

« Que Dieu seul soit votre crainte et votre terreur »
(Isaïe 8, 13).

« Ce Dieu fait homme s'est si complètement dépouillé lui-même qu'il n'a pas voulu garder seulement l'atome de Divinité qui lui eût été nécessaire pour n'avoir pas peur. Il souffre et tremble dans sa Chair, ainsi que les faibles d'entre les plus faibles¹ ».

Lier la peur au salut évoque inexorablement une ambiance de piété étouffante où le fidèle supprime sa vie d'ici-bas par des actes de détails, en espérant sa rédemption dans l'au-delà, d'ailleurs non sans un certain égoïsme. On ne peut le faire aujourd'hui, alors que ce genre de piété lugubre semble presque disparue, sans éprouver soi-même une certaine crainte. Pourtant saint Augustin nous y invite dans le livre XIV de la *Cité de Dieu*, dans un cadre bien précis, le refus d'assimiler le corps au mal (livre XIII), ce qui le conduit à montrer que les passions du corps, dont la crainte, sont bonnes.

La crainte est prise en bien dans ces paroles de l'Apôtre : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement » ; et : « ne t'enorgueillis pas, mais crains » ; et encore : « Or je crains que, comme le serpent a séduit Ève par sa ruse, vos esprits ne se corrompent et ne s'éloignent de leur chasteté, qui est en Christ »².

Ces trois citations données par Augustin soulignent trois aspects de la crainte : elle est liée au « tremblement », elle s'oppose à l'orgueil, et elle empêche une trop grande distance avec Dieu. Augustin ajoute que la crainte incline à prendre certaines précautions³ ou à chercher à se mettre à l'abri d'un mal⁴, c'est pourquoi

1 Léon BLOY, « Le Christ aux outrages », dans *Le mendiant ingrat (1892-1895)*, *Journal I 1892-1907*, Paris, Robert Lafont, 1999, p. 9.

2 SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, Collection de la Pléiade, 2000, p. 558.

3 « Par conséquent, vouloir, *précaution* et contentement, ou, pour le dire en d'autres termes, désir, *crainte* et plaisir sont communs à la fois aux bons et aux méchants », *op. cit.*, p. 561.

4 « La crainte d'éviter le mal donne la sécurité », *op. cit.*, p. 566.

on peut la considérer comme le sentiment par excellence qui incite à rechercher à se sauver, donc à savoir qu'il y a quelque chose à sauver.

Pourtant la peur semble contraire au salut. D'abord, elle enveloppe un désir de fuite qui prépare la déroute des guerriers⁵ ou, en général, de ceux qui ont un mal à affronter. Elle est ainsi contraire à la confiance, donc elle apparaît contraire à la foi, si celle-ci est une confiance mise dans la parole de Dieu qu'aucun mal, pas même la mort, n'est définitif. Lorsque Aristote analyse, dans la *Rhétorique*, le sentiment de peur, il l'oppose clairement à la confiance : « la confiance est l'opposé de la < crainte ; ce qui rassure, l'opposé de ce qui fait > craindre⁶ » et il souligne lui-même l'enjeu théologique de cette opposition, en disant que la confiance dans les dieux exclut la peur. Il établit en effet une liste des cas où l'on peut être insensible à la peur, parmi lesquels il y a précisément celui-ci : « si nous sommes en règle avec les dieux ; en particulier, si nous avons obéi à leurs signes et à leurs oracles ». – Ensuite, l'affect de peur est lié à la *destruction* qui approche, alors que le Dieu chrétien se présente comme le *salut* qui se fait proche ; la notion de crainte de Dieu semble donc contraire avec l'idée qu'il sauve. Dans la *Rhétorique*, l'affect de peur est lié à la corruption (*phthora*) :

La crainte est une peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction ou peine ; car on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents⁷.

5 Ainsi est décrite la naissance de la peur chez Hésiode : « D'Amphitrite et du retentissant Ébranleur du sol naquit le grand Triton aux vastes forces qui, au fond des ondes marines, près de sa mère et de son noble père, habite un palais d'or – divinité terrible – cependant qu'à Arès le Pourfendeur Cythérée donnait pour filles Déroute et Panique (*phobos*) qui, terribles, bousculent les bataillons compacts des guerriers dans la guerre frissonnante, avec l'aide d'Arès destructeur, et aussi Harmonie, que l'ardent Cadmos se donna pour épouse », *Théogonie*, 930-937. Voir aussi HOMÈRE, *Iliade*, 13, 299 sur *Phobos*, fils d'Arès, qui suscite la déroute de guerriers.

6 ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 5, trad. M. Dufour. Autre manière d'exprimer cette dichotomie : « Les hommes sont insensibles aux dangers pour deux raisons : ou parce qu'ils n'en ont pas fait l'expérience, ou parce qu'ils disposent de secours, de même que dans les dangers de la mer l'avenir est envisagé avec confiance par ceux qui n'ont pas l'expérience de la tempête et ceux qui, grâce leur expérience, ont des secours contre elle ».

