

revue
catholique
internationale



communio



Manger

J. Ratzinger/Benoît XVI : note inédite sur le judaïsme

J. Julliard : entretien sur les Lettres à Ysé de Claudel

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Manger

« Ne manquez pas au croisement
L'auberge avec Sa table basse ;
Car le Seigneur vous y attend.
[...]
Il est le vivre et le couvert.
Mangez ici à votre faim ».

Patrice de la Tour du Pin, « Hymne pour le Saint Sacrement ».
Prière du temps présent, Paris, Éditions du Cerf/DDB/Mame, 1980, p. 531.

artiste anonyme, *Le Sacrifice de Noé*, vers 1549, marbre blanc,
La Bâtie d'Urfé, Saint-Étienne le Molard.

Pour la chapelle de son château du Forez, Claude d'Urfé (1501-1558), dont le petit-fils composa *L'Astrée*, fit appel à quelques grands artistes italiens de son époque. En écho aux débats du concile de Trente, où il menait comme ambassadeur du roi la délégation française, il fit exécuter un décor qui insiste sur les préfigurations vétérotestamentaires du sacrifice eucharistique. Ce marbre est le principal bas-relief de l'autel : celui qui le regarde est ainsi amené à confronter l'image du sacrifice sanglant offert par Noé après le déluge (*Genèse 9*), dans lequel la chair animale a pris la première place, au sacrifice non-sanglant offert sur la table eucharistique.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Éditorial

- 7 Jean Duchesne : Une nécessité bien plus que biologique
Toute civilisation a sa cuisine, qui est comme un langage où se traduisent ses croyances et la place que se reconnaît l'homme dans le monde. C'est un des domaines où l'humanité porte l'empreinte de la Bible. Le christianisme libère de tous les interdits, en particulier de celui qui porte sur la viande, mais valorise l'action de grâce, l'abstinence et le jeûne comme participation par grâce à la vie éternelle qui est offrande et partage des dons reçus.

Thème Manger

- 17 Jacques Servais : « Bien assez à manger pour tout le monde »
Dans Le Festin de Babette, nouvelle de Karen Blixen adaptée au cinéma par Gabriel Axel, une servante française exilée ranime la charité et l'espérance dans une petite communauté protestante du Danemark en offrant un somptueux repas. Chacun fait l'expérience que le partage de la nourriture n'est pas utile qu'au corps et peut être un art qui ouvre et élève l'âme. La théologie de Hans Urs von Balthasar permet de mieux apprécier le miracle, analogue à celui de Cana, qui s'accomplit à travers ce festin.
- 29 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz : La nourriture sacrée – manger le Saint ?
L'analyse des mythes concernant l'alimentation — sa valeur symbolique et le rapport qu'elle entretient avec le sacré et la sagesse — mène à percevoir d'abord la nourriture comme don, puis ce qui fait la spécificité du repas chrétien par excellence : l'Eucharistie, où Dieu lui-même se donne en nourriture, prémice du banquet éternel.
- 41 Anthony Pagliarini : Tout gouverner avec bonté
L'homme créé « à l'image de Dieu » exerce sa domination sur la terre grâce à la nourriture qu'il reçoit. La Chute et le Déluge altèrent ce régime alimentaire. La consommation de viande en porte la marque, mais permet d'être associé à l'œuvre de séparation et d'ordonnement du Créateur, en observant ses lois et en s'abstenant de ce qui est impur afin d'être saint comme lui. Les sacrifices d'animaux du culte de l'Alliance sont une anticipation de la convivialité avec Dieu promise à la fin des temps.

51 André Wénin : La nourriture carnée –
Réflexions à partir de la Torah

Dans la Genèse, afin que l'homme maîtrise le monde sans violence de même que le Créateur maîtrise le chaos initial, la nourriture végétale lui est donnée comme aux animaux. Mais l'homme réintroduit du chaos par sa violence et, après le Déluge, il se voit autorisé à tuer des animaux pour en manger la viande, cependant avec des limites – d'où les lois alimentaires du Lévitique et du Deutéronome.

63 Jean-Pierre Lémonon : Saint Paul aux prises avec
les viandes sacrifiées aux idoles, les idolothytes

Dans la Première Lettre aux Corinthiens, Paul répond à une question pratique : est-il permis de manger de la viande des victimes sacrifiées aux idoles ? Les idoles ne sont rien et les fidèles du Christ sont donc libres. Il convient cependant de s'abstenir afin de ne pas risquer de scandaliser les frères qui s'inquiètent, parce que c'est ultimement la charité qui doit gouverner le comportement du chrétien.

75 Alban Massie : Augustin, les manichéens
et la manducation de la chair

Saint Augustin s'est opposé aux manichéens pour qui « toute chair est impure » et manger de la viande fait obstacle à la libération de l'esprit. L'évêque d'Hippone a fait valoir en réponse que la chair est bonne, bien que corrompible, et que le corps et l'âme sont inséparables. Il souligne surtout que l'ascèse ne suffit pas et que c'est l'ouverture du cœur dans l'accueil de la grâce qui nourrit la charité.

85 Dominique-Marie Dauzet : L'abstinence de viande
dans la tradition monastique occidentale

L'abstinence entre autres de nourritures carnées est un aspect de la pureté et de la perfection recherchées par les premiers moines. Mais cette ascèse risque d'entraîner vers le gnosticisme manichéen et s'avère un « marqueur » plus formel et social que spirituel. La tradition monastique en vient donc à proscrire ou limiter la consommation de viandes comme renoncement à quelque chose non pas de mauvais en soi mais de naturellement bon.

97 Vincent Carraud : Manger de la viande

On s'émeut aujourd'hui de la souffrance des bêtes destinées à la boucherie. Le problème, cependant, est philosophique : quelle différence légitime le droit de l'homme à disposer de l'animal ? Pour le chrétien, la question est aussi théologique : comment l'Eucharistie, sacrifice non sanglant mais manducation du corps du Christ, transforme-t-elle le rapport à la nourriture, dont la viande ?

Signets

- 111 Jacques Julliard et Marie-Ève Benoteau-Alexandre: « Je ferai de toi une étoile », Entretien sur les *Lettres à Ysé* de Paul Claudel
En 2017, comme pour introduire à la célébration du cent-cinquantième de la naissance de Paul Claudel, les éditions Gallimard ont publié les lettres de Claudel à Rosalie Vetch, qui fut le modèle de l'Ysé de Partage de Midi, puis de la Prouhèze du Soulier de satin. Cette romanesque histoire d'amour, qui a fait naître deux des plus grands chefs-d'oeuvre de notre théâtre, est enfin dévoilée. Jacques Julliard, qui préface le volume, souligne son importance et sa beauté.
- 123 Joseph Ratzinger – Benoît XVI:
Les dons et l'appel sans repentir
À propos de l'article 4 de la déclaration *Nostra Aetate*
présentation du cardinal Koch et introduction d'Olivier Artus
Le pape émérite a accepté que soient publiées dans Communio des remarques sur l'article 4 (De Judaeis) de la déclaration conciliaire Nostra Aetate (1965). Relisant deux thèses issues du Concile: l'Église ne s'est pas « substituée » à Israël et l'Alliance n'a jamais été révoquée, Joseph Ratzinger en précise les contours: la convergence entre judaïsme et christianisme n'efface pas les différences.

Une nécessité bien plus que biologique

Nous nourrir nous occupe sans doute davantage que nous n'en avons conscience. C'est aussi bien plus révélateur que nous ne l'imaginons de ce que nous sommes et de notre vocation.

Sous nos climats, de nos jours, seuls quelques mendiants nous disent avoir faim. Les générations nées après la Seconde Guerre mondiale n'ont pas souffert de sous-alimentation. C'est au point que le problème, pour certains des moins favorisés, n'est pas le manque de calories, mais l'obésité. Au niveau planétaire, la malnutrition (au sens d'insuffisance quantitative de nourriture, et non de « malbouffe ») toucherait encore les 30 % plus pauvres. La cause en est des faillites d'États et des conflits armés qui paralysent la production et la distribution de nourriture. En cas de crise aiguë ou de catastrophes dites naturelles, les ONG humanitaires montent au créneau. Reste préoccupant à l'arrière-plan le réchauffement climatique qui suggère un dérèglement du rapport entre l'humanité et le cadre dont elle tire les moyens de son existence.

Entre le quotidien et la fête

Nous avons donc bien dépassé la préhistoire lorsque les tribus erraient en quête de territoires où la nourriture était abondante, en chassaient si besoin les occupants¹ puis s'efforçaient de repousser de nouveaux arrivants affamés. La richesse a changé de nature, de même que la motivation des migrations. Ce sont les savoir-faire technologiques qui priment : ils assurent une prospérité dans la paix qui attire ceux qui fuient des zones dysfonctionnelles de la planète. La croissance démographique a beau se poursuivre, il y a en théorie, au moins à moyen terme, assez à manger pour tout le monde².

De sorte que se nourrir est devenu chez nous comme une formalité : à la fois une obligation qui peut être expédiée, voire devenir fastidieuse, tant nous sommes sollicités par ailleurs et, à l'instar de l'eau disponible à volonté au robinet, un dû procuré par toute une industrie dont le poids économique n'est plus décisif et qui ne laisse faire à chacun qu'un minimum pouvant se réduire à choisir selon ses caprices parmi ce qu'il

1 Voir *Les Héritiers* de William GOLDING (1955).

2 La population mondiale a doublé (de

3 à 6 milliards d'individus) entre 1960 et 2000, et devrait atteindre les 8 milliards vers 2025.

Éditorial ● trouve dans son assiette. S'approvisionner, cuisiner et déguster n'est plus qu'exceptionnellement ou marginalement un plaisir et un art. Il semble n'y avoir là rien que de banal, profane et hermétiquement sécularisé grâce aux progrès des techniques de fourniture et d'accommodement de denrées comestibles.

Au mieux du quotidien, manger permet, par-delà les exigences biologiques, une certaine détente. La satisfaction des besoins immédiats du corps a quelque chose d'apaisant : restauration (dans les deux sens du terme) de soi-même, mais aussi communion avec d'autres. Car c'est de plus une activité qui n'est généralement pas solitaire. Outre le fait que pratiquement personne ne produit et n'élabore seul ce qu'il consomme, la table est par excellence le lieu et le moment du partage, même si les repas quotidiens ne sont pas vécus comme des fêtes. Le mot « convivialité » est significatif : c'est en tant que convives que les individus s'insèrent dans le groupe social. C'est vrai au niveau de la cellule familiale, de la famille élargie, des collectivités qui entendent s'affermir, des alliances qui se scellent, des événements à célébrer... La nécessité égoïste est exploitée là comme opportunité pour la communauté.

La cuisine comme langage

Il faut aller plus loin : la façon de se nourrir révèle la conception que l'homme a de lui-même dans son rapport avec son milieu, son environnement ou ce qu'il est convenu d'appeler « la nature ». Richard Wrangham, primatologue anglais de Harvard, a soutenu la thèse que « c'est la cuisine qui a fait l'homme³ » : la maîtrise du feu permet à celui-ci de faire chauffer une bonne partie de sa nourriture. « Cuisine » vient en effet de « cuire » (*coquere* en latin). Première conséquence : les aliments sont plus faciles à assimiler, plus riches en calories. S'ensuivent des modifications physiques : dents et griffes diminuent, de même que l'appareil digestif, ce qui entraîne la station debout, puis le développement des membres inférieurs et simultanément la croissance du cerveau.

La chasse et la cueillette font alors progressivement place à la culture non seulement de fruits, mais encore de végétaux sélectionnés comme bons à manger à condition de les cuire. Ceci mène à la conception d'outils spécifiques, à des prévisions en fonction des saisons, à l'aménagement du terrain, à la constitution de provisions et à la répartition de tâches multiples. Une des retombées sociales

3 Richard WRANGHAM, *Catching Fire* : York, Basic Books, 2009.
How Cooking Made Us Human, New

est que le mâle agressif et carnivore perd la primauté que lui reconnaît le darwinisme classique, au profit d'abord d'une coopération entre hommes et femmes, donnant à ces dernières un rôle indispensable au-delà de la maternité. Les premiers, en effet, ne sont plus exclusivement des chasseurs-prédateurs, mais deviennent fournisseurs et protecteurs de matières premières que les secondes accommodent pour la consommation et aussi pour la conservation. Les repas ritualisés en viennent à structurer la vie commune, au sein de familles, de groupes de voisins et bientôt de nations fixées sur un territoire fertile.

La thèse de Wrangham est discutable et a été discutée. Elle rejoint cependant les travaux pionniers de Claude Lévi-Strauss. Le premier tome de ses *Mythologiques* (1964) a pour titre *Le Cru et le cuit*. Le troisième (1968) s'intitule *L'Origine des manières de table* et un « Petit traité d'ethnologie culinaire » y constitue tout un chapitre. Pour l'anthropologue, la cuisine est un trait distinctif de l'humanité : « Pas plus qu'il n'existe de société sans langage, il n'en existe aucune qui, d'une façon ou d'une autre, ne fasse cuire certains au moins de ses aliments⁴. » Mais, comme caractéristique commune, la cuisine est aussi diversifiée que les langues parlées, en fonction non seulement des ressources locales et des savoir-faire transmis, mais encore de la façon dont le groupe humain se situe et s'organise dans le monde : « La cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure⁵. »

Ce rapprochement entre le langage et la cuisine se retrouve dans un article de Jean Soler quelques années plus tard : « Sémiotique de la nourriture dans la Bible⁶ ». Il faut dire que c'était bien avant que l'auteur ne verse dans la dénonciation du monothéisme⁷ et à l'époque du structuralisme. Il n'est d'ailleurs nul besoin d'être de cette école ni de rendre tout ce qui découle du judaïsme responsable de tous les maux pour reconnaître que manger est chez l'homme une activité bien plus que « naturelle », à savoir une traduction (et c'est en quoi on peut effectivement parler de langage) des croyances, quelles qu'elles soient, qui le distinguent des autres animaux. Mircea Éliade, qui

4 « Le triangle culinaire », dans *L'Arc*, n° 26 (1965), p. 20. Le troisième sommet du triangle, avec le cru, le cuit, est le pourri ou fermenté, suivant l'importance de l'air, du feu et de l'eau dans la préparation des aliments.

5 *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 411. On peut également rapprocher cuisine et littérature : la table stimule le verbe, un festin est

un peu au repas expédié ce qu'est un poème aux propos utilitaires et banals, et dans les deux cas il y a de l'art (au sens de savoir-faire créatif et révélateur) et des recettes. Un chef-d'œuvre culinaire est simplement moins durable – sauf si quelque auteur l'immortalise.

6 Dans *Annales*, n° 28, 4 (1973), p. 943.

7 *Qui est Dieu ?*, Paris, de Fallois, 2012.

Éditorial ● n'était pas structuraliste⁸ et n'imaginait pas une humanité sans religion, l'avait déjà fort nettement dit : « Se nourrir n'est pas seulement un acte physiologique, mais également un acte "religieux" : on mange les créations des Êtres surnaturels, et on les mange comme les ont mangées les ancêtres mythiques pour la première fois, au début du Monde⁹. »

Recettes et interdits

Ce qui caractérise l'homme, en effet, c'est qu'il ne mange pas de tout ce dont il pourrait se nourrir sans inconvénient pratique. Il fait des choix qui ne sont pas dictés uniquement par le souci de sa santé ni par ses goûts. Cette simple considération suffit à mettre en garde contre le mépris des « nourritures terrestres ». N'y voir que du carburant obligé, mais autrement sans intérêt, pour la machine corporelle et mortelle est une forme d'angélisme ou de manichéisme : c'est la tentation symétrique de la glotonnerie – et non moins dégradante –, si l'on reconnaît à la fois que l'homme n'est pas un pur esprit et qu'il n'y a pas en lui que de la chair.

Les traditions culinaires qui font partie intégrante de la culture d'un peuple ne sont donc pas dictées uniquement par une combinaison entre les ressources disponibles et des choix arbitraires ou qui peuvent désormais paraître tels. Ce qui est caractéristique n'est pas seulement les recettes, mais aussi les interdits. Ceux-ci portent souvent sur les boissons alcoolisées et les substances hallucinogènes ou toxiques, mais surtout sur des aliments d'origine animale, et particulièrement les viandes : ici (pour le judaïsme et l'islam) le porc, là (en Inde) les bovins... Ailleurs on mange parfois du chien, du chat, du cheval, de l'âne, du singe, des reptiles, des insectes, des araignées – des espèces généralement jugées soit trop proches de l'homme soit répugnantes.

En ce temps de sécularisation (sans doute encouragée par la sécurité alimentaire) dans les pays riches (et d'abord anglo-saxons), tout ce qui semblait aller de soi est radicalement remis en question et il n'y a pas de raison pour que la nourriture soit davantage épargnée que l'enfant à naître, l'identité sexuée, le mariage, la « fin de vie » et les religions en général. Dans un discours moralisateur, mélange de sciences et de philosophie, la contestation prend les formes du végétarisme, du végétalisme, du véganisme (par degrés croissants de refus d'exploitation des animaux) ... sur fond d'écologisme postmoderne et post-humaniste, et aussi de

8 « Je ne vois pas ce que l'historien des religions peut faire du structuralisme façon Lévi-Strauss » (entretien avec Jean Varenne dans *Question de*, n° 56, mars-

avril 1984).

9 *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 59

spiritualité qui ne s'avoue que rarement telle (par exemple dans le syncrétisme du *New Age*¹⁰). L'animalisme ou antisépécisme a ses penseurs¹¹ et même ses militants qui stigmatisent les abattoirs, les zoos et le cirque, voire vandalisent boucheries et poissonneries...

La Bible et l'Évangile

Pour médiatiques qu'elles soient, ces nouveautés n'effacent pas l'empreinte de la religiosité foncière dans l'humanité sur son alimentation. Depuis la nuit des temps, l'homme à la fois dominateur et dépendant perçoit le lien entre la nourriture dont il a besoin et la source de toute vie, avec laquelle il sent devoir entrer dans une relation de réciprocité: ce qu'il prend lui est donné; il l'épuiserait en l'accaparant et sent devoir en mettre de côté une part, fût-elle symbolique, la rendre sacrée (la sacrifier) et l'offrir sur un autel qui est en même temps la table où ce qui est consommé par le feu est consommé par les forces supérieures qui régissent tout, le reste pouvant être mangé dans un repas où les convives communient d'autant mieux entre eux qu'ils le partagent avec les puissances dont la bienveillance leur est nécessaire.

La vision religieuse et donc humaine de l'alimentation qui est au moins quantitativement la plus répandue est celle de la Bible. S'en réclament non seulement le judaïsme, mais encore le christianisme et, à sa manière, l'islam. Les leçons de la *Genèse* sont claires: l'homme est créé végétarien et les autres animaux aussi (1, 29-30). Adam chassé du jardin d'Eden ne peut plus en cueillir les fruits qui y poussent tout seuls. Il doit travailler pour tirer du sol de quoi faire le pain qui devient ainsi sa nourriture primordiale (3, 17-19 et 23¹²).

C'est après le Déluge, avec l'Alliance que Dieu offre à Noé, seul juste (6, 8-9) sur une terre où « toute chair a une conduite corrompue » (6, 11-12), que vient

10 La référence est le livre de Marilyn FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, 1980 (tr. fr. *Les Enfants du Verseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1981).

11 « Spécisme » a été inventé en 1969 par le psychologue anglais Richard Ryder pour désigner, par analogie avec le racisme et le sexisme, la supériorité que s'attribue indûment l'homme sur les autres espèces animales. À noter le rapprochement fait par des Juifs entre le nazisme responsable de la Shoah et l'humanisme qui cautionne l'abattage industriel d'animaux, à la suite du Prix Nobel de littérature Isaac Bashevis Singer, lui-même végétarien, dès les années 60 et 70 dans ses nouvelles dont les titres en traduction anglaise sont « The Letter

Writer » et « The Penitent ».

12 Deux épisodes troublants sont que Dieu d'une part (3, 21) habille Adam et Ève de peaux de bête et d'autre part (4, 3-5) « tourne son regard » vers l'offrande (des animaux) d'Abel le berger, mais pas vers celle (des produits de la terre) de Caïn l'agriculteur. D'après saint Augustin, les dépouilles d'animaux morts qui couvrent la nudité de l'homme après la Chute symbolisent sa condition désormais mortelle et corrompible (*Sur la Genèse contre les manichéens*, XI, 39), et, dans le cas des deux frères, ce n'est pas la nature de l'offrande qui fait la différence, mais la disposition du cœur: Caïn « se réservait pour lui-même une partie de ce qu'il offrait à Dieu » (*Cité de Dieu*, XV, 7).

Éditorial

● la permission de consommer de la viande, c'est-à-dire de tuer pour se nourrir et ainsi vivre – mais à la condition de « ne pas manger le sang, principe de vie » (9, 3-5). Dans le cadre de l'Alliance avec le peuple élu, reçue par Moïse, le *Lévitique* réitère cette consigne et catalogue « les bêtes que l'on peut et celles qu'on ne doit pas manger » (11, 47), juste après avoir précisé (et ce n'est sans doute pas un hasard) les rituels des sacrifices.

Jésus en prend à son aise avec toutes ces prescriptions et interdits. Bien qu'il assure ne rien en abolir (*Matthieu* 6, 17-18), il soutient que « ce qui souille l'homme n'est pas ce qui entre dans sa bouche, mais ce qui en sort », car cela « vient du cœur » (*Matthieu* 15, 11 et 18). Saint Paul résume tout en écrivant : « Tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter » (1 *Timothée* 4, 4). À la différence du juif observant et du musulman, le chrétien est donc affranchi de toutes les contraintes alimentaires. Il ne s'ensuit toutefois pas que la nourriture serait sans importance ni signification et qu'il pourrait se nourrir n'importe comment : il ne doit ni dédaigner ni idolâtrer ce qu'il mange.

Ce n'est pas si facilement que les premiers chrétiens trouvent un équilibre. En témoignent, dans les *Actes des apôtres*, le désarroi de saint Pierre, qui a besoin d'un songe où il doit par trois fois manger des animaux impurs pour accepter de baptiser des païens (10, 1 à 11, 18), et le débat au « Concile de Jérusalem » (15, 5-29). Dans la suite de l'histoire de l'Église, hésitations et controverses ne manquent pas. On y découvre saint Paul (devant la question des « idolothytes » : la chair des bêtes sacrifiées aux idoles est-elle impure ?) et saint Augustin (face au végétarisme des manichéens), tandis que la tradition monastique s'interroge : la perfection évangélique requiert-elle de renoncer à tuer pour se nourrir ? On le voit, toutes ces interrogations portent sur la consommation de viande, et elles invitent à ne pas disqualifier hâtivement l'animalisme contemporain.

Vertus théologiques et Eucharistie

Les différentes contributions à cette livraison de *Communio* précisent et approfondissent l'ensemble de ces perspectives sur la nourriture, dans ses dimensions anthropologiques, sociales, religieuses et spéci-

13 L'article du P. Jacques SERVAIS sur *Le Festin de Babette* montre que manger est plus qu'utilitaire et mieux encore qu'artistique et culturel, car un peu de théologie aide à comprendre ce qui se joue là. Puis Hanna-Barbara GERL-FALKOWITZ confirme cette interprétation à partir de l'anthropologie avant d'arriver au christianisme. Ensuite, Anthony PAGLIARINI introduit la question de la nourriture car-

née. Les réponses sont alors examinées dans leur ordre chronologique : André WÉNIN dégage les leçons du Premier Testament et le P. Jean-Pierre LÉMONON celles du Nouveau et spécialement de saint Paul ; le P. Alban MASSIE étudie saint Augustin, et le P. Dominique-Marie DAUZET la tradition monastique en Occident ; enfin Vincent CARRAUD évalue les problématiques actuelles.

fiquement chrétiennes¹³. De ce dernier point de vue, qui n'est pas le moins fécond, quatre aspects sont peut-être à retenir.

1 • Si « rien n'est à rejeter » *a priori*, comme se l'entend dire Timothée, cela n'exclut aucunement l'abstinence et le jeûne, comme formes d'ascèse, c'est-à-dire d'exercice ou d'entraînement à la liberté vis-à-vis de la chair (au sens biblique et paulinien du terme, et non seulement de viande), sans la mépriser – au contraire même. La différence et même la nouveauté sont qu'il ne s'agit pas là de rejets prudents de ce qui serait mauvais, mais de renoncements vertueux par grâce (et non par seul mérite) à ce qui, en tant que don du Créateur, est bon, afin de se préparer à recevoir et d'abord à désirer plus, ainsi que Dieu l'a promis. On pourrait dire que la faim est inséparable de l'espérance.

2 • Manger ne peut davantage être dissocié de la charité. La nourriture ne peut être que partagée et elle ne doit pas devenir cause de scandale et donc de division. C'est pourquoi, dans l'affaire des « idolâtres », saint Paul recommande : « Que vous mangiez ou que vous buviez, [...] ne soyez un obstacle pour personne, ni pour les Juifs, ni pour les païens, ni pour l'Église de Dieu » (1 Corinthiens 10, 31-32).

3 • Ce respect des coutumes (celles dont on hérite et celles des autres) n'implique pas du tout de mettre la foi entre parenthèses. Il faut aller jusqu'au bout de ce qu'écrit l'apôtre à Timothée : « Rien n'est à rejeter » à condition de « le prendre dans l'action de grâce », autrement dit si c'est aussi un acte de foi qui s'exprime dans une prière. Il y a là un plaidoyer pour le bénédicité au début du repas, et également pour cette pratique encore plus oubliée que l'on appelait « les grâces » avant de sortir de table.

4 • L'histoire que racontent la Bible et l'Évangile commence dans un jardin et s'achève dans une ville pour un festin, et non dans quelque quiétude peu fréquentée et même désincarnée. Nul ne connaît le jour ni l'heure (Matthieu 24, 36 ; Marc 13, 32), ni *a fortiori* le menu. Ce n'est pas plus imaginable que les corps glorieux. Mais il est sûr qu'il y aura du vin (Matthieu 26, 29 ; Marc 14, 25 ; Luc 22, 18), et il est remarquable que cette prophétie du Christ est intégrée à l'institution de l'Eucharistie.

La messe éclaire et renouvelle l'approche de notre alimentation : si la vie par-delà la mort doit elle aussi être concrètement nourrie – dès maintenant et tels que nous sommes – par le pain et le vin consacrés qui sont non pas de simples symboles, mais réellement le corps et le sang du Fils de Dieu qui a irréversiblement pris chair (Jean 6, 48-58), s'est sacrifié et est ressuscité, alors manger est une nécessité bien plus

Éditorial ● que biologique. Il convient non pas de concevoir l'Eucharistie à partir de nos repas, mais d'inverser le rapport interprétatif: manger en rendant grâce (*eucharistein* en grec) dans l'espérance, la charité et la foi (comme on vient de l'évoquer), c'est-à-dire en visant non pas uniquement à sustenter notre vie mortelle, mais à y recevoir la force d'offrir ce que nous recevons et jusqu'à nous-mêmes, et de laisser ainsi le Christ nous incorporer déjà sacramentellement à lui dans cette communion où, comme l'a saisi saint Augustin, « ce n'est pas nous qui l'absorbons, mais lui qui nous absorbe¹⁴ ».

Jean Duchesne, professeur honoraire de chaire supérieure (anglais). Marié, cinq enfants, douze petits-enfants. Co-fondateur de l'édition francophone de Communio. Exécuteur littéraire du cardinal Lustiger et du P. Louis Bouyer. Dernière publication : Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode, Paris, DDB, 2016.

Prochain numéro
novembre-décembre 2018

Le langage des fins dernières

« Bien assez à manger pour tout le monde »



Jacques
Servais

Une interprétation balthasarienne du *Festin de Babette**

« C'est comme aux noces de Cana », dit un vieil homme au somptueux repas français du *Festin de Babette*. « Ce n'est pas la nourriture qui compte¹ ». De fait, en *Jean 2, 1-11*, ce qui est décisif n'est pas ce que l'on mange et boit. C'est également vrai dans le film. Bien qu'il soit centré sur les sept plats du banquet offert à de pauvres villageois, « le sujet n'est pas la cuisine », et ce dîner n'est pas du tout « une fin de soi », comme l'a précisé le réalisateur danois Gabriel Axel (1918-2014²). S'ensuit-il que la chère et le vin n'ont aucune importance ? S'ils renvoient au-delà d'eux-mêmes, sont-ils négligeables ? À Cana, le Seigneur les utilise comme « signes » pour « manifester sa gloire » (*Jean 2, 11*). Or cette « gloire » apparaît non comme une lumière éclatante, mais plutôt comme la flamme vacillante d'une bougie. Le Fils de Dieu s'insère mystérieusement dans la noce, en transfigurant délicatement la réalité de l'intérieur, presque sans que l'on s'en aperçoive : « Le maître du repas goûta l'eau changée en vin... Mais il ne savait pas d'où venait ce vin » (*Jean 2, 9*). L'esprit d'amour et de pardon qui souffle soudain sur les invités au banquet de Babette arrive avec la même discrétion, si bien que le film doit être regardé en portant attention au mystère plutôt qu'en cherchant à tout expliquer. « C'est un conte de fée, dit Axel, et si l'on veut tout analyser, on passe à côté³ ». À partir d'une nouvelle publiée en 1950 sous le même titre par la romancière danoise Karen Blixen (1885-1962), *Le Festin de Babette* n'est pas un film « sur la religion, ni sur la cuisine », mais sur une série de portraits où se révèle l'effet de levain produit par l'intervention d'une seule femme au sein d'une communauté protestante rurale.

Hans Urs von Balthasar partageait la même conviction de l'unité entre l'esprit et les sens : « C'est à la fois avec son corps et avec son âme que l'être humain vivant fait l'expérience du monde et, en conséquence, également de Dieu⁴ ». On s'efforcera ici de considérer le film sous l'angle de l'esthétique théologique de Balthasar.

* Cet article est une version abrégée par l'auteur lui-même de celui publié dans le numéro de l'automne 2017 de l'édition nord-américaine de *Communio*.

1 Les citations non référencées en note sont tirées des dialogues du film sorti en 1987. Sauf indication contraire, les autres citations sont tirées d'œuvres de Hans Urs von Balthasar publiées chez Johannes Verlag, Einsiedeln.

2 Interview de Gabriel Axel par Jill Forbes dans *Sight and Sound*, 2 (printemps 1988), p. 106-107.

3 *Ibid.*, p. 106.

4 *Herrlichkeit*, I, p. 392, (tr.fr., *La gloire et la croix*. Aspects esthétiques de la Révélation, vol. I. Apparition. Paris, Aubier, 1965². DDB 1990³. Réédition (8 vol. en coffret) DDB/Le Cerf, Paris, 1993).

Babette

L'histoire se passe au ^{xix}^e siècle dans un village de pêcheurs de la côte du Jutland, « un coin perdu du Danemark », où vivent deux sœurs entre deux âges, Martina et Filippa. Elles consacrent « tout leur temps et presque tout l'argent qu'elles ont à faire la charité », c'est-à-dire à nourrir les pauvres. Leur père était « prêtre et prophète, fondateur d'une secte », et ses filles avaient été baptisées en hommage à Martin Luther et Philippe Melanchthon. « Respecté et peut-être un peu redouté », ce pasteur est mort depuis des années et les rangs se sont éclaircis dans sa communauté autrefois nombreuse. Un petit groupe d'étude biblique se réunit encore chez ses filles, mais ses membres sont vieillissants et se chamaillent sans cesse. Dans la maison vit aussi Babette, « la servante française », présente dans l'ombre en « ce lieu perdu et désolé ».

Pour introduire Babette, le film emmène jusqu'aux « régions secrètes » du cœur de ces sœurs « puritaines ». Nous découvrons Martina et Filippa jeunes : deux blondes rayonnantes, modestement habillées. On ne les voit « jamais au bal ». Elles sont entièrement au service de la mission surnaturelle de leur père. Pour suivre à la lettre la recommandation de saint Paul (*1 Corinthiens* 7, 34), le mariage ne doit pas les détourner du « souci des affaires du Seigneur ». Mais la beauté de Martina et de Filippa fait des ravages et notamment « corrompt le cœur et la destinée de deux jeunes messieurs du grand monde au loin ». Il s'agit de Lorens Löwenhelm, un entreprenant lieutenant danois qui décèle en Martina « une vie plus haute et plus pure », et d'Achille Papin, un ténor français réputé et suprêmement élégant, séduit par la magnifique voix de soprano de Filippa. Les deux sœurs résistent à la cour qui leur est faite. Leurs soupirants – Löwenhelm avec sa quête de l'amour courtois, Papin avec sa sensualité, l'un et l'autre esclaves de « la chair ennemie de Dieu » (*Romains* 8, 6-7) – n'auraient pas été à leur place dans ce village de gens simples. Si bien que, dix-sept ans plus tard, les sœurs, maintenant grisonnantes, vivent toujours chez leur père dont elles ont pris la suite. Si les étrangers qui voulaient les épouser ont été éconduits, en revanche elles accueillent la femme qui se présente à leur porte avec une lettre de « Monsieur Papin » qui a lui aussi pris de l'âge.

Papin recommande Mme Babette Hersant, dont le mari et le fils ont été tués à Paris pendant la « semaine sanglante » qui a mis fin à la Commune de Paris en 1871. Elle-même n'en a réchappé que de justesse. Arrivée en cachette au Danemark sur le navire de commerce où son neveu est marin, elle n'a pas de point de chute. Sans ressources, ayant perdu tous les siens, Babette dans sa misère n'est pas sans ressembler à Marie qui, comme le note Balthasar, « encaisse »

Thème

sans perdre confiance tout ce qui lui arrive⁵. « Elle sait cuisiner », écrit Papin, et si Martina et Filippa l'embauchent, elle saura tenir la maison. Les deux sœurs sont d'abord réticentes, ne serait-ce que parce qu'elles ne peuvent pas se payer une bonne. Mais, émues par les larmes de Babette, elles la prennent comme servante au pair et sans gages.

La Française apprend vite à préparer la nourriture très rudimentaire que l'on mange au village : du poisson bouilli et de la soupe au pain et à la bière. Mais avec elle, des signes de joie commencent à fleurir dans le village : des sourires, de splendides couchers de soleil, des soupes délicieuses (bien que toujours très simples). Les années passent et un jour arrive un billet de loterie, a gagné le gros lot : dix mille francs. « Seigneur tout puissant », s'étrangle-t-elle. Les sœurs la félicitent chaudement, mais s'attristent en se disant que leur servante va forcément les quitter : « Le Seigneur nous l'a donnée ; le Seigneur nous la reprend ». Or en se promenant au bord de la mer, Babette voit une mouette s'envoler au-dessus des vagues et rentre vite à la maison pour présenter une requête : Martina et Filippa l'autoriseront-elles à préparer un festin pour la communauté – « un vrai dîner français » – pour célébrer le centième anniversaire de la naissance du pasteur, leur père ? Elle paiera tout. Les sœurs résistent, mais Babette insiste : « Je ne vous ai jamais rien demandé. Alors écoutez la supplication qui vient du fond de mon cœur ». À ses yeux, lui permettre de servir sera de leur part un don, un geste d'amour. Elles le comprennent et acceptent. Pouvaient-elles refuser de *donner*⁶ ? En offrant ce repas, Babette n'aura pas conscience de sacrifier quoi que ce soit – comme de renoncer à un acquis ou un dû – mais y verra un cadeau qu'elle reçoit, quelque chose *qu'elle-même* doit. Pour recevoir vraiment, il faut « plier le genou ». Quant aux sœurs, leur acceptation est d'une générosité encore unilatérale. Elles apprendront plus tard, grâce à l'humilité de leur servante, que la véritable générosité « exige une réceptivité tout aussi authentique⁸ ».

Jacques
Servais

Babette, rayonnante, prend un congé pour aller voir à Frederiksberg son neveu marin et, peu après, un chargement arrive par mer : tout ce qu'il faut pour un dîner français, à savoir une série de caisses en bois, un énorme bloc de glace, une cage pleine de cailles pépiantes et une tortue noire, massive et bien vivante. L'austère Martina fuit la cuisine et passe la nuit à transpirer sous l'empire d'un cauchemar où du vin qui ressemble à du sang, une tortue qui a l'air d'un serpent et une tête de veau décapité

5 *Der dreifache Kranz*, p. 62 (tr.fr., *Triple couronne. Méditations sur le Rosaire - Le salut du monde dans la prière mariale*, Lethielleux, Paris / Culture et Vérité, Namur, 1978 ; 1992).

6 Alain FINKIELKRAUT, « Le scandale de

l'art. Lecture du *Festin de Babette* », dans *Un cœur intelligent*, Folio, Paris, 210, p. 243.

7 *Theologik*, I, p. 243 (tr. fr., *Théologique*, t.1 *Vérité du monde*, Namur, Culture et Vérité, 1994 ; Bruxelles, Lessius, depuis 1998).

8 *Ibid.*, p. 46.

brûlent dans le feu de l'enfer tandis que Babette elle-même offre un calice empoisonné. Cette menace d'un « sabbat de sorcières » pousse Martina à rassembler la communauté en urgence. Tous assurent qu'ils resteront de marbre devant ce banquet et les tentations de glotonnerie qu'il imposera. Ils seront présents tous les onze, par déférence envers Babette, mais ils ne diront pas un mot sur ce qui leur sera servi.

Cependant, un messenger débarque pour annoncer à Filippa un douzième convive : le général Lorens Löwenhelm qui vient de la cour de Suède pour rendre visite à sa tante, une fidèle de feu le fondateur de la communauté.

Le banquet

Le grand jour venu, les invités habillés de noir commencent par chanter dans le salon l'hymne habituel : « Jérusalem où mon cœur demeure », qui manifeste qu'ils n'espèrent rien en ce monde. On a vu dans le film que la communauté ne chante rien d'autre depuis la mort de son fondateur. Une fois le général arrivé avec sa tante et après qu'il a baisé la main de Martina, on passe dans la salle à manger. La table est magnifiquement dressée : des candélabres, des serviettes pliées en forme de coq, des assiettes de fine porcelaine à liseré bleu marine et, comme garniture, des bouquets de blé séché sur une nappe blanche comme neige. La palette des couleurs est en fait restreinte et correspond plus à la sobriété des paysages du Jutland qu'au bariolage de la splendeur parisienne. Les seules touches vives sont le bleu et le rouge de l'uniforme galonné d'or du général.

Thème

Tous récitent le bénédicité de leur pasteur : « Que ce pain nourrisse mon corps, que mon corps obéisse à mon âme, que mon âme s'élève pour servir Dieu dans l'éternité ». Quand ils commencent à goûter la soupe de tortue, ils se rappellent l'indifférence qu'ils ont jurée et s'y encouragent réciproquement en réaffirmant que « ce qu'il y a dans l'assiette n'a aucune importance ». Ils mangent pour satisfaire les besoins de leurs corps terrestres et pour faire plaisir à Babette qu'ils apprécient, en veillant à ce que cela ne leur fasse pas perdre de vue la Jérusalem céleste. Mais ils mangent tout.

Babette recoiffe Erik, le jeune rouquin qui lui sert d'aide, et l'envoie servir le premier vin. Tous les convives lèvent leurs verres et boivent une gorgée. Le général Löwenhelm reconnaît immédiatement la qualité du breuvage : « De l'amontillado ! Et le meilleur que j'aie jamais dégusté ! » Il fait penser au « maître du repas » à Cana qui, sans savoir d'où vient le vin qu'on lui présente, déclare que c'est du tout meilleur. Même chose ensuite pour l'incontestable champagne Veuve Clicquot 1860, qui mousse dans le verre avant de l'emplir comme la vague qui s'abat sur la plage. Sachant que le général a vécu à Paris, Babette a donné à Erik des instructions précises : ne servir qu'une fois à chaque plat, sauf pour le général dont

le verre doit être rempli dès qu'il est vidé. À l'exemple de Marie (*Jean 2, 3*), elle sent ce qui pourrait manquer et tient à ce que chacun ait assez à boire. Et elle a vu juste : le verre de Lorens se vide rapidement.

Peu à peu, « mystérieusement, miraculeusement », les mets suscitent un esprit nouveau au sein de la communauté. Tout le monde mange ce qu'on lui sert et, même si on ne dit rien, l'ambiance se détend⁹. Une version douce de « Jérusalem, Jérusalem » est perceptible en arrière-fond sonore. Comme les disciples à Cana, les convives devinent, à travers les « incompréhensibles débordements » et la « folle prodigalité » de la fête¹⁰, un signe de la gloire de la Nouvelle Jérusalem qui a commencé à se manifester parmi nous, comme l'annonçait l'hymne entendu plus tôt dans le film.

Et sur les blinis Demidoff, on se met finalement à parler – pas encore de la nourriture, mais l'horizon se dégage. « Je n'oublierai jamais ma première rencontre avec le pasteur », dit un homme. « J'étais querelleur et dépravé. Depuis, j'essaie de devenir un bon chrétien¹¹ ». C'est ensuite une femme qui raconte l'histoire d'un fjord infranchissable qui s'est inexplicablement gelé un jour de décembre, permettant au pasteur de tenir sa promesse de prêcher pour Noël dans une chapelle particulière de l'autre côté. Une autre femme, autrefois adultère, cite la *Première épître de saint Jean* (3, 18) : « Rappelez-vous ce qu'il nous a enseigné : "Petits enfants, aimez-vous les uns les autres" ». Toute la table répète : « Petits enfants, aimez-vous les uns les autres ». Deux hommes qui venaient de se disputer fraternisent maintenant et reconnaissent leurs torts réciproques. Quelque chose d'inédit anime le cœur des invités : une sorte d'*ouverture confessionnelle*, une disponibilité foncière à la vérité. Martina et Filippa ne cessent de regarder les autres et de leur sourire sans détourner les yeux.

Jacques
Servais

À un moment, Martina et Lorens se font face et lèvent leurs verres. « Tout ce que nous pouvons recevoir dans cette vie terrestre, comme le dit un des convives, c'est ce à quoi nous avons renoncé ». Trente ans auparavant, Martina a éprouvé la dure radicalité de la pauvreté évangélique, qui impose de renoncer non seulement aux biens de ce monde, mais encore à tous les liens humains en dehors de ceux que requiert le témoignage chrétien. Elle a consacré sa vie au service des pauvres. Le général a lui aussi renoncé au mariage. Mais voilà qu'à cette table, quand leurs regards se rencontrent, quelque

9 Lloyd BAUGH, *Imaging the Divine : Jesus and Christ-Figures in Film*, Sheed & Ward, Franklin (Wisconsin), 1997, p. 140.

10 *Herrlichkeit*, III, 2, 2, p. 398-399, (tr. fr., *La gloire et la croix*, vol. III, 2. Théologie. La Nouvelle Alliance. Paris, Aubier, 1975 ; Paris, DDB, 1990². Réé-

dition (8 vol. en coffret), Paris, DDB /Le Cerf, 1993³).

11 Voir « Adriennes Charisma » dans *Adrienne von Speyr und Ihre kirchliche Sendung*, p. 173-182 (tr. fr., *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris-Montréal, Apostolat des Éditions, 1976 ; rééd. : 1978, 1985).

chose de l'amour auquel ils ont renoncé revit presque imperceptiblement, comme le grain tombé au sol et qui se met à porter du fruit (*Jean* 12, 24).

Dans les coulisses, un autre sacrifice s'accomplit. On revient régulièrement à la cuisine où Babette s'active au milieu des casseroles, des feuilles de cuisson et des planches à découper. Elle déploie des talents restés cachés pendant des années, et ce n'est pas pour des grands de ce monde (bien qu'il se trouve qu'un général soit là), mais pour de simples gens qui, après la mort de leur pasteur, ont comme à Cana fréquemment « manqué de vin¹² ». Comme l'a relevé Alain Finkielkraut, l'art culinaire, « suprêmement inutile », peut introduire de la grâce dans le fait banal de manger, en réunissant des convives très divers et en surmontant l'opposition entre le matériel et le spirituel¹³. Comme celle qui à Cana est appelée « femme » (*Jean* 2, 4), Babette, une humble servante, se laisse instrumentaliser pour l'accomplissement d'une merveille qui n'est pas sa propre bonté, mais une mystérieuse Présence : « Faites tout ce qu'il vous dira » (*Jean* 2, 5). Comme signe de cette mission, note Lloyd Baugh, elle porte une petite croix en or qu'elle n'avait pas quand elle est arrivée¹⁴. Bien que son travail soit méticuleux – nous le voyons quand elle prépare la sauce ambrée aux truffes pour les cailles en sarcophage – elle garde une attitude mariale et ne cherche pas du tout à se faire valoir¹⁵. Elle ne quête pas de compliments : on ne la verra pas une seule fois de tout le repas dans la salle à manger. La véritable gloire appartient à Dieu seul (*Apocalypse* 21, 2). Comme dans « le commencement des signes que Jésus accomplit » (*Jean* 2, 11), ce n'est pas la cuisinière que ce repas glorifie, mais le règne de Dieu qui se manifeste sur terre.

Thème

Les convives continuent à manger tout en prêtant aux autres une attention bienveillante. Un magnifique gâteau torsadé arrive, entouré de cerises et avec une sauce au rhum. Puis c'est un plateau de fruits mûrs : raisins, figues rouges, papayes. Pendant tout le repas, Axel « fait jouer toute une gamme de couleurs riches et variées : mets, vins, bougies, cristal, le rouge vif et les ors de l'uniforme de Löwenhelm¹⁶ ». Personne ne dit rien sur ce qu'il a dans son assiette – peut-être n'en est-il pas besoin – mais les visages rayonnent.

Quand le général attaque les cailles en sarcophage, il se lance dans une histoire. Il y a des années de cela, il a dîné dans un des meilleurs restaurants de Paris, le Café anglais. Le chef réputé y était une femme, qui avait inventé le plat qu'ils avaient maintenant devant eux : les cailles en sarcophage. Sa cuisine sublime était capable de transformer un repas en « une

12 Voir *Maria für heute*, p. 63-64 : « Ce qu'il faut noter [à Cana] est la perception qu'à Marie des besoins des pauvres et son intuition instinctive que son fils doit le savoir et pouvoir leur venir en aide de quelque façon » ; (tr.fr., *Marie pour*

aujourd'hui, Paris, Éditions Nouvelle Cité, 1988).

13 *Op. cit.* note 6, p. 247.

14 BAUGH, *op. cit.* note 9, p. 143.

15 *Du hast Worte ewigen Lebens*, p. 103.

