

Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ?



Jérôme
Moreau

L'éclairage des Écritures et de Balthasar

L'heure est à la prise de conscience croissante que notre maison commune risque de devenir largement inhospitalière, sinon plus, à l'échelle de deux ou trois générations. La disparition désormais envisageable de notre manière de vivre, si ce n'est de notre civilisation voire, pour les plus alarmistes, de notre humanité, nourrit le sentiment de voir arriver la fin des temps, dans une disparition que d'aucuns qualifieraient d'apocalyptique, pour exprimer à quel point il s'agit d'une fin brutale et totale, terrifiante. On parle à cet égard, avec un vocabulaire aussi moderne que vague, d'éco-anxiété. Mais faut-il aller jusqu'à parler d'apocalypse ? Pour un chrétien, la question se pose, tant le contenu du Livre de l'Apocalypse semble relever d'une autre perspective, à l'inverse de l'angoisse que l'on associe couramment à l'imaginaire apocalyptique : la révélation que Dieu a faite de lui-même – son « dévoilement » pour reprendre le sens étymologique d'apocalypse – n'est-elle pas motif d'espérance ?

Pour autant, les chrétiens sont-ils par principe libérés de toute angoisse ? Dans un récent numéro de la revue allemande de *Communio*, Ludger Schwiendhorst-Schönberger a rappelé que les théophanies, pour effrayantes qu'elles soient, s'accompagnaient généralement d'une invitation à ne pas avoir peur¹. La fine pointe de la question de la peur dans les Écritures serait ce passage de la Première épître de Jean : « la peur n'existe pas dans l'amour, mais l'amour parfait chasse la peur » (1 Jean 4,18)². Dans la mesure où Dieu invite les croyants à une réponse de confiance et d'amour, la peur, qui est en quelque sorte leur contraire commun, n'aurait plus lieu d'être. À rebours, pourtant, Hans Urs von Balthasar, à la suite de Kierkegaard, a consacré une étude profonde à éclairer l'expérience fondamentale de l'angoisse

1 Ludger SCHWIENDHORST-SCHÖNBERGER, « Furcht und Furchtlosigkeit in der Bibel », *Communio* 52 (2023), p. 140-151.

2 *Ibid.*, p. 148.

à travers les Écritures, jusqu'au cœur de la vie chrétienne³. Il y a tout un parcours à travers la Révélation qui conduit à faire passer d'une angoisse existentielle, liée à la peur de la mort ou à la manifestation de la toute-puissance de Dieu, à une angoisse d'un autre ordre, qui est comme l'autre face de la lumière jaillie de la Croix et de la Résurrection.

Nous voudrions, à sa suite, remettre en perspective la question de la peur et de l'angoisse à travers les Écritures, pour répondre à cette question : loin d'imaginer pouvoir purger nos cœurs de toute angoisse, quelle acception proprement chrétienne pouvons-nous lui reconnaître ? Nous commencerons par clarifier la question de l'apocalypse dans une perspective chrétienne avant de revenir sur la notion d'angoisse dans les Écritures, en rejoignant le travail de Balthasar. Nous pourrons, à partir de là, déterminer sur des bases théologiques solides le sentiment qui peut légitimement nous habiter face à la fin possible du monde tel que nous le connaissons.

1. Les apocalypses dans le Nouveau Testament : l'assurance de la victoire

Thème

Contrairement à l'opinion couramment répandue, les passages apocalyptiques dans le Nouveau Testament ne visent pas d'abord à effrayer par l'évocation de cataclysmes terribles. C'est ce que montrent de façon claire les petites apocalypses des évangiles synoptiques : *Marc 13*, *Matthieu 24-25* et *Luc 21*. Dans les trois textes, les annonces que fait Jésus suivent sa déclaration sur la future destruction du Temple qui étonne les disciples. Ils demandent quel en sera le signe annonciateur, ce que Matthieu précise en ajoutant : « quel sera le signe de ta venue et de l'achèvement du monde ? » (*Matthieu 24,3*). L'enjeu n'est pas seulement celui d'une grave destruction, mais bien celui de la fin des temps. Jésus leur répond pour les exhorter à ne pas se laisser tromper par ceux qui se feront passer pour lui (*Marc 13,5-6* ; *Matthieu 24,4-5* ; *Luc 21,8*) et à savoir interpréter les événements qui se produiront.

Le plan général du passage est très semblable dans les trois textes : des guerres et des séismes, suivis par des persécutions contre les disciples ; « l'abomination de la désolation dressée là où elle ne doit

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 [1951].

pas être » (*Marc* 13,14) – Matthieu et Luc l'éclairent en évoquant pour l'un la prophétie de Daniel, pour l'autre de façon plus explicite la prise de Jérusalem – ce qui s'accompagnera pour les trois évangélistes de malheurs extrêmes ; la venue du Fils de Dieu sur les nuées, associée chez Marc (*Marc* 13,21-23) et plus longuement chez Matthieu (*Matthieu* 24,23-28) à la venue de faux Christs, et conjointe dans tous les cas à des cataclysmes cosmiques (ou en tout cas, chez Luc, des signes célestes : *Luc* 21,25). Tous les trois reprennent en conclusion, de façon presque identique, la même affirmation de Jésus : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (*Marc* 13,31 ; *Matthieu* 24,35 ; *Luc* 21,33).