7 *Ibid.* Autre définition un peu plus loin de l'*hexis* de la crainte : « une certaine attente de quelque mal destructif ».

Pourtant, Aristote lui-même reconnaît un lien positif entre la peur et le salut lorsqu'il dit que la peur contient une perception du salut : « il faut pour craindre garder en son for quelque espoir de salut touchant l'objet de son anxiété. En voici un indice : la crainte porte à délibérer ; or nul ne délibère sur les cas désespérés⁸ ». La peur contient un espoir, elle est la perception d'un danger réel et l'espoir d'un salut potentiel. Peut-être pourrait-on toutefois renverser cela en régime chrétien : la crainte de Dieu est l'espérance d'un salut réel, et la perception d'un danger potentiel, notre écart avec Dieu (« ma faute est toujours devant moi », Ps 50).

Augustin n'ignore pas qu'il existe dans l'Écriture des textes hostiles à la crainte, mais il la distingue de la « chaste crainte⁹ ». La question est donc de savoir à quelles conditions on peut reconnaître la peur comme salutaire. En quel sens la peur prépare-t-elle le salut ? Comment comprendre la peur inhérente à la foi, qui implique « une tension surhumaine – car il faut à la fois, et simultanément, craindre et espérer, être certain et tout laisser en suspens¹⁰ » ? Nous voulons montrer ici que le Dieu chrétien doit faire peur, du moins doit susciter une certaine peur, précisément car il diffère de la divinité aristotélicienne ; il n'est pas un être qui maintient le monde dans son cycle éternel de génération et de corruption, mais une source d'événements, de la Création à la conversion et au rachat. Il n'est pas un Dieu de la continuité mais de l'irruption. Or cette irruption intempestive, à temps et à contre-temps, de Dieu dans nos vies, suscite une forme de peur. Nous voudrions montrer en outre que la peur de Dieu procède d'une logique que l'on pourrait appeler la destitution par dédoublement. En doublant les peurs terrestres par la peur de Dieu, l'Écriture destitue les peurs terrestres au nom même de leur logique, qui est de chercher le salut. Cette logique de la destitution par dédoublement se trouve ailleurs, par exemple au début de l'Évangile de Luc où la reconnaissance de Dieu comme Seigneur a pour revers que les seigneurs terrestres sont renversés de leur trône ; ou chez Paul où la soumission de l'épouse à l'époux est

Paul
Colrat

8 Il dit aussi dans *Rhétorique*, II, 5 que dans la représentation que se fait celui qui a peur est « concomitant l'espoir que les choses qui peuvent nous sauver sont proches et que les choses à craindre ou n'existent pas ou sont éloignées », nous reviendrons sur ce point à la fin de cet article.

9 *Op. cit.* p. 565. Augustin donne comme texte hostile à la crainte 1 Jean 4, 18, que l'on peut traduire ainsi : « Il n'y a pas de peur dans la charité ». Il appuie sa notion de « chaste crainte » sur le Psaume 19.

10 Hans Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 [1951], p. 96.

redoublée et abolie par la soumission de l'époux à l'épouse. Mais pour comprendre ce que la peur de Dieu peut avoir de salutaire, il nous faut d'abord saisir ce qu'est en soi la peur.

Idiotie d'une vie sans peur

L'absence totale de peur serait une forme d'inconscience. Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* distingue deux cas : « celui qui n'a peur de rien » et le téméraire « qui nourrit une confiance excessive¹¹ ». Il y aurait donc deux manières distinctes de ne pas être affecté par la peur, la première n'a pas de nom mais elle est une forme d'indolence, elle consiste à ne rien sentir des dangers sans pour autant être porté à les affronter, alors que la témérité en plus s'y affronte. Cette absence de peur sans nom, Aristote en dit ceci : « Il doit s'agir d'une sorte de dément ou d'inaccessible à la douleur s'il ne redoute rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues, comme on le soutient des Celtes » ; quant au téméraire il dit qu'il est un « fanfaron¹² ». Bref, celui qui n'a pas peur est soit un dément soit un être sans sérieux, ce qui signifie par opposition que la peur est liée à la raison et à l'attention. Si la peur est « l'appréhension d'un mal – *prosdokia kakou* » (1115a6-7), cela signifie que celui qui en est dépourvu, soit ignore le mal qui vient, soit feint de l'ignorer. Littéralement, celui qui n'a pas peur ne se fait pas d'opinion (*doxa*) sur le mal qui pourrait lui arriver, son manque d'affect est aussi un manque d'esprit.