16 BAUGH, *op. cit.* note 9, p. 144.

espèce d'histoire d'amour » qui « abolissait toute distinction entre les appétits charnels et spirituels¹⁷ ». Cet art magistral correspond à ce que Balthasar désigne comme la tâche principale de l'homme sur terre : « Il est appelé à ordonner et façonner le monde selon sa propre nature humaine, dans l'unité entre le corps et l'âme ». Ce n'est pas une apologie de la sensualité : « Il doit en même temps lever les yeux jusqu'à Dieu qui est au-delà du monde... afin d'être à son image comme seigneur de la création¹⁸ ».

De même que le « maître du repas » à Cana, le général ne se demande pas d'où vient ce festin. Il n'en a pas l'occasion : Babette est entièrement « effacée¹⁹ ». Comme Marie, elle reste cachée dans les coulisses²⁰. Lorens se lève alors pour prendre la parole : « Dans sa faiblesse et son aveuglement, l'homme s'imagine qu'il doit faire des choix dans sa vie, et il tremble à l'idée des risques qu'il prend. » On pense ici au choix radical qu'a fait Lorens de quitter le Jutland pour lancer sa carrière. Mais il poursuit : « Non. Nos choix n'ont pas d'importance... Car vient un moment où nous comprenons que la miséricorde est infinie... Tout ce que nous avons choisi nous a été accordé. Et tout ce que nous avons refusé nous a aussi été accordé... Car miséricorde et vérité se rencontrent, justice et paix s'embrassent » (*Psaume 84, 11*).

Le paradoxe est que c'est précisément là où Lorens a fait sa faute la plus grave que la paix et la réconciliation qui viennent de Dieu jaillissent en source vive. La bonté déborde pour accomplir au-delà de toute attente ce qui avait été promis. Ici, au festin de Babette, les signes de surabondance dans la générosité se multiplient : quand le général demande un second verre de vin rouge, il reçoit toute la bouteille de Clos Vougeot. Mais ce qui compte bien plus, c'est qu'il retrouve, de façon subtile, l'amour de Martina qui, de loin, le regarde dans les yeux. Quand il quitte le banquet, il la retrouve dans le même couloir sombre que vingt-sept ans auparavant, et il lui prend la main : « Il faut que... vous sachiez qu'à partir de ce moment, je serai avec vous chaque jour qu'il me sera donné de vivre.

Jacques
Servais

17 Voir *Theodramatik*, II, p. 46 : « Éphraïm le Syrien décrit une existence qui est à la fois entièrement sensuelle (terrestre) et entièrement spirituelle (céleste), l'existence d'Adam avant la Chute. Cependant, ce dernier est en même temps l'Adam eschatologique tributaire de l'action salvatrice du Christ. C'est une vie de parfaite liberté dont nous, qui sommes rachetés par le Christ, avons un avant-goût sur terre, grâce à l'Esprit Saint et à l'Église » (tr. fr., *La dramatique divine*, II, 1. L'homme en Dieu, Paris, Lethielleux, / Culture et Vérité, Namur 1986 ; Lessius, Bruxelles, depuis 1998. *La dramatique divine* II, 2. Les personnes dans le Christ. Lethielleux, Pa-

ris / Culture et Vérité, Namur 1988 ; Lessius, Bruxelles depuis 1998).

18 *Das betrachtende Gebet*, p. 233, (tr. fr., *La prière contemplative*, Paris, DDB, 1959 ; Fayard, 1972², 1981³).

19 *Das Weisenkorn*, p. 100. (*Grains de blé*. Aphorismes, tr.fr. par F. Georges-Catroux. Orbey, Arfuyen, 2003).

20 Voir Adrienne von SPEYR, *Magd des Herrn*, p. 115 (*La servante du Seigneur. Contemplations mariales*, tr.fr., par Julien de Vulpillières, Éditions Johannes-Verlag, Association Saint-Jean, 2014).

Voir aussi BAUGH, *op. cit.* note 9, p. 140 : « Elle est disponible, discrète et respectueuse de tous ».

Chaque soir, je dînerai avec vous. Pas avec mon corps, qui n'a aucune importance, mais avec mon âme. Car j'ai appris ce soir, ma chère, qu'en ce beau monde qui est le nôtre, tout est possible». Si Martina a joué un rôle dans « la promesse impossible à tenir » (Caudel) de la jeunesse de Lorens, lui faisant ressentir la vie comme « dure et cruelle », voilà que, des années plus tard, la frustration se transforme en « éternel désir », en « soif inextinguible qui l'entraîne au-delà du monde, vers Dieu²¹ ».

Après les fruits, les convives passent au salon pour le café. Filippa joue au piano un nouvel hymne : « Voyez comme le jour avance ». C'est un chant d'accueil à la vie éternelle qui se rapproche vite. Tous écoutent, subjugués. C'est comme si cette éternité bienheureuse était, en un sens, déjà là. Les invités échangent des « Dieu vous bénisse ». Un couple âgé s'embrasse. Tous sont maintenant portés par un « esprit de charité humble et sans calcul », quelque chose qui est au-delà des sentiments tout humains²². Quand le cocher de Löwenhelm passe par la cuisine en s'en allant, il remercie Babette pour cette merveilleuse soirée.

Les invités s'en vont. Dans sa cuisine, Babette peut enfin s'asseoir et goûter un vin en rêvant. « Nous avons vu sa gloire » (*Jean* 1, 14). « Il a manifesté sa gloire » (*Jean* 2, 11). Et là, comme à Cana, cette gloire a rassemblé comme en une famille : « Après cela, il descendit à Capharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples » (*Jean* 2, 12). Les convives se bénissent réciproquement en sortant. Certains hommes s'étreignent. Ils ont trouvé une nouvelle manière d'être ensemble et de louer Dieu. Au dehors, sous la clarté de la lune, ils sautillent comme des enfants et font un cercle autour d'un puits en se tenant la main tout en chantant à pleine voix un autre nouveau cantique avant de rentrer chez eux. Si la *doxa* de Dieu est bien parmi eux, cette gloire demeure eschatologique et ne sera présente, une fois ces villageois retournés à leur poisson bouilli, qu'enfouie dans la morne banalité du quotidien.

Une fois le chant achevé, Filippa regarde le ciel et remarque que « les étoiles se sont rapprochées ». Et Martina prophétise : « Peut-être se rapprochent-elles toutes les nuits. Peut-être n'y aura-t-il pas de neige cette année ».

Épilogue

De retour dans la cuisine, Filippa et Martina parlent enfin de ce merveilleux repas et remercient Babette en lui disant qu'il restera longtemps dans les mémoires au village, même quand elle sera retournée en France.

21 Postface à la traduction allemande du *Soulier de satin* : *Der seidene Schuh oder das Schlimmste trifft nicht immer*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1983, p. 362, 364.

22 *Wer ist ein Christ* ?, p. 125 (tr. fr., *Qui est chrétien* ?, Mulhouse, Salvator, 1967², 1968³ ; nouvelle édition, Paris, Salvator, 2001).

Mais Babette leur annonce qu'elle ne rentrera pas à Paris. En se rendant dans la salle à manger pour débarrasser, elle explique: « Je n'ai rien ni personne à retrouver. Ils sont tous morts ». Quant à l'argent, lui aussi a disparu: les dix mille francs ont été engloutis dans le festin. Et Babette ajoute une confidence: c'est elle qui était autrefois chef de cuisine au Café anglais, ce même restaurant où le général Löwenhelm a raconté avoir si magnifiquement dîné. Alors devient manifeste l'ampleur de tout ce à quoi Babette a renoncé pendant les années où elle a humblement servi les sœurs: non seulement son pays et sa famille, mais aussi des talents exceptionnels. C'est la véritable pauvreté évangélique, qui « ne se limite pas à la nourriture, à l'habillement et aux autres aspects matériels de l'existence, mais porte sur les biens culturels, professionnels et spirituels²³ ». Dans le flou de l'arrière-plan, on voit par une petite fenêtre tomber des flocons de neige.

Cependant, si Babette a offert un festin aussi somptueux, ce n'est pas uniquement par amour pour ceux qui en ont bénéficié. Ce n'était pas un pur altruisme, comme elle-même l'admet, car elle aussi a gagné quelque chose. Quoi? Quand Martina plaint Babette de se retrouver pauvre, la cuisinière réplique fièrement: « Un artiste n'est jamais pauvre ». Bernanos a écrit: « Un poète, comme un roi est partout chez lui. Il est toujours au cœur des choses²⁴ ». L'artiste s'ouvre à la réalité avec tout ce qu'elle contient. La pauvreté aiguise sa réceptivité. « Les pauvres sont ceux qui, ne possédant aucun bien, restent capables d'accueillir joyeusement Dieu et son message²⁵ ». De même que la maison « pauvrement » construite de Bernanos est ouverte aux passants, chez Babette le dénuement offre de l'espace à la bonté de la Providence et c'est ainsi que, dans son abandon confiant, elle « possède tout à la fois tout et rien ». À l'instar de la veuve qui, chez saint Marc (12, 42-44), donne son dernier sou, Babette prouve que seuls les pauvres en esprit savent jeter l'argent par les fenêtres.

Jacques
Servais

Presque en larmes, Filippa, qui est elle aussi une artiste, se lève alors pour le dernier mot du film. Ils sont empruntés à la lettre d'un autre musicien, Achille Papin: « Ce n'est pas la fin. Au paradis, vous serez la grande artiste que Dieu veut que vous soyez ». Prenant Babette dans ses bras, elle s'écrie: « Ah, comme tu enchanteras les anges ! ». Mais peut-être sont-ils déjà enchantés. Et peut-être Babette, dans son humilité, est-elle déjà grande.

Au son d'un piano et d'un violon, nous voyons par la fenêtre la neige qui tombe. La barrière est tombée: « Entre la terre et le ciel, il y a une distance (déjà secrètement comblée); mais entre le ciel et la terre, il

23 « Ein Jesuit, "Arm um zu bereichern" » dans *Adrienne von Speyr und Ihre kirchliche Sendung*, p. 38-39.

24 Cité dans *Gelebte Kirche*: Bernanos,

p. 182 (tr. fr., *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Éditions du Seuil, 1956).

25 *Du hast Worte ewigen Lebens*, p. 127.

26 *Leben aus dem Tod*, p. 84.

n'y en a pas²⁶ ». Sur l'appui de la fenêtre derrière laquelle la neige s'accroche, la flamme d'une bougie vacille et s'éteint. Une mince trainée de fumée s'élève comme en un témoignage.

Un dernier regard

Qu'est-ce qui pousse Babette à consacrer tout son argent et toute sa créativité artistique à un unique repas, et pour une secte de marginaux où l'on est incapable d'apprécier la supériorité de sa cuisine ? Est-ce l'affection ? « Ce n'était pas uniquement par amour pour vous », dit-elle. Est-ce pour son honneur ? Elle se cache du général Löwenhelm, le seul connaisseur parmi les convives. Est-ce « l'amour de l'art » ? Elle n'a pas seulement produit un chef-d'œuvre, car en dépensant tout son argent, elle a renoncé à la possibilité de retourner dans son pays.

Alors, qu'est-ce qui la motive ? Sa vie, avons-nous suggéré, est ordonnée par une *mission* chrétienne dont elle prend conscience quand une mouette blanche prend son essor au-dessus d'elle sur la plage. Babette répond de tout son être à cet appel, car, comme l'a expliqué Balthasar, la mission n'est ni un « engagement » ni une « particularité », mais une réalité dans laquelle le chrétien doit se laisser absorber. Chez Babette, avec ce qu'elle a souffert à Paris et les larmes qu'elle cache au Danemark, la mission est enracinée dans l'abnégation et l'amour (voir 1 Corinthiens 13) – un amour qui porte au-delà de la chair, qui dépasse l'affection qu'elle peut avoir pour ce village où elle a trouvé refuge et qui prend par grâce « la dimension universelle du monde entier²⁷ ». La tâche qu'accomplit Babette n'est pas simplement de nourrir douze invités de façon magnifique. C'est aussi de créer une atmosphère de lumière et de chaleur où quiconque se présente est heureux d'être accueilli. « Entrez, il fait bon à l'intérieur », dit-elle au cocher. « Ne vous inquiétez pas », répond-elle à Martina quand un convive supplémentaire est annoncé : « Il y aura largement assez à manger pour tout le monde ».

En fait, Babette ne donne que ce qu'elle a elle-même reçu. Elle travaille avec les matériaux qui lui sont donnés. Quand elle met sur la table une nappe blanche comme neige, décorée de plantes séchées, elle puise dans la tranquille beauté des paysages du Jutland. Quand elle cuisine, elle utilise ce qu'elle a acheté avec un argent qui lui est comme tombé du ciel et qu'elle n'a pas mérité. Dans tous ces échanges, elle respecte la création qui, pour elle, a pris la forme vivante du pays où elle vit depuis douze ans et des gens qui y habitent. Comme toujours quand Dieu agit, le miracle qui s'accomplit à travers elle transfigure la nature telle qu'elle est. La grâce n'est pas extérieure à l'Être créé par amour, bien qu'elle ne lui soit pas immédiatement

Thème

identique. La grâce présuppose la nature. Elle ne se perfectionne pas elle-même, mais perfectionne la nature au sein de laquelle a lieu la Révélation. Ferdinand Ulrich explique que la grâce fait apparaître la lumière de l'Être créé et super-substantiel dans toute sa splendeur et la libère. Babette a découvert un trésor dans ce « coin perdu » qu'est le Jutland, et elle a tout vendu pour garder le lieu béni où elle l'a découvert (voir *Matthieu* 13, 44).

Comme Babette, Axel est un artiste et il a le même amour que la cuisinière pour le pays et les gens qui y vivent. Chaque plan est soigneusement composé et équilibré, y compris ceux où figurent Papin et le jeune Lorens encore présomptueux. Les visages sont pour lui de la plus haute importance : « Ce qui m'intéresse d'abord, c'est ce qu'expriment les traits de l'acteur. Rien ne devrait distraire de ce que disent ses yeux²⁸ ». L'artiste est appelé à laisser la gloire divine transpercer les inévitables imperfections de l'œuvre. Cette gloire n'est pas un rayonnement lumineux diffus, mais a une « figure » (*Gestalt*) bien précise dans l'espace et le temps²⁹. Axel semble en avoir l'intuition. Bien que la nourriture et les accessoires envahissent parfois l'écran, le réalisateur suit la consigne esthétique du maître hollandais Johannes Vermeer : « Pas de superflu, rien que l'essentiel³⁰ ». Une tension demeure toutefois. Dans sa finitude, le film doit, comme toute œuvre d'art, ou bien s'effacer devant une beauté plus grande que la sienne, ou bien cesser d'être beau. « Ou bien l'art est plus que l'art, écrit Balthasar, ou bien il n'est rien ». En appliquant à Babette, nous pourrions peut-être préciser : ou bien l'art est don total, ou bien il n'est rien.

Jacques
Servais

L'esprit de joie et de réconciliation qui souffle sur ce village du Jutland n'est pas l'œuvre de Babette. Ce qu'elle accomplit s'insère dans quelque chose qui la dépasse. Remplir une mission authentiquement chrétienne, c'est participer mystérieusement à la mission du Christ lui-même dans le monde. Babette a perdu sa famille pendant le siège de Paris. Elle a quitté ce champ de ruines pour arriver totalement démunie au Danemark. Le village qui l'a accueillie était loin d'être parfait. Elle a dû s'adapter à un nouveau milieu, à une langue inconnue, à des pratiques culturelles et religieuses qui lui étaient étrangères. Elle a découvert des divisions et des blessures dans cette communauté. Dans le dur accomplissement de toute véritable mission, il y a forcément « une abondance illimitée de tensions, de heurts et de conflits³¹ ». La décision que prend Babette de se donner à cette communauté malade en consacrant tous ses moyens à ce festin lui donne de prendre sur ses épaules l'intégralité du « fardeau léger » (*Matthieu* 11, 30) qu'impose toute mis-

28 *Op. cit.* note 2, p. 107.

29 « Christliche Kunst und Verkündigung », dans *Mysterium Salutis : Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965, p. 704-25.

30 *Op. cit.* note 2, p. 107.

31 *Theodramatik*, I, p. 63 (tr.fr., *La dramatique divine*, I, Prologomènes, Lethiel-leux, Paris/ Culture et Vérité, Namur, 1984 ; Bruxelles, Lessius, depuis 1998).

sion chrétienne. C'est ainsi, en suivant le Christ, que le travail apparemment futile de Babette, qui consiste à préparer un festin en surmontant toutes sortes de mesquineries, s'insère dans une perspective prodigieuse, plus vaste et plus belle que la Mer du Nord elle-même.

Babette est-elle donc une allégorie ou un symbole du Christ ? Comme J.R.R. Tolkien le dit de son personnage de Gandalf qui ressuscite : « Bien que ceci rappelle les évangiles, ce n'est en réalité pas du tout la même chose. L'Incarnation de Dieu est quelque chose de bien plus énorme que tout ce que j'aurais l'audace d'imaginer³² ». Maintenant que Jésus est venu parmi nous, rien ne peut plus le représenter, comme le pouvaient les préfigurations de Moïse ou de Prométhée. Le Christ a accompli sa mission et seules sont possibles des *postfigurations*. Les petits drames du monde, qu'ils soient à l'échelle des personnes ou des nations, réels ou fictifs, explicitement chrétiens ou non, font partie du drame générique qui se joue entre Dieu et sa création, et où l'acteur principal est toujours le Christ. Après l'épiphanie qui lui est accordée sur la plage, Babette se laisse entraîner dans ce drame qui la dépasse infiniment, où Dieu prend finalement tout sur lui, mais où elle a néanmoins sa place à tenir, dans un rôle analogue à celui de l'humble « femme » de Cana.

Thème

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original: "Plenty of food for everyone": A Balthasarian Look at Babette's Feast)

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, ordonné prêtre en 1979, est docteur en théologie dogmatique. Il réside à Rome depuis 1985, enseigne la théologie spirituelle systématique à l'Université grégorienne et administre la Casa Balthasar, une école de discernement et de formation pour jeunes chrétiens laïcs. Président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr depuis sa création à Rome en 1991, sous le patronage de Joseph Cardinal Ratzinger, par des disciples de H. de Lubac et de H. U. von Balthasar, il a publié divers ouvrages et articles sur H. U. von Balthasar et les sources spirituelles de sa pensée, notamment saint Ignace de Loyola et A. von Speyr, mais aussi J. H. Newman, M. Blondel et F. Ulrich, notamment, Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace, *Lessius*, 1996.

La nourriture sacrée – manger le Saint ?



Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz

« Nous mangeons du pain, mais nous vivons de ce qui rayonne »
Hilde Domin

Il y a plusieurs années devait avoir lieu à la télévision un débat entre deux philosophes connus qui soutenaient sans aucun doute possible des positions très éloignées en matière d'éthique. Comme ils étaient arrivés trop tôt dans le studio, on leur offrit quelque chose à manger. Et, ô surprise ! Après qu'ils eurent mangé ensemble, leur débat fut beaucoup moins agressif que les médias ne l'avaient espéré. Ils étaient entrés dans un débat plus profond que celui d'une joute intellectuelle : au niveau d'une inter-dépendance humaine, du besoin corporel partagé. On ne « tue » plus celui avec lequel on a, auparavant, rompu le pain. Cependant, à une heure décisive, il s'est trouvé un traître qui a mis « la main au plat commun » (*Marc 14, 20 ; Matthieu 26, 23*). Manger signifie plus que nourrir son corps : cela crée une communauté, ou la scelle. Manger, mais sans vouloir faire partie de la communauté, est l'expression même de l'abjection.

1. Sainteté du repas

1.1 Communion du groupe dans la nourriture

Dans les premières sociétés animistes et pratiquant la magie, il n'y a pas encore de formation d'un moi individuel. Il existe une puissance de vie, la *mana* (comme on l'appelle en Polynésie¹) qui erre partout. Elle est propre à toute la tribu et circule entre ses membres. Ou, si l'on reprend une expression grecque : tout être vivant (et il n'existe aucun être qui soit non-vivant, car ce qui ne bouge pas « dort ») possède une aura, c'est-à-dire mot à mot, un léger souffle, un rayonnement. L'échange le plus profond de la force de cette aura, tout comme l'appropriation la plus intensive d'une *mana* étrangère se fait en mangeant et en buvant. Boire le sang de l'ennemi, manger certaines parties de son corps, en particulier les organes sexuels, à la manière des cannibales, fait passer la force de l'étranger dans le groupe des convives. Il n'est pas besoin de remonter trop loin dans le clair-obscur de l'histoire des religions pour trouver ce phénomène. Dans les traditions populaires européennes existaient des

1 Voir à ce sujet Martin P. NILSSON, *Primitive Religion*, Tübingen 1911, Kapitel V ; Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart* (1949) Zürich 1951 ; Mircea

ELIADE, Article de l'*Encyclopedia universalis* sur les mythes de la création ; *Ibid.* *Traité d'histoire des religions*, Bibliothèque historique Payot, 2004.

petits papiers représentant un objet sacré ou un saint que l'on pouvait manger et que les paysans mêlaient même à la nourriture de leurs bêtes.

Il faut que la préservation ou la transmission de cette force ait lieu en particulier lors du décès d'un membre de la tribu, surtout s'il s'agit d'un membre important. Il existe des rites particuliers pour l'enterrement des morts, afin de retenir ou faire revenir cette force, pour que leur *mana* ne soit pas perdu pour la tribu, ce grand « nous », et dispersé ailleurs. On rapporte qu'en Afrique de l'Ouest, on ne se contente pas de préparer au mort son repas préféré, mais on le lui met aussi dans la bouche; on l'entoure de ce qu'il possède et la lamentation funèbre est destinée à retenir son âme. Comme les cheveux sont considérés dans les cultures primitives comme porteurs de force vitale (comme la sexualité), on place près du mort ses cheveux préalablement coupés. Le liquide qui donne le plus de vie est bien sûr le sang; des aborigènes australiens se frappaient la tête avec des boomerangs, jusqu'à ce que leur sang coule sur la tête du mort. De telles lacérations, même chez les femmes, sont habituelles dans de nombreuses cultures: on arrose le mort avec son propre sang, que celui-ci absorbe.

Thème

Dans tous les rites mortuaires, on insiste surtout sur le repas pris en commun avec le mort; un repas sacré maintient la communauté avec lui. Et ces rites ne correspondent pas seulement au repas funèbre qui a lieu sous nos latitudes *après* l'enterrement. À l'origine, c'est un repas *avec* le mort, et qui se répète tous les ans. Il en reste quelque chose, en Russie et dans les pays baltes, dans la coutume qui consiste à manger et à verser une libation sur les tombes².

Ainsi dans l'Égypte ancienne, l'habitude était, et de manière encore plus manifeste pour les pharaons, qu'en plus des offrandes déposées dans la tombe pour le repas et la boisson du mort, « le prêtre se rend quotidiennement chez Ptach³, lui ouvre la bouche à l'aide d'un outil prévu à cet effet pour qu'il puisse boire et manger et renouvelle tous les jours le maquillage de la vie sur ses joues. Cela faisait partie de son service et de la coutume⁴ ». De la même manière, on trouvait dans les tombes étrusques un tuyau qui conduisait de la bouche du mort jusqu'à la surface du sol, pour que l'on puisse y verser régulièrement du vin.

2 Werner BERGENGRUEN, dans son recueil de nouvelles *Der Tod von Reval*, transcrit de telles scènes de manière poétique.

3 Dans l'Égypte ancienne, le dieu créateur Ptach uni au dieu des morts

Osiris, et lui-même souvent représenté entouré de bandelettes, veille sur les momies royales.

4 Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt, 1964, p. 564.

Manger appartient donc au « sacré » : cela conserve, renouvelle et guérit la force vitale ; la nourriture elle-même est vie. Là où l'on mange avec les morts, les morts ne sont pas morts. Et comme ils ne sont pas morts, on mange avec eux.

1.2 Le repas comme communauté avec les dieux

D'une manière analogue, par l'intermédiaire de la nourriture et de la boisson, se crée une communauté avec les divinités qui, pensées de manière anthropomorphique, ont elles aussi besoin de manger et de boire.

Les dieux de l'Olympe - grecs ou romains – font non seulement des repas, mais ils invitent aussi des hommes à leurs banquets pour les honorer de manière particulière. De telles invitations sont cependant exceptionnelles ; le plus souvent, les dieux envoient aux hommes quelque chose de sacré sous l'apparence d'un fruit ordinaire.

Particulièrement remarquable à ce sujet est la légende indienne de ce roi qui eut à traîner des cadavres⁵, et tomba ainsi dans la pire des impuretés. La faute de ce roi inexpérimenté avait consisté à prendre quotidiennement et sans aucun respect, au cours de son audience, un fruit de la main d'un ascète en haillons et de l'avoir jeté derrière lui. Le sens de cette légende est clair : Le fruit est le jour même, donné par Dieu, le présent, le divin lui-même, qu'on ne reconnaît pas sous l'habit du mendiant. Plus tard, un singe, par jeu, retire les pépins d'une pomme desséchée et il en sort des pierres précieuses en cascade. Ce fruit des plus ordinaires recelait quelque chose de rayonnant et de précieux : des diamants et des perles. Ainsi le roi, qui n'était pas encore vraiment un roi, devait apprendre à découvrir dans la nourriture la plus quotidienne le noyau divin qui s'y trouvait caché. Il devait apprendre à se méfier en examinant ce qui était simple, voire sans valeur et faire advenir ce qui faisait véritablement le cœur des événements habituels. Après seulement, il serait en mesure d'exercer la justice, le don de discernement.

Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz

À y regarder de plus près, notre repas quotidien aussi est un don d'en haut. Car tout repas humain est le reflet, dans un cadre beaucoup plus étroit, de la participation au repas des dieux. C'est pourquoi en Grèce, on remercie de manière rituelle avant le repas par une offrande, la plupart du temps par une libation ; à Athènes, on dégustait une gorgée de vin non coupé d'eau en l'honneur d'Agatho daimon⁶. Quand le

5 Voir Heinrich ZIMMER, *Der König mit dem Leichnam*, Cologne 1977, trad. française : *Le roi et le cadavre : les mythes essentiels pour la reconquête de l'intégrité*

humaine, Paris, Fayard, 1978.

6 Voir l'article « Mahlzeiten » in *Der kleine Pauly*, tome 3, p. 894.

daimon accepte l'offrande, la communauté formée par les convives est encore une fois confirmée.

Dans l'hindouisme classique, on apporte jusqu'à présent tous les jours des mets et des boissons aux divinités. Il y a plusieurs années, la presse a rapporté qu'une statue du Dieu éléphant Ganesha buvait du lait – et en effet, le lait qui lui était apporté en abondance disparaissait rapidement.

Une analyse scientifique du phénomène révéla que la pierre dans laquelle la statue était sculptée absorbait le lait qui se transformait en vapeur à cause de la chaleur – ce qui ne fit en aucun cas cesser les libations.

Restons-en à l'observation historico-religieuse, selon laquelle la proximité de Dieu, la grâce comme don divin sous une forme particulière est comestible, comme nous l'a révélé la tradition indienne racontée plus haut. La tradition celtique irlandaise connaît, elle aussi, un fruit qui contient le divin de manière si concentrée qu'on peut le manger – mais seulement celui à qui il est destiné, et personne d'autre.

Dans le cycle de légendes sur Fionn, le merveilleux commandant de la Fianna, Fionn, va tout d'abord apprendre, enfant, tout ce qu'un héros doit être capable de faire physiquement : lutter, nager, courir, sauter, mais aussi ce que doit maîtriser l'esprit d'un héros : le jeu d'échec des rois. Lorsqu'il y est arrivé, il se remet en route mais cette fois - ci à la recherche de la sagesse. Au cours de sa quête, il rencontre Finegas – le doux poète à qui a été prédit qu'il attraperait le saumon de la sagesse dans la rivière Boyne – et s'entretient avec lui.

« J'ai une question, maître, continua Fionn, comment le saumon fait-il entrer la sagesse dans son corps ?

— Dans un lieu secret, un noisetier est penché au bord d'un étang secret. Les noisettes tombent de l'arbuste sacré, et comme elles flottent, le saumon les happe et les mange.

— Ne serait-il pas plus simple, osa proposer le garçon, d'aller à la recherche du noisetier sacré et de manger directement les noisettes en les cueillant aux branches ?

— Ce ne serait pas vraiment facile, répondit le poète, car le buisson ne se laisse trouver que par cette sagesse, et le savoir ne te vient qu'en mangeant de ces noisettes, et tu ne peux obtenir les noisettes que si tu attrapes le saumon.

— Alors, il faut attendre le saumon, » dit Fionn résigné, mais grinçant des dents⁷. D'une manière charmante se trouvent rassemblés ici les

Thème

⁷ James STEPHENS : *Irish fairy tales*, New-York, Mc Millan, 1920.

trois éléments dont le concours est nécessaire pour trouver la sagesse : la plante sur la terre et le poisson dans l'eau – ce qui précède l'homme et son histoire. Ce sont des éléments naturels qui transportent le sacré ; on ne peut rien accélérer, rien raccourcir, ne sauter aucune étape, quoi qu'il arrive. Les choses se produisent d'elles-mêmes, en leur temps. Le seul endroit où l'homme intervient est celui de la trahison : se conduire de manière trop hâtive et comme un voleur empêche la rivière de la sagesse de suivre son cours. Il en est ainsi de même quand l'objet du désir est attrapé par la mauvaise personne à laquelle il n'était pas destiné, ou du moins pas encore⁸.

Du repas sacré, on débouche donc sur le repas comme fondement de la fête : manger contient l'acceptation de la communauté avec les dieux, la célébration d'une amitié réciproque⁹. Car le sacré peut être saisi, touché, ressenti – et pas seulement vécu « spirituellement ».

1.3 Le mets divin comme pure gratuité

Revenons-en à Fionn. Le saumon est attrapé et l'enfant le fait griller. Et le maître se rend compte, à la suite d'une lutte intérieure, que le saumon de la vérité est destiné à Fionn, et pas à lui. Ce qu'exprime cette histoire magique – et magiquement racontée – c'est la révélation qu'un mets divin ne peut pas être conquis, comme beaucoup d'autres choses, par l'exercice ou par la discipline. Il vient d'ailleurs : pur don et joie irrépressible. Irrépressible aussi du fait que c'est lui qui choisit celui qui le recevra, et non l'inverse, c'est lui qui vise quelqu'un de particulier. Et même si ce mets emprunte des chemins détournés, voire contraires, il n'est pas en repos tant qu'il ne se donne pas à son destinataire. Il exhale le parfum du *gratis e con amore*. Son origine est cachée, il ne peut pas non plus être conquis pied à pied, la volonté d'arriver au but est aussi inutile que toute autre forme de hâte à franchir les étapes qui y mènent. Cependant, ce mets ne s'offre pas sans conditions. Il se donne totalement et en une seule fois, mais, bien sûr, après une attente toute désirante. Car il demande toute une préparation : celle du corps, de l'esprit, et de l'épreuve morale ; Fionn et Finegas doivent tous deux surmonter une épreuve, celle du désir de jouir prématurément de ce don. Cependant, cette préparation n'est rien par rapport à la présence soudaine de ce don, rien par rapport à sa magnifique apparition et à sa durée incontrôlable.

8 La relation sexuelle prématurée est punie de la même façon : la fausse épouse s'empare du fils du roi prématurément et par un mensonge, tandis que Cendrillon – ou quel que soit le nom des véritables épouses – oblige le prince à la chercher trois fois et à attendre le temps voulu, pour retrouver la vraie beauté

avec laquelle il avait dansé toute la nuit. Tout cela ne peut et ne doit pas aller plus vite, sinon, il ne tombera que sur ses belles-sœurs.

9 Voir Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963), Kewelael, 2012 [à paraître en français chez Ad Solem en 2018].

1.4 Le repas comme vie : « zoe », pas uniquement « bios »

Les dieux boivent et mangent, eux aussi, et manger avec eux signifie être accueilli dans leur cercle. Mais que mangent-ils ? C'est là qu'apparaît la signification particulière, et même la plus profonde, du mets des dieux. Car l'ambrosie et le nectar, le mets et la boisson des dieux de l'Olympe, leur sont réservés. Ils apportent la vie et la jeunesse - ce qui est la même chose, la jeunesse signifiant la vie. Mais la vie n'est pas uniquement le *bios*, le fonctionnement animal, mais aussi la *zoe*, la vie éternelle, (la bien-aimée peut être nommée *Zoe*, mais en aucun cas *bios*). Car la vie en tant que telle est éternelle, elle ne peut pas mourir ; qu'elle le fasse malgré tout indique un fruit gâté qui l'a empoisonnée, et qu'il va falloir traiter.

C'est pour cette raison que le mets divin s'appelle simplement l'immortalité – et les dieux peuvent exceptionnellement y donner accès à des mortels à titre de distinction.

Ils firent ainsi exception pour Tantale, un roi très riche, et souvent nommé fils de Zeus. Mais sa vie montre justement à quelle tragédie s'expose celui qui est indigne de ce mets, la tragédie de la destruction du don des dieux.

Thème

2. Le repas impie : détruire ce qu'on mange

La tradition concernant Tantale est une des légendes grecques les plus épouvantables. Elle nous conduit dans les abîmes sacrilèges de l'existence humaine qui n'est déjà pas vraiment divine par elle-même. La participation à plusieurs repas des dieux – c'est-à-dire le fait de devenir lui-même dieu en étant élevé au rang de membre de leur parenté – retira à Tantale dans sa folie la conscience d'être un homme. Il commença à se conduire comme un dieu, à servir à d'autres le nectar et l'ambrosie ; il trahit des secrets divins, mentit à Zeus. Mais le pire fut la profanation du repas : Tantale fit abattre son fils Pelops, le fit rôtir et présenter aux dieux comme nourriture afin de voir s'ils étaient omniscients. Plusieurs sacrilèges se conjuguent ici : le doute concernant leur omniscience, le doute concernant leur capacité divine à distinguer le bien du mal et le désir de les entraîner à pécher. Car si les dieux avaient mangé de ce plat – sans le savoir et sans en avoir conscience – ils seraient devenus co-responsables de ce meurtre. Autrement dit, Tantale cherchait à les convaincre de leur non-divinité. Ou bien encore : il se plaçait, perdant le sens de la mesure, au-dessus d'eux. Si les dieux donnaient la vie par leur nourriture, lui, par la sienne, donnait la mort.

Il en fut puni. Sa punition consistait à ne plus pouvoir atteindre ce qui continuerait à le nourrir. Il ne cesse d'agonir depuis à cause de son désir ardent, mais toujours déçu, d'avoir le droit de vivre. Tantale

est en effet plongé jusqu'au menton dans un cours d'eau qui se retire constamment quand il tente de boire, et la soif le torture, ; au-dessus de sa tête l'attirent tous les fruits de la Méditerranée, mais quand il tend la main, toutes les branches se relèvent aussitôt. Devoir constamment mourir au seuil de la vie, telle est la punition infligée à ceux qui ont jugé les dieux selon des critères humains ; telle est la punition de ceux qui ont brisé la communion du repas, si bien que le mets porteur de vie a été perverti en fruit de la mort et le vin a mené au vinaigre de la culpabilité – horrible perversion de la sanctification originelle donnée par le repas.

La légende de Tantale rappelle un récit qui lui est apparenté : celui d'un fruit goûté par orgueil, de manière prématurée et intempestive.

En effet, tout comme les Grecs, les Juifs connaissent aussi une manière sacrilège de manger, mais celle-ci a entraîné un châtement incomparablement plus lourd – non seulement pour le coupable, mais pour toute l'humanité. Il s'agit de l'histoire de l'arbre qui séparait le bien du mal, et de cette connaissance qui faisait porter sur la vie un jugement outrepassant. Depuis, manger et détruire ce qui est mangé sont une seule et même chose. Manger entraîne la mort de la nourriture consommée au lieu de donner – comme à l'origine – une vie plus longue et plus élevée. Simone Weil voit ce châtement comme une déchirure inévitable à l'intérieur de notre existence :

Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz

La grande douleur de la vie humaine, c'est que regarder et manger soient deux opérations différentes. De l'autre côté du ciel seulement, dans le pays habité par Dieu, c'est une seule et même opération. [...] Peut-être les vices, les dépravations et les crimes sont-ils presque toujours ou même toujours dans leur essence des tentatives pour manger la beauté, manger ce qu'il faut seulement regarder. Ève avait commencé. Si elle a perdu l'humanité en mangeant un fruit, l'attitude inverse, regarder un fruit sans le manger, doit être ce qui sauve¹⁰.

Désormais, quiconque mange abîme ce qu'il mange et le détruit ; il ne le conserve qu'en *ne le saisissant pas*.

3. Manger le sacré

Tout comme l'appropriation magique du *mana*, la tradition mythique montre aussi que les religions connaissent un repas qui rapproche de

10 Simone WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu* (1942), Œuvres, édition F. de Lussy, Paris, Gallimard, p. 735-736.

Dieu. Manger et boire les plantes ou les animaux sacrifiés sur l'autel mène à la communion avec la divinité, (variante post-moderne : manger bio rend sain et équilibré).

Que la divinité soit utilisée elle-même en vue de l'homme, on le trouve dans différentes images mythiques. La chair de la divinité devient la matière du monde ; on trouve dans certains mythes une création du monde à partir de membres des divinités qui bourgeonnent dans la terre et se mettent à germer¹¹. Mais que la divinité se donne elle-même directement à manger n'appartient pas au modèle habituel des récits d'origine. Le fait de manger la divinité elle-même n'appartient plus au domaine du nectar ou à l'ambrosie, pas plus qu'au *mana*, au saumon omniscient ou aux noisettes de la sagesse. Et surtout : la pensée de la divinité faite chair dépasse largement les limites de la magie ou du mythe, même si ceux-ci lui servent de base. Elle revêt un caractère concret : Dieu lui-même se transforme en nourriture et en boisson.

C'est justement ce qui se passe dans le christianisme : le centre de la célébration eucharistique ne consiste pas seulement à écouter de la parole, qui devient efficiente, mais aussi à manger le corps et à boire le sang du fils de Dieu. Le dernier repas du Christ restaure la pureté originelle, puis perdue, de la jouissance de Dieu. La conscience de la logique interne entre la consommation du fruit défendu et celle redevenue pure du corps du Christ était déjà claire pour les pères de l'Église : l'Eucharistie est le retour dans le paradis vers l'arbre de la vie, lui-même identique à la croix.

La célébration de l'Eucharistie et de tous les sacrements redonne cette faculté sensitive ou cette expérience intégrale des sens, que constitue le paradis du « commencement¹² ».

Dans la constitution d'une nouvelle « nourriture pour le monde » eucharistique, en particulier une « nourriture divine » dans la mort rédemptrice sur l'arbre de vie de la croix, cette faim et cette vie de Dieu, qui avaient été perdues par la consommation de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », sont données de manière nouvelle. Si manger de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » menait à ce que « leurs yeux s'ouvrent » (*Genèse 3,7*), mais *deviennent aveugles* à la réalité de Dieu, l'Eucharistie, en sens inverse, nous donne la vision (pascale) de Dieu dans le monde sensible, comme l'illustre, chez Luc le récit des pèlerins d'Emmaüs¹³.

11 Voir Karl KERÉNYI, *La mythologie des Grecs : Histoire des dieux et de l'humanité*, (tr.fr. de Rognin, Paris, Payot, 1952).

12 Klaus W. HÄLBIG, *Die Hochzeit am Kreuz, eine Hinführung zur Mitte*, München, 2007, p. 801.

13 *Idem*, p.391.

Un tropaire grec s'exclame : « Salut, ô croix qui portes la vie, paradis en fleurs de l'Église, bois imputrescible, toi qui as fait fleurir pour nous la jouissance de la gloire éternelle...¹⁴ ».

Si l'on n'accordait à la signification de l'Eucharistie « que » celle d'un symbole, on pourrait trouver celle-ci très affaiblie. Mais, selon le développement patristique de ce mot dans son expression la plus forte, le symbole « est ce qu'il signifie ». Il est en même temps *ce à quoi* il renvoie et il renvoie aussi à lui-même. Extérieur sensible et intérieur supra-sensible sont un seul et même *symbolon*. La vérité pneumatique du Christ dans les sacrements a pris forme grâce à ces retrouvailles entre caractère sensible et sens.

Cela ne signifie pas, pour devancer une objection, que l'on puisse 'posséder' le côté sensible et métaphorique du symbole et que l'on en 'ait' par là-même le sens. C'est pourquoi, on ne peut pas participer au repas divin comme à un acte magique, c'est-à-dire de manière mécanique. Thomas d'Aquin a fermement nié le fait qu'une souris qui mange le pain eucharistique puisse recevoir Dieu. De la même manière cette compréhension symbolique (la présence réelle du Christ dans la tension entre le support matériel et sensible et le sens spirituel) protège pour cette raison aussi de l'accusation de cannibalisme. Car le croyant n'aspire pas de sang et ne mâche pas de viande, mais il le prend sous la forme sensible du vin et du pain dans sa signification suprasensible. Bernard de Clairvaux parle à ce sujet de *palatum cordis*, de palais du cœur.

Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz

N'oublions pas que c'est seulement à l'époque moderne qu'est apparue la séparation qui néglige les sens (et peut être aussi le sens !) entre réalité et signification. Le calvinisme classique, par exemple, n'attribue au pain eucharistique que la valeur qu'il reçoit dans la piété de celui qui le reçoit. Ceci revient à faire dépendre la présence du Christ des intentions du récipiendaire. La présence réelle du Dieu qui se donne est ainsi devenue irréaliste, inopérante : elle est soumise à la volonté de l'homme.

On doit constater que face à cela, les traditions catholique, orthodoxe et luthérienne, du moins à l'origine, conservent l'idée de la présence réelle de Jésus dans le pain et le vin, dans le sens du *sym-bolon* qu'elles ont développé. Même si l'esprit du récipiendaire est plongé dans les ténèbres, la réalité du don persiste. Car : « Il agit et je deviens ». Le pain et le vin montrent et constituent à la fois l'unité de l'effectivité et du devenir : on est ce que l'on mange.

4. Boire ce qui est saint : la sobre extase

« Goûtons dans la joie à la sobre ivresse de l'Esprit », trouve-t-on dans l'hymne ambrosien *Splendor paternae gloriae* des débuts du christianisme.

La langue des symboles sacramentels possédait à l'origine une force éclatante. Ainsi s'exprimait par exemple Pierre Chrysologue (bouche d'or, + 450) dans le sermon 160 : « Aujourd'hui, le Christ donne le premier de ses signes célestes, en changeant l'eau en vin. Il démontre ainsi sa divinité par des miracles [...] mais l'eau doit être transformée dans le mystère du sang, pour qu'avec une seule coupe tirée du vase de son corps, le Christ enivre ceux qui y boiront, et pour que cette prophétie soit accomplie : ' Qu'il est magnifique mon calice enivrant ! ' »

Les mystiques des temps modernes – les mystiques espagnols par exemple, se laissaient encore conduire par le Bien-aimé dans la « cave à vin » : « Sang du Christ, enivre-moi ! », dit ouvertement saint Ignace de Loyola. L'amour de Dieu n'est pas versé avec parcimonie (*Romains* 5, 5b), il donne avec surabondance, plus que tout ce que nous pouvons concevoir.

Thème

Dans les religions asiatiques, il existe de toute évidence une mystique de la disparition : dans la mort, dans le néant ou dans le tout. Mais plus large est la mystique de Celui qui vient : du visage d'un Dieu qui se donne Lui-même comme nourriture et comme boisson. L'idée de ne plus être est sans doute enivrante. Mais plus enivrante encore est la promesse d'une sobre ivresse de l'esprit. On ne peut que souhaiter à la culture contemporaine de toucher de loin la frange du manteau de cette expérience :

Ils s'enivrent de la graisse de ta maison
au torrent de tes délices tu les abreuves ;
en toi est la source de la vie,
par ta lumière, nous voyons la lumière¹⁵

5. Le repas de noces : manger et aimer

Une autre relation profonde s'impose aussi en tout cela : celle qui existe entre manger et aimer. Aimer aussi signifie devenir un. Cependant cette unité n'est pas conçue comme absence de différence, mais

comme unité de deux personnes, non pas comme unité sans vie, mais comme tension vivante.

Il est important pour cela que nos yeux s'ouvrent : l'amour n'est pas le désir d'une totalité, mais celui d'une différence qui reste pleine d'intérêt à l'intérieur de cette totalité. Devenir un ne signifie pas se fondre l'un dans l'autre (même si l'on ne cesse de commettre cette fatale erreur). Se ferait jour alors un égoïsme de l'amour, une prise de possession égocentrique, et même une dévoration de l'autre, qui ne pourrait être compensée que par la dévoration de notre moi par l'autre. Mais le cannibalisme est-il le sommet de l'amour ? Il est clair que, de cette manière, on rate avec une inconscience remarquable ce qui fait le cœur de l'amour.¹⁶

L'image qui fait échapper à cette voie trompeuse est celle des noces de ceux qui s'aiment. Dans les Évangiles, il est plusieurs fois question d'un grand banquet de mariage qui scelle la divinisation de l'homme et son unité avec Dieu. Cette image évoque l'unité créatrice entre la nourriture et l'amour, le fait de jouir en même temps de la nourriture et de la présence de l'aimé.

Le jaillissement des temps nouveaux dans la figure de Jésus commence avec la fête par excellence : un mariage (*Jean, 2, 1-11*). À la demande de sa mère, cet hôte transforme cette fête paysanne de Cana et fait jaillir en elle une dimension lumineuse : celle de la fête ultime dans sa plénitude incommensurable. L'Église primitive a d'ailleurs vu dans les deux commencements de l'Évangile, le baptême du Christ et le miracle des noces de Cana, la glorieuse ouverture du ciel au-dessus de la terre.

Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz

Comme elles paraissent moroses à côté de cela les critiques de ceux qui soupçonnent la doctrine du Christ d'être triste et d'inciter à fuir le monde ! Certes, il y a ces passages bouleversants de l'affliction du Christ, dont la souffrance est encore accentuée par la pensée d'avoir œuvré en vain. Mais son existence est soutenue, traversée par ce premier coup de baguette, cette première mesure : l'eau est transformée en vin. Et depuis cette ouverture, tout se déploie vers le final annoncé. Notre vie quotidienne trébuche bien sûr sans que nous y pensions à travers le temps, mais l'Évangile garde constamment les yeux fixés vers son but : un banquet de noces.

