant total de 150 000 euros pour une mise moyenne 10 euros. De fil en aiguille, c'est toute l'industrie des jeux qui se révèle au néophyte, avec ses sites internet, la *Française de jeux* (en 2011 11,4 milliards d'euros de bénéfices), l'*Autorité de régulation des jeux en ligne* (Arjel), les 3 500 personnes en France interdites de jeu, le blanchiment de l'argent sale par le biais de paris perdants, etc.

Au bout du « compte », le magazine *Tendances n°077* de septembre 2011 OFDT-INPES³ nous apprend qu' « en 2011, on compte 3,52 milliards d'euros de prélèvements sur les jeux affectés au budget de l'État :

- 2 059 milliards d'euros provenant de la Française des jeux,
- 767 millions d'euros des casinos et cercles de jeux
- 445 millions provenant des paris hippiques
- 247 millions des paris sportifs, hippiques et poker en ligne ».

Vertige des chiffres devant lesquels les 50 millions susmentionnés versés par l'État dans le cadre du Concordat paraissent bien faibles. Vertige sans nul doute d'autant plus ahurissant pour des esprits rationnels quand on sait que le calcul final est parfaitement pipé dans les jeux de hasards, puisque le seul gagnant est celui qui fait jouer les autres en leur laissant croire qu'ils pourront gagner. Les probabilités ne sont pas comme Mamon, l'argent trompeur de l'Évangile (Lc 16,9) qui ne tient pas ses promesses. Le calcul des probabilités, comme tous les

3. Observatoire Français des Drogues et des Toxicomanies - Institut National de Prévention et d'Éducation pour la Santé.

mathématiciens le savent, est fiable dans ses résultats. La richesse des banques et des assurances repose sur lui. Les mathématiques offrent leur plus bel emploi, non pas dans la position d'une certitude, mais dans celle d'une probabilité. Les mathématiques sont les plus rationnelles quand elles sont probabilistes.

Ainsi, dans les jeux de hasard, c'est lorsque l'on échappe à la rationalité du calcul des probabilités en gagnant au loto que l'on tombe dans l'irrationalité. Une gagnante témoignait ainsi dans le journal *La Croix* du 16 avril 2013 (article « Loto : qui veut donner des millions ? ») qu'il s'agissait pour elle d'un « événement heureux, bien sûr, mais tellement irrationnel ».

Or, qui sont les plus vulnérables à cette irrationalité? Ce ne sont pas les 50 % de joueurs-type qui dépensent moins de 50 euros par mois et qui sont plutôt lucides sur leur comportement, parce qu'ils ont environ 36 ans avec bac+2, vivent en concubinage sans enfant avec un revenu mensuel entre 1500 et 2000 euros (article dans le quotidien *Le Progrès* 21 mars 2013, d'après les chiffres de l'Arjel). Non, ce sont les populations les plus pauvres (et par conséquent souvent socialement et culturellement défavorisées) qui jouent le plus et, d'après une étude de l'Observatoire français des drogues et des toxicomanies qui date de 2010, 600 000 personnes seraient touchés par une addiction aux jeux d'argent et de hasard, soit 1,3 % de la population.

La crédulité à l'égard des jeux d'argent a, elle, une forte crédibilité, sinon les recettes citées plus haut ne seraient pas aussi abondantes. On peut bien parler dans ce genre de situation d'addiction au jeu et par conséquent de pathologie sociale qui relève de la médecine publique.

Face à ce constat et dans le registre de la défense du patrimoine culturel hérité des Lumières pour lutter contre les déviances liées au développement des croyances et des cultes religieux, ne faudrait-il pas en appeler au magistère d'une morale laïque pour faire obstacle à la recrudescence de ce marché de la crédulité par une saine éducation à la rationalité mathématique ? L'histoire ne pourrait-elle pas être elle aussi de quelque secours, en plus des sciences économiques, pour nous raconter comment l'État s'est progressivement converti aux jeux de hasard pour remplir ses caisses au XVIIIe siècle ? Dans ses *Mémoires*,

Giacomo Casanova s'en attribue en partie l'idée durant son séjour parisien vers 1758, après avoir réussi à convaincre d'Alembert, sollicité comme expert mathématicien.

On l'aura compris, il ne s'agit pas de s'attaquer au culte de l'argent à proprement parler, ce serait une tâche vaine. Il s'agit plutôt de se demander jusqu'où il est moralement admissible de cautionner la crédulité aux jeux d'argent par des moyens indirects tels que la publicité et l'accueil généreux de ses recettes fiscales.

Sur les sites internet de jeux en ligne, interdits aux mineurs de moins de 18 ans, on trouve une mise en garde comme celle qui accompagne l'alcool et le tabac : « Jouer comporte des risques: endettement, isolement, dépendance. Pour être aidé, appelez le 09 74 75 13 13 ». Sur le site de paris en ligne *Betclic*, on peut lire cette mise en garde éthique : « le jeu ne doit jamais être autre chose qu'un loisir, une détente, une source positive d'amusement. Nous sommes ainsi très nombreux à savoir jouer raisonnablement et à nous fixer des limites que nous savons respecter ». Les organisateurs des jeux de hasard et d'argent en revendiquent donc le caractère récréatif et divertissant en prétextant que seul l'abus est dangereux. Comme dans les contrats d'assurance ou avant de télécharger un logiciel, les sites internet de jeu indiquent, écrit en tout petit sur de longues pages rébarbatives, que le jeu ne doit pas avoir un caractère compulsif et irresponsable.

Peut-on cependant fermer les yeux et les oreilles devant les témoignages sur le grave risque social qu'entraîne l'arrivée soudaine et massive de très gros gains par le biais de jeux de hasard? On ne peut cautionner l'idée que gagner de l'argent ainsi serait un autre moyen de gagner de l'argent tout aussi légitime que par le travail. Il n'y a aucune comparaison entre le culte de l'argent autour duquel toute une existence peut malheureusement parfois se construire peu à peu et les dégâts psychologiques que provoquent la « chance » de gagner au loto. Ils sont encore bien pires que les brouilles familiales au moment des héritages. Se retrouver d'un seul coup propriétaire d'une somme d'argent correspondant à des dizaines de fois ce que peut apporter un salaire annuel ne peut pas ne pas provoquer une interrogation dramatique et destructrice sur le sens de sa vie. Tout cela est bien connu et... mathématiquement prouvé!

Par conséquent, est-il légitime d'encourager même indirectement le développement de ce genre de crédulité? La rationalité des comptes et du budget de l'État doit-elle s'arrêter à la gestion des cultes reconnus ou s'étendre à celle des croyances irrationnelles? On ne range habituellement dans ce cas de figure que les mouvements déclarés sectaires. La stratégie de défense des associations qui luttent contre eux, avec l'appui de l'État, prend elle aussi une tournure financière en leur déniant notamment la possibilité de recevoir des legs. Comme dans le cas du refus du Concordat, la stratégie de lutte se focalise sur la question financière en vue de supprimer les moyens de subsistance.

On peut cependant considérer, au regard de l'histoire des églises chrétiennes après 1905, que cette option n'est pas pertinente. Si les églises chrétiennes croissent ou périclitent, c'est indépendamment de leurs subsides étatiques. Par conséquent, on aura compris qu'ouvrir la boîte de Pandore de la laïcité *via* la question financière est tout sauf vouloir demeurer dans l'esprit de la loi de concorde de 1905. Il paraît vain et dangereux d'alerter l'opinion publique sur la question des cultes entretenus par l'État, sans le sérieux qu'exige la considération des glissements de sens où la religion et l'argent évoluent entre crédulité, croyance, crédibilité, crédit, créance, confiance, fiabilité, foi.

Christophe BOUREUX



Bible

Frans de HAES, *Le rouleau des Douze. Prophètes d'Israël et de Juda*, Lessius, 2012, 392 p., 34,50 €.



Les préliminaires du livre définissent avec justesse le contenu et le sens de la recherche de l'auteur sur les douze prophètes d'Israël et de Juda: « Ce sont ces derniers que nous avons traduits à nouveau et que nous présentons, tenant compte de la recher-

che exégétique récente et essayant de les saisir au plus vif de leur langue, de leur voix émue (colère et compassion), de leur pensée (p. 9) » C'est bien ainsi que nous percevons le contenu de cet ouvrage dans sa rigueur exégétique conférée à la traduction des Douze, sous-tendue par d'abondantes notes complémentaires qui dépassent largement la longueur des textes bibliques elle-même, et accompagnés d'une introduction synthétique, et de poids, pour chacun d'eux. C'est de ces introductions passionnantes et exigeantes que nous pouvons plus librement parler.

Nous aurons à observer le travail d'interprétation et de mémoire effectué après le retour de l'exil (entre - 500 et -150), travail historique, mais nourri du mythe et de la poésie qui l'accompagne. Il s'agit pour les prêtres, lévites et scribes, de refonder toute la mémoire d'un peuple, celle d'une terre donnée par le Dieu créateur, le Dieu juste qui bénit, délivre son

peuple de l'esclavage en Égypte, ou punit en fonction de l'observance de la Loi donnée au Sinaï. Ce travail de longue haleine s'attaque à tous les registres de l'écriture pour interpréter, harmoniser, adapter, substituer éventuellement, pour donner cohérence et cohésion à ce qui ne serait resté qu'un conglomérat hétéroclite de pensées ou de textes parcellaires sans unité, mémoire défaillante.