C'est pourquoi les frères Grimm, dans « De celui qui partit en quête de la peur », présentent celui qui ne connaît pas la peur comme un « sot » qui veut apprendre à éprouver ce sentiment pour acquérir une nouvelle « science¹³ ». En effet, manquant de la peur, ce personnage cause la mort d'un sacristain qui se faisait passer pour un fantôme, puis décroche des pendus d'un gibet pour les réchauffer sans comprendre qu'ils étaient morts et lorsqu'un

11 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1107b1-4. Et il précise : « quant à celui qu'affectent d'un côté une peur excessive et de l'autre un manque d'intrépidité, c'est un lâche », trad. R. Bodéüs. Notons que la formule classique selon laquelle le courage est un « juste milieu entre la peur et la témérité » que l'on trouve en III, 9, 1115a5-6 doit donc être complexifiée en disant qu'il y a deux manières de ne pas avoir peur, la témérité n'étant que l'une des deux. Il y a donc quatre

contraires au courage et non seulement deux, comme le note Louise Rodrigue dans « Taxonomie aristotélécienne des états moraux associés à la vertu de courage », *Revue de philosophie ancienne*, 2015/1, p. 39-62.

12 Ainsi R. Bodéüs traduit-il *alazôn*, que l'on pourrait aussi rendre par « arrogant », il désigne aussi le personnage de comédie qui correspond au Matamore.

13 Voir GRIMM, *Contes*, Paris, Folio, 1976, p. 32.

charretier lui demande qui il est, il répond : « je ne sais pas ». Celui qui n'éprouve pas la peur est incapable de reconnaître un phénomène qui dépasse le sens commun, ni la mort, ni même sa propre identité. Le conte insiste sur l'incapacité de ce personnage à reconnaître les phénomènes qui outrepassent la nature : au contact de spectres, de chats et chiens hurlant attachés à des chaînes de feu, de morts-vivants jouant aux quilles avec des cranes et des tibias ou encore d'un démon, il ne ressent rien de plus qu'au contact de banales personnes. Le conte s'achève lorsque le jeune homme, qui n'avait toujours pas éprouvé la peur, est réveillé dans son sommeil par de l'eau glacée pleine de goujons. Ressentant le frisson du froid, il s'exclame qu'il a enfin connu la peur. Son ignorance, ou plutôt son incapacité à connaître, est donc profonde : l'absence de peur atrophie jusqu'à sa capacité à reconnaître la différence entre la peur et le froid, entre un sentiment et une sensation. À vrai dire, dénué de la peur, il semble ne lui rester que la sensation – idiot dépourvu de la raison. La peur serait donc un affect intermédiaire entre le sensible et le rationnel, une sorte d'anti-*thumos* platonicien : alors que le *thumos* platonicien permet à la raison de maîtriser les affects, la peur permet aux affects d'éveiller la raison à ce qui l'entoure.

Paul
Colrat

Pourtant, la peur charrie son lot de représentations imaginaires. Si l'anti-héros du conte de Grimm ne parvient pas à reconnaître des spectres quand il y en a, la peur attise aussi l'imagination de ceux qu'elle frappe, poussant à voir des spectres là où il n'y a qu'un courant d'air ou un pli dans un rideau. On peut répondre à cela que c'est précisément en tant qu'elle pousse à l'imagination que la peur pousse à la réflexion. Cela ne signifie pas que la peur suffise à fonder une saine réflexion, mais qu'elle aiguise l'attention sans laquelle la pensée manque de sérieux. On a bien vu récemment l'enjeu politique du refus de la peur chez ceux qui niaient toute dangerosité de l'épidémie de Coronavirus ; ou chez ceux que l'on appelle les « climato-rassuristes », qui nient les effets délétères du mode de vie productiviste. Il y a en effet une vertu de la peur, qui est précisément de pousser à imaginer le mal qui pourrait arriver, ce que Hans Jonas appelait une « heuristique de la peur¹⁴ ».

14 Voir notamment l'usage du mot « image » dans ce passage : « c'est seulement la *prévision* d'une *déformation* de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la *menace* contre l'image de l'homme – et de types tout à fait

spécifiques de menace – pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace », Hans JONAS, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs Essais, 2013 [1979], p. 66. À la page suivante il préconise de « se laisser guider par la crainte » (p. 67).

L'imagination permet de pousser la courbe de la catastrophe en cours pour apercevoir le désastre qui vient, qui est déjà là. Il est ainsi vain de fustiger « l'éco-anxiété » de la jeunesse, pathologisant sa peur raisonnable de vivre dans des conditions climatiques impossibles, car elle est ce qui fonde le sérieux de ses engagements actuels et à venir.