16 Voir Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München, 1972, p. 92 et suiv.

Ainsi cette demeure campagnarde se déploie-t-elle en une salle de fête surnaturelle. L'invité aussi prend sa pleine dimension : celui que personne ne remarquait devient soudain l'époux véritable. À Cana, il transforme l'eau en vin. Trois ans plus tard, il transformera du vin en son propre sang. C'est l'ultime boisson qu'il ait à offrir, mais elle dépasse tout ce que l'on pouvait imaginer.

Cependant, c'est à Cana que s'amorce déjà l'inconcevable : on y retient son souffle, on y éprouve une grande joie, et on y reçoit une richesse en abondance. C'est toute la différence entre la nourriture sacrée et le Saint qui se donne en nourriture.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : Das heilige Essen – das Heilige essen ?)

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, née en 1945. Études de philosophie, de langues, de littérature allemande et de sciences politiques. Professeur émérite de la chaire de sciences religieuses à la Technische Universität de Dresde. Depuis son éméritat, directrice de l'EUPHRAT (Europäisches Institut für Philosophie und Religion) à l'École Supérieure de philosophie et de théologie Benoît XVI à Heiligenkreuz, aux environs de Vienne.

Thème

Tout gouverner avec bonté

La place de la nourriture dans l'Ancien Testament



Anthony
Pagliarini

1. Introduction

La table est le sommet de la création. Selon Leon Kass, l'homme est « une âme affamée » et, lorsque nous mangeons, nous « portons notre nature à sa perfection¹ ». La Révélation nous fait voir les choses de même : la Bible commence et s'achève avec de la nourriture et le parcours, depuis les semences et fruits de la *Genèse* (I, 29-30) jusqu'au festin des noces de l'Agneau dans l'*Apocalypse* (19, 5-9), est celui de l'histoire de l'humanité et de son accession à la béatitude. Cette histoire est en train de s'accomplir : à travers le partage d'un repas et tout ce qui le précède, l'homme vérifie que « tout est gouverné avec bonté » (*Sagesse* 8, 1).

La Bible dévoile en trois temps ce que cela signifie de manger : la Création, la re-Création et l'Alliance au Sinaï. *Genèse* I, 29 associe la domination de l'homme sur la terre à sa capacité d'en tirer sa nourriture. Il a pour vocation de poursuivre par là l'œuvre créatrice et ordonnatrice de Dieu. Après le chaos de la Chute et du Déluge, le récit de la re-Création rétablit cette mission, sous une forme plus heurtée qui correspond à la condition de l'homme déchu : une alimentation où la viande est permise (*Genèse* 9, 3-4) devient le mode de domination – et c'est là, comme j'essaierai de le montrer, que s'esquisse le Salut. Cette nouvelle manière de se nourrir atteint sa plénitude avec les repas propres à la communauté de l'Alliance. La tâche d'ordonnement confiée à l'homme s'étend désormais à la viande lorsqu'Israël doit « séparer le pur de l'impur, les bêtes qu'on peut et celles qu'on ne doit pas manger » (*Lévitique* 11, 47). De plus, étant intégrée au culte, la consommation de viande non seulement cesse d'être une difficulté, mais elle devient un moyen au service de l'ordonnement définitif – à savoir l'achèvement de la création dans le repos du septième jour. Manger avec Dieu dans le Temple est à la fois annonce et anticipation² du repas final auquel prendre part est la parfaite béatitude comme « entrée dans le repos du Seigneur » (*Hébreux* 4, 3 ; *Psaume* 95, 11).

1 Leon KASS, *The Hungry Soul : Eating and the Perfecting of our Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

2 Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (ci-après ST), III, q. 2, a. 6.

2. Nourriture et nature

Telle qu'elle est révélée dans les Écritures, la signification théologique de la nourriture présuppose sa signification naturelle³. Comme l'a dit Herbert McCabe quand on le pressait d'expliquer pourquoi on ne peut pas célébrer la messe avec un *hot dog* et du soda : « J'ai toujours pensé que l'Eucharistie a un rapport avec ce que signifie la nourriture. Or les *hot dogs* et les sodas n'ont aucune signification, et de toute façon ça ne nourrit pas⁴. » Comme il est bien connu, « la grâce n'abolit pas la nature, elle la parfait⁵ ». Le sacrement achève ce qui est en germe dans tout repas banal. Il montre non pas ce qu'on pourrait ajouter au fait de manger, mais la vérité profonde qui se trouve déjà là⁶.

Même en dehors du sacrement, le choix de ce qu'on mange affecte d'une certaine façon tout l'ordre créé. Schmemmann note que « l'homme doit absorber le monde et le transformer en lui-même, en chair et en sang⁷ ». Il est « comme un vaste atelier qui contient tout et réunit en lui ce qui est séparé et éloigné dans la nature⁸ ». En mangeant, on ne se nourrit pas uniquement soi-même : on nourrit la communion plus vaste dont on est membre. « La nourriture est à l'intersection de soi et de l'autre, de l'objet et du sujet..., de l'esthétique, de l'éthique et de la politique, de la nature et de la culture, du créé et du divin⁹. » Choisir ce qu'on mange – sans parler de quand, comment et avec qui – est décisif dans l'exercice de la liberté. Le moindre repas entretient non seulement la vie d'un être humain, mais encore toutes sortes de systèmes biologiques et sociaux¹⁰. Manger, c'est très sérieux. « Dans la vie, écrit Woody Allen, on a le droit de choisir la garniture de légumes de son plat principal, et on est sous pression, parce qu'on sait non seulement que nos heures sur terre sont comptées, mais encore que les cuisines ne restent pas ouvertes toute la nuit¹¹ ». Quelque chose de ce lien entre être et manger transparait dans le jeu de mots de Feuerbach : « L'homme est (*ist*) ce qu'il mange (*isst*)¹² ». Brillat-Savarin disait : « Dis-moi ce que tu manges et je te dirai

Thème

3 Voir Nathan MACDONALD, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 2008).

4 Denys TURNER, « The Price of Truth: Herbert McCabe on Love, Politics and Death », *New Blackfriars*, 98 (2017), p. 6.

5 *ST*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

6 *Op. cit.* note 4, p. 9-12.

7 Alexander SCHMEMMANN, *For the Life of the World* (1973), cité dans Angel F. MONTROYA, *Theology of Food: Eating and the Eucharist*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, p. 86.

8 Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, 1305A.

9 Angel F. MONTROYA, *op. cit.* note 7, Préface.

10 Par exemple, le besoin de sucre mais aussi l'idée que l'Amérique était le nouveau jardin d'Éden ont fait qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, pour s'appropriier du terrain, il suffisait d'y planter un verger (voir Michael POLLAN, *The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World*, New York, Random House, 2002).

11 Woody ALLEN, « Thus Ate Zarathustra (Ainsi mangeait Zarathoustra) », *The New Yorker*, 3 juillet 2006.

12 « Der Mensch ist, was er isst » (Ludwig FEUERBACH, *Sämtliche Werke* [Leipzig, 1846], x, 5).

qui tu es¹³.» La création est le lieu où nous exerçons notre liberté et la table est le lieu quotidien et central de cet exercice.

3. Nourriture et Chute

Dans le péché du jardin d'Éden, dit Maxime le Confesseur, l'homme a voulu être « comme Dieu », mais « sans Dieu, avant Dieu et non en accord avec lui¹⁴ ». Parmi les divers modes possibles de désobéissance, il est significatif que l'auteur ait choisi la nourriture. De même que dans le premier récit de la Création, dans le second la bonté de Dieu envers l'homme se manifeste par le soin de son alimentation. À Genèse 1, 29 correspond Genèse 2, 8-9 : « Un jardin planté en Éden [...] où poussent toutes sortes d'arbres à l'aspect désirable et aux fruits savoureux ». Et Dieu « prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde » (Genèse 2, 15). (Le don à Adam d'une « aide qui lui corresponde » – Genèse 2, 18-22 – est lié à cette mission.) Et si l'entretien de ce cadeau est le moyen pour l'homme d'exercer sa domination, l'abus de ce don constitue sa transgression¹⁵.

Ceci dit, le péché rapporté en Genèse 3, 5-6 ne porte pas sur la consommation comme telle, et le fruit défendu n'a même pas pour fonction de nourrir. Bien qu'il soit « d'apparence savoureuse et agréable à regarder », ce qui le rend « désirable » est qu'il « donne l'intelligence » et donc d'être « comme Dieu ». C'est effectivement ce qui arrive (Genèse 3, 22) et il ne nous est pas demandé de considérer la connaissance elle-même comme peccamineuse. Ce qui fait problème, c'est le « rejet de la condition de créature¹⁶ » – du rôle assigné à l'homme. C'est sans doute pour cette raison que le châtement n'est pas l'enfermement dans l'ignorance et est mieux adapté à la transgression en réaffirmant la mission qui a été refusée en mangeant du fruit de cet arbre-là¹⁷.

Anthony
Pagliarini

13 Jean Anthelme BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût*, Paris, Auguste Sautet, 1825.

14 Voir note 8, 1156C (CEC, n° 398).

15 Le second récit de la Création vient d'une tradition distincte du premier. Pour une lecture combinant les deux récits comme complémentaires, voir CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, (trad. Israel Abrahams), Jérusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1978, I, p. 84-96.

16 CEC, n° 398.

17 Il serait intéressant d'étudier le rôle des animaux terrestres dans tout ceci. Ils ne sont pas à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais ils sont eux aussi créés le sixième jour et leur alimentation est prévue. La décision que prend Dieu de détruire la terre est motivée par la corruption non pas de l'homme seul, mais de « toute

chair » (Genèse 6, 12). D'une certaine manière, ils ont part à l'Alliance : « Tous les animaux ont une *nefesh* – ce que l'on traduit généralement par "âme"... Ils sont responsables selon la Loi. S'ils tuent un être humain, ils doivent mourir... La bestialité doit être punie de mort pour l'animal comme pour l'être humain qui s'y est prêté (Lévitique 20, 15). Les animaux font partie de l'Alliance noachique (Genèse 9, 9-10). S'ils appartiennent à un Israélite, ils doivent observer le sabbat (Exode 20, 20 ; Deutéronome 5, 14). Les premiers-nés des animaux comme des humains reviennent à Dieu. Dans l'ère messianique, leur alliance avec Dieu sera renouvelée (Osée 2, 20) et ils ne seront plus prédateurs (Isaïe 11, 3) » (Jacob MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics*, Minneapolis, Fortress Press, 2004, p. 102).

L'homme est donc renvoyé à la tâche qui lui a été attribuée en *Genèse* 1, mais désormais la « fécondité » du jardin – en termes à la fois familiaux et alimentaires – est gâtée par la subordination d'Ève et les douleurs de l'enfantement aussi bien que par la peine que devra se donner Adam pour cultiver la terre (*Genèse* 3, 16-19).

Dans cette perspective, la nourriture apparaît finalement comme centrale dans la Chute. La liberté ne s'exerce pas dans un vide. Le « désir d'être comme Dieu », mais « sans Dieu », se manifeste dans une désobéissance à la mission que Dieu a donnée à l'humanité. Ainsi, goûter « la pomme » – avec les conséquences que cela entraîne – n'est pas seulement le signe extérieur de la transgression : c'est aussi sa substance même. Comme acte qui met en jeu tout ce qui est demandé à l'homme, manger de ce fruit est une image tout à fait adéquate de la Chute. Et dans la re-Création après le Déluge, un nouveau régime alimentaire portera la marque de cette déchéance.

4. Nourriture et re-création

La bénédiction donnée à Noé reprend donc l'essentiel des commandements du sixième jour. L'homme s'entend redire qu'il doit « être fécond, se multiplier et emplir la terre » (*Genèse* 9, 1 et 7). Mais désormais, au lieu de s'en tenir à un régime végétarien, il reçoit la permission de consommer de la viande : « Tout ce qui va et vient, tout ce qui vit sera votre nourriture ; comme je vous avais donné l'herbe verte, je vous donne tout cela » (*Genèse* 9, 3).

Les commentateurs voient généralement là une concession. L'autorisation de consommer de la viande est « comme le constat d'un état de fait, où est pris acte de ce qu'est la vie dans un monde qui a perdu son innocence¹⁸ ».

La façon dont cette concession cohabite avec la vocation que garde l'homme de cultiver ce qui est « très bon » n'est pas si claire. Supposer que Dieu se résigne à notre déchéance et nous laisse comme nous sommes ne paraît pas de bonne théologie. Mieux vaut, me semble-t-il, comprendre cette autorisation de manger de la viande par analogie avec la concession de la royauté en *1 Samuel* 8. « Écoute la voix du peuple, dit le Seigneur au prophète. Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi : ils ne veulent pas que je règne sur eux » (verset 7). Néanmoins, la royauté est un don et devient pour la Providence divine un moyen de s'exercer (*2 Samuel* 7, 8-16).

Thème

18 BLENKINSOPP, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1–11* (New York: T&T Clark, 2011), p. 145-146.

L'aspect positif du don de la viande transparait à la fois dans la syntaxe et dans la portée de *Genèse* 9, 3 : « Là où Dieu est le sujet du verbe "donne", le sens profond est toujours que Dieu accorde une bénédiction¹⁹ ». De plus, la formulation (« Je vous donne ») est identique à celle du don de nourriture à Aaron et à ses fils en *Nombres* 18, 8 et 19. Le rapprochement est confirmé par le récit juste avant (*Genèse* 8, 20-22) du sacrifice de Noé, qui est « agréable » à Dieu : « Il prit, parmi tous les animaux purs [...], des victimes qu'il offrit en holocauste sur l'autel ». Le rappel du don de « l'herbe verte » souligne le lien avec *Genèse* 1, 29 et nous invite à nous demander comment ce nouveau mode d'alimentation est également, d'une certaine manière, ordonné au service de la vocation qu'à l'homme de dominer la création et de la conduire jusqu'au repos du Sabbat.

La nature conflictuelle de ce nouveau régime alimentaire – qui est donc à la fois une concession et une bénédiction – découle de la nouveauté introduite par la Chute, que la *Genèse* présente comme à la fois une élévation et une défiguration. De fait, l'homme et la femme deviennent « comme des dieux », mais c'est au prix de limites à l'amour. Et c'était cela : l'amour qui réunirait tout sous leur égide, qui les caractérisait le mieux comme créés à l'image de Dieu. Ainsi, après la Chute, l'homme ressemble en même temps plus et moins à Dieu. La permission de manger de la viande est l'illustration de ce paradoxe. D'un côté, cette nouvelle nourriture reflète incontestablement la violence qui a provoqué le Déluge. De l'autre, cette concession devient un moyen de subvertir cette violence en la mettant au service de la communion. Pour commencer, ce dont l'homme s'emparait, maintenant il le reçoit. « Puisqu'ils ont sauvé des créatures vivantes en les accueillant dans l'arche et par là permis la survie de ces espèces, les hommes sont en quelque sorte devenus les partenaires du Créateur²⁰ ». Cela justifie leurs droits sur le monde animal. En second lieu, dans la mesure où ces « droits » sur les animaux sont conditionnés par le commandement de ne pas consommer leur sang (« principe de vie » : *Genèse* 9, 4 ; voir *Lévitique* 17, 11) et donc ne sont pas des droits sur leur vie, le repas humain prend le tour d'un sacrifice. Dans la pratique religieuse d'Israël, cette réalité deviendra encore plus visible²¹. En complément des prescriptions diététiques qui précisent celles de *Genèse* 1, les sacrifices d'animaux élèvent cette autorisation de la viande à une forme de culte et même de convivialité avec Dieu. Contre toute attente, la Chute et le Déluge enrichissent la signification du fait de manger. *O felix culpa...*

Anthony
Pagliarini

19 WESTERMANN, , *Genesis* 1-11, trad. John J. Scullion, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984, p.463.

20 CASSUTO, *op. cit.* note 15, II, p. 126.

21 « La Loi qui distingue l'homme de tous les autres animaux s'applique d'abord en le séparant d'eux, avec la fa-

culté de les utiliser en s'en nourrissant. En dépit des limites qu'elle pose à cet égard, la Bible suggère que manger de la viande (à condition qu'elle ne soit pas crue) est, de quelque façon, la manière spécifiquement humaine de se nourrir » (Leon Kass, *op. cit.* note 1, p. 211).

5. Nourriture et Sinai

Pour Israël, manger c'est faire mémoire de la prévenance de Dieu. La lutte avec l'ange d'où Jacob sort boiteux est à l'origine de ce que « aujourd'hui encore, les fils d'Israël ne mangent pas le muscle qui est au creux de la hanche » (*Genèse* 32, 32-33). Comme d'autres interdits alimentaires, c'est « une "claudication métaphorique", quelque chose qui sépare²² ». Pour le dire autrement, ce sont là les moyens par lesquels Dieu sanctifie.

Les prescriptions de *Lévitique* 20 sont claires. La règle générale d'« observer tous mes décrets et ordonnances » (verset 22) se traduit dans le commandement de manger comme il faut : « Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai mis à part d'entre les peuples. Vous séparerez l'animal pur de l'animal impur » (versets 24-25). Il s'agit ici de bien plus qu'un rappel symbolique. Ne pas séparer peut rendre la personne « immonde » (verset 25²³), tandis que se nourrir correctement sanctifie. L'exigence de différencier le pur de l'impur est immédiatement suivie par le commandement : « Soyez saints pour moi, car moi, le Seigneur, je suis saint, et je vous ai mis à part d'entre les peuples pour que vous soyez à moi » (verset 26).

C'est le même enchaînement en *Lévitique* 11, 43-45 : « Ne vous rendez pas immondes vous-mêmes avec tous ces petits animaux qui foisonnent [...]. Vous vous sanctifierez et vous serez saints car moi, je suis saint [...], moi, le Seigneur qui vous ai fait monter du pays d'Égypte pour être votre Dieu²⁴ ».

Que manger soit le moyen de cette sanctification n'est pas un hasard. La mise à part d'Israël présuppose et perfectionne la mise à part de l'homme dans la première Création. Et la responsabilité qu'a Israël de séparer le pur de l'impur présuppose et perfectionne l'œuvre de séparation-ordonnancement qui, dans le premier récit, établit la domination. Manger selon la Loi comme prescrit en *Lévitique* 11 poursuit et développe l'ouvrage divin de création-séparation²⁵.

22 Leon KASS, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 465.

23 Sur la différence entre « mettre à part et « séparer », voir Leigh M. TREVASKIS, *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus*, Sheffield, Phoenix Press, 2011, p. 86s.

24 Sur l'hypothèse que les lois alimentaires ne développent pas, mais préservent une sainteté déjà présente, voir TREVASKIS, *op. cit.* note 23, p. 104s.

25 Il est délicat de coordonner tout ce que requiert *Lévitique* 11. Mary DOUGLAS y réussit assez bien en se référant à la première Création (*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Ta-*

boo, New York, Routledge, 1966), d'après TREVASKIS, qui évalue aussi ses dernières contributions (*op. cit.* note 23, p. 71-79). En revanche, pour Richard J. CLIFFORD (« Election in Genesis 1 » in *The Call of Abraham: Essays on the Election of Israel in Honor of Jon D. Levenson*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013, p. 12), « les lois alimentaires de *Lévitique* 11 (et *Deutéronome* 14, 1-21) sont trop complexes pour être comprises comme un développement linéaire de *Genèse* 1 ». Sur l'idée que ces lois dérivent non pas de la première Création, mais de la Chute, voir TREVASKIS, *op. cit.* note 23, p. 97-101.

Toutes ces prescriptions sont elles-mêmes ordonnées en fonction du repas qui se déroule dans le Tabernacle-Temple. Ne pas observer la *cacherout* entraîne l'exclusion temporaire du camp (*Lévitique* 11, 24s.) et de la vie culturelle du Peuple. Suivre ce régime alimentaire permet de participer au culte, dont le cœur – me semble-t-il – est le partage d'un repas avec Dieu. Pour le formuler autrement, si les lois sur la nourriture sont des applications de l'ordre providentiel de la Création, manger au Temple revient à instaurer cet ordre, même si c'est de façon limitée.

Il est impossible d'identifier la rationalité sous-jacente au système sacrificiel de l'ancien Israël. Nous pouvons cependant repérer dans les sacrifices auguraux du Tabernacle les caractéristiques essentielles de ce qui se pratiquera plus tard sous diverses formes. Le désir qu'à Dieu de demeurer avec Israël est statiquement réalisé à la fin de l'Exode : « La nuée couvrit la tente de la Rencontre, et la gloire du Seigneur remplit la Demeure » (*Exode* 40, 34). L'inauguration du culte et la réponse d'Israël à la présence divine suivent en *Lévitique* 9. Le rite culmine lorsque « un feu sortit de devant le Seigneur et dévora l'holocauste et les graisses sur l'autel » (verset 24).

Aucune prise de nourriture n'est explicitement évoquée : « Vais-je manger la chair des taureaux et boire le sang des béliers ? » (*Psaume* 51, 13). Mais la réception n'est pas simplement fictive. Dans le mystère de sa condescendance, Dieu occupe un certain espace. Comme l'écrit Michael Wyschogrod, il « a une adresse²⁶ ». Ce paradoxe s'étend à la rencontre avec Israël dans le culte. Le Seigneur « respire l'agréable odeur du sacrifice » (*Genèse* 8, 21 ; voir *Lévitique* 3, 16s.) et, dans le feu de l'autel, il « mange » ce qui lui est offert.

Anthony
Pagliarini

Mais Israël aussi reçoit sa part dans ce repas. Les offrandes de purification et de réparation sont en partie consommées par les prêtres. Mais ces sacrifices sont de nature préparatoire et la consommation des offrandes ne donne pas accès à la table de l'autel. Dans les sacrifices à proprement parler, l'offrande de viande est entièrement réservée au feu de l'autel, tandis que l'offrande de grain est en partie consommée par le feu sur l'autel et en partie consommée par le prêtre. L'offrande de paix est unique en ce qu'elle doit être « mangée » non seulement par le feu sur l'autel et par le prêtre, mais encore par celui qui l'apporte (*Lévitique* 7, 11-18). « Ce que mange celui qui apporte l'offrande n'est pas ce que Dieu lui concède [comme il le fait aux prêtres]. Car, dès le début, la table est mise pour deux : Dieu et celui

26 Michael WYSCHOGROD, « Incarnation », *Pro Ecclesia*, n° 2 (1993), p. 210.

qui apporte l'offrande, comme deux convives qui partagent à égalité le même repas²⁷. »

Bien que le sacrifice de paix ne fasse partie des rites d'aucune fête et ne soit pas une obligation régulière – et peut-être précisément *parce que* ce n'est pas le cas –, il a une place décisive. Il suppose acquise ce que les autres sacrifices accomplissent, à savoir la préparation du peuple et du sanctuaire à la communion avec Dieu, et il n'est pas offert par obligation, mais librement²⁸. C'est une occasion de convivialité intime et sans contrainte entre Israël et son Dieu. Saint Paul écrit justement que « le royaume de Dieu ne consiste pas en des questions de nourriture ou de boisson ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Romains* 14, 17). Ce n'est pas ce qu'on mange qui procure la béatitude, mais la table est le lieu de la justice, de la paix et de la joie dont parle l'apôtre.

Bien que la convivialité avec Dieu ne soit pas la *res tantum* de l'espérance d'Israël, elle est un moyen sacramentel d'atteindre la fin à laquelle est ordonnée la domination liée à la ressemblance avec Dieu et même d'y avoir déjà part. L'observance de la *cacherout* prolonge l'activité créatrice de Dieu qui consiste à séparer, et la convivialité à l'autel achève cet ouvrage créateur en accueillant la création dans la communion et le repos du septième jour.

Thème

6. Conclusion

Comme l'a dit Claude Fischler, « rien n'est plus vital ni plus intime » que de manger²⁹. La grâce, quand elle parfait la nature, se concentre sur la fonction la plus nécessaire (et assurément « vitale ») pour en faire le moyen de la rencontre avec Celui qui crée la nature (et donc lui est plus « intime » qu'aucun de ses aspects).

« Au commencement », la nourriture est donnée à l'homme comme le moyen d'exercer une juste domination. Après la Chute, manger révèle la corruption qui affecte notre domination et en même temps participe à l'œuvre de notre restauration. Pour Israël, manger est, littéralement aussi bien que symboliquement, au cœur de la fidélité à l'Alliance. À travers l'observance de la *cacherout*, Israël est mis à part et sanctifié. Et au Temple, Dieu qui vient demeurer au milieu

27 Yonatan GROSSMAN, « The Nature of the Shelamim Sacrifice », in *The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash* <http://tiny.cc/ikvbm> 

28 Ceci vaut à la fois pour le sacrifice d'action de grâce (*Lévitique* 7, 12s.) et

pour le sacrifice d'une offrande volontaire (*Lévitique* 7, 16s.), l'obligation étant dans ce dernier cas assumée en toute gratuité.

29 Cité dans MONTROYA, *op. cit.* note 7, p. 1.

des hommes (*Exode 25, 8*) les rassemble autour de la table de l'autel. C'est là que, comme « atelier » de la création, l'homme amène tout ce qui est « très bon » vers le repos du Sabbat auquel tout est ordonné.

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original: Ordering all things well: the role of eating in the old testament)

Anthony Pagliarini est professeur invité et directeur adjoint des études de premier cycle au Département de Théologie de l'Université Notre-Dame (Indiana).

La nourriture carnée – Réflexions à partir de la Torah André Wénin

Le lecteur du récit biblique ne doit pas attendre longtemps pour se trouver confronté à la question de la nourriture. Celle-ci fait l'objet de deux discours divins, tous deux adressés aux humains : la dernière parole du grand récit de création au chapitre 1 de la *Genèse* et le premier ordre donné par Yhwh Élohîm au jardin d'Éden au chapitre 2. Dans les deux cas, le créateur donne à manger aux êtres humains, non sans restriction cependant – ce qui conduit inévitablement le lecteur intéressé à se poser des questions.

Ce simple constat est de nature à souligner l'attention que le texte biblique réserve au thème de la nourriture. C'est qu'il en va du plus quotidien et du plus vital des besoins de l'homme. Et comme celui-ci ne vit pas seulement de pain, c'est avec une parole du créateur qu'il reçoit sa nourriture. Dans les deux cas, elle est végétale. Est-ce à dire que manger de la viande n'entre pas dans les projets du créateur ? C'est cette question que le présent article cherche à éclairer par une élaboration réflexive des principales données de la Torah prise dans sa forme canonique et lue dans une perspective synchronique¹.

Végétarisme primordial

Et Élohîm dit : « Voici, je vous donne toute herbe semant semence qui est sur la face de toute la terre et tout arbre qui a en lui un fruit d'arbre semant semence : pour vous, cela deviendra une nourriture ; et pour tout vivant de la terre et pour tout volatile des cieus et pour tout ce qui se meut sur la terre qui a en lui une gorge vivante, toute verdure d'herbe (deviendra) une nourriture. » Et ce fut ainsi.

N'est-il pas étonnant que le tout premier chapitre de la *Genèse* s'achève, aux versets 29 et 30, en parlant de nourriture ? Le fait est d'autant plus surprenant qu'il s'agit de l'ultime parole prononcée par le créateur, la dixième à être introduite par l'expression « Et Élohîm dit ». C'est en outre

¹ Cet article reprend sous une forme remaniée des idées déjà exprimées dans des publications antérieures, surtout *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 2002² (1^{re} par-

tie) et *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2008 (p. 29-60). Voir la suite dans la bibliographie, à la fin de cet article.

la plus longue et, par ses premiers mots, elle se distingue de toutes les autres qui formulent des ordres : « Voici que je vous donne... ». Cette parole de don est de plus la seule et unique où Élohîm parle à la première personne du singulier. Cerise sur le gâteau, la nourriture ainsi donnée aux vivants dans cette parole solennelle est exclusivement végétale. Enfin, ce n'est qu'après qu'Élohîm a prononcé ces paroles de don que le récit enregistre qu'il « vit tout ce qu'il avait fait, et voici : c'était très bien ! » (v. 31a).

Tous ces traits qui caractérisent les derniers mots du créateur attirent l'attention du lecteur de *Genèse* 1 sur un discours doublement incongru. Le simple fait que cet ample récit aux tonalités quasiment liturgiques s'achève sur une longue parole où Élohîm donne leur nourriture aux êtres vivants est déjà inattendu en soi. Que le menu soit composé de végétaux, et seulement de végétaux pour tous, flirte avec l'extravagance et ne laisse pas de soulever des questions. D'autant que, dans ce qui précède, l'auteur a fait preuve d'une grande cohérence et de beaucoup de rigueur dans sa description de l'univers venant progressivement à l'existence en réponse à l'appel du créateur. Pourquoi donc finir de façon fantaisiste ? Pour saisir l'importance et la signification de cette parole, et dès lors comprendre la raison de cette étrange finale, il faut revenir au récit de la création des humains aux versets 26 à 28, un passage qui comporte lui aussi son lot d'étrangetés.

Thème

Élohîm commence par formuler son projet : « Faisons un (des) humain (s) en notre image, comme notre ressemblance » (v. 26a). Mais pour la première fois, ce qu'il fait ne correspond pas tout à fait à ce qu'il a dit : « Et Élohîm créa l'humain en son image, en image d'Élohîm il le créa, mâle et femelle il les créa » (v. 27). Première différence : l'image est répétée, mais la ressemblance a disparu. Seconde différence, l'humain (ou l'humanité) est créé « mâle et femelle » à l'instar des animaux et est ainsi posé entre le divin unique (« à l'image d'Élohîm il le créa ») et la multiplicité caractéristique du monde animal (« mâle et femelle il les créa »). Troisième étrangeté : alors qu'il a parlé de « faire » en impliquant apparemment d'autres que lui (« Faisons² »), Élohîm « crée ». Ce verbe qui décrit un agir exclusivement divin est l'objet d'une insistance puisqu'il est répété trois fois. Vient alors la parole de bénédiction : « Et Élohîm les bénit et Élohîm leur dit : "Fructifiez et multipliez et emplissez la terre et soumettez-la, et maîtrisez les poissons de la mer et les volatiles des cieux et tout vivant qui se meut sur la terre" » (v. 28). Dans la seconde partie de cette bénédiction, Élohîm adresse aux humains un ordre correspondant au projet qu'il a formulé auparavant : « qu'ils maîtrisent les poissons de la mer et les volatiles des cieux et le bétail et toute la terre, et tout ce qui

2 En hébreu, pour se parler à soi-même, singulier. on emploie la première personne du

se meut sur la terre» (v. 26b). Voilà bien un point curieux de plus : pour quelle raison la première tâche des humains doit-elle consister à maîtriser les bêtes ? N'ont-ils rien de plus important, de plus urgent à faire ?

Comment comprendre la séquence relatant ainsi la création de l'humanité ? Sans doute en partant de l'occultation de la « ressemblance d'Élohîm ». Des Pères de l'Église le disaient déjà : si l'image d'Élohîm est donnée à l'être humain, elle n'est pas encore ressemblante, et sa première tâche sera de ressembler à l'image ainsi déposée en lui. Ainsi s'éclaire le sens du « faisons » : l'être humain est appelé à collaborer par son « faire » à l'accomplissement de celui qu'Élohîm a « créé » à son image. Pour le réaliser, les humains créés aussi à l'image de l'animal (« mâle et femelle ») devront maîtriser l'animalité présente en eux (et entre eux), une tâche figurée par la domination que, selon l'ordre d'Élohîm, ils doivent exercer sur les animaux et sur l'espace qu'ils partagent avec eux, la terre. Ce qui est ici enregistré, c'est l'inachèvement de l'être humain et de l'humanité, tandis que le récit invite le lecteur à assumer cet état de fait comme un appel à un devenir dont l'horizon est l'accomplissement en soi de l'image d'Élohîm. Or, la divinité mise en scène dans cette première page se caractérise principalement par la maîtrise qu'elle exerce sur l'univers – n'a-t-on pas parlé de toute-puissance ? Il n'est pas étonnant, dès lors, que ce soit par la maîtrise sur leur monde – la terre et les bêtes qui la peuplent – que les humains pourront lui ressembler³.

André
Wénin

Pourtant, il n'est pas inutile d'observer comment la toute-puissance caractérisant l'action du créateur se manifeste en *Genèse* 1. Les trois premiers jours, lorsqu'Élohîm met de l'ordre dans le chaos initial – un océan informe plongé dans les ténèbres – pour aménager le temps et l'espace, il met clairement en œuvre sa puissance. Mais il le fait par sa seule parole et sans rien détruire, puisque les ténèbres forment la nuit et que l'abysse des eaux subsiste dans les mers. Un autre élément tempère cette puissance : c'est l'arrêt que le créateur s'impose régulièrement pour admirer ce qui est sorti de ses mains (« Élohîm vit : que c'est bien ! »). Ce que suggère ce refrain sept fois repris, c'est que créer n'est pas seulement produire, c'est aussi laisser être, mieux : faire exister sous un regard ravi. Dans le même sens, lorsqu'il s'arrête d'œuvrer le septième jour, Élohîm met un terme au déploiement de sa puissance. Il montre ainsi qu'il est plus fort que sa force, maître de sa propre maîtrise, comme aimait à le dire Paul Beau-

3 Les verbes utilisés aux v. 26 et 28 pour dire la maîtrise humaine sur la terre et les bêtes connotent un pouvoir très énergique. *Râdâh*, signifie « fouler aux pieds, écraser » (voir *Joël* 4,13), d'où, en contexte d'hostilité entre humains, « dominer » (*Lévitique* 26,17), comme un roi (*1 Rois* 5,4; *Psaume* 110,1). *Kâbash* a des

connotations guerrières : « assujettir » un vaincu (*Nombres* 32,29; *2 Samuel* 8,11), « asservir » des esclaves (*Jérémie* 34,11.16). Le pouvoir que les humains doivent exercer suppose donc un réel déploiement de force, à l'image de celle qu'Élohîm met, par ex. quand il organise les espaces (*Genèse* 1,3-11).

champ, pour qui c'était là la véritable toute-puissance. Selon lui, en effet, le septième jour « souligne [...] la douceur au cœur de l'image de Dieu. Loi de douceur qui corrige les projections d'un Dieu surpuissant, confondu avec notre rêve de surpuissance, c'est-à-dire un Dieu à notre image⁴ ».

Mais comment l'être humain peut-il ressembler à cet Élohîm dont la toute-puissance est douceur, plutôt que de projeter en lui sa propre image – ce que fait l'idolâtre ? C'est ici que l'on peut commencer à percevoir quelque chose du sens de la nourriture végétale donnée aux vivants. En effet, en donnant une telle alimentation aux humains après leur avoir assigné le devoir de dominer les animaux, Élohîm ne leur suggère-t-il pas qu'il est possible de l'accomplir sans faire violence ? Ne leur indique-t-il pas la possibilité de contenir leur force de manière à exercer sur les bêtes une domination respectueuse de leur vie, puisqu'ils n'en ont pas besoin pour se nourrir ? Ne les invite-t-il pas à mettre une limite au déploiement de leur puissance, à l'image du créateur maître de sa propre maîtrise ? Bref, le don de cette nourriture pourrait bien ouvrir à l'humain une voie où réaliser sa vocation.

Thème

Ce n'est pas tout. À bien lire la parole sur le don de la nourriture, on s'aperçoit que le régime alimentaire des humains, à qui sont donnés les céréales et les fruits, n'est pas le même que celui des animaux qui reçoivent « toute verdure d'herbe », c'est-à-dire les autres végétaux. Humains et animaux n'auront donc pas à se disputer les mêmes aliments, signe supplémentaire de ce que le don de cette nourriture rend possible une domination foncièrement douce des premiers sur les seconds. Mais que peut bien signifier ce curieux végétarisme des animaux, si ce n'est que, guidés par une humanité pacifique, les animaux ne se mangeront pas entre eux, de sorte qu'ils pourront proliférer, selon l'ordre du créateur, dans un environnement de douceur et de paix ? S'il en est ainsi, au terme du récit de la création, l'ultime parole d'Élohîm ébauche une sorte d'utopie. La nourriture végétale y prend valeur de signe de la possibilité d'un univers sans violence sous la houlette d'une humanité qui, à l'image du créateur, maîtrise le monde qui est le sien avec une énergie pleine de douceur, collaborant ainsi à l'avènement d'une harmonie universelle.

La suite du récit met en scène un être humain de ce type en la personne de Noé, « un homme juste, intègre au milieu de sa génération, qui chemine avec Élohîm » (*Genèse* 6,9). Au moment d'entrer dans l'arche en vue d'échapper au retour du chaos provoqué par la violence sans cesse croissante des humains, il devient pour ainsi dire le pasteur des animaux pour les soustraire au déluge. Selon l'ordre divin, il prend dans l'arche de

4 P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, Paris, 2001, p. 27.

« ce qui peut se manger » (v. 21), une alimentation végétale puisqu'il ne lui est pas demandé de prendre un supplément d'animaux pour nourrir les carnivores ! Au terme de l'histoire, tel qu'Isaïe l'imagine, quand le roi messie aura instauré la justice, la cohabitation pacifique entre humains et animaux désirée par le créateur deviendra enfin réalité : « Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira. La vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits même gîte, le lion comme le bœuf mangera du fourrage, le nourrisson jouera sur le nid de la vipère, sur le trou de l'aspic l'enfant sevré mettra la main » (Isaïe 11,6-8).

De la viande... enfin ?

Au moyen de sa finale étonnante, le chapitre premier de la *Genèse* campe immédiatement la thématique de la nourriture dans le champ de l'anthropologie, où elle pose en particulier la question de la violence. Est-ce vraiment étonnant, dans la mesure où se nourrir implique nécessairement une forme de violence, puisque cela consiste à détruire ce que l'on mange pour se l'assimiler ? Au demeurant, au chapitre 3 du même livre, n'est-ce pas l'acte de manger qui sert de métaphore pour la convoitise, ce mouvement du désir qui pousse à prendre aussi ce qui n'est pas donné pour se l'accaparer dans l'espoir d'être sans manque – un mouvement dont l'histoire de Caïn montre combien il est générateur de violence et de mort ? Dans une telle optique, et sur l'arrière-plan de la première page du Livre, la nourriture carnée apparaît comme un pis-aller, un compromis avec la violence.

André
Wénin

Dès l'Antiquité, cette idée est présente dans le monde juif. Dans une excellente étude sur les offrandes végétales dans la Bible hébraïque, le professeur Alfred Marx mentionne la lettre d'Aristée au sujet de la nourriture dont il est question à la fin de *Genèse* 1. Pour l'essentiel, ce livre, dont l'auteur est vraisemblablement un juif vivant à Alexandrie à la fin du 11^e siècle avant notre ère, vante la qualité de la traduction grecque de la Torah, communément appelée la Septante. Incidemment, note Marx, le lien y est fait « entre nourriture végétarienne et non-violence ». Dans ce passage, on oppose les violents qui mangent de la viande et « qui profitent de leur force pour s'asservir les autres », à ceux qui ne mangent que des végétaux et se comportent en justes « sans violenter personne en se prévalant de leur force, et sans rien voler⁵ ». Une telle lecture est corroborée par la manière dont l'alimentation carnée est introduite dans le récit de la *Genèse* à la suite du déluge.

5 A. MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament*, Leiden, Brill, 1994, p. 139-142. Les deux dernières phrases

entre guillemets sont des citations de la lettre d'Aristée.

Au terme du cataclysme auquel seuls les habitants de l'arche ont survécu, le récit raconte comment Yhwh, regrettant d'avoir anéanti le monde créé, prend envers lui-même l'engagement de ne plus détruire la terre à cause des humains : « Je ne recommencerais plus – dit-il – à frapper tous les vivants comme je l'ai fait » (8,21b). Et de promettre que désormais l'alternance des travaux et des jours ne sera plus perturbée (v. 22). Reste que l'escalade de la violence qui l'a amené à regretter d'avoir créé l'humanité et à décider le déluge (voir 6,5-6) lui a fait comprendre que « ce que façonne le cœur de l'être humain est mal dès sa jeunesse » (8,21a). Son projet initial de monde pacifique s'en trouve dès lors radicalement compromis. Aussi va-t-il chercher une autre façon de faire aboutir son projet pour les humains. Reprenant sa bénédiction en l'adressant à Noé et à ses fils, il dit (9,1-3) :

Fructifiez et multipliez et emplissez la terre. La crainte de vous et l'effroi de vous seront sur tous les vivants de la terre et sur tous les volatiles des cieux et en tout ce qui se meut sur le sol et en tous les poissons de la mer : en votre main ils sont donnés. Tout ce qui se meut qui est vivant, pour vous deviendra une nourriture comme la verdure d'herbe : je vous donne tout.

Thème

Pour les hommes sortant de l'arche, Élohîm commence par réitérer la bénédiction qu'il avait adressée aux humains au moment de leur création en 1,28a. Cette répétition *verbatim* prépare en réalité un puissant contraste. La maîtrise douce sur les animaux suggérée par le don de la nourriture n'est plus à l'ordre du jour, ici, comme si le créateur n'en croyait plus les humains capables. À la place, il évoque « la crainte et d'effroi » que la domination des humains inspirera dorénavant aux animaux. Et le vocabulaire auquel il recourt ne renvoie plus à une maîtrise, fût-elle empreinte de force. Il relève du lexique de la guerre, les animaux étant comme des ennemis livrés au pouvoir des humains, comme le recours à l'expression « en votre main, ils sont donnés » le suggère⁶, d'où leur effroi devant eux⁷. En prononçant ces mots, Élohîm montre qu'il accepte désormais que la violence fasse partie de la réalité humaine. Et de même qu'au commencement, il avait intégré les éléments du chaos primordial dans l'univers harmonieux (voir 1,3-10), il va remodeler son projet initial pour faire place à ce nouveau facteur de chaos qui, cette fois, vient de l'humanité.

C'est donc pour ouvrir un espace à la violence humaine qu'Élohîm introduit un double changement dans le régime alimentaire des êtres humains (9,3). Le premier consiste à ne rien exclure de leur menu, et donc à permettre la nourriture carnée. Celle-ci implique évidemment qu'une certaine violence soit infligée aux animaux, ce qui explique pourquoi ceux-ci redou-

6 Pour cette locution en contexte de guerre, voir par ex. *Juges* 2,14 ; 3,28 ; 7,7.

7 Le terme qui désigne ici la « crainte »

est lui aussi employé en contexte guerrier : voir *Deutéronome* 4,34 ; 11,25 ; 26,8.

teront désormais les humains. Seconde modification : en sus de la viande, Élohîm leur donne aussi « la verdure d'herbe » pour s'en nourrir. Or, on s'en souvient, en 1,30, ces végétaux ordinaires étaient donnés en pâture aux animaux, par opposition aux céréales et aux fruits réservés aux humains (1,29). Ce nouveau changement s'explique de deux manières. La première est évidente : puisqu'il est permis aux humains de faire violence aux animaux, il n'y a plus de raison de distinguer l'alimentation des uns et des autres. La seconde est plus cachée : si les humains peuvent aussi manger la nourriture des bêtes, c'est que la violence les rapproche de l'animalité, et dès lors les éloigne de la réalisation du projet de ressembler à l'image d'Élohîm qui a été déposée en eux – un projet qui reste cependant valide puisqu'il est répété ensuite : « Oui ! à l'image d'Élohîm il a fait l'humain » (9,6b).

Mais le discours adressé à Noé et ses fils n'ouvre pas sans plus la porte à la violence. Ce n'est qu'une concession qui lui est faite, et elle ne lui laisse pas pour autant le champ libre. En réalité, Élohîm agit avec la violence humaine comme il l'a fait avec les composantes du chaos initial : il lui fait une place mais en la limitant, comme l'espace des ténèbres se limite à la nuit et comme l'abysse des eaux est contenu par les mers. C'est ce que précise la suite du discours, avec un double « mais seulement » qui introduit une double restriction destinée à baliser la violence, tout en régulant l'alimentation carnée.

André
Wénin

La première restriction correspond à l'interdit du sang : « Seulement la chair avec sa vie, (c'est-à-dire) son sang, vous ne (la) mangerez pas » (v. 4). Au-delà de l'interdiction de manger une viande étouffée, ou non saignée, la portée de cet ordre est sans doute symbolique. Car « la vie de la chair – ou de l'être – est dans le sang », précisera le *Lévitique* (17,11). Aussi le sang est-il réservé à l'auteur de la vie en vue de rites de réconciliation. Dès lors, celui qui le consomme devra être exclu de la communauté d'Israël (*Lévitique* 17,10-12). S'abstenir du sang, c'est donc, pour quiconque mange de la viande, consentir à une limite qui rappelle que la vie qu'il a ôtée à l'animal ne lui appartenait pas et que la consommation de viande n'est possible qu'au prix d'une violence faite au vivant. La seconde limite consiste en une sévère mise en garde concernant la violence contre les humains : si quelqu'un tourne sa violence contre son frère pour le tuer, c'est à Élohîm lui-même qu'il devra rendre des comptes, tandis qu'il risque d'encourir le châtement du talion – « qui verse le sang de l'humain, pour l'humain son sang sera répandu » – à moins que cette phrase énonce, à la façon d'un proverbe, que celui qui déclenche la violence risque bien d'en être victime à son tour (*Genèse* 9,5-6a).

Ces quelques versets forment la « loi noachique » qui, selon la logique du récit biblique, est valable pour tous. La nourriture carnée y apparaît comme une concession à la violence des humains, et c'est ce caractère

de concession que les restrictions qui y sont mises immédiatement viennent souligner en quelque sorte. Du reste, la suite du récit raconte comment Élohîm lui-même choisit de renoncer à la violence destructrice et dépose les armes – son arc dans la nuée – en signe de l’engagement solennel qu’il prend envers les humains et les autres vivants de ne plus détruire la terre (9,8-17). De cette façon, il rappelle discrètement que, créé « à l’image d’Élohîm », l’humain ne lui ressemblera que dans la mesure où il parviendra à dominer sa propre violence, pour s’inscrire dans une dynamique d’alliance.

Règles spécifiques à Israël

Si la nourriture carnée et les ordres qui l’accompagnent sont donnés, en Noé et ses fils, à tous les humains, le signe que ce régime alimentaire impliquant la violence est une concession à celle-ci va s’inscrire en toutes lettres dans la loi d’Israël. Tout se passe comme si ce peuple devait garder la conscience vive de ce que la consommation de viande est en porte-à-faux avec l’idéal que le créateur formule dans sa déclaration finale au sixième jour de la création. C’est ainsi que la loi donnée dans le cadre de l’alliance et rappelée par Moïse dans les plaines de Moab pour la génération née au désert contient deux dispositions alimentaires importantes : l’interdiction de certains aliments et la loi concernant l’abattage des bêtes.