Un auteur unique pour chacun des Douze? Certainement pas, même sous le patronage d'un nom vedette! Voilà une complexité supplémentaire que l'auteur aborde en tenant compte d'un Royaume du Nord et du Sud, de l'intervention des Assyriens, des Babyloniens, des Perses; de leur opposition; de la chute de Jérusalem, des drames de l'exil, de la reconstruction du temple, des rivalités sociales et religieuses. La chronologie reconstituée sera le guide de toute cette histoire, dans laquelle l'auteur nous introduit à ses douze chapitres. Elle commence par Osée et nous conduit à Malachie, le dernier de ces « petits » prophètes.

Mais une telle lecture se fait, non pas dans une sorte d'unité clarifiée par la seule chronologie, mais par la nécessaire complémentarité de ce qu'apportent à l'exégète les écrits des grands prophètes bibliques, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, qui interfèrent dans l'ensemble du corpus.

Tout lecteur patient sera satisfait de son effort: l'exégète, cela va de soi, l'historien bien sûr, mais avec d'autres hypothèses, le naturaliste s'intéressera aux sauterelles des plaies d'Égypte ou aux trois sortes d'orthoptères bien connues du livre de *Joël*; et *Jonas*, abondamment commenté, lui parlera de la baleine

blanche d'H. Melville. Ajoutons à cela que le lecteur « littéraire » et poète, aura l'occasion de se plonger dans les auteurs qu'il aime : Claudel, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud bien sûr, Nerval, Mallarmé, Dante, Kafka, Poe, Tournier, Chessex, Sollers, Diderot, Voltaire, D'Aubigné... J'en oublie!

Tout ceci étant dit, le lecteur comprendra l'intérêt de cet ouvrage qui, d'un seul coup, a le courage et l'audace, de nous présenter et de nous intéresser à douze prophètes que l'on trouve en général au détail, mais qui nous sont donnés dans un ensemble construit. Nous pouvons ainsi circuler des uns aux autres dans une vision unifiée, étayée par les outils de la linguistique contemporaine (analyse rhétorique, thématique, narrative, jeu des inclusions, des répétitions, des reprises...). Nous avons là un outil de travail exceptionnel.

Olivier Longueira

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

Élian CUVILLIER et Jean-Daniel CAUSSE, *Traversée du christianisme*. *Exégèse, anthropologie, psychanalyse,* Bayard, 2013, 312 p., 19,90 €. Entretien mené par Pascale Renaud-Gobras avec un professeur du département de psychanalyse de l'Université de Montpellier, et avec un professeur d'exégèse de la faculté de théologie protestante de Montpellier.

Théologie

Emmanuel DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 285, 2012, 435 p., 38 €.



E. Durand livre dans cet ouvrage les fruits de dix années d'enseignement en christologie. Il nous propose de réfléchir à partir des « trois coordonnées dogmatiques fondamentales de la mort de Jésus : l'innocence, le caractère salvifique, l'amplitude universelle » (p. 71). Il recon-

naît quatre concepts décisifs qu'il relie à « toute christologie élaborée : le double envoi du Fils et de l'Esprit, l'abaissement et l'exaltation du Christ, et enfin la préexistence du Fils » (p. 75). Le tour académique de ce livre se trouve tempéré par un style ample et serein dont la lecture est vraiment agréable.

La grande qualité des solutions élaborées concernant la conscience humaine de Jésus, la théologie de la substitution, le placement des théologies narratives en regard des propositions spéculatives en christologie font de ce livre une somme utile à ceux qui souhaitent accéder à une théologie en dialogue avec les grandes questions de la christologie systématique, dans le respect de la doctrine transmise par l'Église catholique.

L'organisation du propos obéit au motif sotériologique central de la foi au Christ : l'offre du salut accomplie par Dieu en Jésus et proposée à toute l'humanité. La démarche est inaugurée par la lecture de la Pâque du Christ: c'est à partir de la mort-résurrection de Jésus que la communauté croyante reconnaît son Seigneur et que la première église met en forme les écritures qui, au-delà et en deçà des récits de la Passion, attestent de la qualité divine nécessaire de l'Envoyé définitif, Jésus, le Sauveur. L'auteur, après avoir pesé les avantages et les inconvénients des approches narratives, enregistre donc la manière que le Nouveau Testament a de nous annoncer le Ressuscité.

Il nous conduit ensuite dans les questions de la christologie spéculative en suivant la constitution du Mystère de l'Incarnation, depuis la mission jusqu'à la préexistence du Fils. Ainsi la Résurrection est bien le porche d'entrée dans la foi chrétienne. La mission du Christ préexiste à l'événement de la Résurrection, et c'est la doctrine de l'Incarnation qui peut en expliciter les tenants et aboutissants. L'articulation entre la narrativité scripturaire, reçue selon une exégèse canonique, et les élaborations spéculatives de la théologie, permet à l'auteur de proposer une théologie intégrative, en laquelle il examine avec soin les dossiers complexes de la tradition: comment recevoir l'affirmation de la préexistence du Fils, et caractériser les modèles qui donnent de concevoir une christologie annonçant le salut réalisé dans le Christ par Dieu (« d'en-haut ») et par le moyen de l'homme Jésus (« d'en bas ») en faveur de tout être humain? Quel statut reconnaître à l'humanité du Christ? Comment situer la nécessité et la prévision de la Passion dans le dessein salvifique de Dieu ? Quelle continuité entre la vie mortelle de Jésus et sa gloire de Ressuscité permettent d'intégrer les détails de la vie prépascale du Fils comme germes de l'universalité du salut ? Car l'universalité de Jésus Sauveur ne peut être seulement un fruit de son exaltation dans la gloire ou un effet de l'action de l'Esprit-Saint universalisant la Pâque du Christ.

L'auteur intègre les contributions britanniques de J.D.G. Dunn et N.T. Writght, discute avec saint Thomas d'Aguin, remonte jusqu'au Christ total de saint Augustin. Il entre en débat avec Barth et von Balthasar, il assume le dialogue avec Luther et Calvin quant à la théologie de la substitution, il explicite les fondements de la théologie de la satisfaction à la clarté de l'écriture sainte et aussi de la tradition monastique. Il apprécie les propositions de ces grands auteurs et avance ses propres solutions : sa détermination sur la vision et la foi « du » Christ se comprend dans la perspective sotériologique globale du propos de l'ouvrage : « Le Christ Jésus disposait d'une connaissance personnelle, intime et mystérieuse, de tous les hommes et femmes pour lesquels il allait finalement donner sa vie. Théologiquement, un tel contact ou une telle présence peut s'expliquer soit par l'inclusion de toutes choses dans sa vision en Dieu, soit par l'extension de sa pénétration prophétique à tous » (p. 173).

Selon la même perspective sotériologique, l'auteur dessine le profil de l'efficacité des sacrements en les référant au corps du Christ au tombeau, quand son âme humaine ne peut plus rien vouloir ni mériter à notre manière : « la permanence de l'union hypostatique fonde l'instrumentalité de grâce de ce qui suit la mort, à commencer par l'ouverture du cœur du Christ » (p. 312).

Le dixième et dernier chapitre de ce parcours reprend la question de l'universalité de Jésus en relation à sa particularité (un homme, pas une femme; un juif, pas un païen, etc.) et à sa singularité. Dans cette contribution finale, l'auteur propose d'articuler singulier et universel en parcourant la généalogie, l'enfance, le ministère, la Passion et la mort - où culmine la possibilité d'une reconnaissance universelle - et la Résurrection de Jésus. Pour ce faire, il assume le modèle de l'humanisme de la Renaissance, prolongé et abouti dans la pensée de P. Magnard : il s'agit alors de reconnaître la « condition » humaine qui manifeste son universalité dans la possibilité d'être en lien, en soi et hors de soi, avec l'infinie variabilité de l'humain : « L'homme universel, s'il se rencontrait, entretiendrait une affinité avec la singularité de tous les hommes et leur offrirait la possibilité de se reconnaître en lui. Atteindre l'universel exigerait d'élever sa propre singularité jusqu'à ce qu'elle conjugue un nombre infini de relations » (p. 384-385).

Bien sûr, E. Durand n'assume pas lui-même l'intensité et l'extension de cette universalité que seule la divinité dans le Christ Jésus a pu embrasser réellement, mais la grande ampleur des auteurs qu'il lit et avec qui il discute, sa capacité à les intégrer, attestent au moins au plan spéculatif qu'il mesure pour lui-même l'impact de cette articulation entre universel et singulier. Deux courts passages de l'ouvrage directement écrits à la première personne produisent cet effet de conjonction entre le singulier et l'universel. C'est bien là être disciple du Sauveur, selon la voie qu'il prend soin de décrire à partir de l'écriture et d'expliciter en théologien.

Philippe Dockwiller, o.p.

Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*. Cerf, 2012, 358 p., 29 €.



« Ma seule ambition en publiant ce recueil de textes déjà anciens était de passer le témoin à tous ceux et celles qui sont engagés dans l'aventure de la théologie et qui comme moi sont passionnés par l'avenir du christianisme au XXIº siècle, cinquante ans après le concile

Vatican II ». Ces quelques mots par lesquels s'achève l'*Avant-propos* de cet ouvrage lui confèrent une allure de testament intellectuel. Quelques lignes plus bas Cl. Geffré déplore, en raison « d'une grave altération de [son] acuité visuelle », de n'avoir pu consacrer un livre entier au thème qui est au cœur de sa réflexion actuelle sur la singularité du christianisme comme religion de l'Évangile.