La peur implique la conscience d'être dans un monde. Elle n'est pas d'abord isolement mais ouverture au dehors¹⁵. Certes la peur est un affect qui enveloppe une poussée vers le repli mais cela est second par rapport au contact qui a *déjà* été établi en elle avec quelque chose d'autre que soi, que cet « autre » soit réel ou imaginaire. Elle n'est ni seulement subjective ni seulement objective, elle est ce qui du dehors anime le sujet et ce que le sujet projette sur le dehors. Si l'on suit la définition du danger dans la *Rhétorique* d'Aristote comme « l'approche d'une chose à craindre » ou lorsqu'il dit que « sont rassurants l'éloignement des choses à craindre, ou la proximité des choses salutaires », on peut en déduire que la peur est à la fois la conscience qu'il y a quelque chose d'autre que nous, un autre, un au moins, et que cette altérité entretient avec nous un rapport d'approche et de distance¹⁶. La peur est un affect spatial, elle dit qu'un autre est *proche* ou *lointain*, ou plus précisément qu'il s'approche ; et si la peur diminue c'est qu'en un sens l'autre s'éloigne. La peur n'est donc pas en soi la méfiance. Tout comme la peur n'est pas le contraire du courage mais au contraire le sentiment à partir duquel s'exerce la vertu de courage, on pourrait dire que la peur n'est pas le contraire de la confiance

15 HEIDEGGER, *Être et temps*, §30 parle de la peur pour expliquer le « phénomène de la disponibilité ». Il fait immédiatement référence à Aristote, *Rhétorique*, B5, 1382a20-1383b11. Heidegger définit la peur comme *das sich-angehen-lassende Freigeben* (p. 141), donc comme l'arrivée d'une certaine libération, comme une conjonction d'une salvation et d'un événement... « L'avoir-peur lui-même est cette offre de présence dans laquelle on se sent concerné par le menaçant ». Nous voulons ici en un sens repartir de Heidegger pour établir une primauté de la peur sur l'angoisse. Le sentiment le plus commun n'est pas l'angoisse mais la peur, celle-ci est à la fois la matrice générale de l'angoisse, car elle montre la disposition dans laquelle nous sommes à être affectés

par le monde qui nous entoure, et en plus elle est ce que nous ressentons plus souvent, l'angoisse étant réservée à des moments d'exception.

16 Sur le rapport entre la peur et l'altérité, voir cette phrase de J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, chap. III : « Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé ». Voir le commentaire de Jacques DERRIDA, notamment lorsqu'il dit : « La peur absolue serait alors la première rencontre de l'autre comme *autre* : comme autre que moi et comme autre que soi-même », *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1976, p. 376 ; et encore : « l'autre est d'abord rencontré à distance, il faut vaincre la séparation et la peur pour l'aborder comme un prochain », *idem*.

mais au contraire l'état à partir duquel elle s'exerce. La peur est l'ambiance dans laquelle s'exerce la confiance en général, la foi en particulier, car elle est le savoir que quelque chose d'autre que la fidélité serait possible.

Le redoutable est ce qui « dépasse la mesure humaine » dit Aristote¹⁷. La peur est une rencontre avec ce qui excède notre puissance¹⁸, une rencontre au sens fort car elle modifie d'emblée celui qui l'éprouve, par des signes physiques comme le tremblement mais aussi par une plus grande attention à ce qui nous entoure. La peur n'est pas nécessairement en proie à un mal, du moins à ce qui est objectivement un mal. Elle est en proie à un mal subjectif, à ce qui contraint le sujet à changer, c'est-à-dire à un événement au sens de ce qui modifie ceux à qui il survient. On peut ainsi à la limite avoir peur d'un bien, par exemple la peur de défendre la justice, non parce que défendre la justice serait mauvais mais parce que cela implique de passer de la conformité à l'ordre existant à l'aventure de la lutte. Certes cette peur peut être irrationnelle, motivée par une imagination débordante, ainsi de la peur du loup chez le jeune enfant, mais elle est toujours une certaine ouverture au monde, une certaine disposition à entrer en contact avec lui. La peur est contact avec un possible. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre la *crainte de Dieu* comme ouverture avec celui que l'on ne peut connaître pleinement par la raison, celui qui se définit par le débordement qu'il impose à nos catégories historiquement déterminées. La crainte de Dieu n'est pas une attitude de repli, tout comme ce n'est pas la peur qui est fermeture, mais la peur de la peur. La peur, elle, est une prise de contact avec l'événement qui vient, une prise dans laquelle on est pris plus que l'on prend, donc une déprise. La peur est une (dé)prise de contact avec l'événement.

Paul
Colrat

17 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1115b5.

18 H. U. VON BALTHASAR rapproche son analyse de l'angoisse de celle de l'admiration chez Thomas d'Aquin : « Ce point où la subjectivité est surmontée par l'aséité pure de l'objet, où tous les désirs et les appétits qui peuvent colorer la contemplation sont exclus par l'objectivité sereine, majestueuse de l'être qui est tel qu'il est et

non autrement, ce point est aussi celui de l'angoisse. Ce qui est essentiel en elle, c'est la suppression du rapport rassurant des forces entre sujet et objet, suppression qui livre le sujet, sans défense, à l'objet (*timor est de futuro malo excedit potestatem timentis, ut scilicet et resisti non possit*) », *op. cit.*, p. 116. Balthasar cite ici *Somme théologique*, I, 2, qu. 41, a. 4 c, et souligne « et resisti non possit ».