Thème

Ce n’est un secret pour personne : les lois du *Lévitique* et du *Deutéronome* déclarent certains mets « impurs », ce qui signifie que les manger empêche de s’approcher de la sphère du divin. Quoi qu’il en soit de la raison pour laquelle ces aliments sont tabous ainsi que des particularités qui font qu’ils sont interdits à la consommation, il est remarquable de constater qu’il s’agit exclusivement de nourritures animales. Deux listes d’animaux interdits sont ainsi dressées, en *Lévitique* 11 et *Deutéronome* 14. Regardons rapidement la seconde, dont la présentation est plus ordonnée et dont le contexte fournit une clé d’interprétation.

La loi de *Deutéronome* 14,2-21a distingue les animaux desquels Israël peut manger la viande de ceux qui ne peuvent lui servir de nourriture. Reprenant en ordre inverse les grandes catégories du récit de *Genèse* 1, la liste répertorie les animaux terrestres (v. 4-8, voir *Genèse* 1,25), les poissons (v. 9-10, voir *Genèse* 1,21b) et les oiseaux (v. 11-20, voir *Genèse* 1,21a). Pour chaque catégorie, elle mentionne d’abord les bêtes propres à la consommation (« vous mangerez » : v. 4-6, 9 et 11) puis celles qu’il est interdit de manger (« vous ne mangerez pas » : v. 7-8, 10 et 12-19) et qui sont déclarées « impures » (v. 7, 10 et 19). Il est frappant de constater que la séquence « tu mangeras... tu ne mangeras pas » plusieurs fois répétée ici est identique à celle du tout premier précepte donné par Yhwh Élohîm à l’être humain à propos des arbres de l’Éden (« De tous

les arbres du jardin *tu mangeras*, mais de l'arbre du connaître bien et mal *tu ne mangeras pas...* », 2,16-17). Voilà qui met en lumière que la loi alimentaire de *Deutéronome* 14 est en réalité l'énoncé d'un don assorti d'une limite : pour le peuple élu, la nourriture carnée est un don, et le fait qu'elle fasse l'objet d'une limite souligne qu'il s'agit d'un don.

Je viens de le dire : c'est au peuple élu que le don de nourriture est accordé. C'est ce qu'explique l'inclusion qui encadre la loi alimentaire de *Deutéronome* 14,1-21. Elle commence en effet par une affirmation de l'élection d'Israël (v. 2) : « Tu es un peuple saint pour Yhwh ton Élohîm : c'est toi que Yhwh a choisi pour devenir pour lui un peuple (qui est sa) part personnelle (*s'gullâh*) parmi tous les peuples qui sont sur la face du sol » – la première partie de cette déclaration étant reprise littéralement au v. 21⁸. Ce lien étroit établi par ce texte entre l'élection d'Israël et la loi accordant une consommation limitée de chair animale esquisse, à mes yeux, une voie pour l'interprétation de cette loi. C'est en tant qu'il a été choisi par Yhwh pour être parmi les nations le médiateur d'une bénédiction également destinée à celles-ci en vertu de la volonté de bénédiction universelle du créateur⁹ qu'Israël reçoit le don de viande mais aussi la limite qui l'affecte. Ce lien entre l'élection et la dialectique don-limite se prête à deux lectures en raison des renvois en *Deutéronome* 14 aux deux dons de nourriture que l'on trouve dans les récits de création : d'une part en *Genèse* 1,29-30 et 9,1-4, rappelé en *Deutéronome* 14 par les catégories d'animaux, et d'autre part en 2,16-17, dont *Deutéronome* 14 reprend la formulation de base.

André
Wénin

En *Genèse* 1, la limite reste implicite et tient au fait que la nourriture accordée aux vivants est purement végétale. Cette limite, je l'ai dit, signale l'utopie d'un monde où toute vie serait respectée. Suite à l'apparition de la violence, une autre limite, minimale celle-là, est mise à la nourriture carnée : l'interdit du sang suggère que cette nourriture n'est pas un droit, mais une concession : si elle était un droit, en effet, pourquoi serait-elle assortie de cette réserve non justifiée¹⁰ ? Une telle limite vient pour ainsi dire rappeler l'idéal auquel invitait le don de la nourriture végétale, le désir d'un monde pacifique (*Genèse* 1). Ceci vaut

8 Le terme *s'gullâ*, « part personnelle », désigne le bien réservé au souverain (1 *Chroniques* 29,3 ; *Qohélet* 2,8). En contexte théologique, il évoque l'élection d'Israël et est souvent associé au verbe « choisir » (voir *Deutéronome* 7,6 ; 26,18 ; *Malachie* 3,17). À ce propos, H. WILDBERGER, « *S'gullâ* Property », dans E. Jenni, C. Westermann (éds), *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. II, Peabody, MA, Hendrickson, 1997, p. 791-793. Historiquement, les lois alimentaires ont servi à marquer la différence entre Israël et ses voisins : voir

Lévitique 20,24-26 cité plus bas.

9 Cette volonté présente en *Genèse* 1,28 et 9,1 est à l'horizon de l'élection d'Abraham (*Genèse* 12,1-3) et d'Israël (*Exode* 19,5-6).

10 En *Genèse* 9,4, l'interdit du sang n'est pas justifié. Selon la tradition juive, c'est un précepte « dont les motivations ne sont pas précisées dans la Bible » et qui, dès lors, a un aspect irrationnel : voir J. EISENBERG, B. GROSS, *Le testament de Moïse*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 294. Pour eux, « consommer de la viande est une licence et non un droit » (p. 276).

a fortiori pour les interdits frappant en Israël les viandes qui rendent impur. Consentir à cette limite, ce sera, pour le peuple élu, témoigner du rêve qu'Élohîm nourrit à propos du monde : être un lieu où il est possible de vivre sans avoir à manger autrui ou à lui faire violence.

En *Genèse 2*, la parole divine qui pose une limite dans le don des arbres du jardin invite l'être humain à consentir librement à un manque de façon à pouvoir vivre la relation dans laquelle Yhwh Élohîm s'apprête à l'engager (voir 2,18-22). Pour qu'une telle relation soit possible, ne pas manger tout, ne pas accaparer le tout pour soi (ou encore dire non à la convoitise) est en effet indispensable. De même, les limites posées par la loi de *Deutéronome 14,2-21a* entretiennent, dans le plus concret de l'existence d'Israël, la conscience de la nécessité d'accepter un manque et de ménager ainsi un espace pour l'alliance. C'est peut-être dans cet esprit qu'à la suite des lois sur les viandes, Moïse enchaîne avec des dispositions concernant la nourriture à offrir aux déshérités : la viande des bêtes mortes (v. 21a), et la dîme triennale de la récolte (v. 28-29).

En ce sens, ce type de lois inscrit Israël dans sa différence d'élu allié de Yhwh dans son projet d'un monde qui s'épanouirait dans la paix et la concorde. C'est en ce sens que Yhwh s'exprimera en *Lévitique 20,24b-26* : « [...] C'est moi Yhwh votre Élohîm qui vous ai distingués d'entre les peuples. Et vous distinguerez entre la bête pure et l'impure [...] et vous serez saints pour moi, car je suis saint et je vous ai distingués parmi les peuples pour que vous soyez à moi ».

Thème

Cette différence se marque aussi dans une autre loi concernant la nourriture carnée : des règles concernant l'abattage des animaux de consommation sont fixées dans le cadre du grand précepte du *Deutéronome*, la loi dite de l'unicité du sanctuaire (*Deutéronome 12*¹¹). Normalement, l'abattage d'animaux se fait au Temple, et donc selon les formes prévues par le rituel – la viande des bêtes offertes en sacrifice étant consommée par les offrants, à l'exception des holocaustes (v. 17-18). La loi prévoit cependant que cet abattage peut également avoir lieu dans les villes du pays (bien que la consommation de viande ne fût guère courante à époque biblique). Dans ce texte, le verbe employé est le même, qu'il s'agisse d'immoler des bêtes en sacrifice ou d'en tuer pour la consommation profane, lors de fêtes par exemple. Tout se passe donc comme si égorger un animal avait toujours une connotation sacrale, voire devait se plier aux règles de l'immolation rituelle, comme le pensent certains commentateurs. En tout cas, il est précisé par deux

11 *Deutéronome* ne dit jamais que ce sanctuaire, « le lieu que Yhwh votre Élohîm aura choisi parmi toutes vos tribus pour y placer son nom pour y de-

meurer » (12,5), est à Jérusalem, cohérent en cela avec la fiction qui veut que Moïse prononce les discours de ce livre avant la conquête de Canaan.

fois que, quoi qu'il en soit du type d'abattage, le sang doit être versé à terre comme de l'eau, un rappel aussi insistant que solennel de l'interdit de consommation intimé à Noé (v. 16.23-25). La suite du texte précisera que seuls ceux qui habitent loin du sanctuaire unique sont autorisés à abattre des bêtes chez eux (v. 21), pour autant qu'ils le fassent selon ce que Yhwh a demandé. Ce que prescrivent ces règles, apparemment de peu d'intérêt et désuètes de toute façon, c'est aussi le respect de l'animal dont celui qui l'abat va se nourrir : l'aspect sacré de sa mise à mort signifie en effet que la vie de l'animal n'est pas sans lien avec l'Élohîm qui l'a créé et donné à l'Israélite au titre de la bénédiction (voir v. 15 et 21).

Cette rapide lecture des principaux textes qui, dans la Torah d'Israël, concernent la nourriture le montre : consommer de la viande n'a rien d'un acte banal. Dès les premières pages de la *Genèse*, il est suggéré que, pour l'être humain, la façon de se nourrir – en mettant ou non une limite à son appétit – a de profondes implications anthropologiques et théologiques : s'y joue le rapport entre l'être humain et la nature, en particulier les animaux, mais aussi sa relation avec le créateur et avec lui-même. Dans ce cadre, en raison de son lien direct avec la violence, l'alimentation carnée permet de développer ultérieurement la réflexion sur ce que veut dire respecter la vie et devenir un être humain « à l'image de » l'Élohîm créateur.

André Wénin, né en 1953 à Beauraing, docteur en sciences bibliques, enseigne l'exégèse de l'Ancien Testament et l'hébreu biblique à l'Université catholique de Louvain. Il a publié de nombreux travaux, dont, récemment : Abraham, Sarah et Agar dans le récit de la Genèse. Approche narrative et interprétation. In : Transversalités : revue de l'Institut Catholique de Paris, Vol. 141, no.2, p. 157-172 (2017). Abraham (Genèse 11,27–25,10). Un guide de lecture, in : Cahiers Évangile, Vol. 179, no. X, p. 3-57.

Bibliographie

(suite de la note 1) : Pour un exposé plus argumenté de ma lecture de *Genèse* 1–9, voir *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Paris, Cerf, 2007. Divers écrits ont nourri ma lecture, en particulier les textes déjà anciens de J. MILGROM, « The Biblical Diet Laws as an Ethical System », *Interpretation*, t. 17, 1963, p. 288-301 ; L. DEQUEKER, « Green Herbage and Trees Bearing Fruits ” (Gen. 1 : 28-30 ; 9 : 1-3). Vegetarianism or Predominance of Man over the Animals ? », *Bijdragen*, t. 38, 1977, p. 118-127 ; J. TRUBLET, « Alimentation et sainteté. Lévitique 11, Deutéronome 14 », *Christus*, t. 29, 1982, p. 209-217 ; P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987 (surtout p. 75-96), et « Création et fondation de la Loi en *Genèse* 1,1–2,4a. Le don de la nourriture végétale en *Genèse* 1,29s », dans *Id.*, *Pages exégétiques*, Paris, Cerf, 2005, p. 105-144.

Saint Paul aux prises avec les viandes sacrifiées aux idoles, les idolothytes



Jean-Pierre
Lémonon

La consommation de la nourriture carnée constitue aujourd'hui un sujet d'actualité. Selon les protagonistes, les raisons de s'abstenir d'une telle nourriture ou d'en user avec certaines restrictions varient. Pour des motifs différents les viandes et leur consommation firent aussi l'objet de débats dans les premières communautés chrétiennes. La lecture des *Actes des Apôtres* fait apparaître deux problèmes distincts.

La première difficulté était d'ordre interne, elle concernait les rapports entre disciples de Jésus issus du monde juif et fidèles provenant du monde païen. Ces derniers ne se sentaient pas tenus de respecter les règles alimentaires chères au monde juif (*Genèse* 9,3-4; *Deutéronome* 12,16). En revanche, nombre de fidèles issus du judaïsme étaient attachés à ces règles. Afin de faciliter le partage des tables à l'intérieur d'une même communauté, l'assemblée de Jérusalem en 50 demanda aux païens qui s'étaient tournés vers le Christ de s'abstenir « de la viande étouffée et du sang » (*Actes* 15,20-21). Selon la lettre envoyée à la suite de cette assemblée, il fut aussi exigé que tous s'abstiennent « des viandes de sacrifices païens » (*Actes* 15,29). Ce point abordait une seconde difficulté. En effet, la question des viandes issues de sacrifices païens posait le rapport entre les membres de la communauté et le milieu ambiant. Quelques années après l'assemblée de Jérusalem, Paul en traite longuement dans la lettre adressée aux disciples de Corinthe (8,1-11). C'est le point de vue de Paul sur les viandes sacrifiées aux idoles que nous nous proposons d'exposer.

Nous rappellerons tout d'abord les liens que Paul entretient avec les communautés qu'il a fondées; nous examinerons ensuite en quoi la communauté chrétienne pouvait être concernée par les viandes sacrifiées aux idoles. Puis nous décrirons le dynamisme des trois chapitres consacrés à ces viandes. Nous serons alors à même de comprendre le point de vue de Paul.

Un souci paternel

Les lettres de Paul ne relèvent jamais d'un discours théorique. L'Apôtre veille avec soin sur les communautés qu'il a fondées et sur celles qui appartiennent à son champ de mission défini lors de l'assemblée de Jérusalem. Il fut alors reconnu que « l'évangélisation des

incirconcis » lui avait été confiée « tout comme à Pierre celle des circoncis » (*Galates 2,7-10*) L'Apôtre se considère d'ailleurs comme le père de ces communautés :

Ce n'est pas pour vous confondre que je vous écris cela, mais pour vous avertir comme mes enfants bien-aimés. Car si vous avez d'innombrables pédagogues en Christ, cependant (vous n'avez pas) de nombreux pères ; car c'est en Christ Jésus que moi, je vous ai engendrés par l'Évangile (*1 Corinthiens 4,14-15*).

Par ses lettres, l'Apôtre veut aider les membres de ces communautés à vivre leur vie quotidienne en cohérence avec la foi en Christ qu'ils ont accueillie. Ces hommes et femmes vivent dans une société grecque, que plus tard on appellera païenne. Définir de nouveaux comportements pour la vie quotidienne n'est pas toujours aisé et les mettre en œuvre parfois difficile. La ligne de crête est étroite, car il s'agit d'avoir une pratique conforme à la foi chrétienne sans se couper de ceux qui ne partagent pas la même foi. Paul n'est pas du genre à recommander une vie communautaire appuyée sur une contre-culture. Celle-ci supposerait un repliement pour demeurer entre soi. Une telle réponse est souvent celle des communautés juives face au monde grec. Les disciples de Jésus devraient-ils faire de même ?

Thème

Les viandes sacrifiées aux idoles : une question religieuse, mais aussi économique

Quelques indications sur le contexte historique ne sont pas sans importance pour la compréhension des trois chapitres que Paul consacre aux viandes sacrifiées aux idoles dans sa première *Lettre aux Corinthiens*. Ces viandes, offertes à des divinités païennes, étaient divisées en deux parts : l'une, brûlée sur l'autel, ne suscitait pas de gêne pour les chrétiens ; l'autre, en revanche, était utilisée pour des repas sacrés dans les temples ou dans les maisons, voire vendue sur les marchés.

Les occasions de repas dans les temples ou les maisons étaient multiples : repas de corporation, repas de famille, repas entre amis... Un chrétien de Corinthe pouvait recevoir une invitation à un repas amical ou à un dîner de corporation ainsi rédigée, comme en témoignent des tessères¹ : « Kérémas t'invite à dîner à la table du Seigneur Sérapis, demain 15 du mois à 9 heures » ou « Antoine, fils de Ptolémée, t'invite avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Claude, fils de Sérapion, le 10 du mois à 9 heures ».

1 La tessère, souvent en terre, est un jeton employé pour différents usages.

En raison d'un certain repliement par rapport à leur milieu de vie, normalement les Juifs ne recevaient pas de telles invitations. Si, par hasard, il leur en était adressée une, ils n'y donnaient pas suite. Les disciples de Jésus, soucieux de ne pas se couper de leurs compatriotes, pouvaient-ils participer à des repas où l'on risquait de servir de telles viandes ? La réponse à cette interrogation était encore plus délicate quand le repas avait lieu à l'intérieur d'un temple consacré à une divinité païenne.

Les viandes pouvaient être aussi cause de soucis quotidiens. En effet, une partie de cette nourriture n'était pas écoulee dans des repas sacrés, mais revendue sur les marchés, souvent à des prix inférieurs à ceux des autres viandes. Or, la communauté, fondée par Paul à Corinthe, était loin d'être composée de gens puissants et riches. Comme le montre le début de la lettre : évoquant la différence entre sagesse du Christ et sagesse mondaine, Paul note : « Regardez votre appel, frères, peu nombreux, les sages selon la chair ; peu nombreux les puissants ; peu nombreux les gens bien nés » (1^{re} Corinthiens 1,26). Paul n'exclut pas totalement sages, puissants, bien nés, mais manifestement ils ne constituent pas un groupe important dans la communauté de Corinthe. Celle-ci est formée par des gens de condition modeste. C'est parmi ces personnes que la prédication de Paul a connu du succès (voir 1,26-29 ; 11,21) ; des esclaves ont d'ailleurs été touchés par la proclamation de l'Évangile (7,21).

Jean-Pierre
Lémonon

Le débat sur la consommation des viandes sacrifiées aux idoles ne pouvait que provoquer des points de vue divergents parmi les membres de la communauté de Corinthe, puisque celle-ci était composée de trois catégories de personnes aux sensibilités différentes. Il faut avoir conscience de ce fait pour comprendre les diverses réactions face à de telles viandes. En effet, la communauté comportait quelques personnes d'origine juive (Actes 18,8.17) et des Grecs en bien plus grand nombre. Et ces derniers formaient, à leur tour, deux groupes : les uns étaient des craignant-Dieu qui avaient fréquenté la synagogue ; ils avaient pris depuis longtemps leurs distances face aux idoles. En revanche, les autres disciples d'origine grecque étaient encore marqués par l'idolâtrie dont ils étaient sortis depuis peu².

Sur l'attitude à avoir face à la consommation des idolothytes, les croyants sont divisés : les uns s'estiment parfaitement libres en Christ ; les autres, voyant dans ces viandes une source d'assimilation aux idoles, refusent d'en manger et s'appuient sur l'exemple du judaïsme. Un renoncement absolu à consommer de telles viandes s'imposait alors, car en manger serait se souiller avec ce qui n'est pas Dieu, mais néant. Les tensions susci-

2 Pour une présentation d'ensemble de Corinthe, de la communauté des disciples, et de la lettre nous nous permet-

tons de renvoyer à notre ouvrage, *Pour lire la première Lettre aux Corinthiens*, éd. du Cerf, Paris, 2017, p.9-21

tées sont telles que tout naturellement on a fait appel à Paul, le fondateur de la communauté. Et ainsi, dans ces trois chapitres consacrés aux idolâtres, Paul répond à une question qui lui a été posée, comme le montre le début du ch.8 : « pour ce qui est des viandes sacrifiées aux idoles ».

Une réflexion unifiée

La question posée à Paul peut être formulée ainsi : peut-on manger des viandes sacrifiées aux idoles ? La réponse est importante pour la paix et l'unité d'une communauté déjà fort divisée (1,10-17) et pour les rapports entretenus avec le monde païen. Comme il lui arrive souvent, Paul traite de la question posée en faisant apparemment un long détour. Il place le débat à un niveau tel que le lecteur peut se demander si Paul n'a pas changé de sujet ; or il n'en est rien. En effet, l'Apôtre ne se contente pas d'un vibrant appel à l'unité et à la bonne volonté des uns et des autres. Il veut fonder la solution qu'il propose sur des arguments solides et surtout entraîner l'adhésion de ses correspondants. Aussi, tout en étant très ferme sur l'inconsistance des idoles, Paul tient-il compte des sensibilités différentes. Afin de comprendre la démarche de Paul, nous présentons tout d'abord une vue d'ensemble de son argumentation tout en finesse.

Thème

Lors d'une première lecture, les trois chapitres de *1 Corinthiens* sur les viandes sacrifiées aux idoles (8,1-11,1) semblent aborder des sujets qui ont peu de rapport les uns avec les autres. En ce qui concerne explicitement la question des viandes sacrifiées aux idoles, le lecteur pressé pourrait passer sans difficulté de 8,13 à 10,23. Il ferait alors l'économie de l'utilisation que Paul fait de ses propres renoncements (*1 Corinthiens* 9) et de ses remarques sur les dangers de l'idolâtrie manifestés à travers l'histoire d'Israël (*1 Corinthiens* 10,1-22). Le lecteur pourrait même accuser Paul d'incohérence. En effet, en *1 Corinthiens* 10,1-22 Paul attaque avec vigueur l'idolâtrie, alors qu'en *1 Corinthiens* 8,4 il affirme que les idoles ne sont rien. Aussi à propos des ch. 9 et 10,1-22 certains commentateurs parlent-ils à tort d'excursus.

En fait, malgré les apparences, les chapitres 8,1 à 11,1 forment un tout bien unifié ; pour s'en convaincre il suffit de suivre la démarche de Paul. Tout d'abord celui-ci présente la situation et propose une solution générale ; il rappelle alors les principes qui commandent sa réponse (8,1-13). Étant donné qu'il demande à certains Corinthiens de renoncer à la liberté que leur donne la foi en Christ, Paul met en avant son propre exemple. En certaines circonstances, il a su lui-même renoncer à ses droits afin de faciliter l'annonce de l'Évangile (9,1-23). Même si elles sont de l'ordre du néant, les idoles représentent un véritable danger ; tel est l'enseignement du parcours d'Israël au désert. Il est dangereux de jouer avec les idoles sous prétexte de leur insignifiance (10, 1-22), Israël en a fait l'expérience

malheureuse. Quelques versets invitent à l'effort et tournent le regard vers la récompense promise par le Christ à celui qui est persévérant et fidèle (9,24-27). Ces versets constituent un pont entre 9,1-23 et 10,1-22. De 9,1 à 10,22 le propos de Paul contribue donc à légitimer les règles pratiques émises concernant les viandes sacrifiées aux idoles (10,23-30). Dans la conclusion (10,31-11,1) Paul reprend d'ailleurs des termes qui renvoient aux ch.9 et 10 (manger-boire, imiter l'Apôtre).

Le respect du frère ou la charité comme règle (8,1-13)

Les chrétiens sont parfaitement conscients de l'inconsistance des idoles ; Paul n'en doute pas : « Pour ce qui est des viandes sacrifiées aux idoles, nous savons que tous nous avons la connaissance » (8,1a). La solution à la question débattue semble donc aisée : chacun doit considérer comme licites les viandes sacrifiées aux idoles. Mais pareille conclusion ferait fi d'un principe essentiel de la vie communautaire : la charité. En effet, « la connaissance enfle, mais la charité édifie » (8,1b). De plus, il ne faut jamais oublier que la connaissance dont certains chrétiens se réclament n'est jamais parfaite (8,2). D'emblée Paul confère une connotation théologique au débat, il s'agit d'aimer Dieu — condition pour être connu de lui — ce qu'espère tout disciple.

Ces principes servent de fondement pour justifier le comportement que l'Apôtre demande. Celui-ci ratifie le bien-fondé de ceux qui estiment que les idoles n'ont aucune réalité. D'un point de vue théorique, les viandes qui sont sacrifiées aux idoles ne posent donc pas de problème : « Au sujet de la manducation des viandes sacrifiées aux idoles, nous savons qu'il n'y a pas d'idole dans le monde et que personne n'est Dieu sinon Un seul » (8,4) La confession de foi que Paul a reçue de ceux qui l'ont précédé ne laisse pas l'ombre d'un doute à ce sujet (8,6). Seulement l'être humain est relation, et pour des chrétiens, celle-ci est de nature fraternelle. Aussi, pour son comportement, tout membre de la communauté doit-il tenir compte de ses frères. Ce fait relativise la conclusion qu'on pourrait tirer du seul savoir :

Mais la connaissance n'est pas en tous ; certains, en raison de l'habitude³ qu'ils ont jusqu'à maintenant de l'idole, mangent la viande comme une viande sacrifiée aux idoles, et leur conscience qui est faible en est souillée (8,7).

Tous les membres de la communauté ne jouissent pas de la même liberté vis-à-vis des idoles, car, en raison de leur conception de l'idole

3 Les manuscrits hésitent entre deux termes *sunètheia*, habitude et *suneidèsis*, conscience. Nous choisissons *sunètheia*,

car, en insérant *suneidèsis*, le copiste a confondu avec le *suneidèsis* qui suit dans le même verset.

et de leur pratique récente, certains violeraient leur conscience s'ils venaient à manger de la viande sacrifiée aux idoles.

Afin qu'on ne se méprenne pas sur ses convictions, et aussi sans doute pour rallier à son point de vue ceux pour qui la connaissance du néant des idoles suffit, Paul réaffirme sa conviction. En effet, le débat sur les viandes sacrifiées aux idoles est d'une certaine manière sans fondement « car un aliment ne nous fera pas comparaître devant Dieu; si nous n'en mangeons pas nous ne sommes privés de rien, si nous en mangeons nous n'avons rien de plus » (8,8). Cette certitude fait écho aux affirmations de Jésus qui n'hésite pas à déplacer les règles du pur et de l'impur, et à bousculer celles du permis et du défendu au sujet des aliments (*Marc 7,14-23*).

Même si l'on tient l'inconsistance des idoles comme essentielle pour la vie chrétienne, cette conviction ne clôt pas le débat, car elle peut entraîner la chute des faibles, ceux qui n'ont pas encore accédé à la pleine liberté en Christ. En effet, quelqu'un peut être amené à agir contre sa conscience s'il voit celui qui a la connaissance « attablé dans un temple d'idole » (8,10), car il peut alors être poussé à manger les viandes sacrifiées aux idoles. Or, en agissant contre sa conscience, le frère faible est entraîné à sa perte alors que le Christ est mort pour lui (8,11). En fait, en péchant contre un frère, en le menant à agir contre sa conscience, c'est contre le Christ que pèche celui qui met en avant des certitudes pourtant pleinement valables. En effet, celui qui a la connaissance oublierait alors le fondement de la vie en Christ, la charité. Paul tire alors sous une forme personnelle une conclusion valable pour lui et pour tous ceux qui se réclament de la liberté acquise en Christ et de l'inanité des idoles: « Si un aliment fait trébucher mon frère, je ne mangerai jamais de viande, afin que je ne fasse pas trébucher mon frère » (8,13). Il s'agit évidemment des viandes sacrifiées aux idoles, objet du débat corinthien. Pour être mieux entendu, avant même de tirer la conclusion du v.13 Paul interpelle directement celui qu'il met en garde et qui peut avoir de la peine à renoncer à la liberté acquise en Christ: « toi qui as la connaissance » (v.10). Pour convaincre celui qui aurait de la gêne à accepter la limitation de sa liberté, Paul fait alors appel à son propre exemple (9,1-23) et à l'histoire d'Israël (10,1-21).

Il faut savoir restreindre sa liberté et se méfier des idoles

Paul sait parfaitement combien il peut en coûter de restreindre sa liberté, car il a eu l'occasion de mettre en œuvre ce qu'il demande: renoncer à des droits légitimes. Aussi, en 9,1-23, l'Apôtre rappelle-t-il son propre parcours et la raison de son attitude.

Paul a vu le Seigneur et a reçu de celui-ci une charge, il est Apôtre. À Corinthe personne ne peut lui contester ce titre et les bénéfices qu'il au-

Thème

rait pu en tirer. Or, il a renoncé à des avantages dont usent légitimement les autres apôtres : se faire accompagner dans la mission par une sœur et être à la charge des communautés qu'il évangélise ; il a négligé ces biens : « Mais moi, je n'ai fait usage d'aucune de ces choses » (9,15). Bien plus, libre à l'égard de tous il s'est fait lui-même « esclave vis-à-vis de tous » afin de gagner la plupart (9,19). Il demande le même comportement à ceux qui, à Corinthe, estiment pouvoir consommer en toute liberté des viandes sacrifiées aux idoles. Ces derniers sont appelés à renoncer à leur liberté en se faisant « tout à tous » au bénéfice de leurs frères faibles.

En se comportant ainsi, les frères recevront alors un véritable titre de gloire à mettre en œuvre devant le Seigneur. L'effort demandé n'est pas vain. En effet, l'enjeu de cet effort n'est pas une simple gratification passagère, mais une « couronne impérissable » (9,24-27). Le rappel de son parcours personnel fonde la vérité de l'appel à l'imitation qu'il lance au terme de sa réflexion (11,1). Voilà ce qu'il en est pour son exemple personnel.

Il peut alors en venir à la relecture de l'histoire d'Israël (10,1-13). Celle-ci met en garde contre les conséquences de l'idolâtrie toujours possible, malgré l'inexistence des idoles. L'Apôtre livre alors une méditation sur cette histoire. Quoique libérés d'Égypte, la plupart des Israélites devinrent idolâtres ; les conséquences en furent dramatiques. Si tous ont été libérés de l'esclavage égyptien, si tous ont bénéficié des bienfaits de Dieu au temps du désert, tous ne sont pas parvenus au but (10,1-5). Cela doit donner à réfléchir à ceux qui se réclament à Corinthe de la liberté en Christ en mettant en avant le néant des idoles. D'ailleurs,

Jean-Pierre
Lémonon

Ces événements sont devenus nos exemples, afin que nous ne désirions pas des biens mauvais, comme eux-mêmes en ont désiré. Ne devenez pas non plus idolâtres comme certains d'entre eux (10,6-7a).

Paul lance un appel à la prudence. Au cas où certains Corinthiens douteraient de l'actualité des événements vécus par Israël au désert, Paul insiste sur leur portée :

« Ces choses-là arrivèrent symboliquement pour ceux-là (nos pères), mais elles furent écrites pour notre avertissement pour nous qui approchons de la fin des temps » (10,11).

Comme les Israélites en ont fait l'expérience pendant le temps du désert, nul ne doit s'imaginer être à l'abri de la chute dans le péché, y compris « celui qui pense être debout » (10,12). Par cette remarque, Paul vise les membres de la communauté pour qui les idoles ne sont rien ; ils s'imaginent pouvoir résister à toute épreuve quelle qu'elle soit. La tentation que certains Corinthiens subissent en mettant en avant

leur liberté est de nature humaine, mais Dieu donne toujours le moyen « d'en sortir et de pouvoir endurer » (10,12-13). Une note d'espérance prolonge donc la réflexion, elle repose sur la fidélité de Dieu.

Paul tire une conclusion pratique de sa relecture de l'histoire d'Israël : « Mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie ». Mais Paul n'en a pas fini avec la mise en garde contre les dangers des idoles. L'appel à fuir l'idolâtrie comporte une raison encore plus profonde que le péché d'Israël au désert (10,14-22). Il faut choisir entre la communion au sang et au corps du Christ que pratique la communauté et la participation aux démons. En effet, coupe du Seigneur et coupe des démons ne peuvent pas coexister : « Vous ne pouvez pas avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons » (10,21b). Les v.16-17 comportent une affirmation forte à propos du repas du Seigneur sur lequel Paul revient en 11,17-30. Le repas du Seigneur n'est-il pas le lieu par excellence où se donne à voir l'unité de la communauté et se manifeste le souci que les membres de la communauté prennent les uns des autres ? L'Apôtre évoque tout d'abord la coupe de bénédiction qui est une communion au sang du Christ. Puis il se tourne vers le pain partagé, source de communion au corps du Christ. Ce « corps » n'est ni corps mystique, ni Christ collectif, mais corps personnel du Seigneur Jésus mort et ressuscité. Partager le pain met les participants en communion (*koinônia*) avec le corps du Christ qui s'incorpore les croyants par l'eucharistie. Après avoir affirmé cette communion, Paul réalise une seconde démarche : « Parce qu'il n'y a qu'un pain, c'est un corps que nous, les nombreux, sommes, car nous avons part à un seul pain » (10, 17). Un corps, celui des disciples, est la conséquence du pain unique qu'est le corps personnel du Christ mort et ressuscité. Qui pourrait oser rompre la communion dont le Christ lui-même est la source ?

Thème

Des règles pratiques à propos des viandes sacrifiées aux idoles (10,23-11,1)

Paul a successivement rappelé son propre comportement, l'actualité des événements liés au temps du désert et l'incompatibilité radicale entre « coupe du Seigneur et coupe des démons ». Il peut alors aborder les règles pratiques concernant les viandes sacrifiées aux idoles (10,23-11,1) et compléter son propos de 8, 1-13.

Cet ultime passage comprend trois unités. Aux v.25-32 Paul indique les règles pratiques à l'adresse de ceux qui s'estiment libres en Christ ; il les fait précéder (v.23-24) et suivre (v.33-11,1) des principes qui, en toutes circonstances, commandent le comportement du croyant. Ces fondements ont déjà été indiqués au cours de la réflexion, mais Paul les formule à nouveau avec clarté. Ils sont au nombre de deux : — il faut rechercher le

bien d'autrui en toute circonstance (10,23-24); — se faire tout à tous et ainsi imiter Paul comme lui-même imite le Christ (10,33-11,1).

En ce qui concerne le comportement de ceux qui s'estiment libres face aux viandes sacrifiées aux idoles, deux situations se présentent. Le disciple, convaincu de l'inanité des idoles, n'a pas à se préoccuper de l'origine des viandes vendues au marché; il en est de même si un incroyant l'invite (10,25-27). La citation du *psaume* 23,1, faite d'après la Bible grecque, appuie la règle que Paul fixe: tout appartient au Seigneur; d'ailleurs, ce thème est traditionnel en Israël (*Psaume* 50,12; 89,12). En revanche, la situation est fort différente si, face à des viandes offertes aux idoles, quelqu'un prévient la personne pour qui les idoles ne sont rien: « Ceci a été offert en sacrifice » (10,28a). En ce cas, la personne alertée doit s'abstenir de consommer la viande à cause de « celui qui (l') a prévenue » et de la conscience de celui-ci. En effet, la personne prévenue risque de scandaliser celui qui l'a avertie sur l'origine de la viande. Cette dernière peut même être conduite contre sa propre conscience à consommer de cette viande (8,10-11), ce qui l'entraînerait au péché. La personne qui se révèle faible, inquiète devant les idolothytes, est forcément un membre de la communauté, car seul un disciple peut être entraîné vers le péché par l'attitude d'un croyant conscient de la vanité des idoles.

Jean-Pierre
Lémonon

Paul s'explique une fois encore au sujet du renoncement qu'il demande au fidèle pour qui les idoles sont sans consistance (10,29b-32). Certes, un homme libre vis-à-vis des idoles rend légitimement grâce pour la nourriture qu'il prend sans s'interroger sur son origine, là est l'essentiel. Mais un tel homme doit tenir compte des autres, et ne pas être « cause de chute aussi bien pour les Juifs que pour les Grecs et pour la communauté de Dieu » (10,32). Sous cette triple mention, Paul a une double visée. En effet, un frère, qu'il soit d'origine juive ou grecque, peut être entraîné vers le péché par le frère qui s'estime libre face aux viandes sacrifiées aux idoles. Quant à la « communauté de Dieu » elle est blessée en raison de la déchirure que cette liberté qui ne tient pas compte de la charité provoque en son sein.

Pour la première communauté chrétienne toute question concernant la nourriture, et en particulier la nourriture carnée est importante. Car sont en jeu non seulement l'unité de la communauté, mais aussi le rapport que des chrétiens entretiennent avec un entourage païen. Paul invite à ne pas se laisser troubler par le scrupule ou l'inquiétude, car le monde des idoles n'a aucune consistance. Toute nourriture a été mise par le Seigneur à disposition de l'humanité. Une telle conviction confère une grande liberté, à condition d'exercer un discernement, ce qu'Israël n'a pas su faire. En revanche, ceux qui se reconnaissent libérés

par le Seigneur ne doivent pas être cause de scandale pour certains membres de la communauté encore marqués par la faiblesse, car la charité doit être le principe d'action de tout croyant en Christ. La charité, don par excellence de l'Esprit, et la prudence, fruit de l'expérience, conduisent à limiter sa liberté pour ne créer aucun obstacle qui ferait chuter un frère, et peut-être soi-même.

Jean-Pierre Lémonon, né en 1940, prêtre, théologien et exégète, est spécialiste du Nouveau Testament et de l'histoire du premier siècle de l'Église. Il est professeur émérite de la Faculté de théologie, Université catholique de Lyon

Bibliographie:

- R. CAMERON, M.P. Miller, éd., *Redescribing Paul and the Corinthians*, Atlanta, 2010.
- J. DELOBEL, *Coherence and Relevance of 1 Cor 8-10*, in *The Corinthian Correspondance*, R. Bieringer, éd., Leuven, 1996, p.177-190.
- P. FARLA, *The Rhetorical Composition of 1 Cor 8,1-11, 1*, EThL 80, 2004, p.144-166.
- J. FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Socio-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8: 1-11 1*, Tübingen, 2003.
- Ch. D. LAND, « We Put no Stumbling Block in Anyone Path, So that our Ministry Will not Be Discredited: Paul's Response to an Idol Food Inquiry in 1 Corinthians 8,1-13 », in *Paul and His Social Relations*, S.E. Porter, Ch.D. Land éd., Leiden, 2013, p. 229-293.
- J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul. L'archéologie éclaire les textes*, (2002), Paris, 2004.
- M.D NANOS, « The Polytheist Identity of the "Weak" and Paul's Strategy to "Gain" Them: A New Reading of 1 Corinthians 8: 1-11,1 », in *Paul: Jew, Greek and Roman*, S.E. Porter ed. Leiden, 2008, p.179-210.
- M.L.-T. SHAN, *Canaan to Corinth. Paul's Doctrine of God and the Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8: 1-11: 1*, New York, 2012.
- M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, CbNT 7, Paris, 2018, p. 185-254.

Thème

Augustin, les manichéens et la manducation de la chair



Alban
Massie

Le disciple d'Augustin et mémorialiste Possidius rapporte qu'à la table épiscopale d'Hippone on ne mangeait que « des légumes et des herbes¹ ». Ce régime végétarien était-il un reliquat des exigences de l'Église manichéenne à laquelle appartenait Augustin dans sa jeunesse, signe qu'il était au fond toujours un peu manichéen, puisque ceux-ci avaient comme discipline de ne pas manger de viande ? Ce reproche - comme celui de se méfier de la chair en général - lui a été fait, dès son vivant, par ses adversaires donatistes (Pétillien) ou pélagiens (Julien). Possidius précise pourtant qu'aux malades et aux étrangers de passage à la maison épiscopale était servie de la viande, et, par ailleurs, qu'on proposait du vin à tous les repas. On a pu dire alors qu'il s'agissait pour l'évêque catholique de montrer de la sorte sa réprobation de la discipline manichéenne qui interdisait non seulement la viande mais aussi le vin. Relevons à cet égard, de manière anecdotique, qu'une soi-disant « Église manichéenne » a surgi à la fin du siècle dernier, s'appuyant sur les textes antiques, que les hérésiologues nous ont laissés et que beaucoup de sources primaires découvertes au xx^e siècle ont corroborés, pour déterminer ses rites et pratiques quotidiennes, et cela aux États-Unis, spécialement sur la côte ouest, en même temps qu'émergeait, dans la même région, la mode *vegan*, surfant évidemment sur la vague du Nouvel-Âge. Le manichéisme, religion du bien être cosmique par le végétarisme ? Examinons le rapport à la chair chez les manichéens et observons comment Augustin a réagi à ce qui n'était pas une discipline d'ordre hygiénique mais était conçu d'un point de vue dogmatique. On n'oubliera pas en effet la note éminemment religieuse du rapport à la nourriture dans la société africaine antique non sécularisée. C'est tout particulièrement par le manger que le religieux s'insère dans la vie quotidienne et exprime la manière dont la divinité agit ou non en faveur des hommes, la demande du pain quotidien ayant une vraie signification, tout particulièrement dans le grenier à blé de l'Europe qu'était à l'époque la province africaine. Alors que les manichéens, qui se veulent champions d'un Nouveau Testament expurgé de toute interpolation d'origine juive, sont quelque peu mal à l'aise avec le décret apostolique relatif à la pureté de tous les aliments, sous réserve de l'abstinence des

1 POSSIDIUS, *Vita Augustini* 22, 2, PL 32, c. 51.

idolothytes et des viandes étouffées (voir *Actes* 15, 28-29), l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament permet à Augustin d'affirmer, dans une perspective sacramentelle où joue le symbolisme eucharistique, le rôle central de la charité dans la manducation de la chair. Nous nous intéresserons particulièrement au monumental traité d'Augustin *Contre Fauste le manichéen*, ouvrage de la taille de *La cité de Dieu*, écrit dans les années 399-404, et nous profiterons de la récente publication de ses premiers livres (I à XII) dans la Bibliothèque Augustinienne.

1. La purification de l'âme et le refus de la chair chez les manichéens

Pour nous qui, dans la société consumériste actuelle, avons du mal à suivre les règles ecclésiastiques de jeûne et d'abstinence, il n'est pas facile de comprendre le sens religieux que les prescriptions alimentaires prenaient chez les manichéens. Leur refus de la chair s'explique assez simplement par le récit fondateur de cette religion, où la manducation des aliments, à l'exception de la viande, participe d'un processus sotériologique cosmique.

Certes, les manichéens, au moins ceux d'Afrique au IV^e siècle, s'abstiennent non seulement de manger de la viande mais encore de boire des boissons fermentées. Ils suivent ainsi l'enseignement du mythe fondateur des deux principes et des trois temps, récit qu'on trouve dans les textes fondateurs de la religion fondée par Mani et écrits par le « sceau des Prophètes » lui-même ou par ses disciples immédiats et dont on découvre encore de nouveaux détails dans les découvertes archéologiques récentes. Résumons-le très schématiquement² : le Premier temps met en vis-à-vis deux principes primordiaux et antithétiques, le Père de la grandeur et le Roi de la ténèbre, deux « natures » auxquelles sont associées respectivement les demeures spirituelles et les demeures matérielles. Le temps médian est celui du mélange de la lumière avec la ténèbre et déroule trois moments : une théogonie, quand le Roi de la ténèbre attaque la terre de lumière et est défait ; une cosmogonie, quand le fils de la lumière est absorbé par les puissances de la ténèbre, ce qui conduit à l'emprisonnement de l'esprit dans la matière ; une anthropogonie, qui fait agir l'Homme primordial rusant avec les archontes des ténèbres pour aboutir, à force de filtrage, à l'envahissement de la ténèbre par la lumière : ce qui se traduit par un cosmos mixte, où sont enchâssées dans la matière des parcelles de lumière. Le manichéen a pour mission de poursuivre cette opération de purification cosmique jusqu'au bout, en son être personnel lui-même,

Thème

2 Pour une explication suggestive des principes du manichéisme à partir des dernières découvertes, voir J.-D. DUBOIS, « Introduction. Aperçu de la doctrine

manichéenne », dans AUGUSTIN, *Contre Fauste le manichéen. Livre I-XII, Bibliothèque Augustinienne* (BA), 18A, Paris, Études Augustiniennes, 2018, p. 53-66.

pour qu'advienne le Troisième temps, aboutissement du filtrage, quand la lumière sera à nouveau séparée de la ténèbre. L'homme manichéen étant un véritable microcosme, où se mêlent bien et mal avant la révélation personnelle reçue, c'est en lui que le « raffinage » de la lumière se produit, et cela doit être réalisé très concrètement et non de manière allégorique.

On comprend dès lors les préceptes ascétiques – les « sceaux » des mains, de la bouche, du sein – imposés aux disciples de Mani : « filtres de lumière », ils accomplissent leur mission sotériologique dans la manducation et l'assimilation des éléments matériels les plus susceptibles de contenir la lumière divine : légumes, herbes, fruits, mais surtout pas les aliments carnés. Ceux-ci ont une densité telle qu'ils ne peuvent être considérés comme « lumineux » et ne contiennent assurément pas la lumière divine emprisonnée dans la matière. Ces règles alimentaires interviennent de manière diversifiée selon qu'on est Élu ou Auditeur. Les premiers doivent observer le « sceau des mains », qui « interdit toute violence faite aux éléments de la nature (lumière, feu, eau, vent et air) ; ce commandement fonde la pratique végétarienne des manichéens [...] ; le "sceau de la bouche", porte sur les interdits alimentaires (boissons fermentées, nourritures carnées, laitages³) ». Ce dernier est suivi par les Auditeurs. L'enjeu de cette ascèse est de permettre qu'advienne le Temps final, celui où la lumière est séparée de la ténèbre, où arrive la figure de Jésus comme juge de la fin des temps.

Alban
Massie

Le sceau de la bouche est revendiqué par l'évêque manichéen Fauste de Milève (ou Mileu), qu'Augustin, quand il était Auditeur manichéen, avait rencontré à Carthage en 382/383. Fauste avait écrit une apologétique en forme de petites polémiques contre les catholiques. Dans ses *Capitula*, il cherche à montrer que la véritable Église chrétienne, la sienne, n'a aucune parenté avec la religion juive et que tout chrétien doit rejeter l'Ancien Testament. Ainsi, à propos des préceptes alimentaires de la loi mosaïque, il dialogue (fictivement) avec son adversaire catholique pour lui prouver, avec des arguments de raison, la plupart du temps, que dans la pratique, catholiques et manichéens se rejoignent car ils ne suivent pas les lois alimentaires imposées par le Dieu de l'Ancien Testament au peuple juif :

La viande de porc n'est certes pas la seule dont je m'abstienne, et toi, tu la consommes, et ce n'est pas la seule ; moi, parce que toute chair est impure à mes yeux, et toi, parce qu'il n'est rien aux tiens qui soit impure (voir *Tite* I,15⁴).