Il importe de souligner qu'à chaque étape, les disciples sont incités à endurer les épreuves avec la promesse que Dieu sauve ses élus (*Marc* 13,13.20.27 ; *Matthieu* 24,13.22.31 ; *Luc* 21,18-19.28.36). Les événements à venir ne sont donc pas à attendre comme des catastrophes mortelles pour les disciples, mais comme des épreuves dont ils seront sauvés (même si certains mourront peut-être : *Luc* 21,16). Les persécutions permettront d'annoncer l'Évangile (*Marc* 13,10 ; *Matthieu* 24,14 ; *Luc* 21,13) et les disciples seront sauvés s'ils demeurent fermes dans la foi. Le vocabulaire de la peur n'apparaît ainsi même pas chez Marc et Matthieu. Il n'y a que Luc, fidèle à son souci d'explicitation psychologique, qui mentionne un appel à ne pas être terrorisé (*mē ptoēthēte*, *Luc* 21,9), évoque des événements « effrayants » (*phóbētra*, 21,11) et parle d'une véritable « angoisse » (*synochē* ; 21,25) qui va saisir les nations, tandis que « les êtres humains expireront de peur (*apō phóbou*) et d'attente (*prosdokías*) des événements s'abattant sur la terre » (21,26). Cependant, au plus fort de ces scènes de terreur qui ne touchent pas les disciples, il ajoute : « Lorsque ces événements commenceront à se produire, redressez-vous et levez la tête, parce que s'approche votre délivrance » (21,28). Le dévoilement (*apokálypsis*, même si les évangélistes ne l'emploient pas en ce sens), c'est la délivrance (*apolýtrosis*).

Jérôme
Moreau

Cette vision est cohérente avec celle du Livre de l'Apocalypse, par exemple lors de l'ouverture des sept sceaux où les événements effrayants se succèdent (*Apocalypse* 6). D'un côté, les témoins morts pour leur foi en appellent à la justice de Dieu, et se voient vêtus de blanc en attendant d'être rejoints par ceux qui seront aussi mis à mort : ils sont sauvés, pour une vie à servir Dieu

et débarrassée de toute souffrance (voir 7,15-17). De l'autre, les personnages les plus considérables (rois, capitaines, etc.), et à leur suite l'humanité entière (« tout esclave et homme libre », 6,15), cherchent à se cacher pour échapper à la colère divine, ou plus précisément « au visage de celui qui siège sur le trône et à la colère de l'Agneau » (6,16). Ce sont eux qui appellent les montagnes à s'écrouler sur eux pour les dissimuler, tant leur peur est grande face à la colère qui vient. En effet, face à Dieu, « qui peut se tenir debout ? » (6,17)

La différence principale avec les évangiles est que la victoire de l'Agneau est un préalable, non la conclusion d'un enchaînement de cataclysmes. La vision en tant que telle s'ouvre en effet par une grande liturgie céleste, à partir du chapitre 4, qui proclame la gloire de Dieu créateur (4,11) et celle de l'Agneau immolé mais vainqueur (5,12-14), seul capable d'ouvrir les sept sceaux du livre fermé. Le Christ a donc déjà vaincu : contrairement aux textes apocalyptiques antérieurs, comme Daniel, la victoire n'est pas une perspective finale, dans un avenir incertain : elle appartient à l'histoire, l'eschatologie est déjà réalisée.

Thème

D'ailleurs, la dimension fortement symbolique du texte, typique du genre apocalyptique et sur lequel repose une grande partie de son caractère effrayant, peut dans un certain nombre de cas s'expliquer par une situation historique identifiable. Ainsi le lien entre la Bête et la figure de Néron est connu, pas seulement autour du chiffre 666 (*Apocalypse* 13,18, qu'il n'est du reste pas si évident à faire correspondre au nom de Néron), mais plus généralement dans ce que le passage évoque de l'œuvre de l'Empire romain. L'évocation de la statue qu'il convient d'adorer (13,14-15) renvoie au culte des empereurs en général et fait peut-être écho aux vellétés de Caligula, en 39-40, de faire édifier une statue géante de lui-même en Jupiter dans le Temple de Jérusalem. Quant à la marque que tous doivent porter pour pouvoir commercer (13,16-17), elle peut renvoyer au système économique et notamment fiscal que l'Empire impose à ses habitants. Le livre ne prétend donc pas anticiper mystérieusement des événements presque indescritibles : il retranscrit des faits ou des rapports de force qui sont déjà dans la mémoire collective des premiers chrétiens, notamment les persécutions à Rome sous Néron en 64. Le contexte d'écriture peut même être relativement paisible : les adresses aux sept Églises dans les chapitres 2 et 3 ne font

apparaître qu'un seul martyr, à Éphèse, du nom d'Antipas (2,13), et ne mentionnent pas d'épreuves particulières.

La volonté première n'est donc pas d'effrayer les croyants : le vocabulaire de la peur est du reste très rare dans ce livre. Comme dans les évangiles, les élus sont appelés à garder confiance à travers les vicissitudes de l'histoire, certains de leur salut ; mieux, même, l'histoire est désormais éclairée par l'événement pascal et la victoire de l'Agneau. L'idée générale est celle qui est énoncée à l'intention de l'Église de Smyrne : « Ne crains pas les souffrances que tu t'apprêtes à subir » (*Apocalypse* 2,10).