Le tremblement comme ouverture à l'événement

Avoir peur consiste à se sentir guetté par un événement. La peur renverse l'intentionnalité de la subjectivité classique, qui fait précéder sa rencontre avec le monde d'une intention – non plus vivre aux aguets mais guetté, « comme une gazelle pourchassée, comme des moutons que personne ne rassemble » (*Isaïe* 13, 14). La subjectivité classique constitue son objet ; la peur rend possible un saisissement par le dehors. Certes, la peur bascule aussi en fermeture, reconstituant une subjectivité encore plus constituante. C'est ainsi que celui qui a peur est poussé à désirer la tranquillité plus que l'aventure. Mais celui qui désire la tranquillité s'efforce précisément de ne plus avoir peur, de construire autour de lui un rempart qui le protégerait de l'extérieur. La peur est au contraire une exposition consciente au dehors, ou plutôt la conscience de l'exposition au dehors, elle est une conscience de l'aventure donc de l'advenue.

Thème

La tribulation [...] a pesé sur nous à l'excès, au-delà de notre puissance (*hyper dunamin*), au point que nous étions incertains de vivre ; mais nous portions en nous-mêmes notre arrêt de mort, afin de ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais en Dieu¹⁹.

La peur n'est pourtant pas un sentiment agréable, elle est une perturbation désagréable. Ce déplaisir provient précisément de la rupture avec les habitudes dont elle ressent la nécessité. Cette rupture est la « tribulation » dont parle Paul. Le déplaisir lié à la peur provient du fait qu'elle enveloppe la conscience que nous sommes en instance d'être transformé par le dehors. C'est cette transformation en elle-même qui fait peur et non seulement le mal qu'elle peut infliger, car on peut avoir peur d'une agression aussi bien que d'effectuer la promesse qui changera notre vie. Ainsi, lorsque Dieu demande d'être dans la crainte, il demande cette disposition affective à être transformé. En demandant d'être dans la peur, il demande de *rester* dans la peur, de s'y maintenir et d'y trouver ce qui nous maintient, et non de nier cette peur par des protections trop humaines.

19 2 *Corinthiens* 1, 8-9, traduit par Olivier BOULNOIS, *Saint Paul et la philosophie*, Paris, Puf, 2022, p. 81.

Balthasar va jusqu'à dire que le Dieu chrétien a connu, par l'incarnation, quelque chose de la peur :

L'Ancienne Alliance s'était avancée jusqu'à l'angoisse de Job : l'irruption des ténèbres dans le royaume fini de la lumière de la foi. On sortait ainsi de l'ancien ordre, et ce ne pouvait être que comme une anticipation de la croix, de l'angoisse de Dieu lui-même. Dieu ne pouvait se faire homme autrement qu'en connaissant l'angoisse humaine²⁰.

Il note que Paul participe à cette « angoisse féconde de la Croix », par exemple quand il dit : « moi-même, je me suis présenté à vous faible, dans la peur et tout tremblant » (1 Corinthiens 2, 3). Balthasar note que Jésus lui-même tremble, notamment dans deux passages où Jésus ressent un « frisson » : quand il approche de Lazare (Jean 11, 33 et 38) et quand il entrevoit l'heure inéluctable (Jean 12, 27). Notons toutefois qu'entre le passage de Paul, l'épisode de Lazare et le passage au Temple, les mots qui disent ce tremblement ne sont pas les mêmes : ainsi Paul parle de *tromos*, qui est proprement le tremblement, alors que ce que Jésus ressent avec la mort de Lazare et l'incrédulité de ses amis est dit par le verbe *embrimaomai*, qui exprime le fait d'avoir le souffle coupé²¹ alors qu'à l'heure fatidique il ressent un trouble (*tarakhos*) dont la nature n'est pas précisée.

Paul
Colrat

L'épisode du frémissement face au tombeau de Lazare²² est intéressant, car on ne sait pas bien si Jésus frémit du fait de l'incrédulité de ses amis ou bien de la résurrection qui va se donner de manière imminente. De même le trouble²³ a pu être analysé comme angoisse ou comme colère²⁴. Sans vouloir trancher

20 *Op. cit.*, p. 71.