« Toute chair est impure à mes yeux ». La seule pureté dont Fauste se revendique est en effet la pureté évangélique et celle-ci, pour les mani-

3 *Ibid*, p. 56.

4 FAUST., *C. Faust.* VI, 1, BA 18A, p. 169.

chéens, consiste dans le discernement des deux natures opposées. Il le suggère ailleurs dans une argumentation qui se fonde sur l'évangile :

[...] Le Christ enseignait l'indifférence en matière d'aliments et [...], tout en les interdisant absolument tous à ses disciples, permettait aux gens du monde tout ce qui était consommable, affirmant que rien de ce qui pénètre par la bouche ne les souillait, car seul ce qui sort inconsidérément de la bouche de l'homme peut le souiller (voir *Matthieu 15, 11-20*⁵).

Autrement dit, le Christ des manichéens a interdit le contact avec tout ce qui est matériel, mais a fait une concession pour les non-initiés. Fauste veut en fait sauvegarder la doctrine du discernement des deux principes qui comporte l'enseignement de l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Enfin, Fauste accuse les catholiques de ne prendre de l'Ancien Testament que ce qui leur convient, comme lorsqu'ils suivent le commandement de ne pas consommer le *morticinum*, l'animal dont le corps n'a pas été vidé de son sang (voir *Lévitique 17, 10-12* et le décret apostolique *Actes 15, 28-29*), alors qu'ils consomment un certain nombre d'aliments interdits par Moïse⁶.

Thème

Dans le premier texte que nous avons cité, l'allusion à *Tite 1, 15, omnia munda mundis*, souligne l'opposition entre le judaïsme avec ses lois de pureté et le christianisme qui met en pratique l'affirmation évangélique selon laquelle « tous les aliments sont purs » (*Marc 7,19*). Or, le verset paulinien pose problème au manichéen pour qui la chair est impure. Fauste en rejette l'authenticité dans un *capitulum* dont la pointe de l'argumentation réside dans le refus d'un monde profane ouvert à la divinité et dans l'affirmation d'une doctrine universelle du salut relative à la purification de l'esprit. Dans toutes les religions, païenne, juive, chrétienne, l'ascèse est présente :

S'il y a trois religions dans le monde, qui font pareillement reposer la purification de l'âme dans la continence et l'abstinence, bien que par des rites très différents, je parle des juifs, des chrétiens et des païens, il est impossible de trouver de laquelle de ces religions vient cette parole, qui enseigne qu'il n'y a rien qui ne soit saint⁷.

Tite 1,15 est donc une interpolation selon Fauste. L'évêque manichéen a certainement raison en affirmant qu'abstinence et continence

5 FAUST., *C. Faust.* XVI, 6, CSEL 25/1, p. 350. Sur les deux natures en l'homme : « Il y a aussi dans notre naissance deux époques : l'une, quand nous sommes enchaînés dans les liens de la chair et que la nature nous met au jour ; l'autre, quand la vérité nous arrache

à l'erreur et nous régénère, en nous initiant à la foi » (XXIV, 1, CSEL 25/1, p. 719).

6 FAUST., *C. Faust.* XXXII, 3, CSEL 25/1, p. 763.

7 FAUST., *C. Faust.* XXXI, 2, CSEL 25/1, p. 758.

(à des degrés très variés) sont un patrimoine commun des religions. Ailleurs, Fauste n'hésite cependant pas à se démarquer des autres systèmes théologiques, spécialement des païens. Or les fondements dogmatiques de l'ascèse sont bien différents selon les religions, comme le rappelle malicieusement V.E. Grimm :

Chez les païens la nourriture et le sexe n'étaient pas explicitement régulés par les dieux, et il revenait aux personnes elles-mêmes de mettre en œuvre des règles sur ces questions [...], d'un autre côté, le Dieu des Juifs surveillait attentivement les chambres à coucher et les salles à manger de son peuple⁸.

La raison d'être des règles de pureté rituelle chez les Juifs est liée à l'identité singulière d'un peuple dont la vocation est de témoigner de l'Unique au milieu des nations. Les règles sur la nourriture et le sexe chez les païens s'appliquent à l'effort personnel pour atteindre la divinité. La mortification manichéenne de la chair en vue de la libération de l'esprit est, quant à elle, fondée sur le dualisme radical.

Enfin, pour terminer ce tour d'horizon du rapport des manichéens à la chair, rappelons que dans leur souci de se présenter comme les véritables chrétiens, les manichéens font appel à l'autorité paulinienne et présentent *Romains* 14,21 pour justifier leur précepte d'abstinence : « Il est bien, frères, de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin. » Ce verset n'est pas cité par Fauste mais semble présent dans l'apologétique des manichéens, telle qu'elle est rapportée par Augustin⁹.

Alban
Massie

2. Augustin : manger la chair bonne, communier à la charité divine

Augustin a évolué sur la question de l'ascèse chrétienne comme chemin de perfection. Il partait d'une conception stoïcienne des vertus qu'on trouve au fil des dialogues de Cassiciacum. Mais avec la découverte du Christ dans les figures de l'Écriture, la compréhension allégorique des passages législatifs du Pentateuque lui a fait saisir la médiation du Christ comme vérité des préceptes rituels du judaïsme. L'ascèse ne se suffit pas à elle-même. Elle demande l'apport de la grâce pour aider à la croissance des vertus de foi et de charité, instruments dans la quête de la béatitude humaine.

8 V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, Londres-New York, 1996, p. 59. Sur la différence entre l'ascèse manichéenne et le monachisme augustiniens, voir aussi J.D. BEDUHN,

Augustine's Manichaean Dilemma, 2 Making a "Catholic" Self, 388–401 C.E., University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.

9 Par ex., *De mor.* 2,31; *C. Adim.* 14 et 5.

2.1 La chair bonne et corruptible

Dès ses premières œuvres, Augustin avait répondu vertement aux critiques manichéennes relatives à la pratique alimentaire des catholiques. Sur le fond, parce que l'opposition entre la chair et l'esprit n'est pas absolue comme le voudrait la doctrine manichéenne des deux principes. L'esprit en l'homme n'est pas divin, c'est une « créature, bonne comme la chair est bonne », écrit-il en 394, avant son élévation à l'épiscopat¹⁰. Il s'agit d'accueillir le monde créé comme don de Dieu et non comme une prison où la divinité-lumière serait enfermée. On a ici un élément essentiel pour saisir le rapport d'Augustin à la chair : il n'est ni crypto-manichéen, ni néoplatonicien, même si certains passages, de jeunesse surtout, le laissent croire. Certes il a précisé que sa position par rapport au corps a changé avec la lecture des écrits pauliniens (*Rétractations* I, 17). Ce qui compte pour lui est l'unité corps-âme. Lorsqu'il devra énoncer le poids de la grâce par rapport à la liberté humaine contre les pélagiens, il ne désavouera pas davantage la chair, mais en soulignera plutôt le caractère corruptible : « Rejetez la mort, l'ultime ennemi, et ma propre chair deviendra ma plus chère amie pour l'éternité » (*Sermons* 155, 14-15). C'est déjà ce qu'il écrit contre Fauste pour expliquer que le mot chair en 1 Corinthiens 15, 50, *Ni la chair ni le sang ne peuvent posséder le Royaume de Dieu*, signifie, non « la substance même de notre corps, [...] mais la corruption, la mortalité de la chair, qui alors ne seront plus en nous, tout comme elles ne sont plus désormais dans le Christ¹¹ ».

Thème

2.2 La chair éthique

La critique d'Augustin envers l'abstinence manichéenne se veut aussi pratique, et par là essentiellement éthique : quelle hypocrisie de condamner un homme mangeant sobrement un peu de chou cuit dans la graisse de lard et de fermer les yeux sur celui qui déguste avec gourmandise un plat varié de légumes saupoudrés d'épices fines, s'écrie-t-il dans sa dénonciation des *Mœurs des manichéens*, en 388. La vertu d'abstinence touche l'intériorité. Augustin explique *Romains* 14,21 de diverses façons : il s'agit de réfréner la gourmandise ; de ne pas laisser la chair prendre le dessus « dans ses convoitises » (*Romains* 13,14) ; de ne pas scandaliser les frères plus faibles dans leur foi ; de ne pas communiquer avec les idoles en usant des *idolothytes*¹². Ici, c'est au fond la charité fraternelle qui prime absolument dans le discernement chrétien : ne pas faire tomber le frère.

10 Aug. *De cont.* 18, CSEL 41, p. 161.

11 Aug., *C. Faust.* XI, 7, BA 18A, p. 257.

12 Augustin rappelle que cette raison est celle à laquelle Paul se réfère pour ordonner l'abstinence de viande et de vin : « ne rien faire qui offense ton frère, ou

le scandalise, ou l'affaiblisse » (*Romains* 14,21). Toutes ces explications sont tirées de *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 2, 13-14, 27-35, BA 1, p. 295-309.

La chair corruptible, Paul en a parlé aussi dans une perspective éthique et c'est pourquoi Augustin affirme, à la fin du *Contre Fauste*, après trente-trois livres de polémiques acharnées (si l'on peut dire), que la rencontre du croyant avec Jésus se passe, « non par la chair mais par le cœur », « *non carne sed corde*¹³ » : paraphrasant la réponse du Christ à la confession de Pierre à Césarée (*Matthieu 16,17*), Augustin reconnaît que la grâce peut s'opposer à la chair. Celle-ci peut être un obstacle à la recherche du Christ, ajoutant même que cette recherche trouvera son accomplissement « *non corporis praesentia, sed fidei potentia* ». Augustin aurait-il peur de la chair, ferait-il ici une concession au refus de la chair par les manichéens ? La polysémie que prend le mot « chair », ambiguïté déjà présente chez saint Paul dont il s'inspire, ne doit pas tromper : le chemin du salut est celui de l'incarnation, celui de la chair.

2.3 La chair herméneutique

La difficulté vient de ce que le mot « chair » ou l'adjectif « charnel » ont aussi une dimension herméneutique chez Augustin et renvoient à l'opposition lettre-esprit. Le couple chair-esprit exprime même plutôt une dynamique, le passage à l'interprétation spirituelle, à l'allégorie, à l'accomplissement de ce qui était annoncé dans la lettre de l'Ancien Testament. Augustin accuse alors les manichéens de « rester dans la vétusté de la chair » quand ils se refusent à comprendre l'Ancien Testament de manière figurative : les *sacramenta carnalia*¹⁴ écrits dans la Loi de Moïse, dont parle Fauste, annonçaient les réalités du Nouveau Testament. Ils ne sont plus suivis par les chrétiens, écrit-il dans le *Contre Fauste*, cependant ils « n'ont pas été abolis, mais accomplis » par le Christ qui en donne la signification par sa vie dans l'Église. Les préceptes moraux, eux « sont conservés par une conscience vivant droitement et sont accomplis *par la foi qui agit par la charité (Galates 5,6¹⁵)* ».

Alban
Massie

Et pour ce qui regarde précisément les lois alimentaires, Augustin peut facilement expliquer que tous les aliments ou animaux interdits ou autorisés à la consommation dans la loi mosaïque sont les images des attitudes morales qui permettent ou non d'intégrer en vérité le Corps du Christ. Ainsi à propos de l'interdit relatif au porc, il donne cette interprétation toute allégorique :

Cet animal est déclaré impur dans la Loi parce qu'il ne rumine pas ; mais ce n'est pas sa faute, c'est sa nature. Or, il est des hommes que cet animal signifie, mais qui sont impurs par leur faute et non point

13 AUG., *C. Faust.* XXXIII, 8, CSEL 25/1, p. 503.
25/1, p. 795.

15 AUG., *C. Faust.* XIX, 18, CSEL

14 FAUST., *C. Faust.* XIX, 6, CSEL 25/1, p. 518.

par nature: ils prêtent bien volontiers l'oreille aux paroles de la sagesse, mais n'y pensent plus du tout par la suite. Quand on a entendu des propos utiles et que, trouvant du charme à s'en souvenir, on les fait remonter, si j'ose dire, des entrailles de la mémoire à la bouche de la pensée, qu'est-ce d'autre qu'une sorte de rumination spirituelle? Qui n'agit pas ainsi est figuré par cette sorte d'animaux; d'où l'obligation de s'abstenir de leur chair, qui nous mettrait en garde contre pareil défaut¹⁶.

Ailleurs dans le traité, il donne aussi une raison très naturelle à l'abandon de cet interdit: les chrétiens mangent le porc parce que sa viande est plus savoureuse que celle du mouton! Dans la même ligne naturaliste, l'interdit du *morticinum* s'explique parce que « la chair des animaux morts sans avoir été tués est malsaine et n'est pas bonne pour la santé du corps¹⁷ ».

2.4 La chair sacramentelle

Fauste dénonçait dans la révélation vétérotestamentaire un Dieu « avide du sang et de la graisse de toutes sortes de victimes¹⁸ ». Augustin explique ces visages « matériels » de Dieu par la lecture allégorique et la pédagogie divine qui a instauré des *sacramenta* relatifs à la chair. Cette économie s'accomplit dans l'incarnation qui nous donne accès à la chair du Christ, contre l'idée manichéenne d'un Christ aux contours flous (est-il cosmique, historique?) et aux allures empruntant au docétisme¹⁹. L'évêque d'Hippone se place sous l'autorité de Paul pour prouver la bonté de la chair dans l'incarnation virginale du Fils de Dieu et expliquer le rapport de la chair au péché par la mort comme conséquence du péché, selon ce qu'écrivit Paul aux Romains :

Dieu, dit-il, a envoyé son Fils dans une chair à la ressemblance de celle du péché, afin de condamner, par le péché, le péché dans la chair (Romains 8,3). La chair du Christ n'était donc pas chair de péché, parce qu'elle n'était pas venue en Marie par un homme, par transmission de la mortalité; pourtant, parce que la mort vient du péché, cette chair, encore qu'elle lui vînt d'une vierge, était mortelle, et par cela même qu'elle était mortelle, elle avait la ressemblance de la chair du péché²⁰.

16 AUG., C. *Faust.* VI, 7, BA 18A, p. 196. Voir aussi XVI, 30. Voir I. BOCHET, « Interdits alimentaires et considérations sur l'ordre (VI, 1) », NC 9, BA18A, Paris, Études Augustiniennes, 2018, p. 405-408.

17 AUG., C. *Faust.* XXXII, 13, CSEL 25/1, p. 771. Voir M. DULAËY, « Lévitique 17, 10-12 chez les auteurs chrétiens des premiers siècles », dans *Lévitique 17,*

10-12. *Le sang et la vie*, Lectio divina, Cerf, Paris, 2017, p. 33-76.

18 FAUST., C. *Faust.* XXII, 4, CSEL 25/1, p. 594.

19 Voir J.-D. DUBOIS, « Introduction. Christologie manichéenne », BA 18A, p. 58-63.

20 AUG., C. *Faust.* XIX, 18, 13, CSEL 25/1, p. 518.

Or, la foi affirme que cette chair du Christ, qui a bénéficié des rites sacramentels de la loi mosaïque, circoncision et offrande pour le rachat du premier-né, est ressuscitée, accomplissant ainsi tout ce que ces *sacramenta* prophétisaient. Modèle de notre vie future, la vie ressuscitée de la chair du Christ est donnée dans les sacrements de l'Église, son corps, dont l'eucharistie est nommée par Augustin comme « le sacrement de l'espérance qui forme le lien de l'Église en ce temps lorsqu'on boit ce qui a coulé du côté du Christ », dans l'attente de la perfection même du salut éternel en sorte que dans « la claire contemplation de l'immuable vérité, nous n'ayons plus besoin d'aucun des mystères matériels²¹ ». Le temps de la chair est devenu le temps des sacrements.

Augustin, dans le *Contre Fauste*, est discret sur l'eucharistie, sans doute par crainte du risque d'assimilation avec les rites manichéens qui s'en approcheraient, puisque Fauste estime qu'il a le même culte pour l'univers que les catholiques pour le pain et le vin²². L'évêque catholique peut tranquillement et d'une manière assez elliptique signaler que « notre pain et notre calice, [...] c'est par une consécration précise qu'ils deviennent pour nous des réalités mystiques²³ » et que la manducation eucharistique dont parle le Christ en *Jean 6, 53* – *Si quelqu'un ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang, il n'aura pas la vie en lui* – est l'accomplissement, par le « Nouvel Adam », de *Genèse 2,22* et *3,20* quand celle « qui a été formée du côté de son époux, est appelée *vie et mère des vivants* », allusion à l'étymologie du nom d'Ève. Il faut aller chercher dans le commentaire augustinien de l'évangile de Jean tout le symbolisme de la vie du corps du Christ transmise dans la manducation du pain consacré, souvent relié au symbolisme du corps ecclésial²⁴. Mais, dans la perspective herméneutique des *sacramenta* dans la polémique contre les manichéens, et en dépendance directe de *1 Corinthiens 10, 6*, la manducation de la chair du Christ s'explique par la vérité dont elle est le signe : « Si en effet le Christ est pierre, à cause de sa fermeté, pourquoi ne serait-il pas aussi la manne, en tant que *pain vivant qui est descendu du ciel* (*Jean 6,35.42*) et qui donne vraiment la vie spirituelle à ceux qui s'en nourrissent²⁵ ? »

Alban
Massie

21 AUG., C. *Faust.* XII, 20, BA 18A, p. 319-321.

22 FAUST., C. *Faust.* XX, 2, CSEL 22/1, p. 536.

23 AUG., C. *Faust.* XX, 13, CSEL 25/1, p. 552: *Certa consecratione mysticus fit nobis.*

24 Voir l'article toujours stimulant de P. Th. CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », *RSPT* 31, 1947, p. 394-410: « La foi d'Augustin, en son

réalisme vigoureux, s'appuie fortement sur le corps du Christ, dont le pain est le *sacramentum*, mais elle ne s'y arrête pas. Son génie rapide et souple de théologien et de poète, ami des symboles, en même temps que soucieux de l'unité de l'Église, passe directement du *sacramentum* à la *res*: le corps du Christ, dont le sacrement est sur l'autel, c'est vous, les fidèles: *vos estis quod accepistis* » (p. 405-406).

25 AUG., C. *Faust.* XII, 29, BA 18A, p. 339.

L'eucharistie, sacrement de la vérité qu'elle signifie, à savoir la vie éternelle ? Oui, à condition de ne pas oublier que la vie dans la chair mortelle est le lieu où mûrit le fruit du sacrifice eucharistique, c'est-à-dire la charité fraternelle :

Nous n'avons pas converti en agapes les sacrifices des païens, mais nous avons compris le sens du sacrifice [...] selon ce que disait le Seigneur : *Je préfère la miséricorde au sacrifice* (Osée 6,6). Nos agapes, en effet, nourrissent les pauvres, ou de fruits de la terre ou de viande ; car une créature de Dieu peut se nourrir d'une créature de Dieu faite pour les repas de l'homme²⁶.

On ne parvient pas à la vérité si ce n'est par la charité, écrit Augustin à la fin du *Contre Fauste*²⁷ :

L'eucharistie, sacrement de la vérité de la chair en tant qu'elle est « la plus chère amie » de l'homme, est *sacramentum caritatis*.

Thème

Alban Massie s.j., né en 1963, docteur en théologie et en sciences religieuses enseigne la théologie sacramentaire et fondamentale au Centre Sèvres (Paris) après avoir été formateur à l'Institut d'études théologiques (Bruxelles); directeur de la Nouvelle revue théologique, il est aussi membre associé du CNRS/LEM à l'Institut d'Études Augustiniennes (Paris). Thèse de doctorat: Le peuple juif dans le "Contra Faustum manichaeum" de saint Augustin (EPHE; Centre Sèvres). Publications récentes: - « Augustin, théoricien de l'antijudaïsme chrétien ? », dans J.-M. Auwers, R. Burnet, D. Luciani (éd.), L'antijudaïsme des Pères : mythe ou réalité ? Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (20-22 mai 2015), col. Théologie historique 125, Paris, Beauchesne, 2017, p. 119-133; « L'actualité des Pères dans la formation théologique et religieuse », Connaissance des Pères de l'Église 145 (mars 2017), p. 52-62.

L'abstinence de viande dans la tradition monastique occidentale



Dominique-Marie
Dauzet

La nourriture dans le monde monastique occidental – usages, prescriptions et interdits – fait depuis quelques années l'objet de très nombreuses recherches de la part des anthropologues ou des historiens des pratiques sociales et culturelles, au premier chef des historiens des pratiques alimentaires¹. Le matériau offert au chercheur est immense : traités et sermons, pénitentiels, chroniques et cartulaires, hagiographie, tous racontent la centralité de la table et de l'alimentation dans la vie cénobitique. Dans ces brèves pages je n'envisagerai pas la problématique générale de l'ascèse et du jeûne, et mon propos se limitera à quelques remarques sur le point précis de l'abstinence de viande.

Les présupposés de l'abstinence de viande

Je voudrais rappeler en commençant que la culture monastique, fondée essentiellement sur la *lectio* de l'Écriture sainte et des Pères, a pu puiser aux origines du récit biblique son végétarisme, ou sa méfiance vis-à-vis de l'alimentation carnée. Le texte de *Genèse* 1, 29 est formel :

Voici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de la terre, et tout arbre qui a en lui fruit d'arbre portant semence : cela vous servira de nourriture.

Jusqu'au Déluge, dit l'Écriture, le régime alimentaire consiste en végétaux. Les Pères ne se font pas faute de le dire et redire. Lorsque vient la « chute », et donc la violence, l'homme montre son vrai visage, et la consommation violente (car il faut tuer) de la chair des animaux en est le signe. Si Dieu concède finalement à Noé de manger de la viande (*Genèse* 9, 3), c'est qu'il prend acte de la nature pécheresse et violente de l'homme. Mais comme le dit saint Irénée, citant les presbytres qui avaient connu Jean et rapportaient les paroles même du Seigneur, l'état paradisiaque – où personne ne tuait personne pour manger – reviendra à la fin des temps :

1 Une pléiade d'excellents chercheurs italiens et français, médiévistes et modernistes, est attelée au travail. Je mentionne simplement les professeurs Massimo Montanari (Bologne), Bruno Laurioux

(Tours), Cécile Caby (Lyon II). Le dernier ouvrage collectif traitant de notre sujet : Marie-Pierre Horard et Bruno Laurioux (dir.), *Pour une histoire de la viande*, Presses Universitaires de Rennes, 2017, 448 p.

La création libérée et renouvelée, produira en abondance toute espèce de nourriture, grâce à la rosée du ciel et à la graisse de la terre [...]. Lorsque l'un des saints cueillera une grappe, une autre grappe lui criera: «Je suis meilleure, cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur»! Et tous les animaux, usant de la nourriture qu'ils recevront de la terre, vivront en paix et en harmonie les uns avec les autres².

Autrement dit, l'homme «mangeur de viande» est un pis-aller, situé entre paradis de l'origine et réconciliation de la fin des temps. Il n'est pas étonnant que le monde monastique, qui s'inscrit volontiers dans une mystique d'espace-temps hors de l'espace-temps, ait voulu marquer ainsi sa nostalgie de l'état paradisiaque ou même anticiper l'état de la parousie, en se limitant à la nourriture végétale, nourriture de paix. Saint Ambroise, prêchant pour une nourriture simple et naturelle (*simplicem victum et naturalem cibum*) rappelle que les fruits et les légumes sont la vraie nourriture, celle que la bonté de Dieu a donnée à l'origine, sans que l'homme la fasse naître de son travail (*quem liberalitas Dei prima donavit*³). Isidore de Séville (VI^e siècle), très lu au Moyen-âge, a martelé cette «vérité» biblique que la viande et le vin ont été *concedés* après le Déluge, tandis qu'au départ de la création, c'était impensable (*ab initio permissum non erat*⁴). Cet enseignement a marqué durablement les esprits.

Thème

Un deuxième genre de texte a joué un rôle important dans le refus de la viande, ce sont les préceptes du *Lévitique* (7, 26, puis 17, 14 notamment) qui interdisent de manger la viande non saignée (celle des animaux suffoqués, c'est-à-dire étouffés) dont on voit encore des traces dans les *Actes des Apôtres* (chapitres 15 et 21). Même si le christianisme primitif semblait s'orienter vers une libération totale des préceptes mosaïques, celui concernant la viande, dans nombre de pénitentiels et d'actes de conciles provinciaux anciens, continue de figurer jusqu'au VII^e siècle. Il faut attendre le pape Nicolas I^{er} (858-867) pour voir formellement et définitivement autorisée la consommation de viandes quelles qu'elles soient. La peur antique du sang (qui contient l'âme) mais qu'on ne pouvait plus exorciser par les sacrifices rituels juifs, puisqu'ils avaient disparu dans le christianisme, comme aussi la peur de consommer par erreur des viandes sacrifiées par les païens à leurs dieux, expliquent pour une part la prolongation de l'interdit en régime chrétien. Les interdits anciens laissent des traces dans l'inconscient collectif⁵.

2 IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, V, 33, 4, (SC 153), p. 419-421.

3 AMBROISE DE MILAN, *Exameron*, III, VII, *Corona Patrum Salesiana*, Series Latina, IV, p. 206-209.

4 ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, I, 45, (CCL 113), p. 49.

5 Voir Bruno LAURIOUX, «Interdits, interdictions et prescriptions alimentaires dans le Moyen âge occidental: état de la question» dans B. Cazeau (dir.), *Religions et interdits alimentaires. Archéozoologie et sources littéraires*, PUPS, 2015.

De quelques mauvaises raisons de l'abstinence

Quoi qu'on puisse penser du refus de la viande, un peu obsessionnel, développé dans le cours de la tradition monastique, il faut reconnaître qu'il n'a pas un caractère philosophique, et moins encore idéologique : les Pères – Jérôme notamment – étaient tout à fait au clair sur les motivations de l'abstinence de nourriture carnée dans les religions païennes ou dans la philosophie stoïcienne. On peut même dire que les législateurs du christianisme ancien sont bien plutôt attentifs à ce que les motivations de l'abstinence ne soient pas liées à une « superstition » (la *métempsychose*, par exemple) ou à une aversion douteuse pour les nourritures terrestres. Les *Canons apostoliques* (IV^e siècle) sont clairs :

Si un évêque, un presbytre, un diacre s'abstient du mariage, des viandes et du vin non par ascèse mais par aversion, oubliant que tout est « très bien » (*Genèse* 1, 31), qu'il se corrige, sinon on le déposera et on l'exclura de l'Église⁶.

Au fond, on se méfie toujours d'attitudes gnostiques ou manichéennes qui, sous le voile de l'ascèse, révéleraient en fait un refus du créé ou de la matière comme venant du Mauvais⁷. Un autre bon témoin de cette méfiance, me semble-t-il, est saint Basile (IV^e siècle), qui cite explicitement dans ses *Règles* ces tenants d'une trop grande rigueur pour les corps.

Dominique-Marie
Dauzet

Il ne faut pas tomber, écrit-il, dans l'erreur de ceux qui s'abstiennent des aliments créés par Dieu : car Dieu les a faits pour que les fidèles en usent en lui rendant grâce. Il faut donc, lorsque l'occasion s'en présente, toucher à chaque mets suffisamment pour manifester aux yeux de tous que pour les purs tout est pur (*Tite* 1, 15), que toute chose créée par Dieu est bonne⁸.

On pourrait multiplier les exemples de cette volonté de clarifier l'abstinence d'aliments carnés, chaque fois qu'on craint un relent de gnosticisme. Dans l'Espagne ancienne, marquée par l'hérésie priscillianiste (qui refusait la chair comme création du démon) on voit les conciles vitupérer contre ceux qui pratiquent une abstinence de viande déconnectée de l'ascèse : juger la viande mauvaise *en soi*, c'est faire injure au Créateur⁹.

6 Dans les *Constitutions apostoliques*, tome 3, livre VIII, éd. M. METZGER (SC 336), p. 295.

7 On voit bien, dans le *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne, t. 1, p. 255, 261...) sous les papes de la fin du siècle suivant, Gélase, Symmaque, que les manichéens donnaient encore du fil à retordre à la communauté de Rome, dont ils sont ex-

pulsés, par décret pontifical.

8 SAINT BASILE, *Les règles monastiques*, q. 18. Trad. L. Lèbe, Maredsous, 1969, p. 89.

9 Voir Stéphane BOULCH, « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen-âge », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1997/2, p. 299.

Manger de la viande, comme le résume parfaitement le Père de Vogüé, « a toujours été un test d'orthodoxie en face du gnosticisme¹⁰ ».

La controverse entre saint Jérôme et le moine romain Jovinien (mort vers 405) est un témoignage tout à fait éloquent de la forme que pouvait prendre le débat. Jovinien était un personnage assez agité, dont la doctrine déplut au clergé romain qui le condamna et l'excommunia en 389, mais son opinion sur l'abstinence fit date. Il soutenait que les distinctions entre nourritures (pure et impure) tout comme le renoncement à l'alimentation carnée étaient en réalité une offense au projet divin, organisé en fonction et au service de l'homme. À quoi serviraient donc les animaux, demande Jovinien ? On voit bien que le bœuf et le cheval pourraient être de simples moyens de transport, mais le porc ? *Quis usus porcorum absque usu carniū* ? À quoi servent les porcs, si on ne les mange pas ? Jérôme, qui rapporte les propos de Jovinien et s'étouffe un peu de colère, se lance dans une grande diatribe polémique¹¹. Son traité de 393 reprend les arguments du moine mangeur de porc et répond abondamment, comme il peut : d'abord les chrétiens ne renoncent pas à la chair parce qu'ils suivent Empédocle ou Pythagore, ensuite, il faut discerner. La permission de manger de la viande ne peut pas, certes, être refusée de manière absolue. Elle sert à donner de la vigueur physique au soldat, à l'athlète, au marin, au mineur de fond, qui ont besoin de muscles pour leur métier. Mais où est-il écrit que la religion chrétienne soit née pour produire des athlètes ou des soldats ? Elle est surtout faite, dit l'ermite de Bethléem, pour atteindre la sagesse parfaite. En fait – et Jérôme fait montre ici d'une culture anthropologique inattendue – il n'y a pas une nourriture « naturelle » qui soit commune à tous. Chaque peuple a ses habitudes, certains peuples ne mangent que du poisson, d'autres mangent du chameau, et d'autres (en Phrygie) de gros vers blancs : c'est un choix culturel. Il y a même ceux qui mangent de la chair humaine. Alors, demande Jérôme, pourquoi dénierait-on aux chrétiens le droit de choisir leur propre alimentation et de se définir comme consommateurs de nourriture plutôt spirituelle que matérielle, et plus généralement, de faire des choix alimentaires qui favorisent l'ascèse plus qu'ils ne la handicapent ?

Quelle que soit la valeur des opinions de Jérôme, elles représentent finalement un modèle (pénitence, refus du corps, abstinence de viande) qui triomphe sur un autre modèle possible (jouissance honnête des biens créés par Dieu). Mais même si ce modèle ascétique de l'Antiquité chrétienne, avec ses prolongements médiévaux, parlera plus fort que l'autre modèle – sinon dans la pratique, du moins dans la théorie –, la

10 Règle du Maître (SC 106), p. 247, n. 27.

11 Voir la fine analyse de Massimo MONTANARI, « Il messaggio tradito. Per-

fezione cristiana e rifiuto della carne » dans *La sacra mensa*, a cura di R. Alessandri e M. Borsari, Modena, 1999, p. 99-130.

Thème

gêne de refuser un aliment, qui reste après tout créé par le Dieu bon, perdurera. Le jugement équilibré d'un saint Augustin gardera droit de cité et fera aussi des émules : il faut relire ce que le docteur d'Hippone écrit dans ses *Confessions* (X, 31, 46) sur les tentations du goût. Il a appris les enseignements de Romains 14, et dit clairement : *Ce n'est pas l'impureté de l'aliment que je redoute, mais l'impureté de la convoitise*¹². Augustin prend les exemples de Noé, autorisé à manger de la viande, d'Élie, de Jean-Baptiste. Mais, *a contrario*, il invoque le cas d'Ésaü qui se laissa duper à cause d'une envie dérèglée de manger des lentilles, ou de Jésus, qu'on tenta avec du pain, et non avec de la viande. Il en tire que le problème n'est pas celui de la viande, mais le désir de manger, la *gula*, la gourmandise. Augustin fait remarquer finement que le peuple au désert *n'a pas été blâmé pour avoir désiré de la viande, mais pour avoir, dans sa faim de nourriture, murmuré contre le Seigneur*. Il conclut qu'il n'est pas facile de trancher avec cette tentation de manger, qu'on ne peut pas traiter aussi définitivement que la tentation du plaisir charnel, car il faut manger tous les jours : tous les jours, donc, le danger se représente.

Du coup, le modèle de perfection – tel qu'on le voit formulé par exemple dans la *Règle du Maître* (vi^e siècle), un texte contemporain et largement connu de saint Benoît – un modèle à admirer et si possible à imiter, prend rang dans le comportement général des chrétiens. *De carnibus [...] fratribus abbas velle comedere bonum esse praedicet, abstinere vero melius hortetur*¹³. Les propos mesurés du « Maître » renvoient chacun à un comportement, dans ce domaine, *secundum mensuram fidei*, à la mesure de sa foi, selon ses propres forces et selon la grâce reçue.

Dominique-Marie
Dauzet

La viande, clé du dispositif ascétique

Au point d'arrivée où nous sommes, vers la fin de l'Antiquité tardive, les choses se sont clarifiées, et comme l'a bien vu Massimo Montanari, le « statut idéologique » de la viande a définitivement changé : il n'est plus une valeur négative, comme dans les anciennes philosophies végétariennes, mais il est devenu une valeur positive, un bien de consommation auquel on demande de renoncer non parce qu'il est mauvais, mais parce qu'il est bon, et, pour tout dire, agréable et tentant. On passe du plan objectif du renoncement (nourriture impure) au plan subjectif (l'abstinents courageux, vertueux).

Le texte fondateur – autour duquel s'organise l'observance monastique commune de l'Occident, auquel on revient quand on « réforme »,

12 Traduction P. Cambronne, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1998, p. 1012.

13 RM 53, 27 (SC 106), p. 247. Je tra-

duis : « Pour la chair, l'abbé enseignera aux frères qu'il est bon d'en vouloir manger, mais les encouragera, comme meilleur, de s'en abstenir » !

et qu'on essaye aussi, il faut bien le dire, d'esquiver dans la pratique au long des siècles – c'est évidemment celui de saint Benoît. Dans sa Règle, au chapitre 39,11, le patriarche des moines écrit : *Mais tous éviteront absolument de manger de la chair des quadrupèdes, sauf les malades qui sont très faibles*. Les débats ont été infinis, dans l'histoire bénédictine, sur cette phrase du législateur, qui comporte certes un interdit, mais dont la rédaction ouvre les brèches par lesquelles elle peut être contournée. D'abord parce que Benoît a cru bon de préciser « des quadrupèdes », ce qui laisse penser que les volatiles (et le poisson, créé le même jour dans le récit de la Genèse !) sont, eux, autorisés. On trouve une ligne continue d'interprétation du verset dans ce sens. Les moines les plus éminents l'ont soutenue, comme Théodemar, abbé du Mont-Cassin entre 777 et 796, qui écrit à Charlemagne, vers 790 :

Sur le fait de manger de la volaille, notre Père saint Benoît, si prudent, n'a rien statué dans sa Règle, pour que les moines, s'ils veulent en manger, lorsque c'est opportun, ne soient pas taxés de péché¹⁴.

Thème

Ensuite, parce que Benoît, toujours attentif aux personnes et aux cas particuliers (les malades, les hôtes, les enfants hébergés au monastère) pensait que les malades, pour refaire leur force, pouvaient avoir besoin de viande. Mais qu'est-ce qu'un malade ? On vit dans le monachisme bénédictin bien des moines fréquenter, à l'occasion ou systématiquement, sans raison objective et par une tolérance discrète, la table de l'infirmerie, abondamment pourvue de viande. Massimo Montanari a parlé, non sans humour, de cette dernière table comme du « ghetto monastique des mangeurs de viande¹⁵ ». Dans certains coutumiers, d'ailleurs, se mettait en place un rituel pénitentiel pour la réintégration en communauté des abstinents de ceux qui s'en étaient abstraits momentanément. D'une certaine manière, on pourrait parler de l'effet pervers de cette règle de l'abstinence de viande, puisqu'elle a conduit continûment dans l'histoire monastique à chercher des subterfuges – ou des ersatz de la viande. Des « stratégies diététiques » (excellente formule de C. Caby) se sont mises en place : œufs, laitage, fromage, poisson, volailles. Tout a été bon pour compenser la viande cruellement absente et cela aura contribué à forger l'image du « moine glouton ». Les remarques dubitatives de saint Bernard, dans son *Apologie à l'abbé Guillaume*¹⁶, sur les innombrables manières

14 Voir Marquart HERRGOT (moine de Saint-Blaise en Forêt-Noire, 1696-1762), *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, préface.

15 M. MONTANARI, « Gli animali e l'alimentazione umana », dans l'ouvrage capital *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Rome, Laterza, 1988, p. 35-62. Voir aussi la belle étude de C. CABY,

« Abstinence, jeûnes et pitance dans le monachisme médiéval », dans *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18^e colloque de la Villa Kérylos*, Académie des Inscriptions, Paris, 2008, p. 271-292.

16 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Apologia*, XX, dans *Sancti Bernardi Opera*, vol. 3, Rome, 1963. P. 97-98.

d'accommoder les œufs (*on les tourne, on les retourne, on les délaie, on les durcit, on les hache, on les frit, on les farcit, on les sert tantôt seuls tantôt mêlés à d'autres aliments*) sont caractéristiques : à quoi sert l'abstinence de viande, si la recherche du plaisir de manger n'a pas cessé ?

Le cours des âges

L'histoire de la viande dans les monastères est donc, en définitive, la longue histoire d'une succession de relâchements et de réformations. À l'époque carolingienne, la discipline s'était certainement assouplie. Les capitulaires de Charlemagne laissent entendre que, dans certains monastères, on use couramment de la viande. Les moines bénédictins de Saint-Bertin – l'une des abbayes les plus influentes du Nord de l'Europe – reçoivent de l'empereur la permission de chasser dans leurs bois *unde consolationem habere possunt* (entendez que le produit de la chasse leur apportera quelque humaine consolation) mais aussi pour se procurer la peau nécessaire pour la reliure de leurs livres, les gants et les ceintures de peau. En revanche, à l'abbaye de Saint-Denis, l'une des plus puissantes de l'Empire, la discipline était peut-être mieux conservée : un capitulaire permet la chasse seulement *pour les livres et pour la viande de leurs malades*. Le savant bénédictin de Saint-Vanne, Dom Berthelet (1731) croit pouvoir expliquer la conversion (entre le VIII^e et le IX^e siècle) de nombre d'abbayes bénédictines en chapitres de chanoines, par un désir d'observance plus légère : les chanoines mangent gras, portent du linge et ont chacun leur pécule¹⁷.

Dominique-Marie
Dauzet

Dans un tel contexte d'attachement à l'abstinence, le refus de la viande est un point névralgique des réformes de la vie religieuse. Les réformateurs monastiques du X^e siècle (saint Odon en France, saint Dunstan en Angleterre) dans l'orbite clunisienne, commençaient toujours par rétablir l'abstinence de viande, non sans mal. Les moines accoutumés à la viande renâclaient, et si le réformateur n'avait pas au moins du poison à leur donner, c'était la révolution. Au monastère de Suppenton, l'abbé Théodard faisait son possible. On possède de lui une lettre à saint Odon de Cantorbéry expliquant qu'il n'en pouvait plus de faire venir à grands frais du poisson de fort loin pour éviter à ses moines de murmurer contre la réforme, or ses chevaux étaient tous crevés. Alors le saint abbé fit, par ses prières, se former miraculeusement un lac proche du monastère, pour nourrir ses moines de poisson¹⁸ ! La même préoccupation sera visible dans les réformes de Prémontré ou de Cîteaux au XII^e siècle : le premier souci était de créer des étangs et de domestiquer les rivières environnantes pour y installer des viviers.

17 Dom BERTHELET, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande et des révolutions qu'elle a eues depuis le commen-*

cement du monde, Rouen, 1731.

18 BERTHELET, *op. cit.* p. 119.

Les réformateurs avaient en tous cas soin de propager les *exempla* témoignant du courage ascétique des moines d'autrefois ou d'aujourd'hui, tenant coûte que coûte à leur abstinence. La *Vie de saint Odon* rapporte que deux moines tombés aux mains des Normands les avaient si fort impressionnés par le silence absolu et l'abstinence de viande qu'ils gardaient que leurs geôliers leur permirent de s'alimenter comme ils voulaient durant leur captivité : *cibo quo voluerunt inter eos usi sunt*. Saint Mayeul, abbé de Cluny, allant à Rome, fut capturé par les Sarrasins au passage des Alpes : il refusa de s'alimenter car on n'avait que de la viande à lui présenter. Pour calmer cet étonnant gréviste de la faim, un soldat jeta de la farine dans son bouclier et lui fit un pain.

Les mêmes préoccupations paraissent chez des réformateurs italiens du XI^e siècle comme saint Romuald à Camaldoli ou Jean Gualbert à Vallombrosa. On était farouche sur l'observance. Pierre Damien raconte qu'un jour, à Vallombrosa, on n'avait plus rien à donner à manger aux moines que trois pains¹⁹. Jean Gualbert ordonna au cellérier de tuer un mouton et de le servir avec le peu de pain qui restait, les moines mangèrent le pain, et laissèrent la viande. Une autre fois, le saint fondateur fit tuer un bœuf : les moines, qu'il avait trop bien formés, sortirent du réfectoire, quand ils virent qu'il n'y avait que de la viande à manger.

Thème

Histoires édifiantes qui ne font que confirmer la difficulté pour le commun des moines de s'abstenir de viande. Le grand siècle monastique qu'est le XI^e siècle, qui voit la naissance contemporaine de l'ordre canonial de Prémontré et de l'ordre Cistercien, est un siècle de ferveur et d'abstinence, où l'alimentation carnée est bannie du cloître. Les *Statuts* primitifs de ces deux grands ordres sont formels : la viande n'est permise qu'aux malades, conformément à la législation bénédictine ancienne. Outre l'abstinence perpétuelle, les jours de jeûne général sont nombreux : on jeûne en avent, en carême, les mercredis, vendredis et souvent samedis de l'année. En tout de 100 à 200 jours par an, selon les applications plus ou moins strictes de la règle. Mais combien de temps cette ferveur a-t-elle duré ? Dès le XIII^e siècle, on voit le pape Benoît XII (un ancien cistercien, homme de forte personnalité), qui souhaite un retour à l'observance primitive de Cîteaux, et admet pourtant des dérogations, dans son encyclique *Fulgens sicut stella* (1235) : le cœur n'y est plus. À Prémontré, il faut attendre un chapitre général de 1499 pour regarder les choses en face : l'abstinence complète, prévue par saint Norbert, n'était plus observée depuis fort longtemps. Peut-être, comme on l'a noté justement, la santé des hommes de la fin du Moyen-âge n'était-elle plus celle de ceux du XI^e siècle, et les jeunes qui entraient dans les monastères n'étaient

19 Giovanni Spinelli (dir.), *Alle origini la società dell'IX secolo*, Novara, 1984, di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nel- p. 36.

plus préparés à se passer totalement de viande. En tous les cas, ce chapitre obtint du pape l'abrogation de cette abstinence perpétuelle, et la réduction du « maigre » aux mercredis, vendredis et samedis, et pendant les temps d'aveil, de septuagésime et de carême.

Un marqueur identitaire social et spirituel

Dans la société médiévale, le statut social crée des « types de mangeur » tout à fait différents les uns des autres. La viande aura été à cet égard le vrai facteur discriminant. Chez les « puissants » (*potentes*), la consommation de la viande permet d'acquérir la force et la vigueur nécessaires pour combattre et manier les armes. Elle est liée à la chasse – même si contrairement à l'imaginaire collectif, la table seigneuriale est plus fournie en viande par l'élevage que par la chasse – et finalement au banquet, mode festif de l'alimentation. En revanche, moines et clercs doivent s'abstenir : à partir de l'époque mérovingienne, les conciles de Gaule rappellent fréquemment l'interdiction d'avoir des chiens, des faucons, et de s'adonner au plaisir de la chasse²⁰. Pas de chasse, pas de viande, pas de banquet, le moine est du côté de l'agriculture et bannit le plaisir de sa table : consommation végétarienne et sobriété. À aucun prix la table ne doit être une « bonne table ». Longtemps, cette image perdurera. Le botaniste Joseph de Tournefort, envoyé par Louis XIV au Levant, séjournant au Mont Athos, constate que les moines ne se nourrissent que de quelques poisons, de légumes, d'olives et de figes sèches, et avoue tristement que leur réfectoire ne vaut pas mieux que celui de la Trappe²¹.

Dominique-Marie
Dauzet

En réalité, ce marqueur social – compris ou non par les intéressés et les témoins extérieurs – est un marqueur spirituel. Le refus de la viande est intimement lié au refus du plaisir charnel, enseigné tout au long de l'histoire par les maîtres spirituels. Le monastère occidental, héritier de saint Benoît, l'est aussi – voire davantage encore – de Jean Cassien, dont les *Conférences* et les *Institutions spirituelles* sont la lecture-phare des réfectoires médiévaux. Or le moine marseillais rappelle que le premier combat spirituel est celui de la *gastrimargia* – qu'on peut traduire « gourmandise » ou « gloutonnerie » - sorte de porte ouverte à toutes les autres passions (fornication, avarice, colère, tristesse, acédie, vaine gloire, orgueil). Plus largement que la viande elle-même, c'est la nourriture qui comporte un danger : le ventre engendre les semences de la luxure (*venter seminaria luxuriae parit*²²) et l'esprit, appesanti par la nourriture, n'est plus capable de discernement. La lecture de Cassien, à cet égard est passionnante. Il décèle une triple nature de la « gourmandise », celle qui pousse à devancer l'heure du repas, celle

20 Concile d'Epaone (517) par exemple, édition Gaudemet & Basdevant (SC 353), p. 103-105.

21 Joseph DE TOURNEFORT, *Relation d'un voyage du Levant etc.*, Paris, 1717.

22 JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*.

plus grave qui se réjouit de la seule goinfrerie (quels que soient les mets dont on se rassasie – *quarumlibet gaudet escarum*) et la troisième, plus subtile en définitive, qui se plaît aux mets recherchés et succulents (*accuraturioribus epulis et esculentioribus*). Le « recherché » (*accuratus*) de la nourriture ouvre, pour Cassien, la voie à d'autres recherches, moins honorables encore.