Il en résulte que ce n'est pas la fin du monde en tant que telle, ni la teneur possiblement catastrophique de son déroulement, qui doit inciter le chrétien à la peur. Pour autant, le croyant ne doit-il avoir peur de rien ? Pour y répondre, il est nécessaire d'effectuer un détour plus large à travers une mise en perspective de l'ensemble des Écritures, à l'exemple du parcours suivi par Balthasar dans le premier chapitre de son livre.

2. Peur et angoisse dans l'Ancien Testament

Jérôme
Moreau

a) Parcours scripturaire

La première peur, c'est celle d'Adam et de sa femme qui se cachent après avoir découverts qu'ils étaient nus (*Genèse* 3,8). Comme l'explique Adam : « J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché » (*Genèse* 3,10). Cette peur est celle de l'être humain dont les yeux se sont ouverts et qui, alors qu'il voulait devenir l'égal de Dieu, s'est découvert simplement nu : vulnérable, honteux, pécheur. La rencontre avec Dieu est désormais empêchée par un obstacle, ou plutôt par une distance infranchissable, par la faute d'un être qui se voit dans tout ce qu'il a d'imparfait et de limité.

C'est ce qui explique en particulier, comme le rappelle Ludger Schwienhorst-Schönberger, la peur que suscite par la suite chaque théophanie⁴. Que l'on pense, par exemple, au récit de la vocation d'Isaïe. Devant l'apparition stupéfiante de Dieu dans sa gloire, le prophète ne parle pas explicitement de peur mais se considère comme perdu : « Malheur à moi ! Je suis perdu, car je suis un

4 *Ibid.*, p. 141-142 en particulier.

homme aux lèvres impures et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures » (*Isaïe* 5,6). La réaction de Pierre face à Jésus après la pêche miraculeuse ne sera pas différente : « Ce que voyant, Simon Pierre tomba aux genoux de Jésus en lui disant : "Éloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur" » (*Luc* 5,8). L'être humain, pécheur, ne peut supporter sa finitude et son péché lorsque Dieu se manifeste à lui dans sa sainteté. C'est pourquoi Dieu invite, dans ces situations, à ne pas avoir peur : dès la toute première théophanie, devant Abraham, se fait précisément entendre pour la première fois cette invitation (*Genèse* 15,1). De même, dans la suite du passage de Luc, Jésus envoie du même fait Pierre en mission : « N'aie pas peur : à partir de maintenant tu seras pécheur d'homme » (*Luc* 5,10). Dans la théophanie d'Isaïe, il n'y a pas d'injonction à ne pas craindre, mais les lèvres d'Isaïe sont purifiées par le contact d'un charbon (*Isaïe* 6,7), ce qui le libère de son impureté et permet qu'il soit envoyé en mission (6,8-13), là encore sans peur.

Thème

En somme, donc, l'être humain reconnaît sa finitude et son péché, et Dieu en retour l'incite à ne pas craindre, pour entrer en communion avec lui et l'associer à son projet en l'envoyant en mission. La connaissance ou la reconnaissance de Dieu devrait permettre de dépasser la peur, comme on le voit dans l'épisode où Jésus rejoint ses disciples en marchant sur les eaux et qu'ils le prennent pour un fantôme : « Courage (*tharseïte*), c'est moi : n'ayez pas peur ! » (*mè phobeïsthe* ; *Marc* 6,50).

Il existe naturellement une autre peur, moins problématique, celle de tout ce qui peut, en ce monde, porter atteinte à la vie, notamment les ennemis. C'est ce que les Psaumes rappellent sans cesse : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut : de qui aurais-je peur ? Le Seigneur est la forteresse de ma vie : devant qui serais-je terrifié ? » (Psaume 26[27], – le premier verbe est la racine *yr'* en hébreu, *phobéo* en grec : nous y reviendrons). La foi en Dieu opère comme une puissance de délivrance : « de toutes ses détresses, il l'a sauvé » (Psaume 33[34],7 ; voir aussi Psaume 33[34],5 dans le texte hébreu).

Il y a pourtant une peur particulière qui fait partie de l'expérience du croyant. Prenons le cas de la manifestation effrayante de Dieu au Sinaï (avec tonnerre, trompette, flammes...) : le peuple craint de mourir si Dieu leur parle directement, comme c'est le cas pour

Isaïe. Or Moïse leur répond : « N'ayez pas peur, car c'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu et pour qu'il y ait en vous la peur à son égard, afin que vous ne péchiez pas » (*Exode* 20,20). L'hébreu emploie à deux reprises la racine *yr'*, quand le grec commence par dire « courage » (*tharseite*, comme en *Marc* 6,50), avant de revenir à *phóbos*. Dans le même verset, Moïse invite donc à ne pas avoir peur du caractère effrayant de la manifestation de Dieu (*Exode* 20,18), mais à avoir peur de Dieu : c'est en effet le moyen de ne pas pécher. Alors que viennent d'être proclamées les Dix paroles, il s'agit de s'attacher à l'alliance qui a été conclue et à ses clauses, sans se laisser emporter par la crainte que fait nécessairement naître la manifestation glorieuse et spectaculaire de Dieu.