21 Dans ce contexte seulement, car les autres occurrences d'*embrimaomai* servent à exprimer le rudolement, donc en un sens le fait de couper le souffle d'autrui : Matthieu 9, 30 ; Marc 1, 43 ; Marc 14, 5. Voir H. W. ATTRIDGE, « An "Emotional" Jesus and Stoic Tradition », dans Th. Rasimus, Troels Engberg-Pedersen, Ismo Dunderberg (dir.), *Stoicism in early Christianity*, Baker Academic, 2012, p. 77-114. L'article ne tranche pas sur l'interprétation d'*embrimaomai* et du *tarakhos* de Jésus, mais situe ces notions dans le contexte d'une opposition à la philosophie stoïcienne des émotions.

22 « Lorsqu'il la vit pleurer, et pleurer aussi les Juifs qui l'avaient accompagnée, Jésus frémit en son esprit et se troubla (*enebrimèsato*) », Jean 11, 33. « Alors Jésus, frémissant (*embrimômenos*) à nouveau en lui-même, se rend au tombeau », Jean 11, 38.

23 « Maintenant mon âme est troublée (*tetaraktai*) », Jean 12, 27.

24 Balthasar soutient ainsi que le frémissement vient de l'angoisse, alors que Zumstein le comprend comme « la colère que Jésus ressent face à la puissance de la mort qui anéantit l'œuvre de Dieu », *L'évangile selon Jean*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 376.

cette question, on peut avancer que le frémissement est précisément ce qui surgit de la rencontre de l'incrédulité et de la résurrection, c'est-à-dire de la rencontre de l'humanité avec l'impossible. C'est pourquoi le « trouble » que ressent Jésus n'est pas une confusion mais au contraire une claire conscience qu'arrive un bouleversement. Que ce soit la *psukhè* de Jésus qui soit atteinte ici peut être compris comme son identité humaine même, qui n'a donc pas la fixité du dieu métaphysique. Jésus n'est pas animé par lui-même comme la pensée se pensant éternellement elle-même d'Aristote, mais il est lui aussi en proie à un dehors.

Qu'un certain tremblement caractérise l'affectivité chrétienne montre le décalage avec l'anthropologie et l'ontologie classique. Aucun tremblement n'affecte le dieu aristotélicien : s'il a un mouvement, c'est seulement celui de la pensée. De plus, le tremblement ne peut être analysé dans les termes classiques du mouvement finalisé, il n'a pas de fin (*telos*), au contraire il désactive la capacité à atteindre une fin s'il se fait trop intense. Le tremblement est un mouvement de désactivation du mouvement. Trembler c'est bouger sans pour autant se mouvoir d'un point à un autre, un bougé sans mouvement. Le tremblement peut être présent aussi bien dans le mouvement que dans une certaine immobilité. Un bâtiment solide peut trembler mais rester en place, un soldat peut trembler parce que l'ennemi arrive tout en tenant sa position, un fiancé peut trembler au moment de dire son « oui ».

Le tremblement est l'intériorisation affective de l'événement. Il consiste à être déjà déplacé intérieurement, à être déjà transformé par le possible qui vient. Il est la vibration qui naît en harmonie avec l'événement, tel le tremblement que l'amant ressent à l'approche de l'aimée. Balthasar note que l'image précise de la peur de Dieu est celle de la femme sur le point d'accoucher²⁵. Le modèle de la sainte peur n'est ainsi pas celle que l'on ressent à l'arrivée de l'ennemi mais à l'arrivée d'une bonne nouvelle, d'une naissance, ce « miracle qui sauve le monde » comme disait Hannah Arendt. Si elle est un trouble, c'est un dérangement plus qu'une confusion.

25 Il donne notamment la référence suivante : « Il y aura une terreur comme celle d'une femme qui accouche ; ils se

regarderont les uns les autres avec horreur ; leurs visages seront comme la flamme » (*Isaïe* 13, 8).

Ce que révèle la peur : la primauté de la salvation sur l'être

En même temps qu'elle ouvre à une menace, la peur ouvre une existence à la question de sa salvation²⁶ immédiate. Alors que Heidegger disait que « seul l'étant pour qui il y va en son être de cet être même peut s'apeurer²⁷ », nous pouvons dire que seul celui pour qui il en va de sa propre salvation ou de celle de ses proches, avant même son être, peut s'apeurer.

La peur révèle qu'il y a quelque chose à sauver, quelque chose qui ne se sauve pas lui-même²⁸ et quelque chose qui ne pourrait être si n'était d'abord donnée une salvation. Elle n'est pas seulement la connaissance d'un être mais d'un sauf et d'une salvation potentielle, car avoir peur c'est à la fois se savoir encore sauf du mal qui approche et envisager qu'on peut y échapper. La peur n'est pas l'appréhension d'un mal effectif mais d'un mal seulement possible, dont on est encore sauf. Elle n'enveloppe donc pas seulement une perception d'un événement mais aussi l'espoir d'une salvation²⁹. Lorsqu'il décrit celui qui n'éprouve pas la peur, Aristote dit que si

Paul
Colrat

26 J'utilise le vieux mot de salvation, qui n'est pas un anglicisme, pour exprimer une notion plus large que le seul « salut ». La salvation désigne toute manière d'échapper à un mal, dès ici-bas aussi, sans nécessairement passer par la mort.