Le cuisinier « au chômage »

C'est de ce côté que je conclurai, mais de ce côté surtout qu'il faudrait chercher encore le refus de la viande. Car avec cette dernière, on passe forcément du « cru au cuit », pour parler comme Lévi-Strauss : la viande, qu'on le veuille ou non, outre sa nature dangereuse « chaude et humide » selon les canons galéniques, suggère la cuisson, l'apprêt, les odeurs et les saveurs, les accompagnements (sauces, épices), et devient un art de manger pour lui-même. Engrenage de la civilisation, du raffinement, et donc du plaisir. Si bien que le cuisinier reste dangereux, dans le monde monastique. La cuisine, à cet égard, lieu interdit dans le monastère pour ceux qui n'ont rien à y faire, lieu mystérieux, est un repaire du démon de la gastrimargie. Par elle le Tentateur s'introduit dans le réfectoire. Le thème du *diabolus in refectorio* est bien connu de la littérature monastique²³. La liturgie du réfectoire (prière précédant et suivant le repas, silence, écoute de la lecture pieuse) est donc pour partie destinée à exorciser le danger. Il faut sans cesse chasser le diable du réfectoire et mettre le cuisinier « au chômage ». Relisons saint Jean Chrysostome, dans un sermon célèbre décrivant la vie des moines :

On ne voit pas chez eux, comme dans les villes, des ruisseaux de sang, des bêtes égorgées, et des animaux coupés par morceaux. L'on n'y voit point ce feu (la cuisson), ces fumées, ces odeurs, ni tous ces raffinements qui sont la suite de l'art et du bon goût des cuisiniers²⁴.

Le même discours se trouverait dans toutes les sources très lues dans le monde monastique. Une lettre de saint Basile à l'empereur Julien (même si la critique moderne réfute l'authenticité de l'auteur et du destinataire) était bien connue des médiévaux. L'empereur réclamait une contribution des monastères pour ses campagnes militaires, et Basile écrit :

Veuille nous épargner, car nos ressources sont telles que même pour manger, elles ne suffisent pas. L'art des cuisiniers est au chômage chez nous, leur couteau ne touche pas le sang. Les meilleurs aliments sont des

23 Voir « *Diabolus est in refectorio. Fighting the Devil during Monastic Meals, 1100-1300* », session de « The Monastic Refectory and the Spiritual Food »,

International Medieval Congress, Leeds, 2016.

24 SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XIV sur la 1^{ère} lettre à Timothée*.

*plantes potagères avec du pain très grossier et du vin tourné, de peur que nos sens, étourdis par la glotonnerie, ne se lancent dans la course de l'insatiable*²⁵.

Tout est dit : ce chômage symbolique du cuisinier est seulement la marque d'un refus. Refus de viande, de sang, de plaisir. L'abstinence de viande est un contrôle indirect de la sexualité, bien sûr. *Ce n'est pas, dit Isidore de Séville dans un discours proche de celui de Cassien, que la viande soit mauvaise, c'est que le repas de viande engendre la luxure (luxuriam gignunt*²⁶*).*

Le « plaisir de la table », qui fait place, au monastère, à une « liturgie de la table » s'explique-t-il encore mieux si l'on considère que le modèle de toute table chrétienne reste la Sainte Cène ? Une cène étrangement végétarienne, pour un monde qui n'en a pas fini avec la « peur du sang » que nous évoquions en commençant, et qui représente avec seulement du pain de blé et du vin, fruits naturels de la terre, la chair et le sang du Christ.

Dominique-Marie Dauzet, né en 1961. Religieux de l'ordre de Prémontré, à l'abbaye de Mondaye (Calvados). Docteur en histoire des Religions (EPHE-Sorbonne), professeur de théologie spirituelle au Centre d'Études Théologiques de Caen. Membre du Service National de la Pastorale Liturgique (SNPLS) à la Conférence des évêques de France. Il a publié de nombreux travaux d'hagiographie et d'histoire du catholicisme contemporain. Il a dirigé notamment (avec F. Le Moigne) un Dictionnaire des évêques de France au xx^e siècle, Cerf, 2010. Dernière publication (en coll. avec Claude Langlois) : Thérèse au tribunal en 1910. Centenaire de la béatification de Thérèse de l'Enfant-Jésus, Cerf, 2016.

25 SAINT BASILE, *Lettre XLI*, édition Y. COURTOTTE, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 97.

26 SAINT ISIDORE DE SÉVILLE, PL 83, c. 778.

Manger de la viande Vincent Carraud

«Toute chair n'est pas la même chair»

1 Corinthiens 15, 39

Écarter les faits : la question

Après quatre décennies de débats sur ce qu'on a appelé «l'éthique animale», menés en général à partir d'une problématique utilitariste (de la considération des intérêts des êtres sensibles, voire de leurs droits, et de la critique du spécisme à la dénonciation de la souffrance animale¹), le développement du végétarisme (qui exclut la consommation de la chair animale) et du végétalisme (qui exclut aussi les produits laitiers ou les œufs et n'entend consommer que des produits végétaux) ou du véganisme (qui exclut la consommation de tout produit dû à une exploitation animale, comme le miel) a donné lieu à de nombreux essais qui mettent en cause la légitimité de manger de la viande, en tant qu'elle implique l'élevage d'animaux dits domestiques et leur abattage. Les limites de cet article comme de la compétence de son auteur interdisent d'examiner en détail cette littérature aujourd'hui abondante. Il s'agira seulement ici de se demander si ces débats sont de nature à concerner en propre les chrétiens et, si c'est le cas, de poser les questions qu'ils leur imposent. Pour ce faire, il convient d'éviter deux ensembles d'enquêtes susceptibles de nous égarer, quelque intéressantes qu'elles soient : présentées à charge contre la consommation de viande et les conditions d'élevage et d'abattage qui la fournissent, elles sont rappelées dans l'utile synthèse historico-philosophique de Florence Burgat, *L'humanité carnivore*².

1 • L'examen, de nature biologique et paléontologique, de la validité de la thèse qui déduit la consommation de la viande (plus ou moins constante, plus ou moins universelle) d'un besoin humain de protéines animales. Admettons sans discussion que cette explication soit infondée.

2 • L'hypothèse anthropologique *trop* générale selon laquelle la consommation de viande (y compris l'anthropophagie) est par essence liée aux sacrifices. Je m'abstiendrai donc de reprendre les arguments qui s'opposent à la thèse de René Girard³ pour montrer que les sacrifices

1 Voir les compléments bibliographiques à la fin de cet article.

2 Paris, Seuil, 2017 ; voir les compléments bibliographiques à la fin de cet article.

3 Voir le livre pionnier *La violence et le sacré* (Paris, Grasset, 1972), dont plusieurs autres livres déclinent diversement l'intuition initiale (voir à la fin de cet article).

n'ont pas éradiqué la violence, bien au contraire. Je ne toucherai à cette question qu'en la renvoyant à son biais pascal, spécifiquement chrétien.

Quant aux historiens, je crois qu'ils s'accordent à reconnaître que la plus grande partie de la viande, qu'elle soit consommée dans les temples mêmes (1 Corinthiens 8, 10) ou revendue par les bouchers, était, dans les villes de l'Antiquité, comme Corinthe, le produit des sacrifices⁴. Mais s'il y a un lien commercial fort entre la mise à mort d'animaux et la consommation de la viande, cela ne signifie pas que la consommation elle-même ait valeur de piété. Aujourd'hui encore, alors qu'il n'y a plus ni autels ni sacrifices rituels dans les abattoirs, on achète en boucherie, souvent sans le savoir, des morceaux issus d'un abattage dit « rituel » (casher ou halal), donc des viandes d'animaux saignés, en exception légale à la prescription européenne d'étourdir les animaux avant de les abattre⁵... Étrange réquisit qui disjoint la pratique de l'abattage selon les modalités jadis rituelles du rite lui-même, c'est-à-dire du sacrifice, en l'absence de sacrificateur (comme les lévites) et de tout sens religieux accordé à cette mise à mort : comme si le sacré lui-même avait entièrement disparu dans le pur formalisme technique de la mise à mort⁶. De ce point de vue, la neutralisation paulinienne du sens religieux de la consommation d'une viande immolée aux idoles, qui ne sont absolument « rien », est parfaitement claire, du moins pour celui qui a la connaissance (γνώσις / *gnosis*). S'il peut être préférable de renoncer, fût-ce définitivement, à manger de la viande attablé dans un temple, ce n'est qu'eu égard au risque de faire tomber celui dont la conscience est faible (1 Corinthiens 8').

Thème

3 • À ces deux ensembles de remarques, il convient d'ajouter un constat, également susceptible de nous égarer : le refus chrétien du végétarisme, peut-être affirmé dès la *Première Lettre à Timothée*, qui dénonce les séducteurs dont les doctrines hypocrites et même démoniaques proscrirent l'usage de certains aliments, alors que, « pour les

4 Voir Marcel DÉTIENNE, *Les dieux d'Orphée*, Paris, Gallimard, 2007 et sa discussion par Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, p. 162 s.

5 Voir Florence BURGAT, *L'humanité carnivore*, p. 207 s. Dan Arbib me fait néanmoins observer que les règles d'abattage juif, parfaitement codifiées, sont liées à la prise en compte de la souffrance animale : tel nerf doit être sectionné d'abord, qui, selon un état certes daté des connaissances vétérinaires, interromprait l'irrigation du cerveau ; de même un animal malade ou ayant trop souffert, comme une oie gavée, ne peut pas être casher.

6 Sans doute faudrait-il ici distinguer, dans le judaïsme, le sacrifice et l'abattage : si les sacrifices correspondent à un temps de la vie religieuse (l'époque du Temple), les modalités de l'abattage après le Temple, mal nommé « rituel », obéissent aux règles qui rendent un animal casher, c'est-à-dire aux procédures qui vont distinguer un animal propre à la consommation d'un cadavre.

7 Voir dans ce cahier l'article de Jean-Pierre LÉMONON, qui insiste à la fois sur le souci paternel de saint Paul et sur la question économique de la consommation de viande sacrifiée.

croyants et ceux qui connaissent la vérité» (que nous avons déjà rencontrés dans la *Lettre aux Corinthiens*), « tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter, si on le prend avec action de grâces : la parole de Dieu et la prière le sanctifient » (4, 3-5). L'opposition chrétienne au végétarisme a donc pour principe que tout aliment est en lui-même pur (*Marc* 7, 19), et que sa saine et sainte consommation n'est normée que par la manière de le prendre : dans l'action de grâces. Elle n'a donc de sens que dans le refus d'une interprétation littérale de la partition mosaïque d'aliments purs et impurs en eux-mêmes⁸. C'est pourquoi, ne reposant en rien sur le concept d'impureté, le végétarisme du premier monachisme puis de certains ordres religieux ou de leurs réformes successives (franciscains, chartreux, minimes et *a.*) ne contrevient nullement à la prescription paulinienne initiale⁹ : c'est un souci d'ascétisme qui le motive principalement¹⁰.

La vision qu'eut saint Pierre, pendant qu'on lui préparait sa collation — il avait eu un creux pendant sa prière sur la terrasse d'un tanneur de Joppé —, corrobore mon constat : « C'était quelque chose qui descendait du ciel, comme une grande nappe retenue par les quatre coins, et qui vint jusqu'à moi. J'observais, les yeux fixés sur elle, et j'y vis les quadrupèdes de la terre, les bêtes sauvages, les reptiles et les oiseaux du ciel [les délices de l'obsolète impureté]. Et j'entendis une voix me dire : "Allez, Pierre, [...] mange." — "Non, non, Seigneur, répondis-je, rien de souillé ni d'impur n'entra jamais dans ma bouche." Une seconde fois, la voix se fit entendre du ciel : "Ce que Dieu a purifié, ne l'appelle pas souillé." Cela se répéta par trois fois, puis tout fut à nouveau retiré au ciel » (*Actes*, 11, 5-10 et déjà 10, 11-16 — c'est une vision, et la nappe fut emportée, le laissant sur sa faim : Pierre n'a pas mangé !).

Vincent
Carraud

Les chrétiens sont des mangeurs de viande, des carnivores, des sarcophages — de quelque chair qu'il s'agisse¹¹. Or pour manger de la viande, il faut évidemment tuer des animaux. Relisons la vision de saint Pierre, sans l'omission brève mais décisive de la citation donnée plus haut : « Allez, Pierre, *immole* et mange, *θύσον και φάγε, occide et manduca* » (*Actes* 11, 7). La question, réactivée par les végétariens contemporains, est donc

8 Voir le commentaire de ce passage dans le *Contra Faustum*, XXX de saint Augustin et dans ce cahier l'article d'Alban MASSIE ; (suite de cette note à la fin de l'article).

9 Au contraire du refus de la chair considérée comme impure par les manichéens, puis du végétarisme cathare, apparemment fondé sur l'idée que toute chair provient de la fornication. Les dimensions de cette introduction me contraignent à laisser également de côté

le sens du végétarisme pythagoricien.

10 Voir dans ce cahier l'article de Dominique-Marie DAUZET.

11 On observera néanmoins que les hommes, à ma connaissance du moins, et non les juifs (*Lévitique* 11, 2-3) et les chrétiens en particulier, ne mangent pas habituellement de mammifères (et non de poissons) eux-mêmes carnivores : les chiens mangés en Orient sont des chiots de lait.

celle de la légitimité à tuer des animaux pour les manger, quel que soit l'effacement de l'animal dans la viande, dont les changements de noms en boucherie sont significatifs. Posons-la dans sa rigueur théorique, c'est-à-dire « commençons par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question » — puisque c'est du chrétien « que j'ai à parler¹² ». Les faits qu'il s'agit d'écarter sont d'une part ceux, décisifs pour l'éthique utilitariste, de la souffrance animale, qui sont manifestement et efficacement exhibés à la compassion, voire au sensibilisme contemporains¹³. Je considérerai donc, sans doute à tort, qu'il est possible d'abattre les animaux qui seront consommés sans leur infliger aucune souffrance, ni même aucun stress — pour ne pas parler de panique ou d'effroi. D'autre part, il s'agira de présupposer une différence de nature là où un zoologiste ne verrait peut-être qu'une différence de degrés : qu'il y ait phénotiquement de « gros » animaux (supérieurs ? mammifères ? en tout cas, nous l'évoquerons, dotés de la vue), que nous considérerons seuls¹⁴.

La question qui nous échoit dès lors est la suivante : si tout aliment est pur pour les chrétiens, cela les autorise-t-il pour autant à tuer les (gros) animaux ? Autrement demandé : qu'est-ce qu'une mise à mort non criminelle, et peut-être même non peccamineuse — dont le sacrifice a longtemps constitué le paradigme ? Peut-on lui conférer non seulement un statut éthique — telle est la position utilitariste — mais l'aborder théologiquement ?

La viande octroyée : un dossier scripturaire ambigu

Le dossier scripturaire qui supporte cet abord requiert trois ou quatre remarques liminaires.

Autant la spécialisation agricole de Caïn et d'Abel est claire — celui-là est cultivateur, celui-ci éleveur —, et par conséquent la nature

12 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, Paris, Gallimard, 1964, p. 132 puis 131.

13 Ce n'est pas dire que la question de la souffrance éprouvée par toutes les créatures qui n'ont pas péché soit mineure, depuis la *Lettre aux Romains* 8, 21-22. On se rappellera la réflexion de saint Augustin : « Les souffrances endurées par les bêtes montrent jusque dans le principe de vie qui les anime une puissance admirable et magnifique en son genre. On voit, en effet, combien elles cherchent l'unité dans le corps qu'elles animent et qu'elles dirigent. Car la dou-

leur est-elle autre chose que le sentiment qui résiste à la séparation ou à la corruption ? », *De libero arbitrio*, III, 23.

14 Je ne sache pas qu'un végétarien ou un végane ait scrupule à écraser des acariens. Les présentes réflexions concerneront donc les viandes qui vont, pour l'essentiel de la caille au bœuf — ou, pour les poissons, des anchois aux thons. Mon propos n'étant pas de casuistique, je laisserai de côté les escargots, les crustacés divers etc. pour reconnaître simplement que ce qui différencie un agneau et un insecte engage une distinction radicale qui semble rendre pour le moins problématique l'idée d'une continuité animale.

des produits sacrifiés (les fruits de la terre pour celui-là, les prémices du troupeau et leur graisse pour celui-ci), autant l'arbitraire apparent de l'agrément divin accordé à l'offrande d'Abel et refusé à celle de Caïn reste d'interprétation délicate¹⁵, malgré celle de la *Lettre aux Hébreux* qui y voit l'attestation divine de la foi d'Abel : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice supérieur à celui de Caïn, par elle qu'il fut proclamé juste, Dieu lui-même rendant témoignage à ses dons » (11, 4). La *Lettre aux Hébreux* neutralise, comme saint Paul l'avait fait en écrivant *aux Corinthiens*, la différence de nature des offrandes, pour faire de la définition solennelle de la foi (11, 1) l'*explicans* de ces onze *explicanda* anaphoriques que sont les exemples tirés de la Torah avant la prétéition suggestive des événements principalement rapportés par les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois* (11, 32-40). Ce n'est pas le sens canonique de la foi comme témoignage rendu par Dieu lui-même, par différence d'avec la réception actuelle de la promesse (ἐπαγγελία, *repromissio*, 11, 40) qui nous intéresse ici, mais bien l'indifférence évidente pour la nature des offrandes, produit de la terre ou viandes grasses — ce que nous appelons *neutralisation*, sans pouvoir aller plus loin.

Rappelons ensuite que tuer est un interdit fondamental de la Bible : Dieu seul donne la vie et peut la reprendre, et les animaux sont des vivants, ils ont une âme. C'est pourquoi la consommation de la viande fera *au mieux* l'objet d'une *autorisation* divine après le déluge, quand Dieu dit à Noé et à ses fils : « Tout ce qui se remue et qui vit vous servira de nourriture ; comme déjà la verdure des plantes, je vous ai tout donné. Toutefois vous ne mangerez pas la chair avec sa vie / son âme, c'est-à-dire son sang » (je souligne ce *comme*¹⁶). Le régime carné devient alors possible, mais avec des réserves qu'on pourra comprendre comme une critique *a priori*¹⁷ et sous des conditions strictes — d'où les prescriptions rituelles, qui seront fixées dans le *Lévitique*, reposant sur l'interdiction de « manger la chair avec son âme, c'est-à-dire son sang », selon *Genèse* 9, 4 : un pis-aller donc. À tout le moins l'opposition entre sacrifices

Vincent
Carraud

15 *Genèse* 4, 2-5. Selon René Girard, c'est parce que Caïn ne peut pas offrir d'offrande animale qu'il tue par substitution son frère, selon une logique d'exutoire sacrificiel.

16 *Genèse* 9, 3-4. *Genèse* 1, 29 (ne) fixe pour nourriture à l'homme (que) les herbes et les arbres qui émettent semence.

17 Sur les lois alimentaires des Hébreux, voir Jean SOLER, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », *Annales*,

28, 1973, 4, p. 943-955, qui montre que la nourriture carnée n'est en rien une récompense accordée à Noé, mais l'effet de la corruption préalable de la terre entière par la violence de l'homme : c'est pourquoi Dieu a voulu détruire « toute chair en qui se trouve un souffle de vie sous les cieux » (*Genèse* 6, 17). On peut donc sans doute tenir le meurtre des animaux comme antérieur à la licence divine.

sanglants et offrandes végétales conserve-t-elle, après le cataclysme originaire, toute son ambiguïté¹⁸.

Mentionnons en outre le passage extraordinaire¹⁹ des *Nombres*, où le peuple hébreu, apparemment dégoûté de la manne, qui ressemblait à la graine de coriandre et au bdellium et avait le goût du gâteau à l'huile (II, 7-8), et nostalgique à la fois du poisson (et non de la viande²⁰) de l'Égypte et de ses concombres, pastèques, poireaux, oignons et aulx (II, 5), réclame à Dieu... de la viande (II, 4 et s.). Or Dieu accède à leur exigence et comble à l'excès leur appétit en leur envoyant une nuée prodigieuse de cailles dont les Hébreux se gavèrent jusqu'à leur fatale indigestion (II, 31-34). Punition divine éminemment paradoxale, puisque c'est en satisfaisant (et non en frustrant) leur convoitise que Dieu punit les Hébreux — en leur donnant cette viande finalement mortifère qu'ils avaient tant réclamée. Viande exigée par les Hébreux en plein désert, viande accordée sans même qu'ils aient à tuer les cailles, viande mortelle. L'ambivalence de la convoitise, ici comme consommation de viande, est totale.

Pour finir, le Nouveau Testament lève-t-il cette ambiguïté? Rien n'est moins sûr. Si les disciples ne jeûnent pas, si Jésus lui-même mange et boit, au point d'être traité de glouton et d'ivrogne²¹, les Évangiles ne le décrivent, fût-il ressuscité, que mangeant du pain et du poisson grillé²². On ne le voit pas manger de viande, à l'except-

Thème

18 Voir Alfred MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament: du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden, Brill, 1994, puis *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, Leiden, Brill, 2005, chap. II en particulier.

19 Qui fascinera Pascal: les juifs veulent recevoir de Dieu « des choses agréables », qu'il s'agisse de les entendre pour les écouter ou de les consommer (*De l'art de persuader*, OC III, éd. Mesnard, Paris, DDB, 1991, p. 414). Sur la perversion qui consiste à laisser l'agrément « régler la créance » et sur l'interprétation pascalienne du « Non intratur in veritatem nisi per caritatem » augustinien, voir mon « La vérité hors de la charité », in *La sagesse de l'amour chez Pascal*, éd. par H. Michon et T. Pavlovits, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 13-38.

20 Mais Exode 16, 3 fait mémoire des Hébreux « assis près du chaudron de la viande » en Égypte.

21 *Matthieu* 9, 14 (*Marc* 2, 18; *Luc* 5,

33) puis 11, 19 (*Luc* 7, 34). On observera que Jean Baptiste n'est pas végane. Selon *Matthieu* 3, 4 ou *Marc* 1, 6, il mange du miel sauvage et des sauterelles (*locustae*) — à supposer qu'il s'agisse bien de sauterelles, animal souvent considéré comme impur malgré le *Lévitique* 11, 22, vs *Deutéronome* 14, 19: le *Diatessaron* de Tatien les remplace par du « lait de montagne » (M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris, Gabalda, 5e éd., 1929, v. 6, p. 7-8), tandis qu'on a pu y voir les lézards ou les écrevisses, animaux également impurs (voir l'étude érudite de Jérémy DELMULLE, « Le repas de Jean Baptiste au désert: sauterelles, crevettes ou écrevisses? Un petit texte exégétique inédit du x^e siècle », *Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin du Cange)*, 73, 2015, p. 149-177).

22 *Luc* 24, 42 et surtout *Jean* 2, 9. On s'instruira (et on se délectera) en lisant la biographie gastronomique, commensale et eschatologique de Daniel BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, Paris, Payot, 2017.

tion incertaine²³ de l'agneau de la célébration pascalle, qui requerrait de supposer que Jésus, ayant « désiré de désir manger cette Pâque » (*Luc* 22, 15), l'aurait effectivement mangé avec ses disciples au cénacle « pendant le repas » même où il s'offrait, « agneau de Dieu » (*Jean* 1, 29) en un sacrifice unique et définitif (ἐφ' ἑαυτοῦ²⁴). Or — on excusera ces banalités — cette substitution / transsubstantiation, à la fois réelle et symbolique (mais c'est le symbole qui nous intéresse ici) — a été opérée avec du pain²⁵, et non avec l'agneau pascal (sitophagie et non sarcophagie). La question s'énonce donc simplement : si pour les chrétiens l'oblation du Christ a définitivement rendu inutiles les sacrifices sanglants antérieurs, et si c'est avec du pain que celui de la nouvelle Alliance est réitéré à chaque repas sacramentel, pourquoi partager encore l'agneau pascal — au moins à Pâques —, si ce n'est pour sa valeur symbolique — l'anamnèse de la Pâque d'avant celle du Christ ? Autrement dit, les chrétiens continuent-ils de manger de la viande pour d'autres raisons que rituelles, qu'on dira mémoriales ? N'y a-t-il pas là une étonnante légèreté, dès lors que le meurtre rituel est devenu inutile ? Pourquoi le sacrifice accompli une fois pour toutes du nouveau Grand Prêtre n'a-t-il pas mis un terme à la consommation des agneaux et donc à leur abattage ? La fin du sacrifice rituel n'aurait-elle pas dû entraîner celle de la mise à mort du bétail ? La continuation symbolique d'un abattage rituel suffit-elle encore à justifier qu'on puisse tuer — pour manger, et rien d'autre ? Bref, pourquoi les chrétiens sont-ils restés carnivores ?

Vincent
Carraud

Le regard animal ? Quelques apories

Ces questions obligent à revenir au fondement théorique du végétarisme — disjoint de l'utilitarisme évaluateur des intérêts et des souffrances. Il faut donc se demander à quelle condition morale — puisque désormais la théologie scripturaire semble hors du jeu — il est possible de tuer un (gros) animal pour s'en nourrir : à se demander donc à quelles conditions le meurtre d'un (gros) animal est ou n'est pas non seulement criminel, mais même carrément peccamineux. Telle est la

23 Interdite par la chronologie johannique, apparemment écartée par *Matthieu* 26, 5 et *Marc* 14, 2 (« Pas pendant la fête »), peut-être suggérée par *Luc* 22, 1 (mais que signifie exactement que « la fête des Azymes, appelée la Pâque, approchait, ἤγγιζεν, appropinquabat » ?), l'assimilation de la Cène à un repas pascal fait l'objet de discussions exégétiques complexes : voir Étienne NODÉT et Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris, Cerf, 1998, p. 98-102. Reste qu'il serait très improbable que Jésus n'eût pas mangé l'agneau pascal les années antérieures lorsqu'il célébrait Pes-

sah à Nazareth — pour ne rien dire des nombreux repas festifs où il fut invité, qu'on imagine garnis de « viandes grasses et de vins capiteux » (*Isaïe* 25, 6). On remarquera enfin que c'est un poisson, et non un agneau, qui est figuré dans le plat de bien des représentations anciennes sculptées ou peintes de la Cène.

24 *Hébreux* 7, 27 et 9, 12.

25 Si Abram donne à Melchisédech « la dîme de tout », reste que celui-ci « fournit du pain et du vin », *Genèse*, 14, 18-20. Saint Paul, quant à lui, parle du pain de la Pâque : « Vous êtes des azymes », *1 Corinthiens* 5, 7.

question que le végétarisme contemporain pose aux chrétiens. Elle implique de se demander à nouveaux frais ce qu'est un (gros) animal *pour nous* — non un vivant²⁶, là est la tâche des biologistes²⁷ —, entendons tel animal considéré du point de vue du rapport que l'homme entretient à lui (ce qu'on pourra appeler « transposition »).

S'interrogeant, de manière emblématique, sur ce qu'est le monde dans la deuxième partie du cours du semestre d'hiver 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*²⁸, Heidegger soutient la thèse problématique selon laquelle, à la différence de l'homme, « configurateur de monde », « l'animal est pauvre en monde » (le monde désigne d'abord la somme de l'étant accessible, variable selon le périmètre et la profondeur de la pénétration). Non seulement la privation animale de monde²⁹ relève d'une différence de degrés (le monde animal est moins vaste et moins approfondi que le monde humain), mais elle signifie aussi et d'abord une différence radicale dans l'accès à la manifestation de l'étant : l'animal ne fait pas l'expérience du *comme tel* ou du *en tant que* de l'étant. Comment Heidegger caractérise-t-il la pauvreté en monde de l'animal ? En montrant que son « comportement » consiste à vivre dans l'encerclement (*Umring* ; le s'encercler, *das Sichumringen*) et dans l'accaparement ou l'hébétude (*Benommenheit*³⁰) : c'est l'hébétude de l'accaparement qui enferme l'animal dans son cercle³¹. Je ne peux pas suivre ici l'analyse longue et précise de Heidegger, qui impliquerait la restitution du concept d'organisme qui lui est essentiel. Il me faut me contenter de la résumer en une formule incontestablement sommaire, dont l'usage est souvent galvaudé : l'animal vit, il n'existe pas. Or être

Thème

26 Il est frappant de constater qu'on se sert de l'argument par la continuité *du vivant* pour considérer qu'un embryon est une personne dès la conception : de quelle nature est cet argument par le continuum de l'espèce humaine en tant qu'animale, qui pourrait ne pas valoir comme un discours sur l'animalité de l'homme, dans l'ignorance chrétienne du moment de la création divine d'une âme ?

27 Sur la manière dont se pose scientifiquement cette tâche aujourd'hui, voir Thomas LECUIT, Leçon inaugurale de la chaire *Dynamique du vivant* du Collège de France (27 avril 2017), dont l'objet, pour le dire d'un mot, est « l'alliance paradoxale d'une organisation fixe et de dynamiques incessantes », condition du renouvellement interne des organismes. Il est remarquable que, durant cette leçon, l'écoulement d'un troupeau de moutons ou d'un banc de poissons à travers un passage étroit ait naturellement constitué l'*analo-*

gon (mais seulement l'*analogon* ?) des propriétés collectives de la matière vivante, en particulier les dynamiques contractiles.

28 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Francfort, Klostermann, 1983 ; trad. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

29 Avec cette thèse posée comme une présupposition de toute zoologie (présupposition qu'on peut nommer « vie »), Heidegger s'opposait explicitement à Jakob von Uexküll, qui avait avancé l'idée d'un monde ambiant. Mais cette privation de monde ne s'entend évidemment pas en un sens absolu, comme dans la proposition « la pierre est sans monde ».

30 L'accaparement de l'animal signifie à la fois l'incapacité de percevoir quelque chose comme étant quelque chose et l'être entraîné par... (l'animal est toujours expulsé vers un autre que lui).

31 *Die Grundbegriffe...*, p. 368 ; trad. fr. p. 368-369.

vivant, n'est-ce pas pouvoir mourir, du moins apparemment ? À moins que ce ne soit plutôt pouvoir cesser de vivre ? Car une conséquence de la différence entre la pauvreté en monde de l'animal et la configuration de monde de l'homme est essentielle pour le présent propos : si l'animal périt ou finit, c'est-à-dire parvient à la fin de sa vie, meurt-il pour autant ? « L'accapement, en tant que structure fondamentale de la vie (animale), trace d'avance des possibilités tout à fait précises de mort, d'arrivée à la mort [des *Zum-Tode-kommens*]. La mort de l'animal, est-ce un mourir [ein Sterben], ou bien un arriver à la fin [ein Verenden] ? ». Heidegger avancera que l'animal « ne peut mourir mais seulement arriver à la fin, pour autant que nous attribuions à l'homme le mourir³² ». Au sens propre donc, le concept de mort ne s'appliquerait pas à l'animal, car l'animal ne saurait avoir rapport à la mort comme telle — pas plus qu'il ne peut se rapporter à un étant comme tel, *a fortiori* au tout de l'étant comme tel. L'animal n'est pas un « être-pour-la-mort ». Ne nous pressons toutefois pas d'en déduire que cela autorise l'homme à le tuer, c'est-à-dire à le mettre à mort (sans commettre de meurtre).

En effet, les défenseurs contemporains du végétarisme trouvent souvent le fondement théorique de leur position dans la critique de Heidegger par Derrida³³. Elle est double. D'une part Derrida met en cause « la confiance avec laquelle Heidegger attribue au *Dasein* humain, lui, le mourir proprement dit, l'accès ou la relation à la mort proprement dite et au mourir comme tel » — laissons ici de côté cette critique. D'autre part, Derrida dénonce « l'inconséquence qui consiste à définir l'animalité par la vie, la vie par la possibilité de ma mort, et pourtant, à dénier le mourir proprement dit à l'animal³⁴ » : à tout le moins faudrait-il soumettre à la fois à la philosophie, et à la zoologie et à l'éthologie animale contemporaines, la différence entre périr et mourir, et donc s'assurer d'une part que l'« être-pour-la-mort » suffit à penser sa propre mort singulière peut-être toujours présente *in absentia*, d'autre part qu'aucun indice du comportement animal³⁵ ne laisse entrevoir quelque chose de plus que le périr, quelque chose comme un affect³⁶ qui serait irréductible au seul refus de la souffrance.

Vincent
Carraud

32 *Die Grundbegriffe...*, p. 388 ; trad. fr. p. 387 pour les deux citations.

33 Voir par exemple Florence BURGAT, *L'humanité carnivore*, p. 375-380.

34 Quatrième séance du séminaire 2002-2003, *La bête et le souverain II*, Paris, Galilée, 2010, p. 174-175 pour les deux citations. Voir aussi *L'animal que donc je suis*, cité ci-dessous, p. 193-219.

35 Nous laissons de nouveau de côté l'histoire des mutations de l'assujettissement des animaux (la domestication) qui occupe Derrida plus loin dans le même

séminaire et avec elle l'analyse des figures du bio-pouvoir ou du zoo-pouvoir.

36 Voir par exemple l'essai original de Jean-Christophe BAILLY, *Le versant animal*, Paris, Bayard, 2007. Un tel « affect » animal, et l'éventuel « sens » qu'il pourrait présupposer, n'aurait de pertinence qu'à être phénoménologiquement disjoint de toute projection subjective empathique. Reste que le « comportement » de certains animaux manifeste un *se cacher* (après une faute, dans la maladie ou à l'agonie), peut-être la capacité de rêver, etc.

Dans «“Il faut bien manger”», Derrida analyse, sous l’expression que lui-même juge discutable de «structure sacrificielle» — structure car le sacrifice a perdu sa forme proprement religieuse, celle de l’offrande —, la «place laissée libre... pour une mise à mort non criminelle³⁷»: dans les discours dénoncés par Derrida, il suffit que la mise à mort ne soit pas criminelle pour quelle soit légitimée. Pour mettre en cause cette position caractéristique (la «place laissée libre», et pas seulement par le droit), selon Derrida, de «l’humanisme métaphysique», il faut sacrifier le sacrifice³⁸ et s’interroger sur ce qui nous relie à l’animalité en acceptant de considérer l’animal comme *celui qui me regarde* — à supposer que l’on puisse privilégier le sens de la vue pour constituer une «communauté» animale³⁹ qui comprenne l’homme⁴⁰: les philosophes «ne se sont jamais *vus*... par l’animal... Ils n’ont tenu aucun compte du fait que ce qu’ils appellent “animal” pouvait les *regarder et s’adresser* à eux depuis là-bas, depuis une origine tout autre⁴¹». Derrida, dans *L’animal que donc je suis*, commence de s’interroger sur le regard porté par un chat sur ma propre nudité, qui provoque une malséance (une «animalséance», dit-il), voire une quasi-honte, accompagnée de la «honte d’avoir honte⁴²» — expérience «troublante» que les philosophes n’auraient jamais faite. Mais si un animal — tel chat en l’occurrence — me voit⁴³ sans doute, me regarde-t-il pour autant, me

Thème

37 «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» (entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cahiers Confrontation*, 20 («Après le sujet qui vient»), hiver 1989, p. 107. Voir la suite de cette note à la fin de l’article.

38 «“Il faut bien manger”», p. 108 et Florence BURGAT, *L’humanité carnivore*, p. 391-397, qui discute le refus derridien de considérer le végétarisme comme une rupture avec la logique sacrificielle. Si le sacrifice est bien une *structure*, on ne saurait s’en débarrasser en se contentant de substituts à la viande: sa fonction symbolique demeure, qui consiste à incorporer du vivant — ou ce qui l’a été.

39 Pour Derrida, commentant *Genèse* 2, 19, «c’est un mot, l’animal, c’est une appellation que des hommes ont instituée, un nom qu’ils se sont donné le droit et l’autorité de donner à l’autre vivant», *L’animal que donc je suis*, p. 43. Un mot, autrement dit un pseudo-concept, dont le singulier dit la scandaleuse généralité, avec lequel commence la violence faite aux animaux.

40 Voir de nouveau Jean-Christophe BAILLY, *Le versant animal*, qui essaie de décrire «le monde des regards» comme monde d’une «signifiante» informulée, et même indéterminée. Mais il va de soi

que rien, pour Bailly comme pour Derrida, comme pour quiconque de sensé, ne saurait autoriser le «continuisme», c’est-à-dire l’idée d’une homogénéité entre l’homme et ce qu’il appelle «l’animal».

41 *L’animal que donc je suis*, p. 31.

42 *L’animal que donc je suis*, p. 18 s. La réflexion de Derrida porte donc aussi bien sur la nudité, celle de l’homme par différence d’avec celle de l’animal, qui, ne se sachant pas nu, «n’est pas nu parce qu’il est nu»: il n’est pas nu en vérité, il n’existe pas dans la nudité.

43 La biologie contemporaine semble employer sans scrupule le vocabulaire de la vision pour parler d’une fonction non oculaire: les bactéries, par exemple, «verraient» leur environnement.

44 Je dis bien regarder, et non pas reconnaître. Pour ce qui est de reconnaître, voir l’hommage rendu par Levinas au chien Bobby dans *Difficile liberté* («Nom d’un chien ou le droit naturel»): quand les hommes mêmes niaient l’humanité d’autres hommes, le chien Bobby, lui, «dernier kantien de l’Allemagne nazie», dans le camp de travail de prisonniers juifs, les reconnaissait tels: «Pour lui — c’est incontestable — nous fûmes des hommes».

regarde-t-il face-à-face, de son regard « sans fond⁴⁴ » ? Cela ne va pas de soi. Cela va d'autant moins de soi qu'à un homme même il ne suffit pas de diriger son regard vers un autre pour dire qu'il le regarde : on voit souvent, le plus souvent même, sans regarder, faute de *garder* (de *maintenir*) son regard sur... (*in-tueri*), faute d'attention — quelles qu'en soient les modalités, du regard d'étonnement à celui de l'amour ou de la haine. La phénoménologie contemporaine s'est assez interrogée sur le regard d'autrui comme tel et a suffisamment explicité l'impossible objectivation du regard d'un regard qui *m'envisage*⁴⁵ pour rendre discutable sa transposition animale, comme s'il allait de soi que lorsque je suis vu par cet animal j'étais regardé par un regard, comme si je lui apparaissais.

Les limites de cette introduction — comme de ma compétence — m'empêchent d'entrer dans la discussion de thèses philosophiques générales très lourdes, comme l'examen de la thèse du « carnocentrisme » du sujet métaphysique (le « sujet carnivore »), de sa violence ou de sa cruauté propres et de leur dénégaration, et même de retracer les étapes d'une archéologie de l'assujettissement des animaux. Les apories que je souhaitais seulement mettre en évidence n'avaient d'autre but que d'inciter la réflexion théologique à ne pas y rester étrangère : si l'on m'accorde que manger *de la viande* a nécessairement une *signification*, on ne pourra pas éviter de se demander si les chrétiens, en tant que tels, ont quelque chose à dire des animaux — ou du moins de certains animaux et de leur animalité.

Vincent
Carraud

Vincent Carraud, né en 1957, marié, cinq enfants, six petits-enfants, est professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université Paris-Sorbonne, plus particulièrement spécialiste de Descartes et Pascal. Il est membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : *L'invention du moi*, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson), 2010 ; *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631) textes édités par Vincent Carraud et Gilles Olivo*, PUF, 2013.

Compléments bibliographiques

● Note 1. S'il ne faut citer qu'un titre, c'est celui de Peter SINGER, *Animal Liberation : a New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review, 1975 (trad. fr. Paris, Grasset, 1993, rééd. Payot, 2012). La réédition de 2009

45 Sur la différence entre voir et regarder, on pourra se reporter à Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, 4^e éd. « Quadrige », 2013, § 22

puis à *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, rééd. « Quadrige », 2001, III, I et à *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Paris, INA, 2015.

(Harper Collins) a substitué au premier sous-titre : « The Definitive Classic of the Animal Movement ».

● **Note 2.** Florence BURGAT, *L'humanité carnivore*, ce livre comporte une bibliographie abondante, bien que sélective (on lira aussi avec profit le « Que sais-je ? » du même auteur : *L'animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, 1995 et *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997). Faute de pouvoir embrasser ici une littérature devenue pléthorique, je m'appuierai principalement sur cet ouvrage. D'autres approches eussent été possibles, comme celle d'Élisabeth de FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

● **Note 3.** En particulier *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, Grasset et Fasquelle, 1978), *Le bouc émissaire* (Paris, Grasset, 1982), les conférences *Le sacrifice* (Paris, BNF, 2003) et *De la violence à la divinité* (Paris, Grasset, 2007). Pour la discussion des thèses de René Girard, voir Florence Burgat et les auteurs auxquels elle renvoie, *L'humanité carnivore*, chap. 4.

● **Note 8.** On lira avec profit l'étude générale de Renan LARUE, *Le végétarisme et ses ennemis*, PUF, 2015 et, pour la période moderne, la brève mais intéressante enquête de Xavier PERROT, « L'abstinence de viande en France au XVIII^e siècle. Une xérophagie redoutée, un végétarisme rejeté », *Revue semestrielle du droit animalier*, 2011, 1, p. 293-305.

● **Note 37.** Voir ensuite « L'animal que donc je suis » in *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, dir. par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 1999, p. 251-301 puis in Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, éd. par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006, p. 15-77 suivi de « Et si l'animal répondait ? », *ibid.*, p. 163-191, question inspirée de Montaigne. On pourra aussi se reporter à la synthèse de Jean GRONDIN, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, 2007, 2, « Derrida politique », p. 31-39, ainsi qu'à Patrick LORED, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria éd., 2012.

Thème



Propos recueillis par Marie-Ève Benoteau-Alexandre

En 2017, comme pour introduire à la célébration du cent-cinquantième de la naissance de Paul Claudel, les éditions Gallimard ont publié les lettres de Claudel à Rosalie Vetch, qui fut le modèle de l'Ysé de Partage de Midi, puis de la Prouhèze du Soulier de satin. Cette romanesque histoire d'amour, qui a fait naître deux des plus grands chefs-d'œuvre de notre théâtre, est enfin dévoilée. Jacques Julliard, qui préface le volume, souligne son importance et sa beauté.

Vous signez la préface des Lettres à Ysé, publiées chez Gallimard fin 2017. Vous avez auparavant préfacé plusieurs volumes d'actes de colloques (Mauriac – Claudel: le désir et l'infini en 2003; Claudel politique, paru en 2009), et vous avez consacré un ouvrage, en 2008, à trois écrivains dont Claudel (L'Argent, Dieu et le Diable: Péguy, Bernanos et Claudel face au monde moderne). En quoi ces écrivains catholiques – et plus spécifiquement Claudel – vous requièrent-ils ?

D'abord, dans «écrivain catholique», il y a «écrivain». Si je prends Claudel, Bernanos, Péguy, on a là trois des plus grands prosateurs du xx^e siècle. Je ne sais pas qui on

pourrait ajouter, parmi les «laïcs»; Céline, à sa manière; Proust, à la sienne. Mais il est évident que par rapport aux écrivains académiques, comme Valéry, Gide, Camus, Sartre même, ce sont des écrivains flamboyants, tous les trois. Et on pourrait ajouter Mauriac et Clavel, comme journalistes, et comme écrivains. La première chose à laquelle j'ai été sensible, c'est leur flamboyance. Il y a un vibrato qui est propre aux écrivains catholiques, avant même le xx^e siècle. On pourrait commencer à d'Aubigné (certes, il n'est pas catholique, mais chrétien), Pascal évidemment, Chateaubriand, Joseph de Maistre (un grand styliste!), et tous ceux de la fin du xix^e siècle comme Bloy et Barbey. Je ne veux pas dire que la flamboyance du style est un monopole des catholiques, ce serait absurde; mais bien avant que le catholicisme devienne minoritaire en France, la situation des écrivains catholiques est particulière: à sa manière Pascal, apparenté au jansénisme, était minoritaire; Chateaubriand s'est voulu d'opposition. Il y a ainsi dans le recours au style quelque chose qui est comme l'affirmation d'une particularité, d'une singularité, d'une minorité à l'intérieur de la société française. La société littéraire en France, depuis très longtemps est anti-catholique, et même anti-chrétienne. Or dans

* *Le soulier de satin*, III,8 (phrase de l'Ange gardien à Prouhèze).

** *Lettres à Ysé*, éd. par Gérard Antoine, préface de Jacques Julliard, Gallimard, 2017, 442 p.

cette flamboyance du style catholique, le souci polémique est presque toujours présent : Pascal en a donné le modèle qui a été repris par tous ceux que nous venons d'évoquer, Péguy, Bernanos, Mauriac comme journaliste, Clavel... Il s'agit d'une verve polémique qu'entretient cette espèce de culte de l'écriture. Il y a de très bons écrivains classiques : Valéry écrit admirablement ; mais s'il fallait caractériser le style de Valéry, je n'aurais strictement rien à en dire, sinon qu'il est parfaitement léché, qu'il est parfaitement conforme à son objet, etc., alors que si l'on prend le style de Bernanos, on peut en parler pendant des heures et rester pantois devant une telle inventivité, une telle flamme. La première raison de mon intérêt pour ces écrivains est donc leur qualité d'écrivain.

Signets

La deuxième raison, c'est leur attitude à l'égard du monde moderne. Presque tous sont des résistants, ont la volonté de résister à leur siècle ; c'est au fond très évangélique (voyez par exemple la première épître de saint Jean : « N'aimez ni le monde ni ce qui est dans le monde », « vous, petits enfants, vous êtes de Dieu [...]. Eux, ils sont du monde », etc.). Et cela, je le retrouve présent dans la littérature catholique.

Il y a ensuite des circonstances biographiques dans mon intérêt pour Claudel. J'avais, au départ, une sorte de détestation pour lui. Je suis d'une famille anticléricale, catholique par ma mère, mais laïque par mon père. Pour moi, Claudel, c'était le pire. Il y avait même un parfum vichyste qui me le faisait détester. J'en avais alors

lu un peu, les *Grandes Odes*, notamment, *Connaissance de l'Est*. Et un beau jour, Paul Saint-Cyr, un de mes amis, lui-même anticléric, fils d'un député radical-socialiste de la IV^e République, me dit : « Demain, on enterre Claudel à Brangues. Même si ce n'est pas notre tasse de thé, c'est quand même un événement, il faut y aller. » Nous y allons, et plusieurs choses me frappent : d'abord Herriot, qui est à la fin de sa vie, qui évoque d'une voix caverneuse un écrivain, un ami (Claudel est un homme de droite, mais c'est un diplomate de gauche) ; Mgr Gerlier, en *cappa magna*, très Prince de l'Église, qui vante Claudel, la famille de Claudel, cette admirable famille (pas un mot de Rozie Vetch !); et puis Jean-Louis Barrault et Madeleine Renaud : le hasard fait qu'à la sortie de l'office je croise Barrault qui regagne sa voiture en sanglots ; c'est la première vision que j'ai eue de lui. C'est quand même impressionnant.