Il y a donc deux types de peur, dont le partage revient constamment à travers l'Ancien Testament. La première est la peur pour sa vie, qu'elle vienne des causes physiques de mort, notamment les ennemis, ou du caractère écrasant des théophanies. L'attachement à Dieu doit permettre de la surmonter. La seconde est une peur de Dieu qu'il faut paradoxalement garder constamment vivante, pour échapper au péché. Le Livre d'Isaïe l'énonce de manière claire : « n'ayez pas peur de sa peur [celle du peuple] et ne tremblez pas / le Seigneur Sabaoth, c'est lui que vous sanctifierez, il sera votre peur et celui qui vous terrifie » (*Isaïe* 8,12-13 ; le grec dit seulement : « il sera votre peur »). Au lieu d'avoir peur comme le peuple pour des raisons humaines et de trembler avec lui, il importe donc d'avoir peur de Dieu seul et même d'être terrifié par lui – tout en l'attendant fermement (*Isaïe* 8,17 ; le grec dit même : je serai plein de confiance en lui, *pepoithòs ésomai ep' autòï*).

Jérôme
Moreau

Il y a deux versants à cette peur. Le premier, vers l'arrière en quelque sorte, est celui des châtements. Ne pas craindre Dieu, c'est-à-dire agir sans s'en remettre à lui et s'éloigner de ses commandements, c'est s'exposer à sa colère. C'est le sens de la théologie deutéronomiste qui présente deux choix au peuple : suivre ou ne pas suivre les commandements que Dieu lui a donnés. La plus grande partie du chapitre 28 du Deutéronome (28,15-68) est ainsi consacrée à un long développement sur tous les maux que subira le peuple s'il ne conserve pas, pour les mettre en pratique, les lois de Dieu, afin de « craindre ce nom glorieux et qui suscite la peur : le Seigneur ton Dieu » (28,58 ; le grec adoucit l'expression en parlant d'un nom « digne d'honneur et

merveilleux »). Le second versant, celui des bénédictions dont Dieu comblera ses fidèles, et que le Deutéronome développe déjà abondamment (28,1-14), est résumé dans la célèbre formule des Proverbes : « La peur du Seigneur est le commencement de la connaissance » (*Proverbes* 1,7). Le terme de « sagesse » (*hakmâ*), qui apparaît dans la seconde partie du verset, a été déplacé dans la première par le grec (*archè sophias fóbos theou*) puis le latin (*initium sapientiae timor Domini*) pour appuyer la lecture sapientielle du passage. Celle-ci est abondamment développée dans le deuxième chapitre du livre, après l'énoncé de la bouche de la Sagesse des peines qui attendent ceux qui ne la suivent pas (*Proverbes* 1,20-33). Il est question de « sagesse », de « compréhension », d'« intelligence » (2,2-3 ; les termes sont à peu près équivalents en grec), dont la recherche a un but : « tu comprendras la crainte du Seigneur et tu trouveras l'intelligence de Dieu : parce que le Seigneur donne la sagesse, de sa bouche viennent la connaissance et la compréhension » (2,5-6 : les termes grecs sont là encore équivalents). Les chapitres qui suivent illustrent les bienfaits pour l'existence pour qui s'engage dans ce chemin.

Thème

La réflexion sapientielle sur la peur de Dieu a le mérite de faire sortir cette dernière du registre de la seule émotion négative, fût-elle éducatrice : elle est une autre manière d'exprimer la confiance en l'intelligence du dessein créateur de Dieu, même s'il demeure incommensurable à ce que nous pouvons en saisir. C'est ce que Balthasar illustre de façon très convaincante en partant du Livre de la Sagesse, et en particulier le chapitre 16. Les mauvais, ceux qui ont peur de Dieu à cause de leur éloignement, sont pris de peurs proprement irrationnelles. Ils ont peur de réalités qu'on pourrait qualifier de fantasmatiques. Les justes, par contraste, et c'est le sens du vibrant éloge de la Sagesse à travers tout le livre, entrent, par la peur en quelque sorte positive de Dieu, dans la connaissance de son dessein de création et de salut : « Dieu a créé toutes choses en vue de l'être » (*Sagesse* 1,14), quand les impies reconnaissent que leur existence n'est qu'un souffle sans consistance, soumis au hasard (*Sagesse* 2,1-5). Le mal n'est pas une force opposée à celle de Dieu, mais une non-créeation, le contraire d'une causalité, là où la juste connaissance de Dieu fait entrer en relation avec ce qui est, l'Être des philosophes. Pour les mauvais, il suscite donc une peur qui tourne bel et bien à l'angoisse, s'il faut chercher à synthétiser le tableau de *Sagesse* 16 par un terme dont il n'y a pas d'équivalent direct dans le texte.

Au terme de ce parcours à travers l'Ancien Testament, il apparaît donc que les textes sapientiels achèvent de déployer et d'éclaircir l'expérience initiale du premier couple dans le jardin. Au lieu de connaître sa place et de demeurer dans l'intelligence du dessein de Dieu, il s'est trouvé confronté à sa finitude et à la peur d'un Dieu inaccessible. La peur positive de Dieu serait un chemin de réconciliation.

b) Le vocabulaire de l'angoisse

À ce stade, pour mieux mesurer le sens des analyses de Balthasar, il nous faut nous arrêter sur une question de vocabulaire. Le tableau de *Sagesse* 16, on l'a vu, développe une description saisissante de ce que l'on peut qualifier d'angoisse : Balthasar choisit le terme d'*Angst*, dont il fait le concept central de son analyse. Le traducteur en français a retenu, non sans raison, le sens d'« angoisse », même s'il pouvait aussi, en allemand, s'agir de « peur ». Une analyse transversale du vocabulaire vétéro-testamentaire permet de mesurer ce que recouvre concrètement ce concept d'angoisse : le vocabulaire est très varié, même s'il est dominé par les deux familles que sont *yr'* pour l'hébreu et *phóbos* pour le grec.