27 Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, §30, Paris, Gallimard, 1992, p. 186 [141].

28 Voir ce magnifique passage d'Augustin : « C'est au milieu des périls que nous cheminons. Serions-nous de verre que nous aurions moins de périls à craindre. Quoi de plus fragile qu'un vase de verre ? Et pourtant il se conserve, et il persiste pendant des siècles. Même si, certes, on s'inquiète pour lui d'accidents, il n'y a pas lieu de s'inquiéter pour lui de la vieillesse ni de la fièvre. Nous sommes donc, nous, plus fragiles et plus faibles : du fait aussi de tous les malheurs qui ne cessent pas dans l'ordre humain, nous nous angoissons en tout cas pour notre propre fragilité tous les jours ; et même s'il n'arrive pas de malheurs, le temps continue d'avancer. L'homme évite un coup, est-ce qu'il peut éviter la mort ? », Augustin, *Sermo*, CIX, 1, P. L. XXXVIII, 636. Cité par J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017, p. 57.

29 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 2, qu. 42, a. 2 c : « Pour qu'on ait peur, il faut qu'il y ait une certaine possibilité de se sauver ». Et Balthasar de préciser : « ou plus clairement : un certain espace ouvert dans lequel ce qui est menaçant puisse se mouvoir : soit dans un mouvement d'approche, du lointain indifférent jusqu'au bord de la proximité écrasante, soit dans un mouvement de fuite, de la proximité tangible vers le lointain fuyant, disparaissant », *op. cit.*, p. 117-118. Voir aussi Sénèque pour qui la peur enveloppe une *connaissance* naturelle du moyen de salvation : « Comment se fait-il que les poules ne fuient pas les paons ou les oies, mais se sauvent, sans les connaître, devant les éperviers, qui sont bien plus petits qu'elles ? Comment se fait-il que les pous-sins craignent les chats et ne craignent pas les chiens ? [...] Et ne va pas t'imaginer que cela est l'effet du hasard : ils ne redoutent que ce qu'ils doivent redouter, ils ne négligent jamais leur propre protection et le souci d'eux-mêmes. Ils fuient ce qui les menace [toujours] de la même manière », SÉNÈQUE, *ÉM* 121, 19-20. Cf ND II, 124 et 128.

le danger arrive, il poursuit son existence comme si de rien n'était, comme lorsque la tempête se lève sur le navire en pleine mer mais que les gens de mer de cette sorte, dit-il, « n'espèrent plus en leur salut³⁰ ». Celui qui n'a aucun espoir en son salut n'a non plus aucune peur. L'absence totale de peur serait donc une double indifférence, à la fois au mal qui vient et au salut qui aurait pu survenir néanmoins. Avoir peur consiste à se sentir dans un double écart, à la fois par rapport à ce qui est perçu comme un mal et à la salvation possible.

Avoir peur enveloppe à la fois la conscience de la fragilité de son être et, par conséquent, de la nécessité de lui trouver une salvation extérieure. Se sentir fragile n'est pas seulement sentir que l'on pourrait disparaître, c'est aussi sentir que l'on ne subsiste pas par soi-même, donc que l'on existe en vertu d'une salvation. Ressentir la peur c'est sentir que nous ne pourrions pas être si nous n'étions d'abord sauvés. La salvation n'est alors plus l'accomplissement de l'être mais sa condition.

Thème

Loin d'être paralysante, la peur est au contraire liée à une certaine « course » dans l'Épître aux Philippiens. Ce texte qui contient le célèbre « effectuez votre salut avec crainte et tremblement³¹ » est aussi celui qui dit que les disciples du Christ sont capables de « proclamer sans crainte (*aphobôs*) la parole » (1, 14). Ce n'est donc pas n'importe quelle peur et n'importe quel tremblement qui est célébré par Paul. « Je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être » (*emprosthen epekteinomenos*)³². Donc la crainte et le tremblement ne sont pas liés à un repli mais au contraire à ce que l'on pourrait appeler une fuite en avant, cette « course » qui pousse le chrétien à rechercher Dieu, à le suivre à la trace³³.

Ainsi donc, mes bien-aimés, avec cette obéissance dont vous avez toujours fait preuve, et qui doit paraître, non seulement quand je suis là, mais bien plus encore maintenant que je suis absent, travaillez avec crainte et tremblement à accomplir (*katerkazesthe*) votre salut ; aussi bien, Dieu est là qui opère (*ho energôn*) en vous à

30 *Op. cit.*, 1115b1.