Dans les seize textes ici rassemblés, on retrouve la passion de l'*intellectus fidei* qui, du défi de l'athéisme moderne à celui de l'insurmontable pluralisme religieux, n'a cessé d'animer la réflexion de Cl. Geffré pour promouvoir une herméneutique du discours théologique puis une critériologie véritablement chrétienne du dialogue interreligieux.

La première partie composée de huit chapitres s'intitule « La différence chrétienne ». Cl. Geffré reprend les questions de la religion en Occident et les conditions d'un véritable dialogue qui ne tombe ni dans le relativisme ni dans la confusion mais réussit « à concilier l'engagement à l'égard de sa propre vé-

rité avec une attitude d'ouverture, de respect et d'estime pour les convictions non seulement des membres d'une autre religion mais aussi de ceux qui ne se réclament d'aucune religion ». À travers nombre de formulations ciselées, C.G. déploie une idée force qui veut que l'unique médiation du Christ (comme Sauveur) signifie l'universalité du Christ mais non l'universalité du christianisme comme religion institutionnelle. L'essence dialogale du christianisme fait que des ressources de sens et des voies de salut peuvent se trouver dans d'autres religions et permettre une « double appartenance ». « Notre théologie occidentale commence tout juste à concevoir que la vérité d'ordre religieux n'est pas sous le signe du principe de non-contradiction. Si le christianisme est la vraie religion, cela ne signifie pas que toute autre religion est fausse. Elle témoigne seulement d'une vérité différente ».

La deuxième partie intitulée « Le christianisme et l'avenir de la religion » développe l'idée d'un christianisme centré sur le message de l'incarnation pouvant répondre aux besoins et aux questions de l'homme. Pour C.G., toutes les religions sont à leur manière des voies de salut proposées à des communautés en référence à un patrimoine normatif soit révélé soit issu d'une sagesse ancestrale. Elles répondent à l'aspiration de se libérer de la violence du sacré ou de l'histoire. L'avenir du christianisme repose sur sa complicité intime avec «l'humain authentique». Par cette expression, C. G. désigne la capacité à assumer les dimensions éthique, mystique, sacramentelle, inhérentes à toute existence religieuse, mais sans que ces dernières deviennent aliénantes par rapport à l'intégrité humaine. C'est encore l'ouverture à une Altérité transcendante

La longue pratique de C. G. du dialogue interreligieux avec des représentants de l'Islam le conduit ainsi à rechercher dans cet humain authentique un moyen de s'affranchir du fondamentalisme doctrinal et scripturaire que les musulmans d'aujourd'hui doivent dépasser à l'instar des catholiques d'hier. Cet appel à l'humain authentique se justifie dans le cadre d'une théologie elle-même en dialogue avec la culture contemporaine qui privilégie les expériences d'authenticité comme moyen d'exprimer son identité en première personne. Dans un contexte élargi à l'anthropologie comparée dans l'espace et le temps, ce concept d'humain authentique pourrait prêter à confusion. L'ouvrage comporte en annexes un entretien de C.G. publié dans Lumière & Vie (n° 280, 2008. IV) dans lequel il avait accepté de retracer son itinéraire intellectuel et personnel, ainsi que sa bibliographie exhaustive qui fera de ce recueil un ouvrage de référence.

Christophe Boureux, o.p.

Fabrice HADJADJ, *Comment parler de Dieu aujourd'hui?* Anti-manuel d'évangélisation, Salvator, 2012, 224 p., 19,50 €.



Reprise d'une conférence donnée aux membres du conseil pontifical pour les laïcs, ce livre est écrit dans un style alerte et riche en formules imagées et provocantes.

Dans son introduction, l'auteur s'inscrit en faux par rapport à tou-

te méthode qui se prétendrait efficace par elle-

même pour parler de Dieu. Il conteste, d'emblée, la problématique sous-jacente à la question posée en critiquant trois présupposés. Le premier relève d'une culture technocratique, marquée par « la tendance à négliger le quoi et le pourquoi au profit du comment » (p. 22). L'auteur, pour sa part, s'efforcera de dégager les enjeux du « quoi ? » et du « pourquoi ? » dans les chapitres suivants. Le deuxième présupposé est celui du destinataire de la parole, car « parler n'est pas seulement parler de quelqu'un ou de quelque chose, c'est toujours parler à quelqu'un » (p. 26). Or la formulation de la question laisse supposer qu'il s'agit d'en parler aux autres, comme si, pour soi-même, cette question ne se posait pas. Le troisième présupposé porte sur le sens de « aujourd'hui », l'auteur y reviendra dans son dernier chapitre, « le bel aujourd'hui ».

Le chapitre I, « Parler de l'ineffable », s'attache aux impasses des différents discours sur Dieu. Aussi bien celui de l'athée ou de l'agnostique que celui des fondamentalistes ou de ceux que l'auteur appelle les chrétiens « enfouis » (p. 43). « Ma conversion fut d'abord une conversion de vocabulaire. Du temps de mon athéisme, j'étais bien forcé de confesser un mystère de l'existence. Je pensais toutefois que le mot 'Dieu' n'avait rien à voir avec ce mystère, qu'il était même une façon de l'esquiver. (...) Aujourd'hui, ce mot ne résonne plus à mes oreilles comme un bouche-trou, mais comme un ouvre-abîme » (p. 35).

Dans le chapitre II, « Ce que parler veut dire », l'auteur invite à une réflexion fondamentale : « Quand on se demande seulement ce qu'il faut *faire* pour bien parler de Dieu, on finit par n'être qu'un *faiseur*. La vraie question est plutôt de savoir ce que nous sommes

en tant qu'êtres parlants » (p. 74). Et, dans un long développement, il alerte le lecteur sur le fait que la communication rend sourd. Notons cette formule à l'emporte-pièce : « Dès que la parole est avant tout conçue comme un moyen d'expression, elle devient aussitôt un moyen d'oppression » (p. 82). Poursuivant sa réflexion, il en vient à dire : « tandis que les autres animaux, par leur communication, ramènent tout ce qui existe au circuit de leur utilité, l'homme, par sa parole, se porte audelà de ce qui lui est utile, pour désigner les choses telles qu'elles sont » (pp.91-92). Mais il tempère ce que cette affirmation pourrait induire de prétention illusoire : « bien parler ne s'accomplit pas dans la performance oratoire ou communicatrice, ni même dans la hauteur scientifique dominant son sujet. Bien parler s'accomplit dans la prière et le chant, c'està-dire dans le balbutiement suprême, dans la parole brisée d'indicible (qualificatif que l'auteur applique au mal), béante d'ineffable (qualificatif que l'auteur applique à Dieu), rendant l'esprit » (p. 108).

Dans l'interlude, « L'annonce et son malentendu », trouvent place des commentaires très suggestifs de quelques passages bibliques fondamentaux sur la parole de salut et les résistances qu'elle rencontre.

Le chapitre III, « Pourquoi Dieu ne fait-il pas le travail lui-même ? pourquoi le lais-se-t-il accomplir à des clowns ? » aborde de front la question que l'on ne peut éviter de se poser au sujet de la révélation. Pour lui, le chrétien « est clown en raison de la disproportion entre ce dont il parle et ce qu'il est : sa bouche est trop petite pour l'infini, son cœur trop étroit pour l'amour sans mesure. Il a *revêtu le Christ*, mais c'est comme l'auguste dans son habit trop grand, il s'y

perd, s'y empêtre, se prend les pieds dans les jambes de son pantalon et paf! Le voici par terre au moment même où il commençait à évoquer le ciel » (p. 128).

Affirmant qu'en ce domaine, tout se joue « non dans la compréhension d'une doctrine, ni dans l'acquisition d'une pratique, ni dans la récitation d'un Livre, ni dans la promotion de sa propre image, mais dans l'événement d'une rencontre absolue avec le mystère » (p. 135) – affirmation qui nous paraît un peu simplificatrice – l'auteur ironise sur les efforts de mise à la mode des rites chrétiens, pour insister sur la manière dont nous devons être témoins : Dieu « veut que nous soyons Sa venue, les uns pour les autres » (p. 154).

Dans le chapitre IV, « Le bel aujourd'hui », l'auteur ironise sur le thème de la crise ; « le propre de notre époque est de n'être plus une époque, mais un délai. L'horloge cumulative du progressisme cède au compte à rebours d'un catastrophisme généralisé. » (p. 178). Il en vient alors à diagnostiquer quatre manières de déserter l'humain.

La première est ouvertement nihiliste. On délaisse l'humain pour aller vers le néant. La deuxième est « technocratique ». On manipule le vieil homme pour fabriquer un « surhomme ». La troisième forme, c'est « l'écologisme » qui fait régresser l'homme vers la « mère-nature » et la quatrième, c'est le fondamentalisme où l'homme doit se soumettre à un « Dieu écrasant » (p. 183). Elles correspondent à quatre dégradations de la parole que l'auteur désigne par « sarcasme », « novlangue », « cri primal » et « fatwa » : toutes « s'accordent pour déclarer la mort de l'humain et dédaigner l'essence de la parole. Elles refusent unanimement de balbutier de-

vant ce qui nous surpasse et qui nous sauve » (p. 189).