Jérôme
Moreau

Sans être absolument exhaustif, on peut noter qu'en hébreu, on trouve un certain nombre de termes différents, qui s'appliquent à chaque fois aussi bien à la peur envers les ennemis, ou d'autres réalités suscitant l'effroi, qu'à celle envers Dieu. Sur la racine de *yr'*, qui exprime la peur de façon générale, on trouve plus de trois cents occurrences. Mais on rencontre également la racine *hrd*, avec 45 occurrences, dont le sens, plus concret, va du tremblement à la terreur. La racine *bhl*, à peu près aussi fréquente, désigne dans une majorité de cas une peur panique qui conduit à des actions précipitées. On rencontre également une trentaine d'occurrences de la racine *phd* qui exprime l'effroi, au sens d'une peur mêlée d'étonnement (en *Isaïe* 2,10 et 19,21, le verbe exprime cette terreur qui fait se cacher de Dieu sous les montagnes que nous avons déjà mentionnée dans le Livre de l'Apocalypse). La racine *r's* exprime un tremblement exclusivement lié à la peur, à côté de la racine *rgz* qui renvoie à tout type de tremblement, de la colère à la crainte en passant par le trouble (on trouve ponctuellement *r'd* pour exprimer un tremblement de peur). On rencontre enfin aussi assez couramment (plus d'une quinzaine d'occurrences) le substantif *'emâ*, c'est-à-dire « terreur ». Notons que l'on peut

aussi trouver employée ponctuellement, de façon imagée, la référence aux douleurs de l'accouchement (le substantif *hēvel* ou la racine *hûl*) pour exprimer une angoisse intense. Ce vocabulaire, très corporel, est donc très varié. Il est également fréquemment utilisé par paires ou dans des structures parallèles, ce qui indique que leurs significations se répondent ou se complètent (voir par exemple la densité du vocabulaire en *Exode* 15,14-16).

Ce flou relatif se constate aussi dans la Septante qui propose des traductions assez flottantes d'un passage à l'autre pour les mêmes termes en hébreu. Les termes de la famille de *phóbos* dominent de façon écrasante, plus encore que ceux de la racine *yr'*, avec près de sept cents occurrences. L'autre famille la plus courante est celle d'*existēmi* et *ékstasis* (plus de 100 occurrences conjointes), qui exprime littéralement un ébranlement qui va jusqu'à mettre quelqu'un hors de soi. On rencontre encore régulièrement le verbe *ptoéo* (près de quarante occurrences) qui signifie « effrayer ». Le tremblement de peur en tant que tel est exprimé souvent par *trémō* et *trómos* (45 occurrences), mais le verbe *tarássō* (« troubler », « agiter »), très fréquent (plus de 120 occurrences) peut exprimer dans un certain nombre de cas le trouble d'une angoisse. Ainsi, en Psaume 6,3.4.8.11, les trois premières occurrences concernent le bouleversement d'une situation d'oppression, et la dernière son renversement contre les ennemis grâce à l'intervention de Dieu (voir aussi Psaume 29[30],8). Du côté de l'angoisse, on rencontre surtout le verbe *thlibō* ou le substantif *thlipsis* (plus de 230 occurrences à eux deux) qui indiquent le fait d'oppresser ou la situation d'oppression, tout comme *stenochōría*, beaucoup plus rare, qui indique de façon semblable une situation de manque d'espace et peut être utilisé en corrélation avec le précédent (*Deutéronome* 28,52-57). Le constat est assez semblable dans le Nouveau Testament, où l'on retrouve essentiellement *phóbos* et ses dérivés (plus de 150 occurrences), *thlibō* et *thlipsis* (55 occurrences), *existēmi* et *ékstasis* (presque 25), ou encore *tarássō* (17 occurrences). Le terme *synochē* rencontré chez Luc (21,25), avec le sens d'angoisse, fait figure de quasi *hapax* scripturaire en ce sens.

Dans l'ensemble, il y a donc un champ lexical très vaste qui peut même commencer à l'étonnement (voir *thaumásia* qui traduit *môra'* en *Deutéronome* 34,12, ou la réaction des disciples après la tempête apaisée, qui oscille selon les évangélistes entre *phobéo* et *thaumázō* : on trouve même les deux en *Luc* 8,25). Ce vocabulaire a

Thème

une application large et Dieu n'est qu'un auteur ou un objet parmi d'autres. Le choix du terme « angoisse » en français est à comprendre comme une tentative de rendre de façon synthétique l'étendue du vocabulaire scripturaire sous-jacent, et notamment sa dimension très incarnée. Il englobe une expérience de surprise inquiétante qui conduit jusqu'à une perte d'assurance quant à sa propre existence, d'un vacillement de toute certitude à l'égard de sa survie immédiate, face à la mort ou dans la révélation de l'Être.