Et puis, en 1987, on donne *Le Soulier de satin* à Avignon, dans la mise en scène d'un athée, Vitez (qui a compris *Le Soulier de Satin* beaucoup mieux que les catholiques). J'y vais avec ma famille et des amis. Nous n'y restons pas jusqu'au bout, je suis fatigué. Le surlendemain, j'y reviens et j'ai alors mon pilier de Notre-Dame : je n'ai jamais rien vu de si beau, je n'ai jamais rien vu qui exprimât mieux, d'une manière dont j'étais incapable, mon rapport au monde, mon rapport à Dieu. À partir de ce moment-là, je suis devenu claudélien : je me suis mis à lire Claudel, notamment le *Journal*. Je découvre quelqu'un d'anti-vichyste, qui prend la défense des

Juifs : une image complètement différente de celle qu'on a ! À quelque temps de là, je rencontre Ludmila Mikaël (la Prouhèze du *Soulier de satin*) pour qui j'avais une grande admiration, avec qui je passe une soirée à parler de Claudel et du *Soulier de satin*. Voilà comment je suis devenu progressivement, à mon corps défendant, claudélien. Ce n'est pas simplement un goût d'écrivain. Claudel m'a fait découvrir que le monde était un symbole. « Tout ce qui existe est symbole, tout ce qui arrive est parabole », écrit-il dans son *Journal*. Il y a eu un grand symboliste en France, aux côtés de Rimbaud, c'est Claudel. Les autres, ce n'est rien à côté.

Mon intérêt pour Claudel a fini par se savoir. Je suis entré en relations avec des membres de la famille Claudel, Marie-Victoire Nantet (petite-fille de Claudel), sa mère, Renée Nantet. Puis avec des personnes très attachées à l'œuvre de Claudel, comme des amis de l'École Normale, comme Michel Autrand et Michel Lioure, deux très grands spécialistes de son œuvre.

Ces Lettres à Ysé ont connu un destin singulier. Elles paraissent aujourd'hui avec une introduction de Gérard Antoine (décédé en 2014), sous la direction de Jean-Yves Tadié, enrichies d'une préface que vous signez. Pouvez-vous raconter l'histoire de cette publication ?

La famille, pour des raisons compréhensibles, n'était pas très favorable à la publication de ces lettres, parce que la place qu'y tient la femme de Claudel est mince, et même sou-

vent dépréciative. Depuis des années, elle s'y opposait, malgré les efforts de Gérard Antoine qui avait pu les lire. Il y avait donc cet interdit sur ces lettres qui étaient devenues mythiques. Teresa Cremisi, aux éditions Gallimard, connaissant cette situation, a demandé à l'avance (vers 2004, je crois) à Gérard Antoine d'en faire la présentation et l'annotation... Connaissant mon intérêt pour Claudel, elle m'en avait d'ailleurs parlé, à l'époque. Tout était prêt ; il ne manquait que l'aval de la famille. Je crois d'ailleurs avoir été pour quelque chose dans la publication : il y a de cela deux ans, Marie-Victoire Nantet me propose de faire partie du comité de patronage pour le cent-cinquantième de la naissance de Paul Claudel et me demande si je n'aurais pas une idée pour illustrer l'événement. Après réflexion, je lui propose d'essayer d'obtenir de la famille l'autorisation de publication de ces lettres. Quelques temps après, elle m'a annoncé que la décision avait été prise. Un autre vieux camarade d'École, Jean-Yves Tadié, sachant le petit rôle que j'avais joué et connaissant mon intérêt pour Claudel, m'a proposé d'écrire la préface. Je considère cela comme un honneur : on se sent tout petit face à Claudel.

Jacques
Julliard

Le titre, Lettres à Ysé, suggère l'équivalence totale entre l'amante réelle, Rozie Vetch, et le personnage de Partage de Midi. Peut-on effectivement confondre Ysé et Rozie, alors même que la majeure partie de cette correspondance s'établit à l'époque où Claudel compose Le Soulier de satin ? Quelle place accorder à Prouhèze ?

Tadié m'avait envoyé les épreuves avec un titre pas possible. Je lui ai dit : on ne peut pas publier ça comme ça. Peu de temps après, il m'a fait part de ce titre, « Lettres à Ysé ». D'abord c'est beau, comme titre. Mais effectivement, est-ce que ce sont des lettres à Ysé, des lettres à Prouhèze ? Au départ, je pensais que le titre serait « Lettres à Rozie », tout simplement. Tadié fait faire un pas supplémentaire en affirmant l'identité de Rosalie Vetch avec Ysé. Je crois qu'on peut défendre l'idée en considérant qu'Ysé et Prouhèze sont deux étapes d'un même personnage, d'une même idée de l'amour chez Claudel, deux étapes aussi de la relation amoureuse.

La vérité, c'est que la plupart des lettres sont des lettres à Prouhèze, plus qu'à Ysé. En dehors de la reprise de l'amour physique entre Claudel et Rozie, qui dure très peu de temps, entre 1920 et 1921 (avant même le départ de Claudel pour le Japon), toutes les lettres – la plupart viennent du Japon – sont des lettres à Prouhèze, des lettres de l'absence, d'après le renoncement à la chair. Mais ce renoncement lui-même est fragile. Dans une des lettres (10 février 1921), Claudel écrit : « Malgré toutes nos bonnes résolutions il est bien probable que si nous nous revoyons seuls nous redeviendrons amants sans une minute de retard ». Ysé et Prouhèze sont ainsi deux étapes dans son esprit d'un même personnage, qui est Rozie, mais aussi une certaine idée qu'il se fait de Rozie.

Mais on ne peut pas faire abstraction de la réalité de cette femme,

derrière l'idée que s'en fait Claudel. Or il semble, à la lecture des lettres de Claudel (puisque celles de Rozie ont été presque systématiquement détruites par Claudel), que le caractère qui se dessine est plus près du côté fantasque d'Ysé que du caractère de Prouhèze.

Je suis tout à fait d'accord avec vous sur le personnage. Mais lui-même est psychologiquement compliqué. Rozie est coquette : dès qu'elle voit un homme, elle cherche à le séduire. Ces *Lettres à Ysé* sont pour la plupart des lettres à Prouhèze mais le personnage, vous avez raison de le faire remarquer, est beaucoup plus proche de l'idée d'Ysé que de l'idée de Prouhèze. Prouhèze est une femme acquise, après son long séjour à Mogador, à une sorte de détachement ou d'ataraxie, au sacrifice, qu'elle consomme d'ailleurs, alors que Rozie reste jusqu'à la fin de sa vie une femme imprévisible, très changeante. On voit bien qu'à certains moments elle joue le jeu de l'amour. Claudel lui-même, d'ailleurs, en est embarrassé. Il lui dit tantôt : j'ai bien compris que tu m'aimais ; tantôt : j'ai bien compris que tu ne m'aimais pas tout à fait. Et les deux probablement correspondent à quelque chose de vrai. On devine des lettres amoureuses, et puis au contraire des lettres assez âpres, assez *matter of fact*, Rozie demande de l'argent, elle se plaint ; en vieillissant, elle devient une femme geignarde.

Dans quelle mesure peut-on penser qu'elle vient rechercher Claudel parce qu'elle a des difficul-

tés financières ? Est-ce une hypothèse tenable ?

Je ne le pense pas. C'est une femme à l'ancienne, très indépendante, mais dont il est visible qu'elle a besoin d'un protecteur. Les deux à la fois.

Mais est-ce que ce besoin de protecteur s'accompagne forcément d'amour ? Nana, chez Zola, a besoin de protecteurs. Elle ne les aime pas pour autant.

Je crois que c'est une femme enfant, qui a besoin de lâcher la bride à sa fantaisie et en même temps qu'il y ait quelqu'un pour réparer les bêtises qu'elle fait, parmi lesquelles les bêtises financières ou l'imprévision. C'est une femme à l'ancienne parce qu'elle trouve normal d'être entretenue. Elle demande de l'argent sans vergogne, et beaucoup. On a calculé qu'elle a coûté à Claudel entre 500 000 et un million, ce qui pour l'époque représente beaucoup d'argent. Cela tempère, là encore, l'image de Claudel, qu'on présente comme un vieux grigou près de ses sous. C'est aussi un homme qui consacre tout son traitement d'ambassadeur à Louise, sa fille, à Rozie, et aussi naturellement au reste de sa famille. Il y a une vraie générosité de Claudel, c'est encore un apport de ces lettres.

Revenons à Prouhèze et Ysé. Qu'est-ce qui précède, qu'est-ce qui suit ? Est-ce l'évolution de ses sentiments à l'égard de Rozie qui précipite le projet du *Soulier de satin* ? Il y a des lettres qui semblent l'attester. Ou bien est-ce l'idée de son œuvre qui finalement l'amène à moduler

un peu ses sentiments à l'égard de Rozie ? Il faut bien voir qu'il s'agit d'un amour par correspondance. Les rares lettres qui datent du moment où ils ont repris les relations amoureuses ont une tonalité différente des autres. S'il y a un homme qui a montré l'importance de la correspondance dans les sentiments, c'est bien Claudel : les sentiments que l'on éprouve et ceux que l'on écrit ne sont pas tout à fait les mêmes. Ce n'est pas pour rien que tout le *Soulier de satin* est traversé par cette idée de la fameuse lettre à Rodrigue qui met dix ans à atteindre son destinataire (et on est stupéfait d'apprendre qu'en réalité la lettre de Rozie est arrivée treize ans après leur séparation !).

Barthes, vous le rappelez dans votre préface, lisait Le Soulier de satin comme la transposition d'un banal adultère bourgeois. Une récente chronique dans La Croix (signée par Cécile Guilbert) décrit l'aventure comme « le triste vaudeville d'un Claudel banalement adultérin dont seul le pucelage conservé à 32 ans et la constante immaturité sexuelle expliquent qu'il se soit laissé subjugué par Rosalie Vetch, dondon bête ». S'il est clair que Le Soulier de satin relève de la transposition (Claudel le dit lui-même en précisant « toi et moi », lorsqu'il fait mention de sa pièce dans une lettre à Rozie), et si vous pointez vous-même dans la préface l'« immaturité affective » de Claudel, peut-on pour autant lire cette correspondance comme le témoignage d'un « banal adultère » avec une « dondon bête » ?

Jacques
Julliard

Barthes a dit beaucoup de bêtises dans sa vie. Quel est le grand roman d'amour qu'on ne pourrait ramener à un adultère bourgeois? Même Tristan et Yseult! Ce réductionnisme est indigne de quelqu'un qui avait pignon sur rue et qui écrivait quelquefois des choses intelligentes, bien que souvent arbitraires. Ce qui me paraît plus grave, c'est ce qu'a dit cette dame dans *La Croix*. Il n'y a qu'un journal catholique pour affirmer, devant le plus grand drame de l'amour qu'on ait jamais écrit, devant le passage de l'amour humain à l'amour divin, l'affirmation de l'identité de l'amour charnel et de l'amour spirituel, qu'il s'agit d'une affaire de perte de pucelage! C'est consternant, les bêtises que peuvent écrire les catholiques quand ils veulent se donner un air affranchi.

Signets

Ne pensez-vous pas que la chroniqueuse voulait souligner par là le fossé entre la correspondance et les œuvres qui en sont issues?

Quand je lis ces lettres, je ne vois pas d'adultère bourgeois. Il y a naturellement des choses matérielles, y compris financières, mais je ne vois pas cela du tout comme un adultère bourgeois. Cette correspondance développe une idée de l'amour. Ce que disent ces deux personnages, Barthes et Guilbert, est proprement imbécile; ils n'ont pas compris que Claudel n'a pas une conception chrétienne du mariage et de l'amour, que c'est une conception qui doit beaucoup plus à l'amour courtois qu'à toute autre chose. En tout cas, la distinction entre l'amour et le mariage, Claudel l'a toujours faite.

Je ne suis pas sûre d'être d'accord avec vous sur ce point. Aussi bien pour Prouhèze et Rodrigue que pour Mesa et Ysé, le mariage reste l'horizon ultime. La fin de l'amour, c'est le mariage.

Je ne crois pas. L'amour et le mariage peuvent coïncider, mais purement pas hasard. Ce n'est pas nécessaire. On connaît bien la fameuse définition: «Ce n'est pas l'amour qui fait le mariage, c'est le consentement».

Techniquement, c'est vrai. D'un point de vue sacramental, c'est bien le consentement qui fait le sacrement.

Il peut y avoir le consentement sans l'amour. Donc entre l'amour, qui est un sentiment direct, qui n'a rien d'institutionnel, et le mariage, qui est une institution à la fois civile et religieuse dans laquelle peut se glisser en quelque sorte l'amour, il y a d'un bout à l'autre, aussi bien dans l'œuvre de Claudel que dans sa vie, une différence fondamentale. Et de ce point de vue-là, il n'y a pas de différence entre *Le Soulier de satin* et la pratique, si j'ose dire, de Claudel.

Je crois que Claudel considère le mariage de manière très institutionnelle. Vous connaissez cette lettre à Jammes, citée dans l'appendice du volume, où il présente son mariage comme un «incident de l'itinéraire». «Je me suis marié entre deux trains et j'avais enveloppé nos alliances dans mon bulletin de bagages» (p. 385). Ce n'est pas une idée très élevée du mariage!

Il y a un Claudel parfaitement institutionnel, qui est ambassadeur, qui a une épouse. Cela fait partie du jeu social. Mais dès qu'il se retrouve face à lui-même, tout cela vole en éclats. Et ce qu'il proclame, c'est non pas l'identité du mariage et de l'amour, mais l'identité de l'amour humain et de l'amour divin.

Est-ce qu'on ne peut pas dire que Dieu vient consacrer l'amour humain par le mariage ?

Claudel dit ça, vraiment ?

Voilà ce que Mesa dit à Ysé, à la fin du Partage :

*« Puisque tu es libre maintenant,
« Et qu'en nous près d'être détruits la
puissance indestructible*

*« De tous les sacrements en un seul
grand par le mystère d'un consente-
ment réciproque*

*« Demeure encore, je consens à toi, Ysé!
Voyez, mon Dieu, car ceci est mon corps!
« Je consens à toi ! et dans cette
seule parole*

*« Tient l'aveu et dans l'embrasement
de la pénitence*

*« La Loi, et dans une confirmation su-
prême*

*« L'établissement pour toujours de
notre Ordre.*

Ysé – : « Je consens à toi, Mesa »

Il me semble qu'il y a là un mariage. Je crois, pour ma part, que le mariage reste pensé par Claudel comme le sacrement divin de l'amour humain. C'est ce vers quoi tendent les personnages du théâtre claudélien, et c'est aussi ce que Claudel dit parfois à Rozie. La

lettre du 31 août 1924, par exemple, s'achève sur cette adresse : « mon épouse pour l'éternité ».

Je vous entends sans abonder complètement dans votre sens. Regardez comment lui-même se marie ! Il ne consent pas tellement à Reine Sainte-Marie Perrin. Il se marie sur les instances de son confesseur.

*J'ai le sentiment que vous pré-
sentez le consentement comme
quelque chose de négatif. Est-ce
que chez Claudel, au contraire, le
consentement n'est pas ce qui est
recherché comme absolu ? Le mo-
ment du « Je consens à toi », dans
Partage de Midi, est celui où les per-
sonnages dépassent leur égoïsme
pour se donner réellement.*

Je pense qu'il y a deux formes dans l'idée de consentement. Il y a le consentement social, je dirais presque le consentement religieux. Et puis il y a le consentement de l'être à l'être. C'est le passage de l'un à l'autre qui fait problème.

Jacques
Julliard

Est-ce qu'on n'est pas alors, ici, dans la définition de deux types de mariage, un mariage institutionnel et un mariage qui serait un vrai consentement de l'être ? Ce que je trouve magnifique, dans la conception claudélienne de l'amour, c'est la prise en considération de la difficulté que l'être a à se donner. Il me semble qu'une grande partie du théâtre claudélien – surtout Partage de Midi, mais aussi Le Soulier de satin – repose sur cette conscience térébrante pour l'individu de son incapacité à se donner. Il

me semble que « je consens à toi », c'est accepter autrui en soi-même, et par là même, se donner.

C'est vrai, mais tout cela n'a pas grand chose à voir avec le mariage institution. Or, le problème, c'est quand même le mariage institution. À aucun moment, apparemment, Claudel ne cherche le consentement avec son épouse. Le consentement, il continue de le rechercher avec Rozie. Autrement dit, bien sûr, le consentement, c'est l'accomplissement de l'amour. Mais cela ne passe pas forcément par le mariage au sens bourgeois, et j'ajouterais même au sens religieux.

Ce qui me frappe, c'est l'entêtement de Claudel à rester fidèle aux valeurs de sa jeunesse qui sont chrétiennes, mais qui sont en même temps pré-chrétiennes. Il dit, dans la première version du *Partage*: « Et au-dessus de l'amour / Il n'y a rien, et pas Vous-même ! ». C'est extraordinaire. Cela veut dire que Dieu ne peut rien contre l'amour si ce n'est être amour soi-même. C'est le contraire de toutes les sottises que disent Roland Barthes et cette dame.

*Je voudrais qu'on aborde maintenant la question du temps. Vous insistez dans la préface sur le fait que le théâtre de Claudel est une construction qui a besoin d'un temps long pour se développer. Mais le temps joue peut-être aussi contre les amants: la relation épistolaire se poursuit bien après la publication du *Soulier de satin* et les amants réels semblent s'éloigner de plus en plus des per-*

sonnages qu'ils ont engendrés. Le ton des lettres évolue, les amants s'embourbent peu à peu dans des considérations financières d'où l'amour semble progressivement disparaître. Claudel ne réussit à atteindre ni le destin de Mesa, ni celui de Rodrigue. Faut-il penser que la vie réelle constitue une forme d'échec par rapport à l'œuvre et que la « réalité » dénonce in fine le caractère idéaliste, utopique, de l'œuvre ?

Je vais répondre sur deux points. D'abord l'importance du temps. Je dis dans ma préface que j'aimerais qu'un metteur en scène encore plus fou que Vitez nous donne une fois *Partage de Midi* et *le Soulier à la suite*, pour avoir l'histoire dans sa totalité, et j'ajoute que ça permettrait de comprendre l'importance de la temporalité dans les sentiments humains. Bien sûr, il y a une évolution. L'amour humain, à la différence de l'amour divin, n'est pas quelque chose qui atteint un point absolu et qui s'y maintient. Il est sans arrêt au contact de réalités changeantes, connaît des formes d'érosion ou au contraire un supplément, de nouvelles strates. Si l'on imagine *Le Soulier de satin* à l'époque du portable, il y a une dimension des sentiments humains, qui est le dépôt du temps sur ces sentiments eux-mêmes, qui disparaît complètement. Une des sources des sentiments des héros, mettons Prouhèze et Rodrigue, c'est la certitude qu'ils ont sur l'autre, la certitude que l'espèce de dialogue super-atlantique continue, et en même temps on n'en est pas tout à fait sûr ; le temps fait son œuvre.

Lâla, dans les derniers moments de *La Ville*, dit : « Il est vrai que mes cheveux sont gris et que bientôt la nuit et l'or seront remplacés par la mystérieuse couleur de la neige. / Mais ma beauté reste la même. / Et la vieillesse qui m'atteint dissipe entre qui me suit et moi le malentendu. » Et Rodrigue dit à peu près la même chose. C'est la dimension de la temporalité.

Par ailleurs, la dégradation du sentiment fait qu'on passe de l'amour fou à l'amour sage, de l'amour humain à l'amour divin. Et puis, Claudel se remet parfois à vouvoyer Rozie. « Ma Rozie adorée » devient « ma bonne Rozie », ce qui n'est pas la même chose. Mais ça ne veut pas dire que cette histoire, comme le suggèrent les imbéciles, est banale. Elle est au contraire tout sauf banale, totalement imprévisible d'un bout à l'autre. Elle n'est pas conforme à l'idée traditionnelle qu'on se fait de Claudel. Il reste qu'effectivement, il y a un décalage croissant entre le projet de l'amour et puis ce qui en reste.

Est-ce qu'on peut en conclure que l'œuvre est du côté d'une forme d'idéalisme ?

Si on avait des lettres d'amour de Rodrigue et de Chimène cinquante ans après le dénouement du *Cid*, je ne sais pas ce qui en resterait. Ou de Tristan et d'Yseult. Tout s'arrête au début. Ce que nous avons de terrible, là, c'est la vérification, combien d'années après ! Je ne crois pas que cela plaide pour la banalité de cette affaire, mais plutôt pour cette temporalité. La vraie question serait de se demander ce qui reste de cet

amour tellement fort qu'il s'est identifié à l'amour divin (c'est un amour à trois, il y a Dieu), ce qu'il en reste quand l'amour humain s'est désagrégé, est devenu l'amitié, la confiance, le consentement, mais enfin un consentement qui est beaucoup moins total. Je n'ai pas de réponse. C'est une épreuve au sens fort du terme. « Ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants... » C'est expédié en une phrase, quel que soit le roman d'amour. L'amour absolu et le temps sont deux notions antinomiques.

Tout ce qui anime cette correspondance en dehors de la reprise amoureuse de 1920-1921 est rétrospectif. Il y a certes une volonté de projection dans l'avenir, mais c'est la célébration d'un amour rétrospectif. Tout ce qui s'est passé entre eux, s'est surtout passé entre 1900 et 1904.

Jacques
Julliard

Est-ce que le conseil du confesseur de cesser tout commerce charnel peut être considéré comme la cause de la dégradation progressive du sentiment amoureux ?

Je ne crois pas. On voit le peu d'efficacité des conseils des confesseurs, celui de se marier, d'abord, pour oublier Rozie; celui de cesser les rapports charnels, ensuite... Au-delà de l'arrêt du commerce charnel (qui d'ailleurs doit moins aux conseils du confesseur qu'au Quai d'Orsay qui l'envoie à Tokyo), cela reste un amour passion. C'est le temps qui progressivement le désagrège. Claudel le dit d'ailleurs. Mais on touche alors à quelque chose qui est au-delà de Claudel : un amour qui ne se pense pas comme éternel n'est pas tout à fait un amour, et en

même temps, on sait très bien que l'amour conçu comme éternel repose sur une part d'illusion volontaire. Et qu'il évoluera dans sa forme.

On a tout de même chez Claudel des personnages qui vieillissent (vous le souligniez avec La Ville), et qui restent identiques à eux-mêmes.

Oui, mais pas à l'épreuve de l'amour. *La Ville* est une psychomachie. Cœuvre, c'est la poésie, Avare, c'est le pouvoir, etc.; ils restent égaux à eux-mêmes. Le problème de l'amour, c'est qu'il ne suffit pas d'être égal à soi-même, il faut être deux. Et même dans *La Ville*, cela ne se résout que dans la mort. Ce sont d'ailleurs les dernières paroles de *La Ville*. Ce qui n'est plus possible dans ce monde est possible dans l'autre.

Ce n'est pas pour rien qu'il y a chez Claudel un fantasme de l'explosion: explosion de la maison dans le *Partage*, explosion de la citadelle de Mogador dans *Le Soulier de satin*. Il y a explosion parce qu'il n'y a pas d'issue. Il ne peut y avoir dénouement qu'explosif, violent. Le passage d'une temporalité dégradée à l'éternité, ça ne peut être qu'explosif. Pour tout être humain, cela s'appelle la mort, je crois.

Vous écrivez, à la fin de votre préface, que «l'être humain, à plus forte raison le poète, est capable de donner à l'événement plus de réalité que la réalité n'en comporte». Est-ce à dire, dans le cas de Claudel, que l'événement biographique serait en défaut de réalité par rapport à l'œuvre qu'il suscite?

Bien sûr que oui! Parce que l'œuvre fait partie de la biographie, mais le biographe ne peut pas en rendre compte. Qu'est-ce qu'une œuvre? C'est un supplément d'être. Ceux que l'on appelle non sans raison des «créateurs» sont des gens qui apportent à leur vie, avec ce qu'elle comporte de médiocrité, de dégradation, de finitude, quelque chose que même des êtres qui ne sont absolument pas religieux pensent. Rappelez-vous la mort de Bergotte, chez Proust: «On l'enterra, mais toute la nuit funèbre, aux vitrines éclairées, ses livres, disposés trois par trois, veillaient comme des anges aux ailes éployées et semblaient, pour celui qui n'était plus, le symbole de sa résurrection.»

Lors d'une répétition du *Soulier de satin*, Barrault s'adresse à Claudel qui était dans la salle et lui dit qu'il faudrait changer une scène ou un morceau de scène, parce que ça ne fonctionne pas. Claudel répond: «Moi, je n'oserais pas.» Au-delà de la provocation dont Claudel est coutumier, il y a l'idée qu'il n'est pas libre à l'égard de son œuvre, que son œuvre a des droits sur lui, qu'il ne peut en faire ce qu'il veut. Il le dit d'ailleurs dans une des lettres au père Caillava, publiée dans ce recueil (p. 389). Il parle de l'œuvre d'art qui se constitue en partie indépendamment de son créateur. Je ne sais pas s'il donne à cela un sens religieux. Évidemment pour Proust ça n'avait pas un sens religieux, encore que... c'est curieux que Proust commence à avoir un vocabulaire quasiment religieux quand il parle de la création et de l'art. Pour Claudel, je pense que c'était profondément lié.

Dans la lettre en question, c'est « l'Inconscient » qu'il met en avant.

Oui, c'est vrai. C'est l'Inconscient. C'est même assez étonnant. Comme diraient les critiques aujourd'hui : c'est très moderne ! Mais l'inconscient n'est-il pas, chez tout être humain, une revanche sur l'athéisme du quotidien ?

Aujourd'hui, le théâtre de Claudel n'a aucun mal à trouver son public, peut-il en être de même de cette correspondance ?

Dans l'immédiat, non. D'abord, elle n'est pas portée par la critique, ce qui est très important dans l'accueil des livres. Je m'attendais à ce qu'il y ait beaucoup d'articles critiques ; la presse n'en a presque pas parlé. La littérature française contemporaine est officiellement anti-catholique, en tous cas a-catholique. Le fait qu'il n'y ait pas eu un critique pour dire : « C'est un moment important dans l'histoire de notre littérature, ce n'est pas un

événement anodin », cela confirme ce que je pense de la critique littéraire...

Chaque fois qu'on donne une pièce de Claudel, ce qui me frappe, c'est la sidération des gens, l'extraordinaire percussion, violence, lyrisme de ce théâtre. Ces lettres ne peuvent qu'accompagner la connaissance de Claudel, pas s'y substituer. Il n'y a que des gens qui connaissent le « cas Claudel » qui peuvent s'intéresser à cette correspondance. Mais ce n'est pas très important. À supposer même que ces lettres restent à peu près sans effet, sans lecteur, pendant vingt ans, trente ans, ça ne change rien au fond. Si on considère – ce que je crois –, que Claudel est l'équivalent de Shakespeare, des Tragiques grecs, le fait que notre époque ne le considère pas tout entier comme il est n'est pas grave pour Claudel, c'est plus grave pour notre époque. Malgré ça, chaque fois qu'un metteur en scène met son talent au service de Claudel, les gens sont pris à la gorge. Voilà ce qui compte.

Jacques Julliard, né en 1933, ancien élève de l'ENS, agrégé d'histoire, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, a eu des responsabilités syndicales (au SGEN-CFDT ; il fut membre du Bureau national de la CFDT aux côtés d'Edmond Maire) et éditoriales (directeur de la collection Politique au Seuil, éditorialiste au Nouvel Observateur, puis à Marianne) ; outre de nombreux ouvrages d'histoire contemporaine, il a écrit Le choix de Pascal, Desclée de Brouwer, 2003 (entretiens avec Benoît Chantre) ; L'argent, Dieu et le Diable. Péguy, Bernanos, Claudel face au monde moderne, Flammarion, 2008 ; Le choc Simone Weil, Flammarion, 2014.

Marie-Ève Benoteau-Alexandre, née en 1982, mariée, trois enfants, ancienne élève de l'ENS, agrégée de lettres modernes, docteur en littérature française ; dernière publication : Les Psaumes selon Claudel, Paris, Honoré Champion, 2012.



Introduction

Cinquante ans après la promulgation de la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » (*Nostra Aetate*) du Concile Vatican II par le Bienheureux pape Paul VI, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié en 2015 un document — « Les dons et les appels de Dieu sont irrévocables » (Romains 11,29), développant deux thèses principales :

- La théorie de la substitution — qui affirme qu'après le rejet de Jésus-Christ, Israël a cessé d'être le porteur des promesses de Dieu — doit être rejetée.
- L'Alliance établie par Dieu en faveur d'Israël est irrévocable.

La réflexion théologique proposée, dans le texte qui suit, par Joseph Ratzinger – Benoît XVI, a pour objet d'éclairer ces deux propositions, en se fondant en particulier sur une enquête biblique précise.

Les remarques effectuées par l'auteur reposent sur deux présupposés méthodologiques qu'il a exposés, d'une part dans son ouvrage *Jésus de Nazareth*, et d'autre part dans l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* :

1 • Comme Joseph Ratzinger – Benoît XVI l'exprime lui-même dans cet article, les textes de l'Ancien Testa-

ment « ne doivent pas être lus de manière statique », mais compris comme « mouvement en avant », mouvement en avant qui, selon une herméneutique chrétienne, conduit vers le Christ. Dans le tome I de *Jésus de Nazareth*, l'auteur expose en détail, dans son commentaire du Sermon sur la montagne, cette observation méthodologique qui repose sur la mise au jour des modalités selon lesquelles la Bible hébraïque s'est elle-même construite, modalités qui rendent également compte des rapports Ancien Testament / Nouveau Testament : « Jésus ne fait [...] rien d'inouï ni de tout à fait nouveau lorsqu'il oppose aux normes casuistiques et aux pratiques développées dans la Torah la pure volonté de Dieu [...]. Il reprend à son compte la dynamique interne de la Torah elle-même, déployée ultérieurement par les prophètes, et, en tant qu'Élu, en tant que prophète qui se tient face à Dieu, il lui donne sa forme radicale¹ ». Ainsi la Bible hébraïque porte en elle-même les ressources qui conduisent Jésus à l'interprétation qu'il en propose dans le Sermon sur la montagne : l'herméneutique chrétienne n'est pas en rupture mais en continuité avec l'herméneutique juive.

2 • L'analyse des textes bibliques doit conjuguer la recherche du sens littéral, et la prise en compte du sens canonique des textes, lorsqu'ils sont resitués dans

1 JOSEPH RATZINGER - BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth I*, Paris, Flammarion, 2007, p. 149.

leur contexte large d'énonciation (voir *Verbum Domini* n° 34).

Ce sont ces deux principes qui sont mis en œuvre dans l'étude soigneuse des notions de « substitution » et d'« alliance irrévocable ».

Dans la mesure où le terme même de « substitution » n'a aucun enracinement scripturaire, Joseph Ratzinger — Benoît XVI cherche à mettre au jour le rapport qui existe entre traditions d'Israël et traditions chrétiennes dans cinq champs d'étude précis : le culte du Temple, les lois du culte, le droit et la morale, le Messie et les promesses de la Terre. L'enquête proposée débouche sur deux types de résultats :

1 • D'une part les traditions d'Israël sont plurielles : par exemple la manière dont la Bible hébraïque aborde la question du culte laisse la place à une critique assez radicale des pratiques sacrificielles, comme en Amos 5,21-27 ou encore dans le Psaume 51,18-19. De la même manière, l'espérance d'Israël s'exprime de manière multiforme et, de ce fait, les écrits du Nouveau Testament cherchent à montrer comment Jésus Christ « accomplit » les Écritures d'Israël dans leur richesse et leur diversité : ainsi, Jésus n'accomplit pas seulement l'espérance messianique d'Israël, en Lui trouvent également leur achèvement d'autres figures bibliques, telle celle du serviteur souffrant d'Isaïe ou celle du Fils de l'homme de Daniel.

La question de la promesse de la Terre, particulièrement complexe, fait l'objet d'un développement particulier : ici, il s'agit de bien distinguer les données de l'Écriture (qui, selon les différentes traditions, lie de

manière assez diversifiée l'identité d'Israël à la promesse d'une terre — les écrits de la diaspora insistant davantage sur l'ouverture du peuple juif à une dimension universelle), et la situation politique contemporaine, selon laquelle le Vatican a reconnu Israël comme État de droit, y voyant « la patrie légitime du peuple juif ».

2 • Ce travail précis conduit à mettre en évidence la manière dont les traditions du Nouveau Testament déploient les traditions d'Israël : loin d'une logique de substitution, le Nouveau Testament montre comment Jésus « accomplit » et récapitule les attentes d'Israël, en ouvrant des temps nouveaux, eschatologiques, même s'ils ne sont pas encore définitifs.

De la même manière la question de l'Alliance fait l'objet d'une approche qui fait droit à la diversité interne de la Bible hébraïque, et à la manière dont les traditions du Nouveau Testament prennent en compte cette diversité : l'alliance sacerdotale avec Noé (Genèse 9), avec Abraham (Genèse 17) et avec Israël (Exode 6), est bien distincte de l'alliance au Sinaï (Exode 24). Les livres prophétiques de Jérémie et d'Ezékiel recourent quant à eux à l'expression « nouvelle alliance », pour répondre aux défis du mal et de la faille de la première alliance. C'est l'ensemble de ces éléments qui se trouvent récapitulés, accomplis, dans les formules d'alliance des récits d'institution de l'Eucharistie, évoquant l'alliance du Sinaï (Matthieu, Marc) ou la Nouvelle Alliance (Luc, 1 Corinthiens)

L'enquête menée conduit ainsi à des résultats clairs, et encourage à poursuivre le travail :

1 • Nul élément dans l'Écriture ne permet de légitimer l'idée de substitution. Au contraire, la tradition chrétienne s'est construite en déployant les potentialités de sens contenues dans les traditions d'Israël. La relecture chrétienne des traditions d'Israël ne modifie en rien leur validité qui demeure inchangée, comme le montre le discours sur la montagne (Matthieu 5,17-20)

2 • Des divergences subsistent entre une lecture chrétienne et une lecture juive des traditions d'Israël: tandis que les chrétiens reconnaissent en Jésus celui qui a accompli et universalisé la foi au Dieu d'Israël, et cherchent à montrer la cohérence de cette interprétation avec les Écritures d'Israël, les communautés juives ont produit une herméneutique spécifique de leur propre tradition. Précisément, comme l'écrivait Joseph Ratzinger dans l'introduction du document de la Commission Biblique Pontificale,

«Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne» (2001), les communautés chrétiennes, depuis Nostra Aetate sont invitées à un «nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament». Nouveau respect, et confiance en la fécondité de la confrontation des deux interprétations — juive et chrétienne — d'une même tradition. L'une et l'autre communauté ont en effet à faire face à des défis théologiques similaires: il s'agit en particulier de rendre compte de la fidélité de Dieu à son alliance envers les hommes, au-delà de leurs défaillances, mais aussi au-delà des drames de l'histoire qui ont touché le monde, et plus particulièrement la communauté juive au xx^e siècle. Il s'agit donc pour chaque communauté — juive et chrétienne — de plonger inlassablement à la source de l'Écriture, et d'oser entrer dans un dialogue qui, sans nier les différences d'interprétation, présuppose la fécondité de la rencontre.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

Olivier Artus, Institut Catholique de Paris, UR «Religion, Culture et Société»

La déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Église aux religions non chrétiennes, intitulée Nostra Aetate, dont l'article 4 est consacré au judaïsme, a été approuvée par les pères conciliaires le 28 octobre 1965, à une quasi-unanimité², et immédiatement promulguée par le pape Paul VI. Avec ce quatrième article, Joseph Ratzinger, alors expert conciliaire, avait considéré qu'«une nouvelle page dans le livre des relations mutuelles» entre l'Église et Israël avait été écrite (Jo-

seph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Cologne 1966, 68). À l'occasion du 50^e anniversaire de la promulgation de Nostra Aetate, en 2015, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié un nouveau document, intitulé «Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables» (Romains 11, 29). La publication de ce document visait à en faire le «point de départ d'un approfondissement de la pensée théologique afin d'enrichir et d'inten-

2 Avec 2,221 votes pour, 88 contre, 3 nuls (NdE).

sifier la dimension théologique du dialogue juif-catholique». Pour répondre à cette invitation, le pape émérite Benoît XVI a aimablement rédigé de substantielles Remarques sur le traité *De Judaëis*³. Ces remarques n'avaient pas vocation à être publiées. Le pape émérite les a toutefois confiées à mon usage personnel, en tant que Président de la Commission romaine, lorsque j'ai pu lui rendre visite à l'automne 2017. Après avoir étudié le texte de manière approfondie, j'ai été convaincu que les réflexions théologiques qu'il contenait

devaient contribuer au dialogue futur entre l'Église et Israël. J'ai donc demandé au pape émérite la permission de publier son texte dans *Communio*. Je suis reconnaissant au pape émérite pour son accord, car ses réflexions sont une réponse importante à l'invitation de la Commission romaine à approfondir le dialogue entre l'Église et le judaïsme, dialogue qui a toujours tenu à cœur à Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Je suis convaincu que la présente contribution enrichira le dialogue juif-catholique.

Karl Cardinal Koch

Président de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme

1. La signification théologique du dialogue entre juifs et chrétiens

Signets

Depuis Auschwitz, il est clair que l'Église doit penser à nouveaux frais la question de l'essence du judaïsme. Avec la déclaration *Nostra Aetate*, Vatican II a donné à cet égard de premières directives fondamentales. Cependant, il est tout d'abord nécessaire de préciser le contenu du traité *De Judaëis* (sur les juifs). Le livre de Franz Mußner (1916-2016), qui porte sur le sujet et a été à juste titre fort apprécié, est pour l'essentiel un ouvrage sur la permanence de la signification positive de l'Ancien Testament⁴. C'est certainement très important, mais cela ne correspond pas au sujet de *De Judaëis*. Car, sous le terme de

«judaïsme» au sens strict, on n'entend pas l'Ancien Testament, pour l'essentiel commun aux juifs et aux chrétiens. On trouve en fait dans l'histoire deux réponses à la destruction du Temple et au nouvel et radical exil d'Israël: le judaïsme et le christianisme. Il est vrai qu'Israël avait dû expérimenter à plusieurs reprises la situation de destruction du Temple et de dispersion, mais à chaque fois, il avait espéré la reconstruction du Temple et le retour à la Terre promise. Il en fut autrement dans la situation concrète qui a suivi la destruction du Temple en 70 après J.-C. et qui devint définitive après l'échec de Shimon

³ Il s'agit du sous-titre original que nous avons modifié pour préciser que le traité *De Judaëis* désigne l'article 4 de la déclaration *Nostra Aetate*.

⁴ *Traktat über die Juden*, München, 1979, rééd. revue, Göttingen, 2009 (tr. fr. *Traité sur les Juifs*, Paris, Éd. du Cerf, 1981).

Bar Kokhba (135). Il fallait désormais présumer que la destruction du Temple et la dispersion d'Israël étaient destinées à durer très longtemps, et finalement, au cours du temps, il est devenu de plus en plus clair que le Temple ne serait pas restauré avec son culte, même dans le cas où la situation politique l'aurait permis. S'ajoutait à cela, pour les juifs, une réponse à la destruction et à la dispersion, dès le début présumées comme définitives : la situation qui en résultait devait alors être interprétée comme un événement qui pouvait être anticipé à partir de la foi d'Israël elle-même : ce fut la réaction des chrétiens qui au départ n'étaient pas encore totalement séparés du judaïsme mais avaient l'exigence de maintenir dans leur foi la continuité d'Israël. Comme nous le savons, seule une petite partie d'Israël a pu accepter cette réponse, tandis que la plus grande partie s'y est opposée et a dû chercher une autre solution. Cependant, dès le début, les deux chemins n'étaient pas du tout nettement séparés et ceux qui les ont suivis n'ont jamais cessé de débattre entre eux.

La communauté qui est née du message, de la vie, de la Passion et de la Croix de Jésus de Nazareth a d'abord cheminé à l'intérieur d'Israël, comme le montrent les *Actes des apôtres*. Elle a ensuite progressivement étendu sa prédication dans les espaces grecs et, ce faisant, elle est entrée de plus en plus en conflit avec Israël. La fin des *Actes des apôtres* témoigne de ce

processus, quand Paul recommence à Rome avec les juifs en essayant de les gagner à une exégèse de l'Écriture à partir de l'événement-Jésus, mais doit faire face à un rejet, prédit à ses yeux par *Isaïe* 6, 9-10. Si la séparation des deux communautés paraît ici achevée, elle a très probablement pris beaucoup plus de temps ailleurs, de sorte que le dialogue a été maintenu et que les deux parties ont continué à s'affronter.

La communauté des chrétiens a exprimé son identité dans les écrits du Nouveau Testament, rédigés pour l'essentiel dans la seconde moitié du premier siècle. Mais il a fallu encore beaucoup de temps avant qu'ils ne soient fusionnés dans un canon, qui est alors devenu le document normatif de l'identité chrétienne⁵. Ces écrits ne se tiennent pas par eux-mêmes, mais tous se rapportent à l'« Ancien Testament », c'est-à-dire à la Bible d'Israël. Leur sens consiste à montrer l'interprétation authentique des écrits vétérotestamentaires dans les événements relatifs à Jésus-Christ. Le canon chrétien se divise donc essentiellement en deux parties : l'« Ancien Testament », l'Écriture d'Israël (et maintenant du judaïsme), et le « Nouveau Testament », éclairant à partir de Jésus le chemin de l'interprétation authentique de l'Ancien. Quoiqu'interprétés différemment, les « écrits vétérotestamentaires » demeurent donc communs aux deux communautés. En outre, à côté de la Bible hébraïque, les chrétiens ont reconnu comme canonique la tra-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

5 Voir le cahier de *Communio*, n° XXXVII, 3 — mai-juin 2012, *Le canon des Écritures* (NdT).

duction grecque des livres vétéroutestamentaires, rédigés à partir du troisième siècle avant Jésus-Christ, qu'on appelle la « Septante ». Le canon des chrétiens était par conséquent plus volumineux que celui des juifs. Il existe en outre des différences, non négligeables, entre la Septante et le texte hébraïque. Dans le temps de l'exclusion progressive et réciproque, le judaïsme a donné de son côté au texte hébraïque sa forme définitive. En outre, dans les premiers siècles après Jésus-Christ, il a formulé de façon normative, dans la Mishna et le Talmud, sa manière de lire les Écritures saintes. Mais tout cela ne change rien au fait qu'un livre saint soit commun aux deux parties.

Dans la seconde moitié du deuxième siècle, Marcion a cependant tenté de briser cette unité, afin que le judaïsme et le christianisme deviennent deux religions opposées. Dans cette perspective, Marcion a créé un canon du Nouveau Testament dans une stricte opposition à la Bible d'Israël. Le Dieu d'Israël (Ancien Testament) et le Dieu de Jésus-Christ (Nouveau Testament) y apparaissent comme deux divinités différentes et antagonistes. Le Dieu de l'Ancien Testament serait un Dieu d'une justice sans merci; le Dieu de Jésus-Christ serait, au contraire, le Dieu de la miséricorde et de l'amour. Conformément à cela, Marcion a façonné un canon néotestamentaire uniquement à partir de l'Évangile de Luc et de dix épîtres pauliniennes, qu'il a cependant fallu retravailler pour qu'ils puissent servir cet objectif. Après une courte période d'activité, Marcion a été excommunié par

l'Église de Rome et sa religion fut donc exclue comme n'appartenant pas au christianisme. La tentation marcionite continue toutefois d'exister et ressurgit dans certaines situations de l'histoire de l'Église.

On constate ici que le judaïsme et le christianisme se sont progressivement séparés dans un processus difficile et constitués en deux communautés distinctes. Mais, malgré les écrits qui font autorité et dans lesquels leur identité respective est formulée, ces deux communautés restent liées entre elles par le fondement commun de l'« Ancien Testament », qui est leur Bible commune. La question se pose maintenant de savoir comment les deux communautés, séparées et en même temps reliées par leur Bible commune, se jugent l'une l'autre: s'élabore alors le traité *De Judaeis*, qui s'appelle souvent *Adversus Judaeos* et qui avait un caractère polémique. Les jugements négatifs sur les juifs, qui reflètent aussi les problèmes politiques et sociaux de la vie commune, sont connus et ont fréquemment conduit à des attaques antisémites. D'autre part, l'Église de Rome, comme on l'a déjà vu précédemment, a dit clairement au deuxième siècle, avec le rejet de la position de Marcion, que les chrétiens et les juifs adorent le même Dieu, et que les livres saints d'Israël sont aussi des livres saints de la chrétienté. La foi d'Abraham est aussi la foi des chrétiens. Abraham est aussi pour eux « le père dans la foi ».

Cette convergence fondamentale contient toutefois aussi la différence des interprétations:

1 • Pour les juifs, il est clair que Jésus n'est pas le Messie et, par conséquent, que les chrétiens se réclament à tort de leur Bible, qu'ils appellent l'« Ancien Testament ». Leur argument fondamental est le suivant : le Messie apporte la paix. Or le Christ ne l'a pas apportée au monde.

2 • À cet argument, les chrétiens répondent qu'après la destruction du Temple en 70 après J.-C., et devant la situation de diaspora d'Israël dont on ne voyait pas la fin, il a fallu réinterpréter l'Écriture, et qu'il n'était plus possible de vivre ni de comprendre l'Écriture dans sa forme ancienne. Dans sa parole relative au Temple détruit et reconstruit en trois jours, Jésus avait anticipé l'événement de la destruction du Temple et annoncé une nouvelle forme de vénération de Dieu dont le centre devait être le don de sa chair, moyennant quoi, dans le même temps, l'alliance du Sinaï devait être portée à sa forme définitive en devenant la Nouvelle Alliance. Ainsi l'Alliance est-elle étendue à tous les croyants et, ce faisant, la promesse de la terre a reçu son sens définitif.