31 Voir par exemple la reprise par Pascal dans le fragment 803 (Sellier) : « Opérez votre salut avec crainte ». L'italique indique-t-elle que Pascal souligne cette citation ?

32 Voir aussi 2, 16 et 3, 12 : « je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus ».

33 « Chasser » pourrait être une autre traduction du verbe *diôkô*, utilisé en 3, 12, d'ailleurs utilisé par Platon dans la *République* pour décrire la philosophie.

la fois le vouloir et l'opération (*to energein*) même, au profit de ses bienveillants desseins³⁴.

On est frappé en lisant ce passage de Paul par le lexique très philosophique de l'opération et de l'*energeia*. Or on peut avancer que ce lexique de la philosophie classique est subverti par l'Apôtre, l'effectuation du salut ne se faisant pas selon la logique de l'accomplissement d'une puissance naturelle. Tout de suite après avoir dit d'effectuer par la peur son salut, il dit que c'est Dieu qui l'effectue : la peur et le tremblement disent la rencontre de l'opération humaine et de l'opération divine. La peur chrétienne désactive la logique de l'action comme accomplissement d'une puissance en s'ouvrant à Celui qui accomplit nos gestes par sa grâce. Le redoublement de l'opération humaine par l'*energein* divin est précisément rendu possible par la peur, qui donne à sentir la nécessité d'un secours. En ce sens la communion entre l'homme et le divin destitue la logique classique de l'action. On pourrait ici mesurer, encore une fois, la distance avec Aristote, puisque lui aussi fait de la peur le moyen d'une certaine salvation, lorsque dans la *Poétique* il dit que la peur (*phobos*) suscitée par la tragédie opère la purification (*catharsis*) des spectateurs³⁵. Pour Aristote, la peur fictive de la tragédie permet de purger le citoyen de ses peurs effectives en le rendant ainsi plus courageux, vertu élémentaire du potentiel soldat. La peur suscitée par la fiction rend apte à surmonter la peur suscitée par la réalité, elle restaure la puissance humaine. La peur est donc l'intermédiaire vers la vertu, alors que chez saint Paul elle est l'ambiance dans laquelle s'effectue la relation à Dieu et le salut, elle redouble la puissance humaine de la puissance divine.

Paul
Colrat

Conclusion : au commencement, le salut

La crainte de Dieu enveloppe la conscience que Dieu sauve – mais d'une manière sans doute différente de ce que nous pensions être le salut. Elle ne doit pas être comprise comme une attitude de retrait ou de soumission mais comme une conscience stricte de ce qu'est le divin pour nous, une puissance de salvation. Il n'est pas d'abord un être que l'on définit mais Celui à qui on demande de nous en sortir. On ne demande pas à Dieu d'abord d'être mais de sauver – ce qui rendra toujours la religion suspecte d'être illusoire tient en fait à la nature même de la relation à Dieu : son être est second pour nous par rapport à sa puissance de salvation. Autrement dit, la peur de

34 Épître aux Philippiens, 2, 12-13.

35 ARISTOTE, *Poétique*, 1449b24-28.

Dieu opère sur le plan sensible une réduction de Dieu qui obère son être pour s'en tenir à ce qu'il nous donne, le salut.

Ce n'est pas d'abord parce qu'il nous juge que Dieu fait peur mais parce qu'il vient nous sauver. La peur est à la fois la condition et l'effet du salut. « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde³⁶ ». Il est comme un sauveteur qui viendrait chercher un prisonnier qui ne se saurait pas prisonnier et qui l'entendant croirait venir un mal. Ce prisonnier percevrait le sauveteur comme un mal et serait poussé à se cacher encore plus au sein de sa cellule. Mais la peur qu'il ressent est déjà un contact avec ce qui vient le sauver sans pour autant le conserver en l'état. La sorte de salut que Dieu donne fait peur car il n'est pas la conservation d'une identité à soi mais l'ouverture à une miséricorde infinie. « Sa miséricorde est de génération en génération sur ceux qui le craignent – *tois phoboumenoïis auton*³⁷ ». On pourrait lire cette phrase en faisant de la peur non pas une condition de la miséricorde, mais un effet de celle-ci. La miséricorde de Dieu répand une certaine peur à la fois parce qu'elle survient en dépassant ce qu'on pouvait attendre et parce qu'elle nous conduit à la conversion. Ainsi, si cette peur est une grâce c'est en tant qu'affect qui ouvre à l'événement du salut qui vient.

Thème

Paul Colrat, né en 1988, marié, père de trois enfants, ancien élève de l'ENS de Lyon est agrégé et docteur en philosophie. Auteur de La communion qui vient, Seuil, 2021 avec F. Giuliani et A. Waeles, et de L'invention de la philosophie politique. La cité-philosophe dans les Politiques d'Aristote, Kimé, 2022, ill publiera prochainement chez Classiques Garnier : Platon, Sauver la cité par la philosophie.