De fait, Balthasar fait apparaître de façon significative que cette même angoisse touche, quoique de manière différenciée, aussi bien les méchants que les justes. Job est l'exemple le plus poussé, dans l'Ancien Testament, de ce juste angoissé : il se sait dépouillé, démun, probablement reconnu comme pécheur, sans pouvoir trouver de médiation entre lui et Dieu. Le juste n'est pas épargné totalement par ce sentiment qui l'étreint, face au constat de sa finitude devant les desseins impénétrables de Dieu, et de son inévitable péché face au Saint. Son être connaît ce vacillement et ce vertige effrayant face à la toute-puissance du Dieu qui lui propose de s'engager dans un chemin d'alliance. L'équilibre apparent de la perspective sapientielle – souvent qualifiée de « crainte de Dieu » comme pour en adoucir les contours – qui fait apparaître tous les biens que le juste obtient dans son alliance avec Dieu, ne doit pas faire disparaître l'attitude fondamentale des justes qui se tournent vers Dieu « dans un cri d'angoisse pour implorer sa miséricorde » : cette angoisse « est le signe de la grâce de Dieu dressé au-dessus d'eux⁵ ». Il y a donc pour ainsi dire un bon usage de l'angoisse pour les mauvais (une prise de conscience éducatrice de la vanité de leur existence, qui doit les conduire à chercher le salut en se tournant vers Dieu ou ceux en qui il manifeste son salut, fût-il paradoxal, d'Isaïe 52,13-53,12 à Sagesse 5,1-13), ainsi qu'une angoisse nécessaire pour les justes.

Jérôme
Moreau

3. Quelle est l'angoisse du chrétien ?

Qu'en est-il maintenant de l'angoisse au regard de la Révélation accomplie de l'amour de Dieu dans l'Incarnation ? Au-delà des passages du Nouveau Testament qui prolongent l'expérience de l'Ancien, notamment dans les scènes de théophanie que nous avons déjà évoquées, n'y a-t-il pas une réponse qui viendrait

5 H. Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, op. cit., p. 65.

supprimer cette angoisse qui relèverait peut-être d'une attente de la Révélation définitive du Père et du salut qu'il donne à l'humanité en son Fils ? Il est vrai, comme le rappelle Ludger Schwienhorst-Schönberger, que l'angoisse de la mort et même celle de la manifestation de Dieu sont appelées à s'effacer devant la révélation de l'amour de Dieu et de son dessein de communion avec l'humanité rachetée. Mais s'il ne s'agissait que de cela, comment le Fils aurait-il pu connaître quelque angoisse que ce soit ?

Or, comme Balthasar l'explique, le Nouveau Testament exacerbe aussi bien l'angoisse des méchants – l'Apocalypse (*Apocalypse* 9) pousse un degré plus loin le tableau d'horreur du livre de la Sagesse (*Sagesse* 16) – que celle des bons. Mais ce qui est au centre, et relativise les autres angoisses, est surtout l'angoisse du Rédempteur : « Dieu ne pouvait se faire homme autrement qu'en connaissant l'angoisse humaine, en l'assumant⁶ ». Lors de l'agonie au Mont des Oliviers, « c'est la plongée brusque, définitive, dans l'abîme de l'angoisse qui se referme aussitôt sur lui : de l'angoisse représentative, soufferte pour chaque pécheur, pour chaque péché, devant le Dieu de justice absolue » (p. 72). C'est une angoisse qui n'est plus environnée par la lumière, comme dans l'Ancien Testament, car « seul le Fils sait entièrement ce que signifie être abandonné par le Père, parce que lui seul sait qui est le Père, et ce qu'est la proximité et l'amour du Père » (p. 73). Lui seul peut mesurer l'horreur du péché que Dieu abomine et lui seul supporte l'angoisse que chaque pécheur devrait supporter devant son péché. Son angoisse est « finalement, et au plus profond, l'angoisse que Dieu (sous la figure humaine) souffre à cause du monde qui est sien, et qui menace d'être perdu pour lui, et qui même, en cet instant-là, est un monde entièrement perdu » (*ibid.*). Ainsi, « sur la Croix, il n'y a plus de *Livre de la Sagesse* » (p. 74) : celle-ci devra naître, de façon nouvelle, en participant à l'ensevelissement et à la résurrection du Christ.

L'évangile de Marc le montre bien, l'expérience de la peur et de l'angoisse ne disparaît pas, elle est assumée et transformée par la Croix. Marqué par les difficultés croissantes de la prédication et les incompréhensions de plus en plus marquées des disciples, il s'achevait à l'origine de façon abrupte par ce verset, chargé d'effroi : « Et étant sorties, elles s'enfuirent du tombeau, car elles étaient

Thème

saisies par la terreur (*trómos*) et la stupéfaction (*ékstasis*) ; et elles ne dirent rien à personne : en effet, elles avaient peur (*ephoboûnto*) » (Marc 16,8). Ce récit interrompu peut signifier que la transmission de l'Évangile ne résulte que d'une peur surmontée, que de la décision de témoigner que chaque disciple doit prendre à son tour. Mais la « terreur » et la « stupéfaction » relèvent aussi d'un vocabulaire théophanique. Cette peur violente manifeste que les femmes ont intégré en leur chair l'annonce de la Résurrection comme manifestation de l'œuvre de Dieu la plus éclatante. Il est très significatif à cet égard que Matthieu, lorsqu'il reprend la finale de Marc, enjambe ce seuil de la peur sans le supprimer : « Et s'étant éloignées rapidement du tombeau, avec une grande peur (*phóbou*) et une grande joie, elles coururent faire l'annonce à ses disciples » (Matthieu 28,8). La peur n'est pas exclusive de la joie, quand elle est précisément le signe de reconnaissance de la manifestation de Dieu.

Il nous reste à éclairer ce qui demeure de cette angoisse pour le croyant. Balthasar le redit avec force : « par la Croix, l'angoisse humaine a subi sa défaite complète, définitive » (p. 80). Il paraît d'ailleurs, à cet égard, aller plus loin que les finales des évangiles : selon lui, « le jour de Pâques, Pierre ne *peut* plus avoir peur de celui qu'il a renié. L'angoisse lui a été ôtée, et il lui a été donné à la place l'amour et la confiance (p. 81) – sauf à considérer que Balthasar envisage un moment un peu plus tardif de ce jour-là, lorsque Jésus s'est manifesté à Pierre et aux apôtres et entre désormais en relation avec eux comme le Ressuscité : de fait, il reconnaît s'appuyer surtout sur Jean et Paul, « les deux grands témoins de la vie chrétienne après la Passion » (p. 82). Il est vrai encore que Balthasar conclut son analyse avec cette loi : « Dieu ne donne à aucun croyant la participation (mystique ou même ordinaire) à l'angoisse de son Fils sur la Croix sans lui avoir donné auparavant toute la force de la mission et de la joie chrétiennes, et toute la lumière de la foi, de l'espérance et de la charité, donc sans lui avoir ôté l'angoisse du péché » (p.110). Sans doute est-ce bien quelque chose de ce genre qui se joue dans le récit de Matthieu.

Jérôme
Moreau

Qu'en est-il alors de l'angoisse des chrétiens ? Balthasar affirme que dans la lumière de la Résurrection, la domination moderne de l'angoisse existentielle n'est plus possible pour le croyant, pas plus que l'angoisse du péché. Cela étant dit, puisqu'il reçoit tout de la Croix, il lui est aussi permis de partager l'angoisse du Christ, mais

c'est une angoisse qui élargit : elle est « le fruit et l'effet d'une communication : elle est extension, dilatation de l'amour, sur la croix, et ne peut par conséquent apporter à celui qui y participe autre chose qu'un élargissement » (p.87). En vertu du commandement nouveau d'amour qui est « l'essence même du christianisme », « l'angoisse chrétienne ne peut [...] avoir son point de départ que dans l'inquiétude née de l'amour pour le prochain, ami ou ennemi », et dont le croyant « ne peut se désolidariser » (p. 90-91). Le salut apporte la joie, mais c'est de là précisément que naît l'angoisse chrétienne : « il suffira que l'amour ouvre les yeux sur ce qu'est en réalité, c'est-à-dire devant Dieu, et devant le Crucifié, le péché du monde, pour être plongé dans un abîme d'angoisse » (p. 92).

Les deux premières lois que Balthasar énonce quant à l'angoisse chrétienne mettent en évidence deux choses. La première est que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, « parce qu'elles ont leur origine dans la Croix, peuvent donner naissance en elles-mêmes à une nouvelle forme d'angoisse, don de la grâce, et issue de la solidarité catholique » (p.94), celle que l'on retrouve dans la volonté de Paul d'être maudit, s'il le faut, pour le salut de ses frères juifs (*Romains* 9,3). La deuxième loi rappelle que l'angoisse du péché

reste placée devant nous. Nous ne pouvons la laisser derrière nous que dans la mesure où nous nous approprions dans la vérité la foi qui nous est offerte du haut de la Croix, foi vivante, c'est-à-dire agissante dans notre vie ; et même lorsqu'est accordée la grâce de participer à l'angoisse de la Croix, la distance entre celui qui a souffert de façon primaire sa Passion rédemptrice et celui qui y participe reste entière, entièrement consciente aussi pour ce dernier (p. 102-103).

Ces notations sont rapides, Balthasar cherchant surtout à conduire son analyse jusqu'à la troisième loi qu'il dégage, mais c'est dans cet entre-deux que peut sans doute enfin s'éclairer un juste rapport du croyant à la fin du monde, telle que nous l'appréhendons aujourd'hui.

4. L'angoisse chrétienne face à la destruction de la maison commune

Au regard des analyses qui précèdent, l'angoisse est-elle justifiée pour un chrétien face à la crise écologique ? Nous avons vu que

l'apocalypse en son sens théologique, et quelles qu'en soient les circonstances, n'est pas à craindre pour les croyants dont la vie est éclairée par l'accueil de la grâce qui vient de la Croix. Dieu se révèle et ouvre un chemin de salut pour les siens. Il y a, il est vrai, une possible angoisse de la fin pour celui qui ne connaît pas Dieu et craint de voir cesser la seule vie qu'il connaisse, celle de ce monde-ci : nous avons vu qu'il ne s'agit pas d'une angoisse chrétienne, puisque la reconnaissance de Dieu en détache le croyant. Or si l'expression d'éco-anxiété dans son acception commune a un sens, celui-ci est probablement dans une proximité forte avec cette angoisse-là : il marque la reconnaissance d'un danger existentiel sans issue prévisible. Est-ce à dire que le croyant en est par principe dégagé, tels ceux qui revendiquent au nom de leur foi une sérénité totale et une mise à distance de toute préoccupation écologique, en raison de sa mondanité ?

Il convient de préciser ce qui se joue : ce n'est pas la fin de la Création, dont nos esprits peinent désormais à embrasser l'immensité dans le temps et l'espace, tant ses dimensions dépassent nos facultés. Ce n'est pas même sans doute la fin de la vie sur notre planète, qui a déjà connu des crises profondes et pourra voir se développer d'autres formes de vie, voire de vie intelligente, à une échelle brève pour elle, quasi infinie pour nous. Ce que les discours scientifiques nous font voir, c'est une atteinte massive à la biodiversité et un dérèglement croissant du climat conduisant à une hausse continue des températures. Ces deux phénomènes d'échelle planétaire, additionnés, font peser des menaces sérieuses sur les conditions d'existence de l'humanité par les effondrements systémiques qu'ils provoqueront tôt ou tard, privant des zones entières de ressources naturelles premières (nourriture, eau potable...). Pour un croyant, il ne s'agit donc pas de réfléchir à la fin d'un monde, certes imparfait, et dont la destruction serait simplement subie – ou causée, par exemple, par une apocalypse nucléaire dont on pourrait tenir pour responsables des chefs d'État ou des militaires déterminés sans que le reste de l'humanité y puisse grand-chose. Cette destruction-là laisserait encore espérer l'entrée joyeuse dans l'éternité, pour l'humanité qui a accueilli le Christ mais aussi pour la Création entièrement récapitulée dans le Christ. La menace présente est celle d'une planète où l'humanité rend progressivement plus difficiles les conditions d'existence de tous les êtres vivants.

Jérôme
Moreau

Ce que les discours scientifiques dépeignent de façon technique, le croyant peut en mesurer la portée spirituelle. C'est notamment le

projet de l'encyclique *Laudato Si'* – et plus largement de l'enseignement du Magistère sur les questions écologiques –, qui donne à voir ce qui se joue, rappelle l'enseignement de l'Église sur la Création et analyse à sa lumière les causes de la situation présente afin d'établir une écologie pleinement chrétienne et de proposer des voies d'action (LS 15). La destruction possible des conditions de vie normales de l'humanité, voire de sa survie, ne tient pas à une fatalité d'ordre cosmique, mais est imputable à l'humanité de façon collective, à des degrés divers selon les peuples et les individus et appelle ce que François, à la suite de Jean-Paul II, a qualifié de véritable « conversion » (LS 5, 14 et surtout 216-221). Là où certains désespèrent tandis que d'autres s'indiffèrent, par ignorance ou égoïsme, le croyant, dans « l'inquiétude née de l'amour pour le prochain » évoquée par Balthasar, ne peut que ressentir « une nouvelle forme d'angoisse [...] issue de la solidarité catholique ». Ou pour reprendre une autre affirmation de Balthasar, « il suffira que l'amour ouvre les yeux sur ce qu'est en réalité [...] le péché du monde, pour être plongé dans un abîme d'angoisse ».

Thème

Il y a donc bien pour les chrétiens une angoisse particulière qui suscite l'espérance d'une conversion. C'est ce à quoi la théologie apporte aujourd'hui sa part dans des domaines variés : les moralistes s'interrogent sur la manière d'appréhender la question du péché dans un monde complexe où tout se tient, la doctrine sociale est relue de façon transversale à l'aune de la question écologique, l'articulation entre Création et salut est pensée à frais nouveaux⁷ tandis que les biblistes s'interrogent sur la place de tous les vivants dans les Écritures⁸. Si l'angoisse reçue du Christ est « extension, dilatation de l'amour », comme l'écrit Balthasar, elle suscite en retour un tel travail de l'intelligence pour dégager les contours théologiques de cette crise globale.

7 Sur ces deux derniers points, nous pouvons mentionner les derniers travaux de Fabien REVOL, qui s'efforcent d'éclairer les enjeux théologiques de ces nouvelles questions : *Le concept de création continuée dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris-Lyon, Vrin-IEEE, 2017 ; *L'écologie intégrale. Une question de conversions*, Nouan-le-Fuselier, EDB, 2020 ; *Le regard de Dieu sur la Création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Peuple Libre, 2021.

8 Citons parmi les récents colloques celui du RRENAB, à Paris : « Raconter les

vivants. La Bible en perspective écopoétique » (8-11 juin 2023) ou encore celui organisé par la Faculté de Théologie catholique de Lille, avec un spectre plus large : « Vulnérabilités du vivant ? La nature vulnérable : chances et défis » (15-16 juin 2023). L'an prochain, encore, aura lieu à la Faculté de Théologie catholique de Lyon un colloque sur le thème « Quelles relations entre l'humain et les animaux au regard des théologies de la Création ? Lectures bibliques et patristiques » (16-18 mai 2024).

Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ?

Jérôme Moreau, né en 1980, ancien élève de l'ENS, docteur, marié et père de famille, est maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de Lyon. Il est spécialiste de Philon d'Alexandrie et du judaïsme hellénistique.

*Jérôme
Moreau*

Prochain numéro
novembre-décembre 2023

La conversion