Dans cette situation, l'auteur pense opportun pour la « nouvelle évangélisation » de ne plus tomber dans un moralisme qui ne vaut plus rien en la circonstance. « Il faut prêcher l'espérance avant de faire la morale, annoncer le salut avant de dénoncer le salaud » (p. 196). « L'espérance théologale n'a pas besoin de l'avenir. Elle l'invente à partir de sa foi en l'Éternel. Elle ouvre un chemin au milieu de la mer. Elle traverse la vallée de la soif et la change en source (Ps 83,7) » (p. 200).

Deux citations peuvent résumer le propos de la conclusion : « C'est la vie même qui est en jeu dans la parole sur Dieu. Ce n'est pas une théorie générale, ni une promotion individuelle, ni un empire mondain. Avec une théorie, il suffirait de démontrer. Pour une promotion, il suffirait de séduire. Pour un empire, il suffirait d'être matériellement plus fort. Or il s'agit ici de ce qui saisit votre vie sans que vous puissiez le saisir » (p. 211). « Il ne s'agit plus d'avoir une rhétorique sublime ni de se vanter de n'avoir aucune rhétorique. L'essentiel n'est pas du côté de l'avoir, mais de l'être » (p. 215).

Dans le contexte actuel de débats au sujet de la « nouvelle évangélisation », on peut dire que ce livre constitue un apport original et stimulant. On n'y trouvera pas de recette facile à appliquer, mais des réflexions stimulantes pour qui accepte de s'interroger sur la spécificité de la foi chrétienne. Un livre roboratif à conseiller

Bernard-Dominique Marliangeas, o.p.

Bertrand DUMAS, *Mystique et théologie d'après Henri de Lubac*, Cerf, Études lubaciennes VIII, 2013, 542 p., 30 €.



Ce livre donne accès à l'essentiel de la thèse de doctorat en théologie soutenue à la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg par l'auteur, actuellement Directeur du Centre Théologique de Meylan. B. Dumas se demande s'il existe une certaine

primauté de la théologie sur la mystique dans la pensée d'Henri de Lubac. Il montre que l'intelligence spirituelle de l'Écriture constitue pour le Père de Lubac un chemin susceptible de réconcilier la théologie et la mystique ou la vie spirituelle.

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties correspondant à deux périodes de l'activité d'Henri de Lubac. Dans la première période qui va jusqu'aux années 1960, la mystique est comprise comme une « union vive avec Dieu » ; théologie et mystique « se trouvent engagées dans un affrontement inévitable et indispensable, gage de leur enrichissement réciproque » (chapitres I à III). Dans la seconde période, abordée dans les chapitres IV à VI, cette tension féconde « se double d'une conception selon laquelle la théologie est incluse dans la mystique et toutes deux le sont dans le Mystère » du Christ « qui les met en état de coopérer, qui les fonde, les oriente, les contient ». La mystique, identifiée à la vie spirituelle chrétienne, rejaillit ainsi sur la théologie qui est « associée de très près à la vie mystique-spirituelle ».

Henri de Lubac recourt aux traditionnels quatre sens patristiques de l'Écriture, la mystique pouvant être considérée comme l'intelligence spirituelle de l'Écriture, laquelle « se révèle comme le lieu concret de réception du Mystère ». Dans une dernière partie (chapitres VII et VIII), l'auteur montre que « l'intelligence spirituelle de l'Écriture est le lieu secret (...) de compréhension de la conception lubacienne évolutive des relations entre mystique et théologie ».

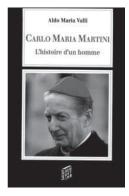
L'auteur note qu'Henri de Lubac « se situe en décalage par rapport aux deux tendances contemporaines majeures qui visent à rapprocher directement ou au contraire à considérer séparément la mystique et la théologie ». S'il apparaît que la vie mystique/spirituelle et la théologie sont radicalement inséparables, il existe cependant un net primat du mystique sur le théologique et ce primat s'accentue de la première à la seconde période de l'œuvre lubacienne.

Le livre n'est pas de lecture aisée mais il offre une réflexion riche sur les rapports entre expérience mystique ou spirituelle et réflexion théologique ou intellectuelle, en rendant compte de l'évolution d'un grand théologien jésuite du vingtième siècle. L'ouvrage offre en annexe de nombreux textes inédits du Père de Lubac dont la plupart sont des reproductions de documents originaux (p. 405-512). Sa lecture permettra d'entrer dans la connaissance d'un grand théologien du vingtième siècle mais aussi dans sa propre expérience spirituelle.

François-Dominique Charles, o.p.

Histoire de l'Église

Aldo Maria VALLI, *Carlo Maria Martini. L'histoire d'un homme*, éd. Saint Augustin, 2012, 262 p., 21 €.



L'élection du pape François a ravivé, si besoin en était, le souvenir du cardinal Martini, décédé en août 2012. On s'est rappelé que l'archevêque de Milan avait pu incarner, lors du conclave de 2005, une alternative à Joseph Ratzinger, mais que,

déjà malade, les suffrages en sa faveur s'étaient reportés vers le cardinal Bergoglio. Il serait toutefois dommage, et très réducteur, de ne voir en Carlo Maria Martini qu'un candidat malheureux à la papauté, tant cette figure a marqué l'Église à l'époque de Jean-Paul II, à Milan, en Italie et au-delà.

Voici donc une biographie du cardinal Martini. Au vrai, ce livre sort parfois de ce genre littéraire. L'auteur, journaliste et écrivain italien, spécialiste des questions religieuses, précise avoir pour le grand homme une admiration et une affection filiales. Plutôt que de s'attarder dans le détail sur tous les moments de sa vie, il préfère parfois proposer une réflexion personnelle, une explication, de certains actes, textes, discours, du cardinal.

Il y a quatre étapes dans sa vie, chacune résumée par le nom d'une ville. Turin d'abord, la ville de l'enfance, puis de la première for-

mation jésuite, en pleine période de montée et d'établissement du fascisme. Puis Rome, la ville de la carrière universitaire : Martini sera professeur d'exégèse, puis recteur de l'Institut Biblique Pontifical, avant de diriger la vénérable Grégorienne. Milan ensuite, où, contre toute attente, il est nommé archevêque. Jérusalem enfin, où l'archevêque émérite passera sa retraite, devant toutefois rentrer en Italie pour raison de santé.

À l'évidence, c'est la troisième période (1979-2002) qui intéresse le plus l'auteur. Le jésuite bibliste n'était pas destiné à devenir un pasteur, encore moins celui du plus grand diocèse du monde, dans une ville alors gangrenée par le terrorisme, la crise économique, les scandales politico-financiers, la corruption. Et comme toute grande ville européenne en cette fin de XXe siècle, même en Italie, Milan est aussi marquée par la sécularisation.

C'est là pourtant que son véritable charisme va se révéler. Il n'était pas préparé, a-t-on dit, à la fonction. Mais finalement, cet évêque accomplira un ministère fortement teinté par sa double formation de jésuite et de bibliste : il sera le pasteur qui annonce infatigablement à son peuple la Parole de Vie ; et sa prédication, selon la tradition ignatienne, est christocentrique.

Ce qu'il a appris des prophètes de l'Ancien Testament, c'est qu'il faut regarder le monde, et qu'on peut découvrir dans les événements les traces de l'action divine. Dieu se révèle dans l'histoire, et à chaque moment, le chrétien peut découvrir un *kairos*, un temps pour la grâce de la rencontre avec Dieu.

Et quant aux problèmes le plus difficiles à affronter, il n'est pas prioritaire de se demander ce qu'il faut faire, mais plutôt d'essayer, par l'union au Christ et la contemplation de son humanité, d'être encore plus chrétien.

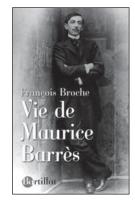
L'auteur aborde aussi l'amitié profonde avec Jean-Paul II, la relation à la fois fructueuse et exigeante avec Joseph Ratzinger (dialogue souvent imprévisible du bibliste et du dogmaticien!) ainsi que certaines prises de positions ecclésiales qui ont suscité des controverses (sur les ministères, la collégialité, les divorcés-remariés...).

Il est toujours dommage d'en rester à quelques images simplistes véhiculées par des media qui ne voient, en ce qui concerne les hommes d'églises, que quelques aspects superficiels. Ce livre permet de découvrir comment, après ses prédécesseurs Ambroise et Charles Borromée, un évêque de Milan peut façonner une figure de pasteur spécialement adaptée à son époque.

Cyrille-Marie RICHARD, o.p.

Histoire

François BROCHE, *Vie de Maurice Barrès*. éd. Bartillat, 2012, 350 p., 23 €.



Maurice Barrès était Charmois. Certains objecteront que Barrès fut antidreyfusard. Cet argument, exact mais fondé sur une mémoire tellement réductrice qu'elle en devient une fausse mémoire, ne peut retenir l'attention au point d'interdire de s'intéresser à un écri-

vain qui marqua tant d'esprits.

Maurice Barrès, donc, était Charmois. Il est né en 1862 dans ce chef-lieu de canton des Vosges (arrondissement d'Épinal), sur la Moselle. La veille de sa mort, il notera dans ses *Cahiers*, que cela avait été « persuasif pour toujours » d'avoir vu, à cet âge, « une troupe prussienne entrant, sur un air de fifre, dans une petite ville française ». Cela s'était produit le 18 août 1870 et l'occupation de Charmes allait durer trois ans.

Le jeune garçon dont l'expérience avait été jusque là celle d'une enfance choyée, marquée par le bonheur du retour du printemps dans le jardin de la maison familiale à écouter les « notes liquides [des fauvettes] égrenées à la perfection », découvrit dans la douleur que sa patrie, l'antique duché de Lorraine (1048), restait une *marche* disputée entre l'Est et l'Ouest et toujours divisée linguistiquement.

Par le traité de Vienne de 1735, la Lorraine était revenue au beau-père de Louis XV et son duc avait été escamoté : il avait reçu la Toscane en échange. Époux de Marie-Thérèse d'Autriche, ce même duc, devenu Empereur d'Allemagne en 1745 sous le nom de François I^{er}, avait été le fondateur de la branche des Habsbourg-Lorraine, qui devait régner jusqu'en 1919. Ce qui fait que certains Lorrains, encore au début du XX° siècle, saluaient dans les archiducs d'Autriche *leurs* ducs.

Bref, rien n'est simple et, en même temps, pour comprendre, il suffit de suivre le fil. À condition de le trouver ou de le tracer soi-même! C'est à cela que nous invite François Broche dans sa biographie subtile de Maurice Barrès. Dans un très bel Avant-propos, il retrace la révélation que représenta pour lui la découverte de son œuvre : « Barrès m'apportait la diversité dans la cohérence, la liberté de penser et de juger dans le cadre d'un ordre (...) ». François Broche reprend aussi à son compte une appréciation faite, en 1954, par Charles de Gaulle sur le grand écrivain, lui reconnaissant « cette espèce de déchirement de l'âme, si l'on veut de désespoir, [...], qu'il a habillés d'une splendide désinvolture (...) ».

En lisant le livre de François Broche, on vérifie – plus que dans beaucoup de biographies qui passent – le mystère que représente une vie d'homme. Par glissements successifs, des strates sont mises à nu. L'enfant. Le pensionnaire confronté à l'enfermement des pensions de cette époque, entre la médiocrité de ses condisciples et les vexations de certains de ses maîtres qui ont en aversion son teint mat hérité de son grand-père paternel originaire de Haute-Loire.

L'élève de la classe de philosophie qui, en octobre 1879, rencontre *enfin* un professeur dans la personne d'Auguste Burdeau, major à l'agrégation, qui assigne à ses élèves deux devoirs (patriotisme, solidarité) et servira de modèle à Paul Bouteiller dont le portrait ouvre *Les Déracinés*. Le jeune homme épris de littérature qui monte à Paris en 1883. Le dandy tenté par ce qui est le tout autre : le politique.

François Broche note avec intelligence les malentendus du boulangisme et ces aliénations à la fois naïves et horribles du langage qui faisaient confondre au petit peuple « antisémitisme » et « anticapitalisme ». Il fait un récit très réussi de la campagne électorale du candidat pas encore trentenaire, torturé par la solitude et désireux d'y échapper, au milieu des déshérités de la troisième circonscription de Nancy.

Puis, à partir de la publication du *Jardin de Bérénice*, Barrès devient une référence et un notable. Il connaît succès, honneurs. Et, au milieu de cette réussite, il ne se *contente* pas. Il est habité par un désir d'Orient. Marié, il va éprouver une passion inassouvie pour la poétesse Anna de Noailles (passion que, par un mystérieux mimétisme, son propre neveu épousera à son tour, jusqu'au suicide).

François Broche analyse des épisodes révélateurs de sa vie, qui expriment une sorte de gratuité ou de désintéressement et l'exposèrent à l'incompréhension de ses amis : son attitude envers son concurrent Louis Sautumier lors d'une élection, son intérêt pour Jaurès.

Et c'est aussi le retour à la racine. Le déraciné découvre que ce qu'il était allé chercher en Orient se trouve en Lorraine. Il célèbre ses retrouvailles avec les morts. Des retrouvailles qui ne sont pas morbides de la part d'un homme qui a également découvert – en 1896, avec la naissance de son fils Philippe – que la paternité est « une prodigieuse aventure (...) ». Émerveillé par l'expression royale du nouveau-né, il devait noter que les petits enfants sont « des rois prêtres qui sommeillent (...) ».

Barrès arpente la Lorraine. Elle devient la page blanche de son inspiration. Il étend sa sollicitude aux populations des provinces annexées. Barrès n'a pas la foi, mais il est habité par une foi. Ses combats des dernières années vont s'avérer essentiels. Ce seront la destinée des églises de villages dans lesquelles il pleut – séquelle des conflits entre la République et le Saint-Siège – dont il souligne l'inestimable valeur *patrimoniale* dans le sens le plus large du terme, la Guerre, la Paix et sa propre mort. En refermant le livre de François Broche, on ne peut que saluer un travail qui donne envie de se mettre, à son tour, à lire Barrès.

Anne PHILIBERT

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

Paul-Dominique MARCOVITS, *Pardonner*, ... *Jusqu'où*? Cerf, 2013, 98 p., 7 €. Dans cette réflexion sur le pardon, l'auteur montre à la fois la difficulté du pardon, le long chemin pour y parvenir, et son lien avec l'amour, dont il est la racine et l'avenir dans la vie avec les autres.

Paul-Dominique MARCOVITS, *La foi, un élan!* Cerf, 2013, 96 p., 7 €. De courts chapitres sur les premiers pas dans la foi, ses difficultés et ses combats, mais aussi ses éblouissements et ses exemples.

Pascal DAVID

Pascal DAVID est dominicain et professeur de philosophie. Ses recherches portent sur la philosophie française des XIX° et XX° siècle. Il travaille avec François Jullien lors de conférences et de séminaires de recherche, il a dirigé En lisant François Jullien. La foi biblique au miroir de la Chine (Lethielleux, 2012) et il prépare une introduction à François Jullien. Lexique pour penser l'autre (à paraître).

Chemin faisant, François Jullien

« Parce qu'il n'y a de philosophie possible que par un arrachement continu – tel est le prix à payer : en restant nomade. » *Chemin faisant*, p. 136

La question que pose François Jullien est la suivante : « Qu'est-ce qu'explicite, ou n'explicite pas, une pensée ? à partir de quels découpages opère-t-elle et quel est son impensé ? Car on pense toujours à partir d'un parti pris que, justement, on ne peut penser »¹. Pourquoi pensons-nous ce que nous pensons ? Quelles sont les conditions historiques de possibilité de notre pensée ? En effet, il y a des catégories de pensée (« a priori théorique ») qui rendent possible et pensable notre expérience, et ces catégories sont constituées historiquement. Or, afin de « relancer la philosophie » et d'ouvrir de nouveaux possibles dans la pensée, Jullien propose de reconsidérer les partis pris enfouis, sédimentés – les plis – à partir desquels nous, Occidentaux, héritiers des Grecs, nous pensons.

Pour ce faire, la stratégie mise en œuvre par François Jullien a consisté à passer par la Chine. La Chine, autrement dit une tradition textuelle trois fois millénaire qui est demeurée *indifférente* aux questions que nous nous posons en Europe – concernant la vérité, la liberté, Dieu, l'origine, le sens de la vie, etc. Alors jeune agrégé de philosophie, Jullien part en 1975 poursuivre ses études aux Universités de Pékin et de Shanghai. Il y restera deux ans et ne cessera plus de faire l'aller et le retour entre l'Extrême-Orient et l'Occident, voyageant *entre* ces deux grandes traditions : l'indo-européenne et la chinoise.

Les essais publiés par Jullien depuis une trentaine d'années dessinent un itinéraire philosophique qui donne forme à une œuvre – l'une des plus fécondes de la pensée française

^{1.} Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident, entretiens avec Thierry Marchaisse, Seuil, 2000, p. 206.

de ce début de XXIe siècle. C'est cet itinéraire que je voudrais retracer, « d'essai en essai », « chemin faisant ». Il s'agira de tracer la carte de l'œuvre afin de montrer comment elle ne cesse de s'approfondir, permettre au lecteur de s'y repérer et inviter à *lire*, c'est-à-dire à se laisser *déranger* et *inquiéter* par une pensée *autre* qui vient ouvrir d'autres possibles dans notre manière de penser et de vivre.

Le chantier de Jullien passe au travers des différents domaines que l'Europe a découpé dans l'ordre du savoir. D'abord, la réflexion sur les langues, sur « l'ordre du texte » et les « stratégies du sens » : la littérature, l'esthétique et la philosophie de l'art. Deuxièmement, ce qui relève de la « philosophie première » et que l'Europe a nommé « métaphysique ». Troisièmement, dans les années 1990, la philosophie de l'action, c'est-à-dire d'une part la morale et de l'autre la question de l'efficacité. Plus récemment (depuis le début des années 2000), une réflexion sur les « possibles de l'esprit » et le dialogue entre les cultures. Enfin, la construction d'une philosophie du « vivre ».

Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois ² et La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine ³

À chaque fois, il s'agit d'introduire le lecteur à l'intelligibilité de la pensée chinoise (la conception du monde comme *dispositif*, la lecture du réel comme *processus*, le principe de la *régulation*) pour, en retour, *construire l'écart* avec la pensée européenne.

Le titre du premier de ces livres, *Procès ou Création*, indique l'alternative théorique entre la pensée de la *création* (développée en Occident) et la pensée des *processus* (élaborée en Chine). Alors que la création dit le passage du non-être à l'être des choses, la Chine pense un procès d'engendrement continu du cours du monde, faisant de la variation par alternance la condition suffisante de tout avènement. Alors qu'en Occident, depuis les Grecs, le monde est composé d'entités individuelles juxtaposées (des choses, des étants, des objets), la pensée chinoise conçoit la réalité comme un *processus en cours* (*hua*) relevant d'un rapport d'interaction. A l'origine de tout phénomène, il y a toujours deux instances en corrélation : le *yin* et le *yang*, la « Terre » et le « Ciel », le « paysage » et « l'émotion », etc. Jullien rappelle souvent que « chose », en chinois, se dit « est-ouest » (*dong-xi*) : une corrélation ; ou encore, paysage, « montagnes-eaux » (haut et bas, *shan-shui*) : toujours une interaction.

Le titre du second livre, *La propension des choses*, traduit le mot chinois *che* (ou *shi*). Ce mot signifie aussi bien la position, la configuration ou la circonstance que le pouvoir ou le potentiel. Il permet ainsi de dépasser l'opposition entre le statique et le dynamique pour penser le dynamisme dans la disposition de telle manière que toute configuration se perçoit

^{2.} Seuil, 1989; rééd. Le Livre de poche, 1996.

^{3.} Seuil, 1992; rééd. Seuil, 2003.

en évolution. Le *che*, c'est le souffle vital, le dynamisme immanent à la situation. Le réel se présente à nous comme un dispositif sur lequel on doit prendre appui pour le faire œuvrer ; il s'agit d'exploiter la propension à l'œuvre dans la situation.

La propension des choses fait entrer dans la pensée chinoise, et fait découvrir le grand penseur du XVII^e siècle Wang Fuzhi, mais aussi le *Yi king (Classique du changement)*, le *Laozi*, Mencius, un grand nombre d'auteurs et de textes. Précisons toutefois que ces livres sont parfaitement lisibles par celui qui ne connaît rien à la Chine (et, *a fortiori*, à la sinologie); ils sont à la fois une introduction à la culture chinoise et un accès à notre pensée indo-européenne.

Il s'agit d'ouvrages de philosophie – et non d'une histoire de la pensée chinoise : les textes sur lesquels Jullien s'appuie ne sont pas cités et commentés pour eux-mêmes mais pour répondre à chaque fois à une question (philosophique). Ce détour par la Chine permet, en effet, de commencer à interroger les choix théoriques faits par l'Occident : le sujet, la liberté, l'action, Dieu. La pensée chinoise pense hors des catégories de la philosophie grecque, celles d'Aristote qui déclare dans la *Métaphysique* que « tout ce qui change est quelque chose qui est changé, par quelque chose, en quelque chose », introduisant ainsi comme une évidence non discutée la notion d'un substrat-sujet (*hupokeimenon*), celle d'un agent extérieur par quoi le changement a lieu (ce qui ouvre une place pour concevoir un Dieu comme Premier Moteur) et celle d'un but à atteindre (*telos*).

Ainsi se construit une alternative dans la pensée. En Europe, le monde compris comme un ensemble de « choses » qui *sont* (l'Être), prises dans des rapports des causes à effets, avec au point de départ un « étant suprême » ou une « cause première » (qu'on nomme Dieu) et des sujets libres qui posent des actes venant faire effraction dans le cours des choses. En Chine, le dynamisme qui naît de la seule interaction des pôles, sur le mode de la propension. La Chine pense *hors de la métaphysique*. Ces deux ouvrages fondateurs mettent en œuvre une stratégie (une « déconstruction du dehors ») pour interroger le choix théorique implicite fait par la tradition occidentale : celui de la métaphysique.

Traité de l'efficacité 4, puis Conférence sur l'efficacité 5

Le *Traité de l'efficacité* poursuit l'enquête ouverte avec *La Propension des choses* et, après de très nombreuses interventions publiques de François Jullien, en particulier à destination du monde de l'entreprise et du management, il se décantera dans la *Conférence sur l'efficacité*, un texte court, sans notes ni références, qui fournit une introduction possible à la fois à la pensée chinoise et au travail de son auteur.

^{4.} Grasset, 1997; rééd. Le Livre de poche, 2002.

^{5.} PUF, 2005.

C'est la pratique chinoise de la stratégie qui est étudiée dans le Traité de l'efficacité, à partir des Arts de la guerre de la Chine ancienne, en l'opposant systématiquement à la manière occidentale de penser l'action. Alors que l'homme occidental agit en construisant des modèles et en poursuivant des buts, en forçant (dans) la situation, en contraignant le réel à atteindre l'idéal qu'il s'est fixé (eidos), la Chine exploite la propension interne à la situation pour le faire fructifier. L'efficacité y est attendue du « potentiel de la situation » et non d'un plan projeté par avance ; elle est envisagée en termes de conditionnement et non de moyens à fin, de transformation et non d'action (héroïque), de manipulation et non de persuasion (par la parole et l'opposition des thèses). Il ne s'agit pas de saisir une occasion (le kairos comme événement), mais de détecter la tendance favorable, au stade embryonnaire de l'amorce (notion de ji) pour en favoriser la maturation. Un effet est d'autant plus grand qu'il n'est pas visé, mais qu'il découle du processus engagé et qu'il est discret. Un grand général ne remporte que des batailles faciles, dit-on : en effet, il n'engage le combat que lorsque le potentiel de situation est en sa faveur et l'entraîne vers la victoire.

Cette réflexion sur l'efficacité, qui se demande comment l'intervention humaine se branche sur et s'intègre à la situation pour la transformer, connaît un grand succès, en particulier auprès des entreprises qui investissent en Chine.

Éloge de la fadeur ⁶, De l'essence ou du nu ⁷ et La grande image n'a pas de forme. Ou du non-objet par la peinture 8

François Jullien est philosophe. Cela veut dire qu'il élabore des concepts : « Le concept est tout à la fois l'outil et le produit de la philosophie. (...) La vocation du concept, sait-on depuis Socrate, est bien à la fois d'unifier et de clarifier : de subsumer un divers de l'expérience sous une unité d'intellection, qui est à découvrir ou mieux à produire » (Chemin faisant, p. 61). Il reprend des termes français peu chargés théoriquement et les fait opérer comme concepts. La « fadeur » (pour traduire ping-dan) est un de ces concepts. La Chine, dans ses trois grands courants que sont le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, valorise la fadeur. Échappant aux disjonctions (« salé » ou « sucré », etc.), la fadeur est neutre, préserve la potentialité de la saveur et nous fait accéder au fonds indifférencié des choses. Ainsi, le réel n'est pas bloqué dans l'une ou l'autre de ses manifestations, il devient « discret » et s'ouvre à la « transformation ». Cette attitude se nomme sagesse (comme disponibilité) et s'oppose à la philosophie (comme affirmation de thèses).

L'Éloge de la fadeur est le livre qui commence à faire connaître Jullien d'un large public, au début des années 1990. La grande image n'a pas de forme est un ouvrage important qui poursuit l'enquête, à partir des Arts de peindre de la Chine ancienne, sur notre manière

Éditions Philippe Picquier, Arles, 1991; rééd. Le Livre de poche, 1993.
 Seuil, 2000; rééd. Le Nu impossible, Seuil, 2005.

^{8.} Seuil, 2003; rééd. Seuil, 2009.

de penser, en Occident, et plus précisément sur la manière dont nous sommes parvenus à concevoir l'objet et l'objectivité. Ce qui caractérise l'Occident, en effet, c'est la conquête de l'objectivité, qui a rendu possible la science et le succès de la technique, et à laquelle s'est vouée la peinture classique. Le Nu est la forme extrême de la visibilité, le « tout est là » de la présence. Le Nu, qui court tout au long de l'histoire des arts, de la peinture à la photographie, en passant par la sculpture, révèle notre quête de la présence et de l'en-soi ; le Nu est la représentation de l'essence, de la forme idéale et abstraite (non pas « cet homme-ci », mais « l'Homme »). Le Nu se détache de la nature et isole : seul un être humain peut être nu. L'art, en Europe, s'est polarisé sur le Nu comme la philosophie sur la Vérité.

Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières 9

Cet essai, qui a par la suite changé de titre pour s'intituler *Dialogue sur la morale*, poursuit la construction d'un vis-à-vis entre l'Europe et la Chine sur le terrain de la morale : Jean-Jacques Rousseau et Mencius (auteur du IV^e siècle avant notre ère et principale référence morale de la Chine au XVIII^e siècle). Au fondement de la morale, explique Rousseau et Schopenhauer à sa suite, il y a la pitié qui me fait éprouver en moi le mal qui arrive à l'autre. Mais pour ces philosophes occidentaux, la pitié demeure un « mystère ». Or, dans la perspective chinoise où le réel n'est pas constitué d'entités individuelles mais *en interaction continue et en relation*, la pitié se conçoit beaucoup plus aisément comme un *entre*-nous. La pitié, réaction d'insupportable face au mal subi par un autre vivant, révèle notre aptitude à la moralité

Ce que cherche à penser Rousseau, c'est cela même que conçoit Mencius à partir d'une *commune expérience* : « l'humanité » (notion de *ren*), en amont de toutes les vertus, comme manifestation d'une solidarité radicale des existences et inclination naturelle à la moralité. Mencius n'est pas embarrassé par les catégories européennes et les partis-pris de la langue : la « volonté », la « liberté ». Ainsi, sur ce plan de la morale, un « dialogue » s'engage entre l'Europe et la Chine et Jullien vient éclairer notre réflexion actuelle sur la morale, permettant par exemple de faire place à tous les êtres vivants dans nos délibérations morales.

Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources. Dialogue avec Aristote 10 et L'Invention de l'idéal et le destin de l'Europe. Ou « Platon » lu de Chine 11

Si parler va sans dire est une relecture du livre gamma de la Métaphysique d'Aristote à partir du dehors chinois, en instaurant un dialogue avec la pensée taoïste (Laozi et Zhuangzi) pour en sonder les partis pris implicites. Aristote énonce que dire, c'est toujours

^{9.} Grasset, 1995 ; rééd. *Dialogue sur la morale*, Le Livre de poche, 1998. 10. Seuil, 2006.

^{11.} Seuil, 2009.

« dire quelque chose de quelque chose » (*legein ti*). Or, la Chine propose un autre dire, un dire sans objet, « au gré », « sans paroles ». Jullien interroge le statut (européen) du concept, du logos, de la parole. Cet essai est, après Heidegger et après Levinas, une profonde méditation du *logos* grec.

Dans L'invention de l'idéal, Jullien fait retour, en amont d'Aristote, à Platon. Qu'est-ce que la métaphysique ? Comment l'Europe en est-elle venu à déployer cette ressource ? Il évalue la promotion grecque de l'Idéal : cette opération de décollement de l'idée (eidos), séparée du monde sensible, sur laquelle se fixe le désir (erôs) et qui est ainsi promue en « Idéal » (« la vraie vie est ailleurs ») ; il propose une généalogie du concept d'Idéal en Europe en construisant l'écart entre la contemplation (theoria) d'un Bien, d'un Beau, d'un Vrai transcendants (« Platon ») et la pensée du processus, de la transformation et de l'immanence (« la Chine »).

« Parce que la pensée de la Chine ancienne, écrit-il, n'a pas donné figure à quelque Dehors, n'a pas conçu l'Autre en tant qu'autre, mais plutôt comme l'autre pôle d'une interaction, n'a pas développé l'idée d'un Dieu justicier et le Là-bas du paradis, l'infinité qu'elle pense n'a pas conduit à poser un autre monde qui soit modèle de celui-ci » (p. 13). La Chine n'a pas développé l'idée de Dieu, n'a pas *travaillé avec* Dieu (ni pour, ni contre). En effet, la Chine ne « décolle » pas de l'expérience et ne projette pas un monde séparé, idéel et idéal, modèle du nôtre. Le désir ne s'y vit et ne s'y pense pas comme manque, ne s'investit pas dans l'Idéal.

Le premier de ces deux ouvrages annonçait un triptyque. Le troisième ouvrage attendu devait avoir pour titre « Moïse ou la Chine ? Quand ne se développe pas l'idée de Dieu ». Or, ce troisième moment, consacré à « Dieu » n'a pas été publié. En effet, comme Jullien l'explique, la question « Dieu » est une question redoutable. On ne peut l'aborder sans passer par la Bible, c'est-à-dire sans apprendre l'hébreu. La question est abordée (en 2012) dans *Entrer dans une pensée* – mais elle demeure à venir. Pour travailler ces questions, François Jullien est venu à deux reprises, à l'automne 2010 et au printemps 2012, au couvent dominicain de La Tourette près de Lyon.

De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures ¹², suivi de Le Pont des singes ¹³

De l'Universel est un ouvrage qui a connu un large succès. Il vient juste après Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie ¹⁴, un libelle polémique, qui est aussi et surtout un magistral discours et illustration de la méthode. De l'Universel n'est pas dans la

^{12.} Fayard, 2008; rééd. Seuil, 2011.

^{13.} Galilée, 2010.

^{14.} Seuil, 2007.

trajectoire des essais précédents dans la mesure où il ne cherche ni à élaborer un concept ni à construire un vis-à-vis entre Chine et Europe sur un thème donné. C'est un ouvrage réflexif qui pose les conditions d'un dialogue entre les cultures.

Trois chapitres permettent de poser la question des droits de l'homme et de leur universalité pour en proposer un *usage actif*: c'est leur *défaut* qui fait soudain apparaître ce qu'il y a d'inconditionnellement inacceptable. L'universel est un *universalisant*. L'universel n'est pas donné d'emblée, il est à produire. L'universel n'est donc pas le constat d'une généralité empirique et comparative, mais il a le sens d'un devoir-être, d'une exigence. L'auteur consacre un chapitre à saint Paul et à l'universalisme chrétien : le sujet chrétien, *évidé* et libéré de toute détermination particulière, est « le plus radicalement ouvert à l'universalité ».

C'est *De l'Universel* qui fournira à son auteur l'occasion d'écrire *Le Pont des singes*, puisque c'est lors d'une conférence au Vietnam sur ce précédent livre qu'on lui propose une enquête de terrain à partir de laquelle ce court livre est écrit. Il se lit comme un manuel pour penser notre attitude vis-à-vis des autres cultures, un manuel pour celui qui veut *voyager* (et ne pas se cantonner au rôle paresseux de « touriste »). Il est appelé à jouer un rôle analogue et à connaître la même fortune que *Race et histoire* (1952) de Claude Lévi-Strauss. Ou bien fautil lire cet opuscule, après Heidegger, comme une nouvelle *Lettre sur l'humanisme* ?

Les Transformations silencieuses 15

Les transformations silencieuses est le plus beau des livres de François Jullien, parce que c'est le plus littéraire, le plus suggestif, le plus chatoyant. Ou, pour mieux dire, non pas le plus « beau », mais le plus prégnant, le plus dynamique, le plus vivant.

Lorsque nous vieillissons, nous passons insensiblement de la jeunesse à la vieillesse, sans nous voir vieillir. C'est lorsque nous sommes déjà vieux que nous « découvrons » (tombant sur une ancienne photographie par exemple) que nous sommes vieux. Mais il n'y a pas *un* moment, *un* instant où nous sommes passés de « jeune » à « vieux ». Dès notre conception, nous avons commencé de vieillir. Cette transformation, nous ne l'avons pas vu venir : il s'agit d'une *transformation silencieuse*. Ou encore : d'un coup les amants découvrent qu'ils ne s'aiment plus, qu'il « n'y a plus rien » entre eux et qu'ils n'ont plus d'avenir commun. Ce n'est pas d'un seul coup que leur amour est mort, bien que ce constat leur saute à la figure un moment donné : c'est suite à une *transformation de la situation*, qui s'est faite peu à peu, de manière insensible.

Or, les transformations silencieuses (hua) échappent aux catégories de notre pensée occidentale (grecque) qui conçoit des « choses », séparées et discontinues, mais qui ne pense

15. Grasset, 2009; rééd. Le Livre de poche, 2010.

pas le changement, le *processus*, le passage *global* d'une situation à une autre. Pour nous, c'est une chose (un substrat, un sujet) qui se modifie : il y a la neige, puis l'eau, la vie, puis la mort, mais comment penser le passage de la neige à l'eau ? Pourquoi supposer un « quelque chose » derrière les transformations ? Pourquoi ces catégories (grecques) de substance et d'accident ? Une « chose » vient à être, passe de la puissance à l'acte, atteint sa fin, son but (*telos*) : le gland (en puissance) devient chêne, sa fin (l'acte). Pourquoi ces catégories, et cette langue (grecque), de la puissance et de l'acte, du but à atteindre et du sens – qui contraint à nous poser la question d'un « sens de la vie » ?

Si l'on envisage un processus global de transformation, l'hiver se transforme en printemps, le printemps en été, la neige en eau, l'amour en haine sans qu'on ait besoin d'un « quelque chose » (un substrat) « derrière » la polarité entre l'hiver et l'été, l'amour et la haine. Et si la mort ne vient pas comme une rupture, mais comme une transformation silencieuse qui opère tout au long de la vie, il n'y a qu'une ultime transformation d'un processus continu, et le problème du sens de la vie, comme celui de son origine, se perd. Il est *dissous*. Cet essai sur *Les transformations silencieuses* est une tentative pour déplacer le point de vue du lecteur, pour lui faire envisager une *autre* manière de *concevoir* et de *vivre*.

Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit 16 et L'écart et l'entre 17

Magistrale synthèse de la pratique sinologique de l'auteur et cartographie des possibles de la pensée mis en œuvre par les cultures (la Grèce, la Bible, la Chine), Entrer dans une pensée pose la question de ce que veut dire entrer dans une pensée. Elle le fait à partir d'un exercice de lecture des premières phrases de la Genèse, de la Théogonie d'Hésiode et du Yi king (Classique du changement). Trois entrées dans la pensée, et autant de possibles de la pensée, de cohérences distinctes, de ressources à exploiter. C'est en écartant le compas le plus largement possible (Europe-Chine) que peut se déployer une phénoménologie de l'esprit. Jullien est un penseur de l'altérité, qui défend la fécondité de l'altérité dans un monde où les forces d'uniformisation (de la langue, de la culture, du sexe) sont puissantes.

Qu'est-ce qu'une première phrase et à quoi engage-t-elle ? « Celle-ci opère comme un lever de rideau. Elle ne dit pas d'où elle vient, s'avance injustifiée, véritable "coup de dés" nous mettant rétrospectivement devant cette énigme : $par\ où$ – c'est-à-dire par quelle prise ou selon quel biais – peut débuter de l'élucidation, peut s'opérer un commencement ? Mais, en même temps, si discrètement qu'elle se présente, cette première phrase opère une mise en place, sécrète un ordre qu'on ne défera plus ; on ne pensera plus désormais que selon son orbe ou dans son sillage. Un tour de main est pris, un horizon déjà s'esquisse. (...) En même temps qu'elle se lève, elle *plie* du pensable. » (p. 39-40)

^{16.} Gallimard, 2012.

^{17.} Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité (8 décembre 2011), Galilée, 2012.

Le commencement biblique est une rupture instauratrice : une *effraction*, donc une *intervention*, qui fait surgir un Sujet (de la création), qui est désigné par le nom « Elohim ». « Dieu » dépend directement de la façon dont on pense le commencement. Or, le commencement biblique fait surgir un Dehors, et « Dieu » est le nom de ce Dehors, « Dieu » extérieur à la création dont il ne dépend aucunement.

Entrer dans une pensée met en œuvre une stratégie de lecture et une conception des cultures comme ressources entre lesquels il faut savoir circuler, stratégie et conception qui sont exposées pour elles-mêmes dans L'écart et l'entre, la leçon inaugurale (prononcée le 8 décembre 2011) de la Chaire sur l'altérité, que Jullien occupe maintenant au Collège d'Études Mondiales.

Nourrir sa vie. A l'écart du bonheur 18, Philosophie du vivre 19, De l'intime 20

Ces essais manifestent l'approfondissement constant d'une pensée pour élaborer une « philosophie du vivre » : la réponse de Jullien à la sortie de la métaphysique.

C'est une expression que l'on trouve dans le *Zhuangzi*, texte de référence du taoïsme, qui guide Jullien dans *Nourrir sa vie*. Alors que l'Europe pense notre expérience en distinguant des plans (le médical / le moral / le spirituel), « nourrir sa vie » (*yang sheng*) échappe à la coupure entre nourrir son corps et nourrir son âme, entre santé et spiritualité. C'est le souffle d'énergie (*qi*) qui doit être nourri. Le sage ne poursuit pas le bonheur comme un idéal et une finalité (l'au-delà de la Vie éternelle), mais il est sans idée arrêtée, sans aspiration et sans destination. Il évolue dans le *tao* « comme un poisson dans l'eau ». C'est ici et maintenant que le « capital de vie » doit être géré et gardé. L'auteur donne un statut conceptuel à un terme laissé en friche en Occident, l'hygiène ; il explique pourquoi nous avons tant besoin de « partir en vacances » et ce qui se dit lorsque, utilisant ces mots étrangers incorporés à notre langue, nous cherchons à être « cool », « zen », etc. Il introduit son lecteur à ce relâchement (de l'existence, c'est-à-dire du Sens, de la Fin, de la volonté de Vérité) qui se nomme la sagesse. Et lorsqu'il est question de « vivre », il rencontre la Bible, et en particulier l'évangile de Jean.

Que peut-on dire de « vivre » ? Ce verbe « dit la condition de toutes les conditions en même temps qu'il dessine l'horizon de toutes les aspirations. Car que pourrions-nous jamais rêver d'autre que de *vivre* ? Mot sans *infra* ni *au-delà* possibles. Vivre dit donc à la fois le plus immédiat et ce qui n'est jamais satisfait : nous sommes vivants, ici et maintenant, mais nous ne savons pas y accéder » (p. 11). « Vivre, c'est laisser place à la *non-coïncidence* d'avec soi, de la *dépropriation*. Car qu'est-ce que vivre, si ce n'est ne jamais coïncider avec

^{18.} Seuil, 2005.

^{19.} Gallimard, 2011.

^{20.} Grasset, 2013.

soi, s'échapper constamment à soi-même, passer dans de l'autre ? *Philosophie du vivre* est un ouvrage d'une grande densité conceptuelle qui recueille nombre d'acquis des analyses antérieures et élabore des stratégies afin de rester en vie ou, mieux, afin de « vivre enfin ! ». C'est un livre à la fois spéculatif et un livre qui se prête à des *exercices* ouvrant *accès* à un vivre qui court sans cesse le risque de s'enliser.

De l'intime, enfin. De l'intime, comme Stendhal écrivait De l'amour. Mais l'amour, aujourd'hui, chaque intellectuel français a écrit un traité sur le sujet, et on ne sait plus de quoi l'on parle. L'intime est une ressource européenne, plus spécifiquement biblique. Car si « Dieu » est l'Autre, il est aussi celui qui est plus intime à moi-même que moi-même et qui ne cesse d'approfondir ce « moi » comme intimité-infinité – « interior intimo meo » (dit Augustin dans les Confessions III, 6, 11). La doctrine de la Trinité, dont Augustin a déployé toute la puissance spéculative dans son De Trinitate, fournit des ressources pour penser ce que veut dire vivre.

François Jullien invite à et fournit des outils pour exploiter les ressources que propose la tradition biblique et chrétienne pour vivre et penser en contexte postchrétien, post-théologique, post-métaphysique. Une pensée de *l'âme* comme capacité d'éprouver *l'infini*, donc *l'intime* comme du *dehors* qui est dedans, la *rencontre* et la *parole* comme figures de *l'événement*, c'est-à-dire la possibilité d'un *nouveau radical* : autant de ressources de l'expérience humaine que le christianisme a promues (*i.e.* qui ne sont pas grecques). Une philosophie du christianisme, en effet, a pour tâche aujourd'hui de faire apparaître *ce que le christianisme a promu de l'expérience humaine*.

Pascal DAVID

Cahiers disponibles S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 184

Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat Foi et histoire Christianisme et culture Un chemin de liberté: le salut de Dieu Lumière & Vie, le cinquantenaire: Audace et fidélité Discerner. Enjeu de l'accompagnement La Résurrection Avenir du crucifié
Procréation et acte créateur	187	248	
La longue marche des Patriarches	188	249	
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	
Bible et psychanalyse	198	253	
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II: un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus: l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire Connaître Dieu
Sagesses humaines, divine folie	213	264	
Ecologie et création	214	265	
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ? Peine et prison L'enfance du Christ
Le travail entre sens et non-sens	220	271	
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude: de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse: le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin
Le rire : thérapie du fanatisme	230	281	Babel
Lecture savante, lecture ecclésiale	231	282	Anges et démons
Mutation de la jeunesse étudiante	232	283	Clivages œcuméniques
L'enfer: un destin impensable	233	284	La gourmandise
Les béatitudes : le bonheur inversé Justice et pouvoir judiciaire Paranormal, la religiosité sauvage	234 235 236	285 286 287	Timothée L'argent trompeur La méditation
Moïse, le prophète de Dieu	237	288	L'identité catholique: un style exclusif?
L'euthanasie, le débat nécessaire	238	289	Lacordaire (épuisé)
Le Paradis, l'excès promis	239	290	La terre en héritage
La prière	240	291	Josias
La filiation La filiation Paul et Israël Le désir de mémoire	241 242 243	292 293 294	Le vêtement La Pâque Robert Schuman
Habiter	244	295	Généalogies contestées
Trinité et divin cosmique	245	296	Le baiser
La vertu	246	297	Les béguines
VENTE ALLAUMER			4 DOMMENTA 0040

	VENTE AU NUMERO 2013	ABONNEN	MENTS 2013	
	simple	ordinaire	soutien	
France	12,00 €	42,00 €	55 €	
Etranger	14,00 €	50,00€	65 €	
Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit				
aux cahiers déjà parus. Supplément de 8 € pour l'envoi par avion des 4 numéros.				

Siège social:

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

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2013 (n° 297-300)

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

 Nom

 Rue

 Code postal

 Ville

 Pays

 Votre numéro d'abonné(e)

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

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.

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

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

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

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

Directeur de la publication: Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal: 2271 – 2 traite rimestre 2013 – Commission paritaire: N° 0914G85935

lumière & vie

Au prochain numéro :

La folie

François DANET
Histoire de la représentation de la folie

Bernard RORDORFLa guérison de l'épileptique par Jésus

Julien BRETONNET Les fols en Christ

Françoise DASTUR
Existence et psychose chez Maldiney

Johann Heinrich Füssli, Silence, 1799-1801.

« Je fus souvent malade et, pendant de longs jours, je dus rester « dans l'arche ». Je compris alors que jamais Noé ne put si bien voir le monde que de l'arche, malgré qu'elle fût close et qu'il fît nuit sur la terre [...]. Douce colombe du déluge, en vous voyant partir, comment ne pas penser que le patriarche n'ait pas senti quelque tristesse se mêler à la joie du monde renaissant? Douceur de la suspension de vivre, de la vraie « Trêve de Dieu » qui interrompit les travaux, les désirs mauvais, « grâce » de la maladie qui nous rapproche des réalités d'audelà de la mort. »

Marcel Proust, Les plaisirs et les jours, préface.

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon Tél. 04 72 83 78 60 Fax. 04 72 83 78 69

courriel : lumvie@orange.fr

www.lumiere-et-vie.fr

paraît quatre fois par an France 13 € Etranger 15 €