Pour les chrétiens, il était donc évident que le message de Jésus-Christ, sa mort et sa Résurrection, signifiaient le tournant du temps donné par Dieu lui-même et, par conséquent, que l'interprétation des livres saints à partir de Jésus-Christ était quasiment légitimée par Dieu.

L'Ancien Testament est traditionnellement divisé en trois types de livres : *Torah* (Loi) – *Nebiim* (prophètes) – *Ketuvim* (autres écrits

dont les *Psaumes*). Tandis que, dans le judaïsme, l'accent est mis entièrement sur la Torah et que les autres livres – en particulier les livres prophétiques –, à l'exception des *Psaumes*, ont plutôt, de fait, une importance secondaire, la perspective des chrétiens est différente. Tout l'Ancien Testament est maintenant compris comme prophétie, comme *sacramentum futuri* : les cinq livres de Moïse sont aussi essentiellement prophétie. Cela signifie une dynamisation de l'Ancien Testament, dont les textes ne doivent pas être lus de manière statique, en eux-mêmes, mais compris, dans leur ensemble, comme mouvement en avant – vers le Christ. Dans la pratique de l'Église s'est ainsi imposée une répartition concrète des différents livres : les livres sapientiaux forment la base de l'enseignement moral durant le catéchuménat et dans la vie des chrétiens en général, tandis que la Torah et les Prophètes sont à lire comme une christologie anticipée. Les *Psaumes* deviennent le grand livre de prière de l'Église. David est traditionnellement considéré comme leur auteur. Mais, pour les chrétiens, c'est seulement Jésus-Christ qui est le véritable David et donc l'Orant des *Psaumes*, à partir de qui et avec qui nous les lisons.

La signification historique originale des textes ne doit pas être pour autant abolie, mais elle doit être dépassée. En témoignent les deux premiers énoncés du célèbre distique sur les quatre sens de l'Écriture : *Lit-tera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia* (« La lettre enseigne les faits, l'al-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

légorie ce que tu crois, le sens moral ce que tu fais, l'anagogie ce vers quoi tu tends »).

Déjà chez Grégoire le Grand, on observe une nuance : l'allégorie, c'est-à-dire la lecture christologique de l'ensemble des Écritures, perd de son importance, tandis que le sens moral en acquiert de plus en plus. Quand,

chez Thomas d'Aquin, à la faveur d'une nouvelle vision de la théologie, l'allégorie est fondamentalement dévalorisée (seul le sens littéral est utilisable dans l'argumentation) et l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote est située de fait au fondement de la morale chrétienne, le danger d'une perte de signification de tout l'Ancien Testament devient évident.

2. Vatican II et la nouvelle vision du problème

Dans l'article 4 de la *Déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Église aux religions non chrétiennes*, les relations entre le christianisme et le judaïsme sont formulées de manière décisive. Des erreurs historiques sont rejetées et le contenu vraiment authentique de la tradition chrétienne concernant le judaïsme est énoncé, moyennant quoi, une norme valide est donnée pour la nouvelle rédaction du traité *De Judaëis*.

En 2015, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié une *Réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de Nostra Aetate* (n° 4), dans laquelle les derniers développements sont résumés d'une manière qui fait autorité. À partir de cette vue d'ensemble, on peut assurément dire que la nouvelle vision du judaïsme développée après le Concile se laisse résumer en deux affirmations :

1 • La « théorie de la substitution », qui a jusqu'ici dominé la pensée théologique sur cette question, est

à rejeter. Cette théorie dit qu'après le rejet de Jésus-Christ, Israël a cessé d'être le porteur des promesses de Dieu, de sorte qu'il peut être désormais nommé le peuple « qui fut si longtemps élu » (*Prière de consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus*⁶).

2 • Il est beaucoup plus juste de parler de l'Alliance jamais révoquée, selon la conception qui s'est développée après le Concile à partir de *Romains* 9-11.

Ces deux thèses – que l'Église ne se substitue pas à Israël et que l'Alliance n'a jamais été révoquée – sont fondamentalement justes, mais elles sont à bien des égards imprécises et doivent continuer à être élaborées de manière critique.

Il faut d'abord constater qu'une « théorie de la substitution » n'a pas existé comme telle avant le Concile. Aucune des trois éditions du *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) (Buchberger – Rahner – Kasper) ne contient une entrée « théorie de la

Signets

substitution» (*Substitutionstheorie*). C'est également le cas des lexiques, comme par exemple le *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3^e éd.). Le mot «*Substitutionstheorie*» apparaîtrait toutefois dans l'index du *LThK* de Kasper, sous les entrées «*Altes Testament II*» (Breuning), «*Israel III*» (Breuning) et «*Volk Gottes I*» (W. Kraus).

De même qu'il n'y avait pas de «théorie de la substitution» en tant que telle, de même la théologie ne se représentait pas de manière uniforme le statut d'Israël dans l'histoire sainte après le Christ. Il est néanmoins vrai qu'à partir de textes comme celui de la parabole des vigneron (Marc 12, 1-11), ou encore du festin auquel les invités ne viennent pas et se font ensuite remplacer (Matthieu 22, 1-14; Luc 14, 15-24), l'idée d'un rejet d'Israël par Dieu a largement déterminé la représentation de sa fonction dans l'histoire présente du salut.

D'autre part, il restait clair qu'Israël, ou plutôt le judaïsme, conservait toujours un statut particulier et ne se confondait pas avec le monde des autres religions. Deux aspects ont avant tout et toujours fait obstacle à l'idée d'une exclusion totale du peuple juif hors de la promesse :

1 • Israël est toujours de manière incontestée le propriétaire de l'Écriture sainte. Il est vrai que la *Deuxième Épître aux Corinthiens* dit que le cœur d'Israël est, lors de la lecture de l'Écriture, couvert par un voile et que ce voile ne sera enlevé qu'avec la conversion au Seigneur

Jésus-Christ (2 Corinthiens 3, 15-16). Mais il n'en reste pas moins qu'Israël tient dans sa main, avec les Écritures saintes, la révélation de Dieu. Certains Pères de l'Église, comme par exemple Augustin, ont souligné qu'Israël devait exister comme n'appartenant pas à la communauté de l'Église, afin de témoigner de l'authenticité des Écritures saintes.

2 • Saint Paul n'est pas le seul à dire que «tout Israël sera sauvé», l'*Apocalypse* de saint Jean voit aussi deux groupes composés de ceux qui seront sauvés : les 144 000 des douze tribus d'Israël, ce qui est une autre manière de dire la même chose que Paul lorsqu'il parle de «tout Israël», et, à côté d'eux, la «foule immense, que nul ne pouvait dénombrer» (*Apocalypse* 7, 9), comme représentation du monde païen sauvé. Selon la tradition néotestamentaire, cette perspective de la fin des temps n'est pas seulement quelque chose qui, après des millénaires, viendra à la fin, à un moment indéterminé, mais l'«*eschatologique*» est toujours aussi d'une certaine manière présent.

À la lumière de ces deux aspects, il était clair pour l'Église que le judaïsme n'était pas une religion parmi les autres, mais était dans une situation particulière et devait donc être reconnu comme tel par l'Église. En s'appuyant sur cette base, on a développé au Moyen Âge l'idée du double devoir de protection incombant au pape, qui devait d'une part protéger les chrétiens contre les juifs, mais qui devait en même temps protéger les juifs, de sorte qu'à côté des chrétiens eux seuls

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

pouvaient exister comme *religio licita* dans le monde médiéval.

La question de la substitution ne se pose pas seulement dans l'absolu pour Israël en tant que tel, mais elle se concrétise à travers certains éléments dans lesquels l'élection se manifeste : les lois du culte, auxquelles appartiennent aussi, avec le culte du Temple, les grandes fêtes

d'Israël (1) ; les lois du culte qui concernent individuellement les Israélites : sabbat, circoncision, prescriptions concernant la nourriture, règles de pureté (2) ; les préceptes de la Torah relatifs au droit et à la morale (3) ; le Messie (4) ; la promesse de la terre (5). À partir de ces éléments, il convient aussi d'aborder la question de l'Alliance.

3. La question de la « substitution »

Dans un premier temps, traitons des éléments de la promesse auxquels le concept de substitution peut être appliqué. Dans un deuxième temps, il conviendra d'aborder la question de l'Alliance.

3.1 Le culte du Temple

Que signifie le rejet de la substitution à propos du culte du Temple tel qu'il est ordonné dans la Torah ? Posons-nous la question concrètement. L'Eucharistie prend-elle la place des sacrifices cultuels ? Ou ces sacrifices conservent-ils une nécessité en eux-mêmes ? Je pense que l'on voit ici qu'une conception statique de la Loi et de la promesse, présupposée par le rejet indifférencié de la « théorie de la substitution », est nécessairement battue en brèche. La question du culte se mouvait bien évidemment en Israël, dès le début, dans une dialectique entre critique du culte et fidélité à la prescription cultuelle. Sur ce point, j'aimerais renvoyer au troisième chapitre de la première par-

tie de mon livre *L'esprit de la liturgie. Une introduction*⁷. On retrouve la critique du culte dans des textes comme *1 Samuel* 15, 22 ; *Osée* 6, 6 ; *Amos* 5, 21-27 ; etc. Alors que, dans l'espace hellénistique, la critique du culte a progressivement conduit au rejet total de l'institution des sacrifices cultuels et a trouvé, dans l'idée du sacrifice du Logos, une forme concrète, reste toujours en Israël l'idée que le sacrifice purement spirituel ne suffit pas. Je fais référence à deux textes : *Daniel* 3, 37-43 et *Psaume* 50, 19-21.

Dans les versets 18 et 19, le psalmiste dit sans ambiguïté : « [...] Tu n'acceptes pas d'holocauste. Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé. » Mais, dans les versets 20 et 21, on trouve de manière surprenante la demande et la prédiction suivantes : « [...] Relève les murs de Jérusalem. Alors tu accepteras de justes sacrifices, oblations et holocaustes. » Certains exégètes modernes nous disent que des éléments conservateurs ont ici rajouté

Signets

à la fin du psaume ce qui avait été nié dans les versets précédents. Il y a en effet une certaine contradiction entre les deux groupes de versets. Mais le fait que le dernier verset fasse partie de manière incontestée du texte canonique montre toutefois qu'à lui seul le sacrifice simplement spirituel est ressenti comme insuffisant. La même chose se retrouve dans le texte de Daniel précédemment mentionné.

Pour les chrétiens, le don intégral de Jésus dans la mort de la Croix constitue la synthèse des deux perspectives, qui n'est possible qu'à partir de Dieu et est en même temps nécessaire: le Seigneur, en chair et en os, se donne tout entier pour nous. Son sacrifice comprend la chair, le monde réel et corporel dans son ensemble. Mais ce dernier est intégré dans le moi de Jésus-Christ et est ainsi élevé tout entier au statut de personne. Pour les chrétiens, il est donc clair que tout culte précédent ne trouve son sens et son accomplissement que dans le fait qu'il soit une avancée vers le sacrifice du Christ. Dans le Christ, auquel l'ancien culte fait toujours référence, tout a un sens. Ainsi n'y a-t-il pas en effet de « substitution », mais un être-en-chemin, qui devient finalement une unique réalité, et, néanmoins, les sacrifices d'animaux disparaissent nécessairement, remplacés (« substitution ») par l'Eucharistie.

La conception statique de la substitution ou de la non-substitution est ainsi remplacée par un regard dynamique sur toute l'histoire du

salut qui trouve dans le Christ sa récapitulation (*anakephalaiôsis*) (voir *Éphésiens* 1, 10).

3.2 Les lois du culte

La dispute sur la liberté des chrétiens par rapport à la Loi est, avant tout chez Paul, relative au domaine des lois culturelles concernant les individus (circoncision, sabbat, etc.). Aujourd'hui il est clair, d'une part, que ces prescriptions ont constitué une protection pour l'identité d'Israël dans la grande dispersion parmi les peuples du monde et, d'autre part, que l'abolition de leur caractère obligatoire a été la condition pour que se forme, à partir des païens, un christianisme à l'échelle du monde. Depuis la séparation d'Israël et de l'Église, ce sont en particulier ces questions qui, des deux côtés, ne posent plus de véritables problèmes. Il n'est pas ici nécessaire de revenir sur la polémique interconfessionnelle qui s'est développée à partir du xvi^e siècle, où des protestants ont reproché aux catholiques d'avoir restauré, d'une manière nouvelle parmi les chrétiens, l'ancienne législation avec les obligations du dimanche, du vendredi, etc. (de nouvelles normes « substituées » aux anciennes).

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

3.3 Droit et morale

Quant aux préceptes légaux et moraux de la Torah, il est clair aussi parmi les juifs, tout simplement en raison du développement concret du droit, que ce que l'on appelle le droit casuistique offre des modèles qui sont soumis à des

développements. Par conséquent, une dispute entre les chrétiens et les juifs est en soi ici inutile.

En ce qui concerne les préceptes proprement moraux, qui ont trouvé dans le Décalogue leur expression essentielle, il faut dire ce que le Seigneur lui-même a dit après le Sermon sur la montagne en *Matthieu 5, 17-20* – à savoir qu'ils sont toujours en vigueur, même s'ils doivent être relus dans de nouvelles situations. Cette relecture n'est pas abolition ni substitution, mais approfondissement dans le cadre d'une validité qui demeure inchangée. Ici il n'y a bel et bien aucune substitution.

Dans la situation présente, il est étrange que ce soit justement ici que beaucoup affirment aujourd'hui la substitution : les huit béatitudes auraient pris la relève des commandements, le Sermon sur la montagne aurait remplacé la morale de l'Ancien Testament dans son ensemble. Pour toute cette question, je me permets de renvoyer au quatrième chapitre du premier volume de mon livre *Jésus de Nazareth*⁸. La raison de ce malentendu, selon lequel il y aurait eu une substitution radicale concernant les préceptes fondamentaux de la vie chrétienne, réside dans un paulinisme mal compris. En fait, chez Paul, il est également très clair que les préceptes moraux de l'Ancienne Alliance qui sont résumés dans le double commandement de l'amour restent en vigueur pour le chrétien, quoiqu'ils apparaissent désormais

dans le nouveau contexte de l'amour et de l'être-aimé par Jésus-Christ. Les points 1 et 3 convergent ici chez Paul, et ceci constitue la véritable nouveauté chrétienne : le Christ crucifié a porté toute notre faute. En Israël, le sacrifice du jour du Grand Pardon et les sacrifices d'expiation quotidiens avaient pour objectif de recueillir et d'abolir toute l'injustice du monde. Les sacrifices d'animaux ne pouvaient être pour autant qu'un geste qui cherchait à capter le pouvoir d'opérer une véritable réconciliation.

Le Fils de Dieu fait homme qui a assumé en lui-même toute peine et toute faute du monde est maintenant ce dépassement recherché dans les sacrifices culturels. Être lié à sa mort dans le baptême signifie, pour le chrétien, être à l'abri dans l'amour de Dieu qui pardonne. Mais cela ne veut pas dire que sa propre vie serait désormais sans importance et que les préceptes moraux n'existeraient plus pour lui. Cela signifie plutôt que les préceptes moraux peuvent et doivent être vécus d'une manière nouvelle, au sein de cette unité avec le Christ, dans la liberté intérieure de l'amour.

Naturellement, la dispute autour du christianisme paulinien se poursuivra. Mais je pense qu'il devrait être clair aujourd'hui pour tout le monde que les préceptes moraux de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliances sont finalement identiques et qu'il ne peut y avoir ici de place pour une véritable « substitution ».

Signets

3.4 Le Messie

La question de la messianité de Jésus est et reste la véritable question disputée entre juifs et chrétiens. Même si elle ne cessera pas de marquer la séparation des deux chemins, de nouvelles recherches sur l'Ancien Testament ont aussi toutefois ouvert de nouvelles possibilités de dialogue. Dans l'exégèse la plus récente, les changements concernant la datation et les interprétations des grandes paroles d'espérance d'Israël (*Genèse* 49, 10; *Nombres* 24, 17; *2 Samuel* 7, 12-16; *Psaume* 89, 20-46; *Amos* 9, 14-15; *Isaïe* 7, 10-17; 9, 1-6; 11, 1-9; *Michée* 5, 1-5; *Aggée* 2, 20-23; *Zacharie* 4, 8-14 et plusieurs textes des *Psaumes*) montrent le caractère protéiforme et pluriel de l'espérance, dont la figure du nouveau David – du « roi-Messie » – qui a une dimension largement politique, ne représente qu'une forme parmi d'autres. Il est vrai que *tout* l'Ancien Testament est un livre de l'espérance. Mais, en même temps, il faut voir que cette espérance s'exprime dans des formes multiples. En outre, il est vrai que l'espérance s'y réfère de moins en moins au pouvoir terrestre et politique et que la signification de la Passion comme élément essentiel de l'espérance y prend de plus en plus d'importance.

Les sources néotestamentaires sur Jésus montrent qu'il avait un rapport critique au titre de Messie et aux représentations généralement liées à ce titre. Ceci est par exemple visible dans une remarque de Jésus, en référence au *Psaume* 109, sur la

filiation davidique du Christ. Jésus rappelle que, selon les scribes, le Christ est le fils de David. Toutefois, dans le *Psaume*, le Christ n'apparaît pas comme le fils de David, mais comme son seigneur (*Marc* 12, 35-36). Là où le titre de Christ-Messie lui est attribué, quand la confession de foi des disciples commence à se former, Jésus complète et corrige tout de suite les représentations qui se cachent derrière ce titre, à travers une catéchèse sur la passion du Sauveur (voir *Marc* 8, 27-33; *Matthieu* 16, 13-23). Dans sa prédication, il n'a lui-même pas fait appel à la tradition davidique, mais principalement à la figure d'espérance du Fils de l'homme selon la formulation du livre de Daniel. En outre, pour lui, l'idée de la passion, de la souffrance et de la mort substituantes, de même que celle de l'expiation, était centrale. L'idée du serviteur souffrant, du salut à travers la souffrance, est pour lui essentielle: les chants du serviteur, dans le livre d'Isaïe, mais aussi les visions mystiques de la souffrance, dans le livre de Zacharie, déterminent son image du Sauveur. Dans ces textes, les expériences de foi d'Israël, durant le temps de l'exil et de la persécution hellénistique, s'expriment et apparaissent comme des étapes essentielles de Dieu avec son peuple, menant vers Jésus de Nazareth. Moïse aussi, quand il intervient pour son peuple et offre sa propre mort substituante, fait transparaître la mission de Jésus. Peter Kuhn, dans sa remarquable étude intitulée *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*⁹, a montré

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

que le judaïsme connaît également l'idée de l'auto-abaissement, voire de la souffrance de Dieu, et qu'il existe des rapprochements importants avec l'interprétation chrétienne de l'espérance vétérotestamentaire du salut, même si des différences ultimes demeurent.

Dans les débats médiévaux entre juifs et chrétiens, la partie juive, traditionnellement, citait souvent *Isaïe* 2, 2-5 (ou *Michée* 4, 1-5) comme le cœur de l'espérance messianique. Face à ces paroles, quiconque assume une exigence messianique doit prouver son identité : « Il sera juge entre les nations [...] De leurs épées, ils forgeront des socs, et de leurs lances, des faucilles. Jamais nation contre nation lèvera l'épée; ils n'apprendront plus la guerre » (*Isaïe* 2, 4; *Michée* 4, 3-4). Il est clair que ces paroles ne sont pas réalisées, mais restent l'attente de quelque chose à venir.

En effet, Jésus a lu les promesses d'Israël selon une compréhension élargie, d'après laquelle la passion de Dieu dans le monde et la souffrance du juste occupent une position de plus en plus centrale. De même, dans les images qu'il donne du royaume de Dieu, ce n'est pas du tout simplement l'accent triomphal qui domine; ces images sont elles aussi caractérisées par la lutte de Dieu pour et avec l'homme. Sur le champ du royaume de Dieu, croissent, dans le temps de ce monde, tout à la fois le bon grain et l'ivraie qui n'est pas arrachée. Dans le filet de Dieu, on trouve de bons et de mauvais poissons. Le levain du royaume de Dieu

pénètre lentement le monde de l'intérieur pour le transformer. Les disciples, sur leur chemin vers Emmaüs, apprennent, dans la conversation avec Jésus, que la croix doit être justement le centre essentiel de la figure du Messie. Le Messie ne semble pas être d'abord pensé à partir de la figure royale de David. L'Évangile de Jean, en tant que récapitulation finale du dialogue de Jésus avec les juifs, reflétant déjà le dialogue futur entre juifs et chrétiens, a déplacé ce qui est central dans la figure de Jésus, et donc aussi l'interprétation des espérances d'Israël. Pour Jean, l'énoncé essentiel concernant la figure du promis se trouve en rapport avec la figure de Moïse : « Au milieu de vous [...] le Seigneur votre Dieu fera se lever un prophète comme moi, et vous l'écouteriez » (*Deutéronome* 18, 15). Et ce qui caractérise la figure de Moïse est qu'il « rencontrait [le Seigneur] face à face » (*Deutéronome* 34, 10). Le *Deutéronome* lui-même remarque que la promesse était restée jusqu'ici inachevée et qu'il ne s'était « plus levé en Israël un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur rencontrait face à face » (*Deutéronome* 34, 10). Jean dit de manière programmatique, au premier chapitre de son évangile, que ces paroles en attente d'accomplissement sont maintenant réalisées en Jésus : « Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique, lui qui est Dieu, lui qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18; voir 13, 25). Au premier abord, nous pouvons donc dire que Jésus ne voulait pas faire directement advenir le nouveau monde accompli de la paix, comme *Isaïe* 2 et *Michée* 4 le

Signets

prédisent, mais qu'il voulait montrer Dieu aux hommes et également aux païens, et qu'il a ainsi révélé la volonté de Dieu qui est la véritable rédemption des hommes.

Dans mon analyse du discours eschatologique de Jésus, développée au sein du deuxième volume de mon livre *Jésus de Nazareth*, j'ai montré que, d'après la vision de l'histoire qu'a Jésus, il y aura un « temps des païens » entre la destruction du Temple et la fin du monde, dont la durée a d'abord été naturellement considérée comme très courte, mais qui est essentielle comme partie de l'histoire de Dieu avec les hommes. Même si ce temps de l'action de Dieu avec le monde ne se trouve pas directement en soi dans les textes vététotestamentaires, il correspond toutefois au déploiement de l'espérance d'Israël, telle qu'elle se réalise de manière de plus en plus claire dans la période tardive (*Deutéro-Isaïe, Zacharie, etc.*).

Saint Luc nous raconte que Jésus le Ressuscité, en chemin avec deux disciples, les guide en même temps sur un chemin intérieur. Avec eux, il lit pour ainsi dire l'Ancien Testament d'une manière nouvelle. Ainsi apprennent-ils à comprendre d'une manière nouvelle les promesses et les espérances d'Israël, ainsi que la figure du Messie. Ils découvrent que c'est justement le destin du Crucifié et du Ressuscité, cheminant d'une manière mystérieuse avec les disciples, qui est préfiguré dans

les Livres. Ils apprennent ainsi une nouvelle lecture de l'Ancien Testament. Ce texte décrit la formation progressive de la foi chrétienne au premier et deuxième siècles, et décrit donc aussi un chemin qui doit être toujours à nouveau cherché et emprunté. Ce faisant, il décrit aussi au fond la conversation entre juifs et chrétiens, telle qu'elle devrait avoir lieu jusqu'à aujourd'hui et n'a malheureusement été esquissée que dans de rares moments.

Les Pères avaient conscience de cette nouvelle partition de l'histoire, par exemple quand l'ascension de l'histoire était décrite à travers le schéma tripartite *umbra – imago – veritas*. Le temps de l'Église (« temps des païens ») n'est pas encore la venue dans la *veritas* ouverte (= *Isaïe 2* et *Michée 4*). Il est encore *imago*, ce qui signifie un temps provisoire, même si ce temps se déploie dans une nouvelle ouverture. Bernard de Clairvaux a présenté ce problème d'une manière juste, quand il transforme le discours sur la double venue du Christ en un discours sur la triple présence du Seigneur et désigne le temps de l'Église comme un *Adventus medius* (*Jésus de Nazareth*, tome II¹⁰).

Pour résumer, nous pouvons dire que toute l'histoire de Jésus, telle que le Nouveau Testament la raconte, du récit des tentations aux pèlerins d'Emmaüs, montre que le temps de Jésus, le « temps des païens », n'est pas le temps d'une transfor-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

10 STERCAL, C., *Il « Medius Adventus »*. Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Chiaravalle (Bibliotheca Cisterciensis 9, Rome, 1992 (NdT)).

mation cosmique, dans laquelle les décisions définitives entre Dieu et l'homme sont déjà prises, mais le temps de la liberté. Dans ce temps, Dieu rencontre les hommes à travers l'amour crucifié de Jésus-Christ, afin de les rassembler dans une libre acceptation du royaume de Dieu. C'est le temps de la liberté, et cela veut aussi dire, le temps dans lequel le mal continue à avoir du pouvoir. Le pouvoir de Dieu est, pendant tout ce temps, un pouvoir de la patience et de l'amour, face auquel le pouvoir du mal reste efficace. C'est un temps de la patience de Dieu qui nous paraît souvent démesurée – le temps des victoires, mais aussi des échecs de l'amour et de la vérité. L'ancienne Église a récapitulé l'essence de ce temps dans la phrase : « *Regnavit a ligno Deus* » (*Dieu a régné par le bois [de la Croix¹¹]*). En chemin avec Jésus à l'instar des disciples d'Emmaüs, l'Église apprend toujours à lire l'Ancien Testament avec lui et à comprendre d'une manière nouvelle. Elle apprend à reconnaître que c'est très précisément cela qui est dit par avance à propos du « Messie », et, dans le dialogue avec les juifs, elle doit essayer de montrer que tout cela est « conforme à l'Écriture ». C'est pourquoi la théologie spirituelle a toujours souligné que le temps de l'Église ne signifie pas l'arrivée au paradis, mais correspond à l'exode de quarante ans d'Israël dans le monde entier. C'est le chemin de ceux qui sont libérés. De même qu'il est toujours à nouveau rappelé à Israël que son chemin dans le désert

est la conséquence de la libération de l'esclavage d'Égypte; de même qu'Israël a toujours à nouveau voulu sur son chemin retourner en Égypte, car il n'était pas capable de reconnaître le bien de la liberté comme un bien, de même pour la chrétienté sur son chemin de l'exode: reconnaître le mystère de la libération et de la liberté comme don de la rédemption est toujours à nouveau difficile pour les hommes, et ils veulent retourner à l'état antérieur. Mais grâce aux actions miséricordieuses de Dieu, ils peuvent sans cesse réapprendre que la liberté est le grand don qui conduit à la vraie vie.

3.5 La promesse de la terre

La promesse de la terre est concrètement adressée aux enfants d'Abraham en tant que peuple dans l'histoire. Il est vrai que les chrétiens se comprennent comme de véritables descendants d'Abraham, comme le montre de manière saisissante l'*Épître aux Galates*, mais non comme un peuple dans le sens historique-terrestre du terme. Comme ils forment un peuple à travers tous les peuples, ils n'attendent pas, en tant que peuple, une terre déterminée en ce monde. L'*Épître aux Hébreux* a expressément formulé cette interprétation de la promesse de la terre : « Grâce à la foi, il [Abraham] vint séjourner en immigré dans la Terre promise, comme en terre étrangère; il vivait sous la tente avec [...] [les] héritiers de la même promesse; car il attendait la ville [...] dont Dieu

Signets

11 De l'hymne latine *Vexilla Regis* (VI^e siècle), chantée le Vendredi saint (et au Bréviaire dans la Semaine de la Passion) (NdT).

lui-même est le bâtisseur et l'architecte» (*Hébreux* II, 9-10). «C'est dans la foi, sans avoir connu la réalisation des promesses, qu'ils sont tous morts; mais ils l'avaient vue et saluée de loin, affirmant que, sur la terre, ils étaient des étrangers et des voyageurs» (*Hébreux* II, 13). L'À Diognète a développé encore plus avant ce point: les chrétiens vivent dans leurs pays respectifs comme des concitoyens responsables et savent en même temps que leur véritable cité, leur véritable pays vers lequel ils sont en chemin, est à venir. La promesse de la terre se rapporte au monde à venir et relativise les diverses appartenances terrestres. La dialectique entre appartenir de manière responsable à ce monde et être simultanément en chemin détermine l'interprétation chrétienne du pays et du peuple et doit être, bien entendu, toujours à nouveau réélaboree, soufferte et vécue.

De son côté, le judaïsme a conservé l'idée de la filiation abrahamique concrète, et a donc dû nécessairement chercher encore et encore, d'une manière ou d'une autre, une interprétation terrestre concrète de la promesse de la terre.

L'échec de la révolte de Bar Kokhba (132-135 après J.-C.), théologiquement soutenue par une partie du rabbinat, a toutefois signifié, pour longtemps, le renoncement à de telles formes de messianisme politique. De son côté, Maïmonide (1135-1204) a ouvert une nouvelle voie en essayant de soustraire l'attente de la terre au domaine théologique afin de lui donner une forme

rationnelle. Ce n'est toutefois qu'au XIX^e siècle que cette tentative a trouvé une réalité concrète. La souffrance de la grande minorité juive en Galicie, comme en général à l'Est, est devenue chez Théodore Herzl le point de départ pour la fondation du sionisme, qui avait comme but de redonner une patrie aux Juifs apatrides, pauvres et souffrants. Les événements relatifs à la Shoah ont rendu d'autant plus urgente la nécessité, pour les Juifs, d'avoir leur propre État. Dans l'Empire ottoman déclinant, et auquel la Terre sainte appartenait, il devait être possible de faire de la patrie historique des Juifs un pays qui soit de nouveau le leur. Ce faisant, le rayon des justifications internes et des représentations concrètes s'étendait très loin. Une grande partie des sionistes n'était pas croyante et a essayé de faire du pays une patrie pour le peuple juif dans un contexte sécularisé. Mais il y a toujours eu également des forces religieuses efficaces dans le sionisme, et, à la surprise des pères fondateurs agnostiques, il s'est souvent opéré un tournant vers la religion dans la nouvelle génération. La question de savoir comment se positionner face au projet sioniste a aussi été controversée dans l'Église catholique. Mais la position dominante a été, dès le début, qu'une acquisition de la terre, théologiquement comprise dans le sens d'un nouveau messianisme politique, serait inacceptable. Après l'instauration de l'État d'Israël en 1948, s'est formée une doctrine théologique qui a finalement permis la reconnaissance politique de l'État d'Israël par le Vatican. Au centre de cette

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

doctrine, il y a la conviction qu'un État qui serait compris dans un sens strictement théologique, un État fondé sur la foi juive, un État qui se prendrait lui-même pour l'accomplissement théologique et politique des promesses, qu'un tel État, selon la foi chrétienne, n'est pas envisageable dans notre histoire, et serait en contradiction avec la compréhension chrétienne des promesses. En même temps, on a affirmé que le peuple des Juifs, comme chaque peuple, possède le droit naturel de revendiquer une terre propre. Comme je l'ai déjà dit, il fallait pour cela trouver un lieu dans l'espace de vie historique du peuple juif, qui a pu être trouvé conformément aux normes du droit international, dans la situation politique de l'Empire ottoman déclinant et du protectorat britannique. En ce sens, le Vatican a reconnu l'État d'Israël comme un État de droit moderne, et il y voit la patrie légitime du peuple juif, dont la justification ne peut pas cependant être directement déduite de l'Écriture sainte, mais dont on peut néanmoins penser, dans un sens plus large, qu'elle exprime la fidélité de Dieu au peuple d'Israël.

Le caractère non théologique de l'État juif signifie cependant qu'il ne peut pas être considéré comme remplissant les promesses de l'Écriture sainte en tant que telles. La marche de l'histoire montre plutôt une croissance et un déploiement des promesses, comme on l'a aussi vu dans les points précédents. Déjà, au moment de la première grande dispersion d'Israël sous le roi Nabuchodonosor, l'amour de Dieu

envers son peuple était à l'œuvre au sein même du procès fait par Dieu à son peuple et a donné à la dispersion une nouvelle signification positive. C'est seulement pendant l'exil que la conception de Dieu d'Israël, le monothéisme, a été complètement développée. Car, selon les critères de l'époque, un Dieu qui n'avait pas pu défendre son pays n'était plus un Dieu. Face à la moquerie des peuples qui représentaient le Dieu d'Israël comme vaincu et sans terre, on voit justement que c'est dans l'abandon de la terre que la divinité de ce Dieu s'est manifestée: ce Dieu n'était pas seulement celui d'une terre particulière, mais il possédait le monde tout entier. Il en disposait et pouvait le partager, à chaque instant, selon sa volonté. Ainsi Israël a-t-il pris définitivement conscience, au cours de l'exil, que son Dieu est un Dieu au-dessus des dieux, qui dispose librement de l'histoire et des peuples.

Il est vrai que la persécution hellénistique du judaïsme s'appuyait, selon sa propre vision des choses, sur une image de Dieu éclairée qui devait être en principe uniformément partagée par tous les hommes cultivés, de sorte qu'il n'y avait plus d'espace pour les singularités et les exigences missionnaires du Dieu d'Israël. Mais c'est précisément dans l'affrontement entre le polythéisme grec et le Dieu unique du ciel et de la terre que servait Israël qu'une conversion inattendue au Dieu d'Israël s'est produite parmi les hommes de l'Antiquité qui cherchaient Dieu, une conversion dont l'expression concrète est le mouvement de « ceux qui craignent Dieu » et qui se sont

rassemblés autour des synagogues. Dans ma thèse intitulée *Volk und Haus Gottes bei Augustin*, j'ai essayé d'explicitier la justification interne de ce processus à partir des analyses d'Augustin. On pourrait peut-être résumer ainsi le fond de toute la question : la pensée antique était *in fine* arrivée à l'opposition entre le divin vénéré dans la religion et la structure réelle du monde, au sein de laquelle les divinités religieuses devaient être rejetées comme finalement irréelles, et la puissance réelle, qui avait créé le monde et le traversait, apparaissait dénuée de pertinence religieuse.

Dans cette situation, le Dieu juif qui représentait justement la puissance originaire de tout être – comme la philosophie l'avait découvert – apparaissait, en même temps, comme une puissance religieuse qui s'adresse à l'homme et dans laquelle

celui-ci peut rencontrer le divin. Cette coïncidence de l'idée philosophique et de la réalité religieuse était quelque chose de nouveau, et pouvait faire à nouveau de la religion une réalité rationnellement défendable. Seule la liaison de Dieu à un seul peuple et ses prescriptions juridiques constituaient des obstacles. Quand cette liaison a pu être dénouée – comme dans la prédication de Paul – et donc le Dieu juif, être considéré par tous comme leur Dieu, la réconciliation de la foi et de la raison a été atteinte (voir aussi mon petit livre *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*¹²).

Ainsi les juifs ont-ils ouvert la porte vers Dieu à travers très précisément leur dispersion définitive dans le monde. Leur diaspora n'est pas simplement ni d'abord un châtiement, mais elle signifie une mission.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

4. L' « Alliance jamais révoquée »

Avec tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous avons pris position à propos du premier élément fondamental du nouveau consensus sur les relations entre le christianisme et le judaïsme, tel qu'il est présenté dans les réflexions publiées par la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme (2015). Ce premier élément fondamental affirme que la « théorie de la substitution » n'est pas appropriée pour décrire les relations entre le christianisme et le judaïsme. Nous avons étudié cette thèse au niveau de ses éléments fon-

damentaux, dans lesquels l'élection d'Israël se rend avant tout présente, et nous sommes arrivés à la conclusion que cette thèse indique certes la bonne direction, mais qu'elle doit être repensée dans le détail. Maintenant, nous devons nous tourner vers le deuxième élément de ce nouveau consensus, c'est-à-dire la formule de l' « Alliance jamais révoquée ».

Les « réflexions » mentionnées ci-dessus attirent l'attention sur le fait que la thèse selon laquelle « l'alliance de Dieu avec Israël, son

12 Tr. fr. Parole et Silence, 2017.

peuple, perdure et n'a jamais été révoquée» (n° 39) ne figure pas explicitement dans *Nostra Aetate*, mais a été prononcée pour la première fois par Jean-Paul II à Mayence le 17 novembre 1980. Elle a ensuite été intégrée au *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 121) et fait donc d'une certaine manière partie de la doctrine actuelle de l'Église catholique.

Comme dans le cas de la théorie de la substitution, le fond de ce qui est dit doit être considéré comme juste, mais a besoin de précisions et d'approfondissements dans les détails. Il faut d'abord constater qu'au chapitre 9 de l'*Épître aux Romains*, lors de l'énumération des dons particuliers faits à Israël, Paul ne parle pas d'« Alliance » mais des « alliances ». C'est en effet une erreur, quand, dans notre théologie, l'Alliance est en général simplement entendue au singulier, ou encore simplement dans l'opposition stricte entre Ancienne (Première) et Nouvelle Alliances. Pour l'Ancien Testament, l'« alliance » est une réalité dynamique, se concrétisant dans une série d'alliances qui se déploie. Je mentionne, comme figures principales, l'alliance avec Noé, l'alliance avec Abraham, l'alliance avec Moïse, l'alliance avec David et, au final, la promesse de la Nouvelle Alliance prenant diverses formes.

Le prologue de Matthieu et le récit de l'enfance de Jésus dans l'*Évangile de Luc* se positionnent par rapport à l'alliance avec David. Chacun à sa façon, les deux montrent comment l'alliance est rompue du côté de l'homme et a pris fin, mais aus-

si comment Dieu laisse sortir un rameau de la souche de Jessé, dans lequel l'alliance recommence à partir de Dieu (voir *Isaïe* 11, 1). Comme toutes les dynasties terrestres, la dynastie davidique décline. Et pourtant la promesse s'accomplit : son règne n'aura pas de fin (*Luc* 1, 33).

L'*Épître aux Galates* est importante pour notre question : aux troisième et quatrième chapitres, elle établit une comparaison entre les alliances avec Abraham et avec Moïse. De l'alliance avec Abraham, il est dit qu'elle est accordée de manière universelle et inconditionnelle. En revanche, l'alliance avec Moïse est promulguée quatre-cent trente ans plus tard. Elle est limitée et liée à une condition, l'observance de la Loi. Mais cela veut dire également qu'elle peut échouer là où les conditions ne sont pas remplies : elle a une fonction intermédiaire, mais n'abolit pas le caractère définitif et l'universalité de l'alliance avec Abraham.

Nous trouvons une nouvelle étape de la théologie de l'alliance dans l'*Épître aux Hébreux*. Celle-ci reprend la promesse de la Nouvelle Alliance, que le chapitre 31 du livre de *Jérémie* fait résonner de manière particulièrement éclatante, et confronte cette Nouvelle Alliance aux anciennes. Elle rassemble toutes ces dernières sous le terme de « Première Alliance », dont la « Nouvelle Alliance », qui est définitive, prend maintenant le relai.

Le motif de la Nouvelle Alliance apparaît aussi, selon diverses variations, chez *Jérémie*, *Ezéchiel*, *Deuté-*

Signets

ro-Isaïe et Osée. Au chapitre 16 du livre d'*Ezéchiel*, le récit de l'histoire d'amour entre Dieu et Israël est particulièrement impressionnant. Dieu prend tendrement sur lui Israël dans le temps de sa jeunesse, à travers son alliance d'amour qui doit être définitive. Israël ne reste pas fidèle et se compromet avec toutes sortes de divinités. La colère de Dieu qui s'ensuit n'est pas son dernier mot, mais il prend de nouveau Israël sur lui à travers une Nouvelle Alliance qui n'est plus destructible. Concernant la formule de l'« Alliance jamais révoquée » qui est l'objet de notre recherche, il est juste de dire qu'il n'y a pas de révocation de la part de Dieu. Mais la rupture de l'alliance de la part de l'homme fait bien partie de l'histoire réelle de Dieu avec Israël. La première forme de cette rupture est décrite dans le livre de l'*Exode*. L'absence de longue durée de Moïse est pour le peuple l'occasion de se donner à lui-même un Dieu visible qu'il adore: « [...] Le peuple s'assit pour manger et boire; puis il se leva pour se divertir » (*Exode* 32, 6). En revenant, « Moïse vit que le peuple était débridé » (*Exode* 32, 25). Devant l'alliance rompue, il jeta les tables écrites par Dieu lui-même et les brisa (*Exode* 32, 19). Il est vrai que la miséricorde de Dieu redonne les tables à Israël, mais, comme il s'agit de tables de remplacement, celles-ci sont toujours en même temps des signes d'avertissement qui rappellent l'alliance rompue.

Quel sens cela a-t-il pour notre question? L'histoire de l'alliance entre Dieu et Israël est, d'une part, portée par la continuité du choix de

Dieu qui est indestructible, mais elle est, d'autre part, codéterminée par tout le drame de la défaillance humaine. Certes, au regard de la différence infinie entre les partenaires de l'alliance, le mot « alliance » ne peut pas être compris au sens d'un engagement entre des partenaires égaux. L'inégalité des deux partenaires laisse plutôt apparaître l'alliance selon le modèle oriental, à la manière des octrois accordés par le grand roi. Cela s'atteste aussi dans la forme linguistique, où n'a pas été choisi le terme partenarial de *syntheke* mais celui de *diatheke*. C'est pourquoi l'*Épître aux Hébreux* ne parle pas d'« Alliance » mais de « Testament ». Il s'ensuit que, de manière générale, les livres saints ne s'appellent pas Ancienne et Nouvelle Alliances, mais Ancien (Premier) et Nouveau Testaments.

Le chemin complet de Dieu avec son peuple trouve finalement sa récapitulation et sa forme définitive dans la cène de Jésus-Christ, qui anticipe et porte en elle la Croix et la Résurrection. Il n'est pas ici nécessaire d'aborder le problème complexe du développement des deux types de tradition – Marc et Matthieu, d'un côté, et Luc et Paul, de l'autre. Premièrement, la tradition du Sinaï est reprise. Ce qui s'est passé là se produit définitivement ici, et ainsi la promesse de l'alliance nouvelle du chapitre 31 du livre de *Jérémie* devient ici présence: l'alliance du Sinaï était depuis toujours promesse, avancée vers le définitif. Après toutes les destructions, l'amour de Dieu allant jusqu'à la mort du Fils est lui-même la Nouvelle Alliance.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

Essayons maintenant de trouver un jugement final à propos de la formule de l' « Alliance jamais révoquée ». Nous avons d'abord dû faire deux objections linguistiques : le mot « révoquer » ne fait pas partie du vocabulaire des actions divines ; pour l'histoire de Dieu avec les hommes décrite dans la Bible, « alliance » ne se décline pas au singulier, mais elle se produit par étapes. Au-delà de ces objections formelles, nous devons aussi dire, du point de vue du contenu et de manière critique, que cette formule n'exprime pas le drame réel de l'histoire entre Dieu et l'homme. Oui, l'amour de Dieu est indestructible. Mais la défaillance humaine, la rupture de l'alliance et ses conséquences intrinsèques (destruction du Temple, dispersion d'Israël, appel à la pénitence qui rend l'homme de nouveau apte à l'alliance), fait aussi partie de l'histoire de l'alliance entre Dieu et l'homme. L'amour de Dieu ne peut simplement nier le « non » de l'homme. Ce « non » le blesse, et blesse ainsi nécessairement l'homme. Quand, dans les livres des Prophètes, ainsi que dans la Torah, la colère de Dieu et la dureté de ses châtements sont décrites, il faut cependant être conscients que l'action punitive de Dieu est pour lui-même souffrance. Elle n'est pas la fin de son amour, mais une nouvelle étape. Je voudrais citer ici un seul texte qui met bien en évidence cette intrication de la colère et de l'amour et, en son sein, le caractère définitif de l'amour. Après toutes ces menaces qui précèdent, l'amour de Dieu qui sauve apparaît dans toute sa grandeur : « Mon peuple s'accroche à son infidélité ; on l'appelle vers le haut ;

aucun ne se lève. Vais-je t'abandonner, Éphraïm, et te livrer, Israël ? [...] Mon cœur se retourne contre moi [...] Je n'agirai pas selon l'ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Israël [...] » (Osée 11, 7-9). Entre la faute des hommes et la menace de la destruction définitive de l'alliance, il y a la souffrance de Dieu : « Mon cœur se retourne contre moi [...] car moi, je suis Dieu, et non pas homme [...] ; je ne viens pas pour exterminer. » Ce qui est dit ici avec grandeur et d'une manière bouleversante est réalisé dans les paroles de la Cène de Jésus : il se donne lui-même dans la mort et ouvre ainsi, dans la résurrection, la Nouvelle Alliance.

La transformation de l'alliance du Sinaï en Nouvelle Alliance dans le sang de Jésus, c'est-à-dire dans son amour qui surmonte la mort, donne à l'Alliance une nouvelle forme qui vaut pour toujours. Ce faisant, Jésus répond par avance aux deux événements historiques qui, en effet, ont peu après changé de manière fondamentale la situation d'Israël et la forme concrète de l'alliance du Sinaï : la destruction du Temple, qui s'est progressivement manifestée comme irrévocable, et la dispersion d'Israël dans une diaspora mondiale. Nous touchons ici à l' « essence » du christianisme et à l' « essence » du judaïsme, qui a de son côté développé une réponse à ces événements dans le Talmud et la Mishna. Comment l'alliance peut-elle être aujourd'hui vécue ? C'est la question qui a divisé la réalité concrète de l'Ancien Testament en deux chemins, le judaïsme et le christianisme.

La formule de l' « Alliance jamais révoquée » a sans doute été une aide dans une première phase du nouveau dialogue entre juifs et chrétiens, mais elle ne suffit pas à long terme pour exprimer la grandeur de la réalité d'une manière suffisamment adaptée. Si on considère que les formules courtes sont nécessaires, j'indiquerais plutôt deux paroles de l'Écriture sainte, dans lesquelles

l'essentiel s'exprime d'une manière juste. À propos des juifs Paul dit : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentir (irrévocables) » (*Romains* 11, 29). L'Écriture dit à tous : « Si nous supportons l'épreuve, avec lui nous règnerons. Si nous le rejetons, lui aussi nous rejettera. Si nous manquons de foi, lui reste fidèle à sa parole, car il ne peut se rejeter lui-même » (*2 Timothée* 2, 12-13).

(Traduit de l'allemand par Émilie Tardivel et Benedikt Schick. Titre original: Gnade und Berufung ohne Reue — Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis)