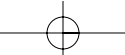
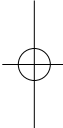
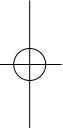


LA BONTÉ



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

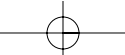
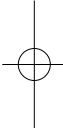
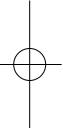
LA BONTÉ

« Un seul mot renferme toute la louange du Seigneur : “Le Seigneur est bon”. Mais bon, non point de cette bonté que l’on retrouve dans ses créatures. Car le Seigneur a fait très bonnes toutes ses œuvres ; non seulement bonnes, mais très bonnes. Le ciel, la terre et tout ce qu’ils renferment, voilà des œuvres bonnes, et même très bonnes. Mais si toutes ces œuvres de Dieu sont bonnes, quelle doit être la bonté de celui qui les a faites ? »

Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 134,3

« Toi tu es bon, tu fais du bien : apprends-moi tes commandements. »

Psaume 118, 68



L'homme a été blessé dans sa dignité et nous ne pouvons cependant pas renoncer à espérer en lui. Là est le paradoxe. L'acte de foi nous apporte simultanément et la conviction que la bonté initiale de la création est constitutive de l'homme, et le constat que l'homme, pour en recevoir le bénéfice, a besoin, dans son histoire concrète, d'une délivrance, d'une libération. Pour atteindre à la sagesse et à la bonté premières, l'homme a besoin du Salut. Si les croyants ont un service à rendre à l'humanité entière, c'est de garder ce trésor que les hommes seraient tentés d'oublier. Face au désespoir latent du siècle d'Hiroshima et du goulag, nous gardons la foi, nous gardons l'affirmation originelle : « Cela est bon ! »

Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*,
Éd. de Fallois, 1987, p. 198

**Prochain numéro
mai-juin 2008**

Jean-Marie Lustiger

Sommaire

ÉDITORIAL

Régis BURNET : **La Bonté**

9

THÈME

Pierre GIBERT : « **Et Dieu vit que cela était bon** », *Tov (Genèse, 1)*

15

Devant le mal qui habite l'homme ou qui l'assaille de l'extérieur, comment maintenir la bonté de Dieu et de la création ? Israël a dû surmonter la tentation du polythéisme pour rendre compte du mal dans le monde. L'affirmation d'un Dieu unique est le fruit d'une longue réflexion qui nous mène au seuil du Nouveau Testament, lorsque Jean explique : « Nul n'a jamais vu Dieu, (mais) "le Christ nous l'a fait connaître". » (*Jean, 1, 18.*)

Ysabel DE ANDIA : « **Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur** »

27

Cet article propose différentes lectures du verset du *Psaume 33, 9* qui montrent ce que signifient le « goût » comme sens spirituel et la « bonté » ou « suavité » de Dieu ou du Christ qui ne peut être « goûté » que dans l'Esprit.

Pedro CALIXTO : **La bonté chez saint Augustin, Denys et saint Thomas**

37

La réflexion sur la bonté divine et humaine témoigne de l'optimisme de la pensée chrétienne : chez saint Augustin, saint Thomas et Denys, l'agir divin et ensuite humain est, en dernière instance, prédéterminé par la bonté à laquelle la création est intimement associée. Bonté inscrite au cœur des créatures pour qui, malgré la déchéance liée à leur finitude, l'existence est un bien...

Jean DUCHESNE : **Bonté de la création ?**

51

Si l'Église se soucie du sort de la planète, c'est autant pour la défense du bien commun que pour inciter l'homme à respecter le don que Dieu lui fit d'un lieu où demeurer. Mais la création en cours d'achèvement n'a pu échapper aux désordres introduits par le péché : violence, cataclysmes. Ainsi l'Église nous rappelle que non seulement l'homme, mais aussi le cosmos a besoin d'être sauvé.

SOMMAIRE

Frère ALOÏS : La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

69 Tirant toutes les conséquences du fait que Dieu est amour, frère Roger s'est attaché à créer une communauté pouvant en être le signe, sans naïveté et sans volontarisme, mais certaine que ce n'est pas nous qui aimons, mais le Christ qui est en nous.

Jean-Pierre BATUT : Bonté divine ! Note sur la bonté de Dieu chez Origène

83 L'impossibilité de comprendre le mystère de Dieu comme un mystère de bonté paternelle est étroitement liée à l'interdit posé par la raison moderne à toute conduite de Dieu sur l'histoire. Malgré la distance temporelle qui nous sépare d'Origène, sa pensée apparaît sur ce point d'une extraordinaire actualité pour répondre au désarroi de nos contemporains.

SIGNETS

Pierre COULANGE : Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?

95 C'est ce que suggère le paragraphe 15 de *Dei Verbum*. Ainsi, l'institution-temple appelle des valeurs plus hautes que le culte qui y est rendu. La loi aussi appelle à une relation à Dieu qui reste souvent trop formelle. Les prophètes annoncent la nécessité d'une alliance nouvelle plus intérieure. Jésus, sans réformer la loi, l'applique selon un principe plus conforme à la miséricorde du Père ; en cela le Christ l'accomplit, en comblant l'écart entre l'institution et le Royaume.

Brigitte WACHÉ : Réflexions sur Lourdes à l'occasion du 150^e anniversaire des apparitions

112 Un rappel sur les étapes historiques qui conduisent des apparitions aux pèlerinages de Lourdes permet d'en situer le message.

Régis BURNET

Éditorial**La Bonté**

CELA commence par une question assez banale : « Bon maître, que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle ? » (*Marc 10, 17*). Lorsque l'on suit Jésus, que l'on devient son disciple, qu'on l'entend parler du salut, comment ne la poserait-on pas en toute innocence, en saluant son interlocuteur du mixte de grec (l'adjectif « bon ») et d'hébreu (« maître » qui n'est rien d'autre que la traduction grecque de Rabbi) en usage à cette époque en Galilée ? La réponse ne se fait pas attendre : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a de bon que Dieu seul. Tu connais les commandements : Tu ne commettras point d'adultère ; tu ne tueras point ; tu ne déroberas point ; tu ne diras point de faux témoignage ; tu ne feras tort à personne ; honore ton père et ta mère. » En un seul mouvement, Jésus révèle toute la contradiction du concept théologique de bonté : d'une part les hommes ne cessent d'y aspirer – comme le prouve la question du jeune homme – mais seul Dieu est bon ; d'autre part Dieu est bon, mais le mal ne cesse de proliférer (adultère, meurtre, mensonge, convoitise, impiété...), ce qui implique la nécessité des commandements pour y faire face. En d'autres termes, comment peut-on maintenir la bonté du Dieu créateur et l'existence du mal dans sa création et comment peut-on concilier la bonté de Dieu et celle de l'homme ? Questionner la bonté de Dieu revient à questionner l'existence du mal.

Pour le Français, cette corrélation n'apparaît peut-être pas immédiatement, car il fait la distinction entre bon et bien, alors que la majorité des langues ne la fait pas. En effet, pour décrire l'excellence

ÉDITORIAL _____ **Régis Burnet**

d'une qualité d'un objet ou d'un être, nous distinguons entre le *bon*, qui désigne l'excellence intellectuelle, esthétique vue d'un point de vue subjectif, et le *bien*, qui adopte un angle plus objectif. La distinction entre un film bon et un film bien est subtile, et la majorité des langues ne l'a pas retenue, à l'instar du grec qui ne connaît qu'un adjectif, *agathos*. D'ailleurs, nous n'avons pas de substantif correspondant à « bien » : la bienneté d'une chose n'existant pas, nous parlons de sa bonté. Et de même que l'*agathos* grec s'oppose au *ponèros*, le couple bon/bien s'oppose à la malignité.

La création bonne d'un Dieu bon

Comme le montre Pierre Gibert¹ dans son article sur les premiers chapitres de la *Genèse*, cette interrogation a une origine : le coup de force théologique des Hébreux nommé « monothéisme ». Jusqu'alors, la question ne se posait pas vraiment. Il était facile de l'expédier en postulant une multiplicité de dieux. Le cosmos servait de champ de bataille à une foule bariolée d'êtres plus ou moins divins, les uns bons et les autres mauvais. Que l'on songe au Platon du *Timée* : la création elle-même est l'œuvre d'un démiurge un peu maladroit qui, quoiqu'il eût le regard fixé sur le ciel des idées, n'a pas réalisé l'œuvre la plus parfaite possible. Quoi d'étonnant à ce que tout ne fonctionne pas impeccablement ? Avec le monothéisme, rien de cela : si Dieu est bon, sa création l'est aussi car elle a été créée par la toute-puissance de son créateur. Le premier récit, rythmé par l'alternance des jours et des nuits, affirme que « cela était bon », ratification du bon ouvrier légitimement fier de sa journée de travail.

Intellectuellement, réaliser l'unité de Dieu a un prix assez lourd : il faut assumer la bonté de Dieu en dépit de l'expérience commune. Aussi faut-il trouver un principe d'explication, qui est fourni dès le second récit de création, à l'élaboration postérieure. Dieu est bon, sa création l'est également, mais l'homme a choisi la liberté, qui est connaissance du bien comme du mal. L'homme peut donc faire le mal.

Toute la tradition soutient cette insoutenable bonté que vient contredire toute l'expérience humaine. Les psaumes sont pleins de

1. Voir « Et Dieu vit que cela était bon » « Tov », *Genèse* 1, p. 15.

La bonté

ces cris d'angoisse qui cherchent Dieu. Un peu isolé au milieu d'eux, le psaume 33, qu'explique Ysabel de Andia², fait appel à une expérience sensorielle : « *Goûtez et voyez* comme est bon le Seigneur ». À n'en pas douter, cette sensualité de la bonté de Dieu fait appel à une sensorialité physique, mais elle évoque surtout, comme le commentent Origène et Augustin, un « sens spirituel ». C'est par le regard intérieur que l'on parvient à distinguer ce que notre pupille ne voit pas de la bonté du monde. Le même Augustin va plus loin, comme le rappelle Pedro Calixto³. Non seulement la bonté a été le principe de production de la création, la *ratio creationis* (et il rejoint par là, comme le montre l'article, la vision de Denys l'Aréopagite qui voyait dans la création un excès de bonté), mais elle en est le principe d'intellection, la *ratio cognoscendi*. Toute la création doit se décrypter par cette clef : les choses sont comme elles doivent être car elles ont été voulues par le Dieu bon. L'homme, à son tour, doit, par sa volonté, se mettre à l'école de la bonté du monde et reconnaître, comme le dit Denys, le premier des dons de Dieu.

Denys et surtout Augustin définissent une doctrine qui ne variera quasiment plus jusqu'à l'époque moderne. La foi et la raison s'unissent dans une vision positive du monde qui tente de dépasser les apparences pour atteindre la bonté du monde.

Mais bientôt la mathématique remplace l'érotique comme principe d'explication des choses. La situation contemporaine, décrite par Jean Duchesne⁴, opère une critique radicale de la bonté de la création. C'est à bon droit que l'Église s'inquiète du pillage de ses ressources et de cette destruction systématique de l'environnement. Non seulement cette attitude n'a aucun souci du bien commun, dont la préservation sert de fondement à la doctrine sociale de l'Église, mais elle fait allégrement fi du respect de la création de Dieu, fondement d'une vie bonne, voire d'une vie *possible*. C'est d'ailleurs, comme l'affirme avec force l'apôtre Paul, avec la création toute entière, que Dieu sauvera l'humanité : elle aussi est forcément bonne car voulue par Dieu. C'est à bon droit également qu'elle se méfie d'un darwinisme enragé qui veut se passer de Dieu. Sans verser dans l'obscurantisme, ni dans un absurde concordisme que

2. Voir « *Goûtez et voyez* comme est bon le Seigneur » (*Psaumes*, 33, 9), p. 27.

3. Voir « La bonté chez saint Augustin, Denys et saint Thomas », p. 37.

4. Voir « Bonté de la création ? », p. 51.

ÉDITORIAL _____ **Régis Burnet**

les partisans de l'*intelligent design* tentent de remettre en selle (signalons qu'ils ont reçu une sévère leçon de théologie de la part de Christoph Schönborn dans *Hasard ou plan de Dieu ? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la Foi et de la Raison*, paru aux Éditions du Cerf en 2007), il est légitime de s'interroger sur cette affirmation de la sélection naturelle, qui voudrait que les faibles soient universellement mangés par les forts, dans un déni patent de la justice et de la bonté de Dieu.

Réhabiliter la bonté

Il paraît donc plus que nécessaire de réhabiliter la bonté, comme affirmation distinctive du christianisme face à l'absurdité apparente du monde, et comme un acte de courage – le théologien dirait même probablement un acte d'espérance. Si le chrétien croit véritablement qu'il possède, comme le dit l'épître aux Colossiens, une vie cachée avec le Christ en Dieu (*Colossiens* 3, 3), il lui faut aussi confesser que ce qu'il expérimente dans cette vie cachée contredit l'expérience commune

À vrai dire, cette réhabilitation est déjà en marche, souterrainement dans les mentalités. On le sait, chaque époque produit son modèle de sainteté. Dans l'Église naissante, on valorisait les témoins, martyrs de sang ou de parole, qui risquaient leur vie pour proclamer l'Évangile. Ensuite, les Pères du désert marquent l'avènement de l'ascétisme et du renoncement : face à un christianisme en voie d'installation, ils réaffirmaient que l'on ne saurait s'attacher sans péril au monde. Puis ce furent les saints moines, les miraculés, les héros, puis de nouveau les martyrs, les missionnaires, les fondateurs d'ordre, les mystiques, etc. Aujourd'hui, à n'en pas douter, ce sont les hommes bons. Le siècle terrible qui vient de s'achever a enfanté un idéal de bonté qui tranche sur les horreurs qu'il a produites, de Sarajevo à Sarajevo, d'Auschwitz à la Kolyma. Sans aucun doute, le tournant s'était déjà opéré avec Thérèse de Lisieux, qui en finit avec les saintes miraculées, martyres de la Révolution ou héroïnes missionnaires : qu'est-ce que sa « petite voie », sinon une réaffirmation très forte de la beauté du monde, de la bonté de son créateur et de l'aspiration à la bonté de sa créature ? Bernanos reprend son intuition dans le *Journal d'un curé de campagne* qui propose deux modèles de bonté : celle du curé d'Ambricourt, certainement, rempli de son indignité mais débordant de confiance et de cet esprit d'enfance

La bonté

qui fait voir le monde avec les yeux de l'amour, mais aussi celle du curé de Torcy, figure bougonne et solide, pleine de tendresse et de paternité, qui révèle dans son regard sa fragilité, et qui glisse sans un mot un billet de vingt francs à celui qui s'en va.

Regardons les figures préférées des chrétiens – et des non-chrétiens, ces « nouveaux saints » respirent la bonté : Thérèse de Lisieux, évidemment, mais également le « bon pape Jean », Mère Teresa, l'abbé Pierre. D'anciens saints retrouvent également du prestige : Vincent de Paul, François d'Assise, Don Bosco. Prenons garde à ce que l'on dit des autres : on questionne aussi bien la sainteté de Paul de Tarse à qui l'on trouve trop mauvais caractère que l'on doute de celle de Dominique, trop engagé dans les croisades contre les Albigeois. Désormais, la sainteté se résume à la bonté : c'est ce dont témoigne l'étonnant succès de Taizé dont parle l'article de frère Aloïs⁵, le prieur actuel de la communauté, qui trace un portrait émouvant de frère Roger.

Un saint doit être bon, c'est-à-dire qu'il doit pousser au plus haut degré les qualités humaines : la gentillesse, la tendresse, la compréhension, la miséricorde, l'équanimité, la longanimité. Et cette bonté doit transparaître sur le visage même du saint contemporain : dans le regard, dans le sourire. Le chrétien lui-même doit présenter ces mêmes qualités. On ne supporte plus guère ceux qui chantent : « Je suis chrétien, voilà ma gloire, mon espérance et mon soutien », mais on admire les religieuses dans les cités, les aumôniers auprès des mourants, les visiteurs de prison. Dans la société déchristianisée, il n'y a plus guère que les œuvres de miséricorde – et qu'est-ce que la bonté sinon le synonyme contemporain de la miséricorde ? – qui aient une chance de passer la porte médiatique et de toucher le cœur du téléspectateur.

La bonté s'affirme donc comme un enjeu d'évangélisation, dont il convient de manière urgente de faire la théorie. Cette dernière s'inspirera certainement de la réflexion d'Origène que nous présente Jean-Pierre Batut⁶. Pour l'Alexandrin, le concept de bonté représente une clef d'entrée dans le mystère du salut. Si elle est tout d'abord l'attribut exclusif du Dieu le Père, elle passe entièrement au Christ qui en est l'image (d'après l'hymne de l'épître aux Éphésiens) et elle coule ensuite dans l'humanité, créée à la ressemblance du

5. Voir « La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu », p. 69.

6. Voir « Bonté divine ! Note sur la bonté de Dieu chez Origène », p. 83.

ÉDITORIAL _____ **Régis Burnet**

Père. Elle n'est pas remise en cause, mais renforcée par le mal. Il faut redire ici le passage que cite le Père Batut, issu du *Commentaire sur Jean* : « il faut oser dire que la bonté du Christ a paru plus grande et plus divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix, plutôt que de regarder son égalité avec Dieu comme un butin jalousement gardé (*Philippiens 2, 6*). » Paradoxalement, Dieu est bon parce que le Fils a été crucifié.

Immédiatement, cette affirmation pose la question de la coopération de l'homme. Si le chrétien se met, comme le disent les évangiles, à la suite du Christ, quelle est sa part de cette bonté ? La réponse de l'auteur du *Peri Archôn* est sans appel : si Dieu a donné la ressemblance à l'homme, il faut qu'il se l'approprie lui-même en imitant Dieu, et donc le Christ, Dieu manifesté. Être bon comme le Christ est bon : voilà la gloire du chrétien.

Régis Burnet, né en 1973, maître de conférence à l'IUT de Montreuil (Université de Paris-VIII). Parutions : *Que sais-je ? Le Nouveau Testament*, PUF, 2004 ; *Pour lire un Tableau biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; *Judas* (à paraître au Seuil en 2008).

Pierre GIBERT

« Et Dieu vit que cela était bon. » « Tov » : *Genèse 1*

DIEU est-il bon ? Aussi saugrenue puisse-t-elle ici paraître, la question n'en est pas moins posée dans la Bible, par tel ou tel psalmiste, notamment incompréhensif devant l'épreuve du mal qu'il n'hésite pas à reprocher à Dieu (*Psaumes*, 44). Mais dans le chapitre 1 de la *Genèse*, pareille question semble *a priori* déplacée : le Dieu créateur, qui constate Lui-même que sa création est « bonne », ne peut qu'être bon. Autrement dit, et cela ne saurait être contesté, à création bonne Dieu bon, tant il ne peut qu'aller de soi dans la foi, pour le chrétien comme pour le Juif, que Dieu a créé bonne sa création, ce dont l'homme est à son tour invité à faire le constat. Que la Bible en son intégralité s'ouvre sur un « récit de création » louant la bonté de cette création, paraît imposer d'évidence la bonté du Créateur. Mais les choses sont-elles aussi évidentes qu'il y paraît ?

Comme en semblable cas, l'affirmation, par le fait même d'être posée, manifeste qu'elle ne va pas nécessairement de soi, tant il est vrai qu'on affirme et démontre ce qui ne s'impose pas vraiment, ni immédiatement ni toujours. Passée cette première page de la *Genèse*, force est de constater que la bonté originelle de la création divine s'abîme dans les insatisfactions d'Adam, solitaire dans le jardin d'Eden (*Genèse 2*, 20), les tentations de transgression d'Adam et d'Ève, les malédictions divines contre Adam et Ève, puis contre Caïn (*Genèse 3*, 14-19 et 4, 11-12), comme dans la suite d'une histoire faite tout autant de bruit et de fureur, parfois divine, que de manifestations de bonté, fût-elle aussi divine.

THÈME _____ **Pierre Gibert**

Dieu est-il bon ? Sans doute, mais peut-être pas exactement dans un sens général qui irait de soi. Certains questionnements bibliques – des prophètes, des psalmistes, de Job ou de Qohélet – sur le mal et la mort dans ce monde créé par Dieu, loin de devoir nous étonner, invitent à tenter de comprendre pourquoi, dans ce chapitre inaugural de la Genèse et de toute la Bible, il est si instamment et si souvent affirmé – à chaque moment de l’acte créateur – que « Dieu vit que cela était bon ».

1. *Au commencement donc, ou « en premier », Dieu créa le ciel et la terre* : affirmation en forme de confession de foi qui ne saurait ici étonner. Mais cette confession ne doit pas non plus trop vite faire oublier ou négliger l’autre affirmation : « la terre était vague et vide », des ténèbres couvrant l’abîme sur lequel souffle un vent divin... Etranges éléments premiers, ou primordiaux, comme on les qualifie parfois, dont pourrait se dégager une lourde impression d’angoisse si ne précédait la confession première du Dieu créateur du ciel et de la terre, qui rejette dans un passé primordial ces étranges et inquiétants éléments.

Il faut pourtant se rappeler que, comme récit d’origine, et d’origine absolue, ce premier récit de création est le produit d’une tardive réflexion de la part d’Israël : sur fond d’expérience de l’environnement terrestre et céleste à un certain moment de son histoire, Israël a cherché à rendre compte, dans ces toutes premières lignes, d’un moment radicalement insaisissable : le *commencement* de tout, de la vie comme de l’univers, des grands éléments (la terre, l’eau, le ciel, la lumière...) comme du vivant, végétal et animal, et surtout de l’humanité. S’en dégage donc encore une certaine interrogation sur fond d’énigme, voire d’inquiétude ou d’angoisse. Ainsi, à l’époque de l’élaboration de ce récit, l’*avant* création gardait précisément cette part de mystère inquiétant, que la conviction d’un Dieu bon ne parvenait pas à exorciser complètement. Et la première affirmation selon laquelle « Dieu vit que cela était bon » devait s’inscrire dans un processus narratif qui réserverait encore un espace-temps ; dans cet espace-temps découpé en jours/nuits, la réalité des choses resterait suspendue dans des attentes successives, non seulement de l’action divine (« Dieu a créé » ceci, puis cela...), mais d’une appréciation rassurante (« et cela était bon »). D’une certaine façon, il fallait que Dieu soit bon pour que s’effacent ces troubles impressions qui ne cessaient de hanter l’homme dans l’expérience, toujours possible ou présente, de l’univers, et plus précisément dans ce

« Et Dieu vit que cela était bon »

que cet univers gardait d'inquiétant : l'abîme des eaux et les ténèbres, voire le vent, même considéré comme souffle de Dieu. Dans ces conditions, qu'à six reprises vienne le constat divin du « bon », et en particulier de la lumière, seule créature dite précisément « bonne », puis en finale, le constat général et superlatif par Dieu encore que « tout ce qu'Il avait fait était très bon », de tels constats devaient aussi s'imposer comme des garanties qu'appelait le lecteur à l'âge de l'élaboration du texte comme à chaque âge. En effet, le contexte gardait sa part inquiétante, même si la reprise de tous les éléments selon la progression des six jours de la création ne pouvait qu'être rassurante, puisque devait finalement s'imposer comme une évidence que *tout*, vraiment tout, était bon, et même *très* bon.

2. *A création bonne Dieu bon*, avons-nous dit. Sans doute. Encore faut-il voir sur quoi une telle « évidence » devait s'imposer.

Pour le lecteur d'aujourd'hui, il va sans dire que le Dieu de la Bible et donc le Dieu créateur dans ce premier chapitre de la *Genèse* est le Dieu unique de l'univers et de toute l'humanité. Mais là encore il y a affirmation d'une réalité qui n'allait pas de soi. Proclamer que non seulement « Dieu a créé le ciel et la terre », mais qu'Il a exercé sa puissance sur les ténèbres et les abîmes, maîtrisant ces ténèbres pour en faire jaillir la lumière, que non seulement Il a maîtrisé les eaux, leur donnant des espaces distincts, en dessus et en dessous du firmament, à côté des continents, mais qu'Il a également créé « les grands monstres marins », confirmant « que cela était bon », rien de tout cela n'allait d'abord de soi.

On a reconnu depuis bientôt deux siècles que tous les éléments du scénario de la création qui entrent dans la constitution de ce chapitre 1 de la *Genèse* se retrouvent dans les différents récits d'origines de l'aire mésopotamienne. Or, de Sumer à Babylone, ces récits fixés entre le III^e et le I^{er} millénaire avant notre ère, l'ont été deux mille ans environ avant que ne soit rédigé notre récit biblique. Mais comme en toute construction, les mêmes éléments peuvent entrer dans des monuments très différents.

Dans les récits de création du monde et de l'apparition des humains de l'aire mésopotamienne, les choses sont claires à leur façon : les éléments ténébreux de l'univers comme les composantes inquiétantes qui entrent dans la nature humaine relèvent d'un jeu de rôles ; c'est, en effet, à des dieux largement irresponsables, dangereux ou mauvais, que revient une bonne part de cette création. Ainsi donc, la création se trouve en fin de compte divisée entre éléments

THÈME _____ **Pierre Gibert**

opposés relevant de divinités antagonistes et donc multiples. La fatalité du mal et de la mort est, pour ainsi dire, inscrite dans la nature des choses comme dans la maligne volonté des dieux. Dans ces conditions, un ordre semble s'imposer auquel les humains n'ont qu'à se soumettre en constatant cet ordre qui fait litière de la bonté d'un dieu unique : multiples étant les dieux, multiples sont leur nature, leur caractère et leurs intentions, et multiples sont les éléments qui entrent dans les choses créées, jusqu'à être opposées entre le meilleur et le pire. Le bien et le mal cohabitent au point de se confondre, les dieux eux-mêmes se partageant dans cette confusion générale entre les bons et les vicieux, entre les moments où, sur fond d'arbitraire, ils se montrent favorables aux humains, et les moments où ils sont d'humeur funeste.

C'est sur cet arrière-fond que s'inscrit la conquête théologique du premier chapitre de la *Genèse*. Quels qu'aient été les éléments perçus et puisés par Israël dans cet arrière-fond mésopotamien, il ne pouvait ignorer la tentation polythéiste, si commode pour distribuer les rôles et rendre compte d'un univers, d'une vie et même d'une humanité où rien n'était simple, où le meilleur et le pire cohabitaient et se mêlaient, selon les principes et les dieux antagonistes qui les avaient produits. Dans ces conditions, il n'y avait ni bonté ni méchanceté exclusives, l'une et l'autre cohabitant dans les divinités comme chez les humains et dans l'ensemble de l'univers.

3. *Pourtant, en Israël, un scribe théologien*, dépêché d'une façon ou d'une autre par son peuple, décida un jour d'en finir avec cette évidence fatale. S'il ne faisait aucun doute pour lui que Dieu était l'Unique, et qu'en dehors de Lui il n'y avait pas d'autre dieu, Le déclarer créateur n'allait pas de soi. En effet, ainsi que nous l'avons rappelé, en resteraient ces éléments primordiaux, antérieurs à l'acte créateur divin : cette terre vague et vide, cet abîme, ces ténèbres, ce vent... Sans doute Dieu était-Il là, présidant à cet univers informe et ténébreux, inquiétant pour tout autre que Lui. Mais que pouvait-il d'abord en être dit ? C'est là qu'à notre sens prend son importance ce qui rythmerait ce récit, au point de lui insuffler rythmiquement une dimension poétique, ce « Dieu vit que cela était bon », comme un leitmotiv de persuasion. Si Dieu était l'Unique, Il ne pouvait qu'être le créateur unique de tout. Et dans la mesure où rien ne permettait à notre scribe théologien de douter de Lui ni de Ses intentions, Seul Il était capable de qualifier son œuvre sans qu'il y ait la moindre ambiguïté : elle était bonne, totalement, exclusivement.

« *Et Dieu vit que cela était bon* »

Ainsi, lorsque l'homme surgirait dans sa plénitude d'humanité, c'est-à-dire comme « homme et femme », en œuvre dernière de cette création (*Genèse* 1, 26-27), il n'aurait qu'à prendre acte de celle-ci qui avait déjà été assurée d'être bonne par Celui-là seul qui en était l'auteur et le responsable. Non seulement l'homme en devenait le maître, mais il était assuré de la qualité de cette création qui lui était remise. Il ne saurait y retrouver une division entre bons et mauvais êtres, mais il devrait en tout et en tous reconnaître la même qualité, la même excellence : « tout était très bon ». Lui-même ne saurait se diviser en opposition de sexes : l'humanité, en sa nature et son unité « homme et femme », devrait exclure tout dualisme négatif, réducteur d'égalité, et *a fortiori* une quelconque hiérarchie. Là aussi, tout était bon ainsi que Dieu l'avait vu et dit, et donc l'avait voulu.

Sans doute les éléments entrant dans le processus créateur étaient-ils déjà connus ; ils avaient été utilisés par les textes antérieurs de l'aire mésopotamienne. L'idée de création par parole ou par geste de séparation d'éléments semblables (les eaux d'en haut et les eaux d'en bas), ou antagonistes (la lumière et les ténèbres, la terre et l'eau), l'invention même des six jours suivis d'un jour sacré, tout cela était connu d'une façon ou d'une autre depuis des siècles par les différents Mésopotamiens, en particulier par les Babyloniens. Mais pour semblables que fussent les matériaux à la base de ces constructions narratives, les résultats seraient totalement opposés. À la multiplicité vindicative des dieux plus ou moins favorables ou défavorables aux humains, allait répondre l'unicité du Dieu d'Israël ; à la dangerosité d'un univers composé d'éléments antagonistes, allait répondre l'harmonie d'une création voulue par ce Dieu unique ; à un homme pétri de matières plus ou moins bonnes, allait répondre le couple dans son harmonie, homme et femme à l'image divine. Dès lors, aucune tare conditionnant une fatalité ne serait retenue dans cet univers qui engloberait même les ténèbres de la nuit et les grands monstres marins : Dieu avait pourvu à leur maîtrise, et confiait le tout à cet homme « fait comme à sa ressemblance ».

Tant de victoire sur les démons ténébreux des origines, tant d'harmonie établie entre les éléments de cet univers, jusqu'au couronnement de la création dans l'homme image de Dieu, et, de ce fait, homme et femme, ne pouvait qu'aboutir à l'ultime constat divin : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon », puis sur le constat du rédacteur : « Ainsi furent achevés le ciel et la terre, avec toute leur armée. » Dès lors, la conclusion s'impose au lecteur

THÈME Pierre Gibert

de notre scribe théologien : Dieu, à l'exacte mesure de son unicité, ne peut qu'être bon, excluant tout démiurge, tout rival qui ne ferait que relativiser cette bonté. À quoi, Dieu ajoutant le repos sacré du sabbat, ne faisait que Se confirmer dans cette bonté, accordant à sa créature comme à toute sa création une ultime garantie de la reconnaissance que tout ce qu'Il avait fait était vraiment conforme à Son projet et donc à Son image.

4. À ce point, le lecteur n'a qu'à prendre acte d'une création bonne au nom d'un Dieu bon. Mais comme il le sait – ou s'en apercevra très vite –, le même lecteur va découvrir *un second récit de création*, qui suit immédiatement, au risque de lui faire entendre un autre son de cloche (*Genèse 2, 4a*). Certes, à la différence près des termes, ce récit ne témoigne pas d'un sentiment contraire de la part de Dieu : aussi différent, voire opposé, que soit le scénario de création de ce second récit¹, l'action et l'intention divine sont manifestement bonnes en direction de sa créature par excellence, l'homme, Adam, auquel va bientôt être adjointe la femme, « os de ses os, chair de sa chair », Ève (*Genèse 2, 21-25*). Mais alors que dans le premier récit, rien ne laissait présager ou envisager une rupture dans le scénario d'une création bonne en totalité, dans ce second récit le trouble s'instaure très vite, ne fût-ce d'abord que par un élément inquiétant non immédiatement perçu par l'homme : l'interdit de l'arbre de la connaissance (*Genèse 2, 16-17*). Même s'il laisse d'abord l'homme sans réaction, un tel interdit n'en fait pas moins peser un risque sur l'ensemble de l'action divine. Quelque chose dépendra de l'homme en raison de son comportement, qui n'est pas manifesté dès le début, engageant un destin qui aurait pu être différent.

1. Rappelons que les « deux récits » de création tels qu'on les désigne habituellement au début du livre de la Genèse, entre *Genèse 1, 1-2,4a* et *2, 4b-25*, se distinguent assez profondément quant à leurs constructions respectives et quant aux conceptions des éléments antécédents comme aux conceptions de la nature, de l'humanité et de leurs rapports. Ainsi en *Genèse 1*, le surgissement des différentes créatures se fait selon une certaine logique vitale (pas de terre sans émergence de l'eau, pas d'animaux sans plantes déjà créées, l'humanité surgissant en dernier). Dans le second récit, outre que l'ensemble de la création naturelle surgit comme un « jardin planté par Dieu », suit immédiatement la création du seul Adam qui ne verra surgir la femme, de lui-même, qu'après avoir été déçu par le défilé des animaux.

« *Et Dieu vit que cela était bon* »

Dans ces conditions, la création est-elle aussi bonne que le laissait explicitement entendre le premier récit, et Dieu est-Il aussi bon envers sa création et sa créature humaine que permet de le déduire ce premier récit? Et si à la transgression accomplie au chapitre 3 de la *Genèse*, on ajoute le drame fratricide du chapitre 4, qui voit par Caïn tuant son frère la violence entrer dans le destin humain, n'y a-t-il pas doute, sinon remise en question, quant à l'acquis de la bonté de Dieu selon le chapitre 1?

L'objection ici n'est pas que rhétorique. On sait combien, et nous l'avons déjà rappelé, le parcours biblique de l'histoire va être marqué par le doute de bien des justes quant à la justice de Yhwh. Troublé par ce mal qui habite l'homme et qui, tout autant, lui vient aussi de l'extérieur par toutes les formes d'agression, d'injustice et de violence, le juste se dresse bien souvent face à Dieu pour, en quelque sorte, Lui demander des comptes, comme si Dieu, en définitive, amenait l'homme à douter de Lui et de Sa bonté.

Il y a ici à tenir compte de l'épaisseur même du texte biblique qui ne relève pas seulement ou exclusivement de son unification ultime. Au début du chapitre 5 de la *Genèse*, se trouve, en effet, unifié en une phrase l'ensemble des deux premiers chapitres: « Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu, homme et femme il les créa, il les bénit et leur donna le nom d'« Homme », le jour où ils furent créés » (*Genèse* 5, 1b-2); comme si un ultime rédacteur avait voulu écarter tout doute, tout malentendu sur la qualité de la création divine après le récit de la chute au chapitre 3, et l'évocation des interdits menaçants au chapitre 2. Car entre-temps, il est plus que laissé à entendre un véritable débat, non seulement sur les origines de l'univers, de la vie et de l'humanité, mais sur la nature de l'homme et de son destin, et, corrélativement, sur Dieu. En effet, à la bonté de la création première, répond, dans ce second récit, le trouble que sèment l'interdit puis sa transgression, comme à l'harmonie de l'humanité créée homme et femme à l'image de Dieu, répond la différence puis l'antagonisme entre Adam et Ève au moment de la prise de conscience de la faute et de la culpabilité. Enfin, la descendance, inscrite dans le destin de ce premier couple, verra se distinguer dans un risque mortel les deux premiers fils, Caïn et Abel. Dans ces conditions, Dieu, la bonté de Sa création et Sa propre bonté, peuvent-ils longtemps résister à un tel jeu de tensions et de contradictions?

Reconnaître ici le caractère composite des textes et récits, tenter de dégager les différentes couches littéraires, puis les moments

THÈME Pierre Gibert

différents où furent élaborés les divers récits et leur synthèse ultime, n'est pas qu'exercice exégétique, historique et littéraire. Faire ainsi, c'est prendre acte d'une difficulté de connaissance, non seulement des origines, mais aussi de l'humanité et de Dieu ; c'est aussi accepter, dans la diversité des textes et des idées, le tâtonnement de la pensée et de la réflexion, et reconnaître en fin de compte une sorte de débat, sinon de dialogue entre des groupes, des époques et des générations qui se posent les mêmes questions justement sur des sujets aussi essentiels que les origines, l'humanité et Dieu. Et la bonté de Dieu n'échappe pas à ce débat.

5. Comme nous l'avons rappelé, dans *un contexte d'Antiquité mésopotamienne et polythéiste*, Israël a dû s'arracher aux illusions de la logique apparente des jeux de rôles entre les différents dieux, ceux-ci étant censés avoir participé au surgissement de la terre, à la création de l'homme avec des ingrédients qui le conditionneraient dans une fatalité bien souvent funeste. De ce manichéisme constitutif des dieux, ne pouvait alors surgir qu'une création divisée jusqu'à la violence permanente de ses éléments parce que contraires ou semblables. De cela, Israël avait fait l'expérience comme nous-mêmes, aujourd'hui encore, la faisons devant le déchaînement destructeur des mêmes éléments en tremblements de terre, raz-de-marée, éruptions volcaniques ou monstrueuses inondations. Tout autant, faisons-nous l'expérience, en nous et autour de nous, d'antagonismes analogues entre le bien que nous désirons faire et ne faisons pas, et le mal que nous refusons et qui s'impose à nous². Et ne cesse de surgir la question : cet univers, cette humanité, cette création divine selon le premier chapitre de la *Genèse* et de nos Écritures, tout cela est-il vraiment bon ? Et le Dieu unique et créateur correspond-Il à cette idée de bonté portée par Sa propre déclaration sur Son œuvre, selon ce chapitre ?

Le corps de l'Ancien Testament comme celui de toute la Bible incluant le Nouveau, ne répond pas une fois pour toutes à de telles questions. Bien plus, le premier chapitre de la *Genèse*, ainsi que nous l'avons laissé entendre, est tout aussi porteur d'incertitude qu'il se veut définitivement – originellement – rassurant ! Sans doute, présente-t-il, en son premier verset, « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », comme dans la rythmique du constat

2. Selon saint Paul, *Épître aux Romains* 7, 21-24.

« *Et Dieu vit que cela était bon* »

de la bonté de Sa création, une véritable profession de foi à laquelle on est en quelque sorte obligé d'adhérer ; de fait, la suite du texte est en principe justement, recouverte par ce verset inaugural au langage d'affirmation totale et exclusive d'un Dieu créateur. Mais justement, à aucun moment, la Bible dans son ensemble, ne se présente comme un corpus d'injonctions et d'articles de foi. Le simple fait d'enregistrer pour le fait unique de la création, selon les conceptions du temps, deux récits différents, parfois jusqu'à la contradiction, suffit à laisser entendre que malgré sa clarté, tout n'est pas dit ni définitivement garanti par ce premier chapitre. Est-ce à dire qu'il faille le relativiser au point de faire douter de la bonté du Dieu unique, conçu comme créateur et donc à l'origine de tout ?

En fait, par sa nature même, le corpus biblique, sans nous obliger à une telle procédure, nous lance dans une aventure qui n'est pas qu'historique ou intellectuelle, mais véritablement existentielle et spirituelle. Aux traditionnelles et récurrentes questions : qu'est-ce que l'univers ? Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que l'homme ? Ce corpus ajoute par implication directe la question même de Dieu et corrélativement de Son œuvre et de Sa bonté. Si nous acceptons le principe d'un « récit de commencement » toujours conçu en second, sinon au terme de toute tentative d'écriture d'histoire comme d'intelligence de tout³, force nous est de recevoir le chapitre 1 de la *Genèse* et donc les affirmations de « bonté » qu'il porte, comme le fruit d'une expérience *seconde*, donc tardive, pour ne pas dire ultime ou dernière. Autrement dit, *l'association de la bonté à la création et à Dieu fut en Israël le fruit d'une réflexion tardive et sûrement longue*. Bien plus, une telle association n'alla pas toujours de soi, tant à certains moments que pour certaines personnes confrontées à des épreuves où non seulement Dieu, mais l'idée même de bien paraissaient s'éloigner jusqu'à devenir inconcevables. Ainsi que nous les avons évoqués, certains psaumes, le livre de Job et celui de Qohélet continuent de témoigner, dans la Bible même, de ces doutes et de ces révoltes par rapport à Dieu et à Sa bonté. Et rien ne permet de dire que ces textes en particulier soient

3. Sur ces notions et implications de commencements, de récits de commencement, d'origines, etc., nous nous permettons de renvoyer à deux de nos ouvrages, *Bible, mythes et récits de commencement* (Le Seuil, Paris, 1986), et *L'inconnue du commencement* (Le Seuil, Paris, 2007), en particulier à la deuxième partie, « Des origines absolues ».

THÈME Pierre Gibert

antérieurs à la rédaction du chapitre 1 de la *Genèse*. Aussi, on peut penser que ce chapitre ne cesserait, jusqu'au seuil du Nouveau Testament, d'être confronté à ces objections que portent ces livres de l'Ancien.

Mais si nous acceptons la dynamique même du texte biblique, non seulement à l'intérieur de l'Ancien Testament, mais jusque dans le Nouveau, aucun arrêt ne devra se faire sur le doute : à travers toute la Bible, ni l'interrogation ni le dialogue entre livres et générations ne se sont interrompus quant à la confession du Dieu créateur de *Genèse* 1, ni sur l'affirmation de ce même chapitre sur la bonté de la création. Même si ce magnifique chapitre peut apparaître comme l'apposition d'un sceau d'origine sur l'ensemble du corpus biblique, non seulement le dialogue sur les origines de l'univers et de l'humanité se poursuivrait jusqu'au seuil de l'ère chrétienne⁴, mais il pénétrerait jusque dans le Nouveau Testament. Et ici, nous ne pouvons faire mieux que de rappeler un texte directement inspiré du chapitre 1 de la *Genèse*, le prologue du 4^e Évangile.

6. « *Au commencement était le Verbe... Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut...* » (*Jean* 1, 1a. 2-3).

Même si cela demande quelque attention, il est aisé de reconnaître derrière ce début de l'*évangile de Jean* non seulement les termes du chapitre 1 de la *Genèse*, aussi transposés soient-ils dans un contexte particulier, celui de l'avènement du Christ, mais aussi la construction de ce même chapitre. Sans doute n'est-il pas question de la « bonté » de la création, même s'il s'agit manifestement de l'attention aimante de Dieu sur sa création et sa créature, l'homme. Pourtant, ce nouveau « commencement » aux incontestables échos du chapitre 1 de la *Genèse*, se clôt sur un propos auquel il faut ici prêter une particulière attention : « Dieu, personne ne L'a jamais vu. »

Dans la poursuite de notre réflexion, comment sera-t-il possible de dire qu'Il est bon ? Sans doute, répondra-t-on, « le Fils unique... L'a fait connaître. » Certes. Mais le récit évangélique est là pour en témoigner : il n'aura pas moins fallu de la vie du Christ pour nous Le faire connaître. En ce sens, la 1^{re} *Épître de Jean* qui, manifestement, relève du même esprit que le prologue de l'évangile, ne fait que confirmer l'expérience : si c'est bien Dieu qui « a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui », il n'en

4. Notamment dans le chapitre 7 du 2^e livre des *Maccabées* et la confession de la mère de sept frères martyrs sur la création divine *ex nihilo*.

« *Et Dieu vit que cela était bon* »

reste pas moins que « Dieu, personne de L'a contemplé » (1 *Jean* 4, 9b et 12). Dans ces conditions, seul celui qui vient de Lui a pu le faire connaître en vérité. Et que nous a-t-il révélé ? « que l'amour est de Dieu, et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu... Car Dieu est Amour » (1 *Jean* 4, 7c.8c).

Tout est dit. Mais il n'a pas moins fallu parvenir à ce nouveau seuil de la révélation de Dieu pour que, par delà la lourde histoire de l'Ancien Testament et le chemin de passion du Christ, la vérité claire et définitive nous soit révélée : Dieu est Amour, d'un amour sans crainte ni ombre, infiniment plus grand que notre propre cœur puisque « si notre cœur venait à nous condamner, nous apaiserons devant lui notre cœur, car Dieu est plus grand que notre cœur » (1 *Jean* 3, 19).

Ainsi, pouvons-nous aujourd'hui confesser qu'« au commencement Dieu créa le ciel et la terre », et affirmer que ce Dieu créateur est un Dieu bon. Mais il n'en fallait pas moins le long cheminement de l'histoire d'Israël, des doutes et des questions du peuple élu comme des doutes et des questions qui restent les nôtres face à la « création » comme face à l'histoire et à la réalité humaine, pour parvenir à cette affirmation absolue : Dieu est Amour.

Pierre Gibert, s.j. exégète, professeur honoraire de l'Université Catholique de Lyon et rédacteur en chef de « Recherches de Science religieuse ». Publications récentes : *L'espérance de Caïn, la violence dans la Bible* (Bayard, Paris, 2002). *L'inconnue du commencement*, coll. « La couleur des idées », Le Seuil, Paris, 2007. Avec Jacques Arènes : *Le psychanalyste et le bibliste. La Solitude, Dieu et nous* (Bayard, Paris, 2007).

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

Communio, n° XXXIII, 2 – mars-avril 2008

Ysabel DE ANDIA

« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur » (Psaume 33, 9)

« **G**OÛTER » et « voir » la bonté du Seigneur suppose une autre approche de la bonté que l'approche philosophique ou théologique, elle fait appel aux sens spirituels de la vue et plus particulièrement du goût car la bonté est une chose « excellente » qu'il faut savourer longuement. Dans une perspective sapientielle, il s'agit de « goûter » la bonté du Seigneur, sa douceur ou sa suavité.

Le Seigneur est « excellent » (*chrèstos*), nous dit la *première Épître de Pierre* à propos du « lait » de la Parole divine : « Comme des enfants nouveaux-nés, désirez le lait non frelaté de la Parole, afin que, par lui, vous croissiez pour le salut, si du moins vous avez *goûté combien le Seigneur est excellent* » (1 *Pierre* 2,2-3). L'Apôtre cite le psaume 33, 9 dans la traduction de la LXX qui traduit l'hébreu « *tôv* » par le grec « *chrèstos* ». Plus tard, les anciennes versions latines traduiront l'hébreu « *tôv* » et le grec « *chrèstos* » par plusieurs mots latins : « *bonus* »¹, « *benignus* », « *iucundus* », « *dulcis* »² –, qui

1. J. BUSSANICH, « Bien », *Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 159-161 ; Fischer, « Bonum », *Augustinus Lexicon*, vol. 1, col. 671-681.

2. C. MAYER, « Dulcedo », *Augustinus Lexicon*, vol. 2, Basel, 1996-2002, p. 684-687 ; J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur theologischen griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, Aschendorff, 1937 ; J. Chatillon, « Dulcedo Dei », *DSp* 3, Paris, 1957, col. 1777-1795.

THÈME _____ *Ysabel De Andia*

donnent différentes nuances à la bonté : la bénignité, la douceur, la joie. Nous retrouverons ces nuances dans les différentes interprétations grecques (Origène) et latines (Augustin, Thomas d'Aquin) de ce verset que nous présentons ici. Jean de la Croix ne cite pas une seule fois le *psaume* 33 dans son œuvre, mais l'importance de sa réflexion sur le goût (*el gusto*) et sur le « suc de grenades » nous introduit au « merveilleux échange » entre l'Époux et l'Épouse. Quant à Silouane, le dernier auteur retenu, ce moine du Mont Athos nous émeut par son invitation à « goûter la douceur de l'Esprit Saint ».

1. La Bonté et la suavité de Dieu

La doctrine des sens spirituels remonte à Origène³ qui la centre sur le Christ :

Le Christ devient l'objet de chaque sens de l'âme. Il se nomme la vraie lumière pour illuminer les yeux de l'âme, le Verbe pour être entendu, le Pain de vie pour être goûté (*In Canticum* II, 12)⁴.

L'homme spirituel ou intérieur est doué de sens spirituels comme le goût⁵ :

L'homme extérieur est doué du goût ; l'homme intérieur aussi est doué du goût spirituel, au sujet duquel il est dit : « *Goûtez et voyez comme le Seigneur est doux* » (*Entretiens avec Héraclide* 19)⁶.

Dans un passage où il reprend l'énumération des cinq sens spirituels qui semble bien venir d'Origène, Augustin invoque le *psaume* 33 pour justifier l'existence d'un sens spirituel du goût : « Si tu as un goût intérieur, écoute : Goûtez et voyez comme est suave le Seigneur (*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*) » (*Sermon* 159, 4)⁷.

3. K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM* 13 (1932) 113-145.

4. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique* II, 12 ; PG 13, 142 a, GCS 8, 1925, p. 167,25. Sur les sens de l'âme, *Commentaire sur le Cantique des cantiques, I (Livre I-II)*, Livre I, 4, 10, 10-26, SC 375, 1991, p. 227-237.

5. P. ADNÈS, « Goût spirituel », *DSp* 6, Paris, 1967, col. 626-644.

6. ORIGÈNE, *Entretiens avec Héraclide*, SC 67, Paris, 1960, p. 95.

7. AUGUSTIN, *Sermon* 159, 4 ; PL 38,869.

« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »

C'est le terme « *dulcis* » qu'Augustin retient dans son commentaire du psaume 33 :

« *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* ». Le psaume ne commence-t-il pas à s'expliquer et à te montrer cette espèce de folie sage, cette sobre ivresse de ce David qui désignait en figure je ne sais quel mystère, lorsque, dans la personne d'Achis, les Juifs lui dirent : « *Comment cela se peut-il ?* » (1 *Samuel* 21, 11)⁸.

Augustin fait allusion à l'épisode de David qui s'était enfui chez Achis, roi de Gat et qui simula la démence pour être sauvé : « Il tambourinait sur les battants de la porte et laissait sa salive couler sur sa barbe. Achis dit à ses serviteurs : "Vous voyez bien que c'est un fou ! Pourquoi me l'amenez-vous ? Est-ce que je manque de fous, que vous m'amenez celui-ci pour m'ennuyer avec ses folies ?" » (1 *Samuel* 21, 13-16).

Augustin ne retient de cet épisode que la question des serviteurs du roi : « *Comment cela se peut-il ?* » pour la mettre en relation avec celle des Juifs lors du discours sur le pain de vie à Capharnaüm : « *Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ?* » (Jean 6, 52). Le contexte est donc eucharistique et le goût est celui du « pain vivant » ou de la manne (*Exode* 16, 6). Augustin poursuit :

Rappelle-toi que le Seigneur disait : « *Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang, n'aura pas en soi la vie* » (Jean 6, 54). Et ceux qui appartiennent au royaume d'Achis, ou à l'erreur et à l'ignorance, que répondirent-ils ? « *Comment celui-ci pourra-t-il nous donner sa chair à manger ?* » (Jean 6, 53). Si tu l'ignores « *goûte et vois combien le Seigneur est doux (dulcis)* »⁹.

Ce qui est « goûté », c'est la manne, c'est-à-dire précisément ce que l'on ne connaît pas : « Qu'est-ce que cela ? (*man hou*) » (*Exode* 16, 15), ce sur quoi on ne peut mettre un nom connu. Et tout de suite nous comprenons que le goût de Dieu est le goût du mystère.

Mais Dieu peut être goûté à travers ses créatures qui sont « bonnes » : « *Dieu vit que cela était très bon* » (*Genèse* 1, 31). Augustin attribue l'existence de la création à la bonté de Dieu : « Car c'est de la plénitude de ta bonté que ta créature a reçu l'être » (*Confessions* XIII, 2, 2).

8. AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes, I, Du psaume 1 au psaume 80*, (Sagesses chrétiennes), Paris, 2007, p. 418.

9. *Ibid.*

THÈME _____ **Ysabel De Andia**

Dans son *Commentaire sur la Genèse au sens littéral*, Augustin, donnant à la création un sens trinitaire, attribue à l'Esprit saint la « Bonté ».

Car lorsque l'Écriture dit « *Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre* », nous comprenons que, sous le nom de *Dieu* est désigné le Père et que sous le nom de *principe* est désigné le Fils... Et lorsque l'Écriture dit : « *Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* », nous reconnaissons qu'elle achève de nous présenter La Trinité. Pareillement elle fait de nouveau allusion à cette même Trinité, lorsque la créature est tournée vers Dieu et parachevée, en sorte que deviennent distinctes les différentes espèces d'êtres : d'une part, le Verbe de Dieu et Celui qui l'engendre sont désignés par les paroles : « *Et Dieu dit* », d'autre part la sainte Bonté, en vertu de laquelle Dieu se complaît dans tous les êtres qu'il lui a plu de parfaire, chacun selon le mode propre à sa nature, est désigné par les paroles : « *Et Dieu vit que cela était bon* » (*Genèse 1, 31*) (*De Genesim I, 6, 12*)¹⁰.

La Bonté de Dieu qui crée les créatures et sa complaisance ou sa jouissance en elles sont rapportées à l'Esprit. En effet, « Dieu s'est complu dans la chose faite avec la même bénignité qu'il s'est plu à la faire. Il y a en effet deux aspects de l'amour de Dieu pour la créature : il l'aime pour qu'elle soit et il l'aime pour qu'elle demeure ». (I, 7,13). Bénignité de Dieu qui à la fois crée par amour et se réjouit de sa création par amour. Or cette « réjouissance » est, en Dieu, l'œuvre de l'Esprit.

« Goûter » la « bonté » de la création, c'est goûter en elle la Puissance, la Sagesse et la Bonté créatrice, mais c'est aussi participer à la jouissance du Créateur dans ses créatures, jouir de Dieu comme Dieu se réjouit dans ses œuvres.

2. L'intériorité du goût et la présence intérieure de l'Esprit

Dans son *Commentaire du Psaume 33*¹¹, Thomas d'Aquin donne une justification théologique du « goût ». Tandis que la vue, l'odorat et l'ouïe atteignent des objets éloignés, le toucher est affecté par un objet extérieur mais présent, alors que le goût saisit ce qui est pré-

10. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* I, 6, 12 ; BA 48, Paris, 1972, p. 99.

11. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Psaumes*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 403.

« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »

sent à l'intérieur même de celui qui sent. Or Dieu est présent à l'intime de nous-mêmes, c'est pourquoi l'expérience de la bonté divine est appelée un « goût » (*gustatio*). Les effets de cette « dégustation » de la saveur divine sont, selon le verset du psaume 33,9, la certitude intellectuelle à laquelle correspond le verbe « videte » et la sécurité affective (*securitas affectus*) de celui qui a goûté Dieu : « *gustate* », qui apporte une satisfaction de tout l'être. Et il conclut en citant le *Livre de la Sagesse* : « *Qu'il est bon et doux, Seigneur, ton Esprit en nous* » (*Sagesse* 21, 1) et le psaume 30 : « *Quelle est grande, Seigneur, l'abondance de ta douceur* » (*Psaume* 30, 20).

3. Le goût des attributs divins : « Au suc des grenades tous deux nous goûterons »

Goûter Dieu, c'est goûter sa Sagesse et sa Bonté dans l'acte créateur, mais aussi goûter sa « tendresse » et sa « miséricorde » et, en fin de compte, tous les attributs divins. Jean de la Croix, dans son *Cantique spirituel* (CS), commente le vers : « *Au suc des grenades tous deux nous goûterons* ». Cette image empruntée au *Cantique des cantiques* (8, 2) est de l'ordre du « goût ». Il précise que l'âme aura alors dépassé le « mariage spirituel » et sera rentrée dans la gloire. Il s'agit donc de la contemplation eschatologique du ciel, la béatitude étant représentée par le breuvage du « *suc de grenades* ».

Les « *grenades* », représentent ici les mystères du Christ et les jugements de la sagesse de Dieu : elles figurent aussi les perfections et les attributs que la connaissance de ces mystères et de ces jugements révèle à l'âme... Remarquons la forme *circulaire* et *sphérique* de la grenade. Chaque grenade peut nous représenter l'une des perfections ou l'un des attributs de Dieu. Or ces perfections et ces attributs ne sont autres que Dieu même, *souvent représenté par la figure circulaire ou sphérique*, qui n'a ni commencement ni fin (*Cantique spirituel* B 37, 7)¹².

La comparaison de Dieu avec un cercle ou une sphère est fréquente dans les *Noms divins* de Pseudo-Denys (DN 712 D-713 A)¹³. L'image sphérique de la grenade indique le caractère infini de chaque attribut divin contenu dans l'unité et la simplicité de l'essence divine.

12. Jean DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 1416.

13. Voir Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, chapitre 4, 3, 712 D-713 A.

THÈME _____ Ysabel De Andia

Jean de la Croix donne deux autres images des « attributs divins », les « lampes de feu », dans la seconde strophe de la *Vive Flamme*, et la diversité des animaux qui se trouvaient dans l'arche de Noé, dans la strophe 14 :

De même l'âme, qui dans ce vol spirituel s'est élevée jusqu'à l'arche divine du sein de Dieu, y contemple les nombreuses demeures qui se trouvent dans la maison du Père, et dont sa Majesté parle en saint Jean (*Jean* 14, 2). Elle discerne en outre tous les aliments préparés pour elle, *je veux dire les attributs de Dieu qu'il est donné à l'âme de goûter*. Ce sont eux que figurent les allégories dont ces strophes sont pleines (*Cantique spirituel* B 14 et 15, 3)¹⁴.

C'est par le sens spirituel du « goût » que l'âme « savoure » la Sagesse (*sapientia*) et les attributs divins¹⁵. Suit toute une description de ce que l'âme « sent » sur Dieu et en Dieu, par les sens spirituels (*Cantique spirituel* B 14 et 15, 3)¹⁶.

Le « *suc de grenades* » dont parle ici l'Épouse, en disant que l'Époux et elle le goûteront, représente les jouissances et les délices de l'amour de Dieu, qui découlent pour l'âme de la révélation et de la connaissance de ces mystères.

Le « *suc de grenades* » représente les jouissances de l'amour dont l'âme s'enivre dans la « connaissance des mystères » :

Aussitôt que l'âme s'est ainsi abreuvée de l'Esprit Saint, elle présente le breuvage à son Dieu, le Verbe son Époux, avec la plus grande tendresse d'amour. Ce breuvage divin, l'Épouse l'avait promis à son Bien-Aimé dans les *Cantiques*, s'il daignait l'introduire dans les hautes connaissances qu'elle désirait. « *Là tu m'instruiras, disait-elle, et je te donnerai un breuvage de vin confit, mêlé au suc de mes grenades* » (*Cantique* 8, 2). Elle appelle « *siennes* » ces divines connaissances, bien qu'elles soient de Dieu, bien qu'en réalité, elles appartiennent à Dieu, parce que Dieu lui en a fait présent (*Cantique spirituel* B 37, 8)¹⁷.

14. Jean DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 1285.

15. Sur les sens spirituels, voir : J. PÉPIN, « Augustin et Origène sur les *sensus interiores* », in M. L. BIANCHI (éd.), *Lessico intellettuale Europeo*, Florence, 1996, p. 11-23 ; C. HARRISON, « Sens spirituels », *Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe*, p. 1317-1319.

16. Jean DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, p. 1285.

17. *Ibid.*, p. 1417.

« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »

« *Tu m'instruiras* » : la connaissance des mystères du Christ se fait par une effusion de l'Esprit, ou plutôt, la révélation du mystère du Christ se communique par le breuvage de l'Esprit. « *L'âme s'est ainsi abreuvée de l'Esprit Saint, elle présente le breuvage à son Dieu, le Verbe son Époux* » : elle reçoit de Dieu l'Esprit et elle donne, au Verbe, ce somptueux cadeau de noces, l'Esprit, qui réalise leurs épousailles. « *Je te donnerai* » : l'âme donne à Dieu ce qu'elle reçoit de Dieu et pourtant, ce qu'elle a reçu, ces « divines connaissances », elle les appelle « siennes ». Ce qui lui est donné la constitue.

En déplaçant le commentaire du début du vers : « *Au suc de grenades* », suc formé de la multiplicité des grains de la grenade ou des attributs divins dans l'unité de l'essence divine ou de la grenade, à la fin du vers : « *nous goûterons* », Jean de la Croix, nous introduit dans le mystère de ce « merveilleux échange » entre Dieu et l'âme, l'Époux et l'Épouse, « échange de breuvage » (*Cantique spirituel* B 37, 8), « échange de jouissance » (*Cantique spirituel* B 37, 8) et enfin « échange de souffle ou de respiration » (*Cantique spirituel* B 39, 3-4), le breuvage, la jouissance et le souffle représentant l'Esprit. Nous nous élevons ici du goût des attributs divins au goût du breuvage divin, qu'est l'Esprit et à l'échange du don de l'Esprit entre l'Époux et l'Épouse au sein de La Trinité.

4. La douceur de l'Esprit

Je voudrais prendre une autre exégèse du *Psaume* 33,9 : celle de Silouane, moine du Mont Athos (1866-1938), dont nous connaissons les écrits fragmentaires, de simples notes, par son disciple l'Archimandrite Sophrony. Dans une prière, Silouane dit à Dieu :

Tu m'as donné de Te connaître ; Tu m'as donné de goûter ta grâce. *Goûtez et voyez comme le Seigneur est bon* (*Psaume* 33,9). Tu m'as donné de goûter ta bonté et ta miséricorde, et, insatiablement, jour et nuit, mon âme est attirée vers Toi. L'âme ne peut oublier son Créateur, car l'Esprit divin lui donne les forces d'aimer Celui qu'elle aime ; elle ne peut s'en rassasier, mais désire sans trêve son Père céleste¹⁸.

18. Archimandrite SOPHRONY, *Silouane. Moine du Mont Athos. Vie – Doctrine – Écrits*, Éditions Présence, Paris, 1973, p. 339.

THÈME _____ *Ysabel De Andia*

Silouane nomme ce qu'il goûte : « *ta grâce* », « *ta bonté et ta miséricorde* ». Ce que Silouane appelle la « grâce », ce n'est pas seulement « la grâce de l'Esprit Saint » présente en toute âme en « état de grâce », mais c'est le sentiment de cette grâce, ce que le Pseudo-Macaire appelle, dans ses *Homélies spirituelles*, la « *plérophorie* », un sentiment de plénitude spirituelle.

Silouane nous fait la confidence suivante :

Je n'ai apporté au monastère que mes péchés, et, je ne sais pourquoi, alors que j'étais encore un jeune novice, le Seigneur m'a fait don de la grâce du Saint-Esprit avec une telle profusion que mon âme et mon corps en furent remplis. Cette grâce était pareille à celle des martyrs : mon corps avait soif de souffrir pour le Christ. Je n'avais pas demandé au Seigneur de me donner le Saint-Esprit ; je ne savais pas que le Saint-Esprit existe ; je ne savais pas comment il vient et ce qu'il opère dans l'âme. Mais maintenant j'écris avec joie à ce sujet. *Ô Esprit Saint, Tu es doux à mon âme*. On ne peut Te décrire, mais l'âme connaît Ta venue et Tu donnes la paix à l'esprit et la douceur au cœur¹⁹.

Et, pour expliquer quelle est cette paix et cette douceur, Silouane cite *Matthieu 11, 25* :

Le Seigneur a dit : « *Apprenez de moi la douceur et l'humilité, et vous obtiendrez le repos pour vos âmes* » (*Matthieu 11, 25*). Le Seigneur dit cela de l'Esprit Saint : ce n'est que dans l'Esprit Saint que l'âme trouve le repos parfait²⁰.

Se mettre à l'école du Seigneur, c'est recevoir de lui le repos de l'Esprit ou le repos qu'est l'Esprit. Connaître l'humilité et la douceur du Christ, c'est recevoir en son cœur « l'humble Esprit Saint »²¹ ou connaître la « douceur de l'Esprit Saint »²². Silouane ne cesse de répéter ces mots tout au long de ses écrits :

L'âme qui a *goûté la douceur du Saint Esprit* ne peut l'oublier ; elle est assoiffée jour et nuit, et elle s'élançait insatiablement vers Dieu. Qui décrira l'ardeur de son amour pour le Dieu en qui elle a reconnu son Père céleste ?²³

19. Archimandrite SOPHRONY, *Silouane*, p. 297.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 301.

22. *Ibid.*, p. 259, 300, 301, 304, 318, 339, 385, etc.

23. *Ibid.*, p. 301.

« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »

Là encore, ce que l'âme « goûte » c'est la « douceur de l'Esprit Saint » lui-même ; c'est le sens du verset 9 du Psaume 33.

Pourtant l'âme peut perdre la grâce par son péché, dont elle goûte l'amertume, et alors seul l'Esprit peut la consoler d'avoir perdu le Paradis :

L'âme qui a perdu la grâce languit après son Maître et pleure comme Adam lorsqu'il fut chassé du Paradis. Et personne, alors, ne peut la consoler, sauf Dieu. Les larmes d'Adam étaient abondantes et coulaient à flots, inondant son visage, sa poitrine et la terre. Ses soupirs étaient profonds et puissants comme le soufflet d'une forge. Il clamait : « Seigneur, prends-moi de nouveau dans le Paradis »²⁴.

Silouane a écrit un très beau poème sur « *Les Lamentations d'Adam* » qui pleure d'avoir perdu le Paradis par son péché et toute âme, qui a perdu la grâce, pleure comme Adam. Mais lorsque l'âme a reçu la grâce de l'Esprit, elle est consolée, toutefois elle pleure alors pour ceux qui demeurent loin de Dieu. C'est pourquoi la consolation de l'Esprit est inséparable des larmes de la charité.

Conclusion

Pour Augustin, Jean de la Croix ou Silouane, ce que l'âme goûte, ce sont les attributs divins « sa bonté et sa miséricorde », mais lorsqu'il s'agit du Christ, de l'humilité et de la douceur de son cœur, *Celui par qui* l'âme goûte la douceur et l'humilité, c'est l'Esprit Saint, bien plus *ce que* l'âme goûte c'est la « douceur » ou « l'humilité » (les deux mots sont inséparables, car il n'y a pas d'humilité sans douceur et la douceur est le goût de l'humilité) de l'Esprit Saint lui-même. Il y a un « goût » de l'Esprit Saint, comme il y a un « goût du Fils » qui est « goût de vie éternelle », (*Vive Flamme* B 2,1)²⁵. Le goût de Dieu se goûte dans sa création et ses attributs divins, le goût de l'Esprit Saint est le goût du Christ goûté dans l'Esprit.

Ce que ces auteurs nous apprennent, c'est que nous ne pouvons « goûter » et « voir » Dieu que dans l'Esprit Saint qui nous donne de savourer la bonté de la nature divine. Et lui-même a une douceur et

24. Archimandrite SOPHRONY, *Silouane*, p. 302.

25. Jean DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, p. 1472.

THÈME _____ **Ysabel De Andia**

une suavité dont l'âme «jouit» (c'est la *fruitio* augustinienne) lorsqu'il la comble de ses grâces.

« *Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur. Heureux qui s'abrite en lui.* »

Le verset 9 du psaume 33 s'achève par un macarisme : heureux l'homme qui trouve en lui un abri. Le bonheur c'est se cacher dans le Dieu caché, se réfugier dans les entrailles de sa miséricorde, être enveloppé par sa bonté et se reposer dans les délices de la douceur de l'Esprit, que la liturgie de la Pentecôte nomme le « doux hôte de l'âme » (*dulcis hospes animæ*).

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, fut directeur de recherche au CNRS en philosophie antique. Parmi les dernières parutions : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Études augustinienes, Paris 1997.

Pedro CALIXTO

La bonté chez saint Augustin, Denys et saint Thomas

DANS le langage quotidien, le mot « bon » désigne le plus souvent une qualité. Nous qualifions de bonne toute chose ou action pouvant produire sur une autre un effet bienfaisant. Tout ce qui possède une efficacité créatrice ou providente semble pouvoir recevoir à juste titre le qualificatif de « bon ». Est donc bon ce qui est susceptible soit de faire venir à l'existence ce qui n'est pas encore, soit de préserver dans l'existence ce qui est déjà. Est mauvais, en revanche, ce qui contribue à la déchéance de ce qui existe déjà.

Cependant, cette vision binaire du réel ne résiste pas à une inspection un peu plus approfondie. En effet, comment ne pas voir que ce qui préserve la vie d'un étant est à la fois cause de mort pour un autre ? Est-ce à dire que le mouvement qui engendre de l'être produit en même temps du non-être ?

Si tel est le cas, la bonté ne serait alors qu'une question de point de vue, et donc entièrement relative à la position de celui qui prédique cette qualité. Cette réponse habituelle n'est pas sans difficulté, d'autant plus que généralement notre conception de la bonté n'est pas sans conséquence sur notre comportement, une chose pouvant aussi être qualifiée de bonne en tant qu'elle nous attire vers elle, c'est-à-dire en tant qu'objet de désir. Si la bonté n'est que relative, qu'est-ce qui nous empêcherait de tendre vers quelque chose dont nous avons la certitude qu'elle représente pour nous un bien-être ?

L'on entrevoit ici le danger du relativisme et donc l'intérêt de rechercher le caractère absolu, non-relatif de la bonté. Seulement pour cela, il est fondamental d'affronter la problématique de l'engendrement

THÈME _____ **Pedro Calixto**

du mal. Si la bonté est absolue, comment concevoir qu'elle puisse engendrer la déchéance ?

Tout l'effort de la pensée chrétienne concernant le bon et la bonté tourne autour de cette problématique centrale : penser la bonté comme source de l'être et par conséquent intimement liée à la divinité créatrice, sans en faire cependant une cause du mal.

La bonté divine est la raison de la création (Saint Augustin)

Les conceptions augustinienne et dionysienne de la bonté se rejoignent en ceci que chez ces deux penseurs chrétiens, la création est intimement associée à la bonté créatrice¹. Pour saint Augustin comme pour Denys elle est un principe déterminatif de l'agir divin créateur qui par excès produit l'être à partir du néant.

Au livre XI, chapitre XXII de la *Cité de Dieu*, Augustin affirme qu'une méditation sur la bonté de Dieu (*bonitatem Dei*), menée avec attention, suffirait à mettre fin à toutes les difficultés que l'on peut soulever au sujet de l'origine des choses, et il y définit la bonté de Dieu comme la cause (*causa*) de la création². Que signifie cause dans ce contexte et quelles sont les difficultés soulevées par la conception judéo-chrétienne de la création ?

a) Le terme cause désigne ici la raison en tant que principe déterminatif et causal. C'est-à-dire, que la bonté est la condition *a priori* de la production de toute chose : aucune de ses œuvres n'existerait si Dieu ne l'eût connue bonne. Cette connaissance seule le décide à créer³.

La connaissance de la bonté de l'œuvre précède donc l'œuvre elle-même et devient critère décisif de sa faisabilité. La bonté divine est donc condition *sine qua non* de la création. Elle joue le rôle de cause finale, qui détermine l'acte divin de création. Seulement, il ne

1. Cette dépendance entre le bien et la création provient de leur double héritage biblique et philosophique. En effet, la Bible insiste sur la bonté divine et la bonté de la créature à maintes reprises, et tout particulièrement dans le récit de la création. D'autre part, Platon dans la *République* (509 b), mais aussi dans le *Timée* associe l'activité productrice du démiurge à l'idée de Bien.

2. SAINT THOMAS D'AQUIN reprendra cette même idée dans son *De potentia Dei* I, 5 ad 14.

3. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI, XXI.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

s'agit pas d'une détermination extrinsèque à la divinité, car c'est parce que Dieu est bon qu'il détermine son vouloir par ce qu'il prévoyait comme bon avant même son existence.

Cette décision de faire de la bonté divine un principe d'existence de toute chose doit cependant faire face à une difficulté exégétique. Dans le récit biblique de la *Genèse*, Dieu voit que les choses sont bonnes postérieurement à leur création. Est-ce à dire que Dieu découvre la bonté de son œuvre après l'acte créateur ? Dans ce cas elle n'aurait pas présidé le *fiat* divin. Il n'en est rien selon Augustin : les répétitions systématiques de la formule « Et Dieu vit que cela était bon » du premier chapitre de la *Genèse*, ont comme unique finalité d'enseigner la bonté de Dieu aux créatures que nous sommes.

Cela présente le plus grand intérêt, car par cette interprétation, qui semble aller à l'encontre du texte biblique, Augustin dévoile sa clé d'interprétation du monde : parce que la bonté divine est principe de production du tout, elle en est à la fois principe d'intellection de l'œuvre.

Le verset biblique « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne »⁴ nous apprend « par qui », « comment » et notamment « pourquoi » le monde a été créé. Le monde provient d'une divinité ; il a comme cause instrumentale l'intellect divin lui-même (*verbum dei*), mais aussi et surtout il nous informe de la raison qui mobilise l'action divine, à savoir la bonté.

La bonté divine est donc perçue par Augustin à travers un double prisme : elle est cause de la production d'une part (*ratio creationis*) ; mais elle est en même temps principe de connaissance (*ratio cognoscendi*), en ce sens qu'elle seule permet de rendre intelligible la création.

b) Cette position d'Augustin ne manque pas d'audace. Une fois admise, elle nous contraint d'emblée à voir le monde comme bon. En effet, si la bonté divine est la cause finale de la création, son résultat ne peut être que bon, hormis si l'on admet une faute dans l'exécution même des desseins divins, ce qui serait incompatible avec la puissance et la perfection divines. C'est la raison pour laquelle Augustin affirme dans le *De vera religione* que dans la mesure où quelque chose existe, elle est par cela même bonne (*in quantum est quicquid est, bonum est*)⁵.

4. *Ibidem*.

5. SAINT AUGUSTIN, *De Vera Religione*, XI, 21.

THÈME _____ **Pedro Calixto**

Cela présuppose donc que l'être et la bonté se rejoignent à un double niveau. D'une part, chaque chose, du seul fait de son existence, manifeste la bonté de la création : son existence est en soi-même un bien. Ensuite, chacune des créatures occupe une place déterminée dans l'échelle de la création, et joue donc, chacune à son niveau, un rôle dans l'achèvement du tout et coopère à l'harmonie de l'ensemble. En ce sens même la mort chez un étant voué à la mort n'est pas un mal. Elle est la condition même de son existence, étant donné que Dieu seul est éternel.

Ceci permet à saint Augustin de déjouer une interprétation négative de l'être du monde qui consisterait à associer la contingence de la créature à une déficience de l'être même du créateur, ce qui est le propre de la vision manichéenne du monde.

Voici ce qu'il affirme dans les *Confessions* :

« Et j'ai regardé tout le reste des choses au-dessous de toi, et j'ai vu qu'on ne peut dire, ni absolument qu'elles sont, ni absolument qu'elles ne sont pas : elles sont, à vrai dire, puisqu'elles sont par toi ; cependant, elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que tu es. ⁶ »

Les créatures ne sont pas Dieu. Elles sont autres que Dieu. Elles ont donc besoin d'un principe d'éloignement et d'altérité : la matière est ce principe. Par conséquent, la possibilité de l'être créé exige une certaine dissemblance par rapport au Créateur, dissemblance qui n'est pas un mal en soi. Dieu crée à partir du néant (*ex nihilo*) et non pas à partir de lui-même.

La création comme excès de bonté (Denys)

Si la création implique l'altérité (le monde existe de par l'agir divin, mais il n'est pas le principe lui-même), il n'est alors pas insensé de le penser comme débordement et excès de la divinité créatrice. C'est de cet aspect de la bonté divine qu'essaye de rendre compte la pensée de Denys. La bonté est pour Denys un nom divin. L'activité onomastique des *Noms divins* est intimement liée à la puissance créatrice du Principe⁷. En effet, le propre du nom divin est de dévoiler les puissances qui procèdent de la divinité.

6. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XI, 17.

7. Pour le rapport entre les noms divins et leurs puissances, voir le tableau dressé par Y. de Andia in *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, chapitre V (La puissance), p. 109-111.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

Les choses existent dans la mesure où elles procèdent de la bonté divine et se tournent vers la source de leur être. Dans cette perspective, la bonté est à la fois responsable de l'élan créateur et coïncide avec le Beau en ceci qu'elle le rend désirable.

« Si nous nommons, par exemple, le Secret suressentiel ou Dieu ou Vie, ou encore Essence, Lumière ou Raison, notre intelligence en ce cas ne saisit que ces puissances qui descendent de Lui vers nous, pour nous déifier, nous essentialiser, nous vivifier, nous assagir.⁸ »

La conception dionysienne de la divinité (Dieu est au-delà de l'être et donc de toute connaissance) le conduit à s'éloigner de l'emploi du modèle artisanal pour rendre compte de la création. Cette dernière pour Denys est avant tout le débordement spontané de la bonté. Plus précisément, elle n'est autre chose que la manifestation même de la bonté. Tout ce qui est (y inclus l'être, la pensée et la vie) est une manifestation de la divinité. Cette manifestation, en tant que phénomène, procède et retourne vers l'Unité qui est au-delà de l'être. La bonté devient en ce sens littéralement primordiale. Elle est la source même de ce double mouvement : procession et retour. Le propre de la bonté est de donner, de partager et d'attirer vers elle. Denys illustre cet agir bienfaisant de la bonté divine par l'exemple du soleil⁹.

En associant le monde à une manifestation de la bonté elle-même, ces deux penseurs dévoilent le propre d'une vision chrétienne du monde : une vision profondément optimiste. L'existence, même la plus infime, même la plus éphémère est un don, un débordement et un excès de la bonté divine, et le monde en tant que tel est fondamentalement bon. Même la corruption de la créature n'est pas un mal absolu, mais seulement relatif, car elle contribue à la beauté du tout. La déchéance ne devient un mal que chez un être qui ne devrait pas mourir, comme c'est le cas de l'homme. Il convient donc de s'interroger sur la cause de cette défaillance : est-ce l'agir divin, est-ce la volonté humaine ?

8. *Noms divins*, I, 645 A ; traduction M. de Gandillac.

9. *Noms divins*, IV, 1 ; Ysabel. de Andia in *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, p. 125-126. « Et comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le fait même d'être, éclaire toutes les choses qui peuvent participer, selon leur mesure propre, à sa lumière, de même aussi le Bien qui est au-dessus du soleil, comme est au-dessus d'une image obscure l'archétype transcendant, par son existence même, envoie à tous les étants, d'une manière proportionnée, les rayons de son entière Bonté. »

THÈME _____ **Pedro Calixto**

La bonté humaine et la volonté¹⁰

Selon saint Augustin, le désir d'être meilleur est inscrit dans la nature même de l'homme, et se fonde sur l'universalité du désir d'être heureux. Le bonheur est universel et ultime. Et c'est ce bonheur qui est le fondement même de notre agir. L'on peut d'emblée affirmer que la bonté humaine tend vers la réalisation du bonheur. Cela n'est pas faux, mais demeure incomplet, car le mouvement qui tend vers le bonheur dans le cas de l'être humain n'est pas prédéterminé par la nature.

Certes, pour Augustin, l'homme comme toute créature a un poids (*pondus*), c'est-à-dire un élan qui le conduit à la réalisation de son essence. Le poids définit l'être ou du moins définit la direction que doit prendre son existence. Seulement, d'après Augustin, le poids de l'âme est sa volonté ou son amour : « *pondus meum, amor meus* »¹¹.

« Quand j'entends parler d'une âme bonne, il y a là deux expressions, et à ces expressions se rattachent pour moi deux idées : elle est âme, elle est bonne. Pour être âme, l'âme elle-même n'a rien fait ; car il n'y avait rien en elle qui pût faire qu'elle existât. Mais pour être âme bonne, je vois que sa volonté a dû agir.¹² »

Que la bonté humaine soit intimement liée à la volonté n'est pas sans conséquence pour la définition augustinienne de l'homme.

a) En effet, si l'amour est le moteur le plus intime de la nature humaine, cela veut dire que l'homme tend à devenir ce qu'il aime. L'homme n'a pas de lieu propre préétabli par la nature ou par Dieu. Ce que nous aimons n'est nullement accidentel. Le problème fondamental n'est donc pas de savoir s'il faut aimer : l'amour est notre essence même. Augustin s'oppose à cette tendance de la morale antique à vouloir éliminer à tout prix les passions : « Que vous dit-on ? De ne rien aimer ? Jamais de la vie ! Immobiles, morts, abominables, misérables, voilà ce que vous seriez si vous n'aimiez rien.¹³ »

Donc si ce que nous sommes dépend de notre amour, la bonté humaine dépend de la direction que nous donnons à notre vouloir.

10. Étant donné l'étendue et la richesse des réflexions augustinienes concernant la bonté humaine, nous allons restreindre notre analyse de ce thème à saint Augustin.

11. *Confessions*, 13,9,10.

12. *De Trinitate*, VIII, III, 4.

13. *Sermon* 96, 11.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

b) En effet, la volonté est loin d'être une faculté seconde ou secondaire. Elle est à la base des mouvements sensibles¹⁴, elle préside, consciemment ou non, l'imagination. Enfin, la puissance de la volonté détermine les différents degrés de la connaissance allant de l'opinion jusqu'à la science en passant par la simple curiosité¹⁵. Son influence détermine donc l'entendement lui-même.

En exerçant une puissance sur l'ensemble des autres facultés, la volonté détermine la finalité et donc la bonté des mouvements de l'âme. De la valeur de l'amour, de la valeur de la volonté dépend la bonté de tout ce que nous sommes et de ce que nous faisons¹⁶. Aucun acte n'est bon en lui-même, aucun trait de caractère n'est mauvais en lui-même, voire aucune passion n'a de valeur en elle-même. C'est une faute que de penser qu'il y a des passions bonnes et des passions mauvaises indépendamment de la volonté, c'est-à-dire de l'amour ou de l'intention qui l'anime¹⁷. Toute chose peut être objet d'une bonne ou mauvaise volonté.

c) Et enfin, si l'amour peut être la cause du vice, il est aussi la cause de la vertu. Si l'homme n'est autre chose que ce qu'il désire, une question essentielle se pose : comment ordonner sa volonté vers la bonté, comment rendre son vouloir bon ?

Augustin pose alors un principe pour atteindre ce bonheur : il distingue l'usage (*usus*) et la jouissance (*uti, frui*). Dans un ouvrage intitulé *Questions Diverses*¹⁸ nous lisons : « Toute perversion humaine, qu'on peut appeler vice, consiste à vouloir se servir (*uti*) de ce dont on devrait jouir (*fruentis*) ; et à vouloir jouir (*frui*) des choses dont on devrait se servir (*utendis*). La vertu consiste à jouir de ce dont on doit jouir et user de ce dont on doit user (*fruentis frui et utendis uti*). » Les termes latins qu'emploie Augustin pour nommer le vice et la vertu sont respectivement *perversio* (détournement) et *ordinatio* (ordre des choses). Or la fin ultime, de laquelle dépend notre bonheur, ne peut être quelque chose d'éphémère. Elle coïncide donc avec l'Éternel.

La bonté humaine tient donc à une volonté ordonnée vers Dieu. Nous pouvons vouloir beaucoup, mais certaines choses que nous

14. Voir *De Musica*, VI, 8, *De Musica*, VI, 11, 32.

15. Voir *De Trinitate*, IX, 12, 18.

16. Voir *De Trinitate*, XI, 6, 10 ; voir aussi *La Cité de Dieu*, XIV, 7, 2.

17. Voir *La Cité de Dieu*, XIV, 8-9.

18. Voir *Questions Diverses*. Plus précisément dans les questions 30-33.

THÈME _____ *Pedro Calixto*

désirons, nous ne devons pas les aimer comme des fins en elles-mêmes. Tout ce vers quoi tend la volonté et qui ne constitue pas la finalité même du bonheur, doit être objet d'usage seulement.

L'« *usus* » et par opposition l'*abusus* (mauvais usage) sont le propre de l'homme. La faute morale coïncide avec le péché : car elle implique le détournement de l'ordre des choses, établi par Dieu lui-même. « Déchoir de ce qui est l'être souverain vers ce qui a un être inférieur, c'est commencer à avoir une volonté mauvaise.¹⁹ » Cette volonté mauvaise est une déchéance, une négation, une auto-privation de l'être souverain et de la bonté souveraine qu'est Dieu lui-même.

Dieu seul est bon (Augustin)

En effet, dans le *De Trinitate*²⁰ saint Augustin affirme que Dieu seul est la souveraine bonté et l'âme ne devient bonne qu'en se tournant vers la bonté même. Lorsque nous nous attachons aux choses, lorsque nous sommes attirés par le bien et l'agrément qu'elles nous procurent, lorsque nous admirons et jugeons de leur bonté et beauté, c'est Dieu lui-même présent en toute chose et dans notre âme que nous admirons.

« Certainement tu n'aimes que ce qui est bon : car c'est bon, cette terre qui s'élève en montagnes, ou s'abaisse en collines et en plaines ; ce domaine agréable et fertile ; [...] ; c'est bon, cet homme probe et juste. [...] Oui, ceci est bon et cela encore ; mais ôte ceci et cela et vois-le bien en lui-même, si tu peux, et alors tu verras Dieu, bon, non par emprunt, mais bien de tout bien.²¹ »

En s'appuyant sur deux versets évangéliques [« Pourquoi m'appellez-vous bon ? Dieu seul est bon » (*Matthieu* 19, 17) et « Nul n'est bon que Dieu seul » (*Luc* 18, 19)], Augustin fait de la bonté l'un des attributs propres de la divinité trinitaire à côté de l'être (*esse*). La bonté des choses (le bon naturel) ainsi que la bonté humaine (bonté morale) ne sont en réalité que des bontés par emprunt. Le propre de l'emprunt tient à ce qu'il n'octroie pas à l'emprunteur le droit à la possession.

19. Voir *La Cité de Dieu*, Livre XII.

20. Voir *De Trinitate*, VIII, 3, 4-5.

21. *Ibidem*.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

«L'âme n'est pas bonne, l'ange n'est pas bon, le ciel n'est pas bon ; mais le bien seul est bon.²²»

Ainsi lorsque nous disons de telle ou telle chose qu'elle est bonne, il faudrait immédiatement apporter une correction : ces choses dites bonnes pourraient ne pas l'être, elles ne le sont pas que par la bonté même. C'est donc par attachement et par participation à la bonté divine que les choses sont bonnes et que nous devenons bons.

Le but de saint Augustin est clair : par cette «réduction» de la bonté de la créature à la bonté divine, il nous conduit, malgré nos limites et aveuglements, à entrevoir la divinité même :

«Si vous pouvez, en dehors de ces choses qui ne sont bonnes que par participation au bien, entrevoir le bien même dont la participation les rend bonnes [...] en faisant abstraction de ces objets, et entrevoir le bien en lui-même, vous aurez entrevu Dieu.²³»

La considération de la bonté est donc précieuse en tant que chemin de conversion vers Dieu. Cependant, elle n'aboutit pas à voir ce qui serait impossible pour l'homme, mais à entrevoir la divinité. Ces précautions prises ici par Augustin sont bien justifiées. En effet, même s'il est inconcevable d'affirmer que Dieu n'est pas bon, de le priver en quelque sorte de la bonté, il ne faut pas oublier que l'intellect humain se trouve dans l'impossibilité d'enfermer le divin dans une définition, fût-ce celle de la bonté.

La bonté divine comme le premier des dons (Denys)

Très attentif à cette impossibilité, Denys, après avoir placé la bonté au centre de la création, n'hésite pas à la nier de Dieu. La bonté ne convient pas proprement au divin. Pour échapper au danger d'une emprise de la pensée humaine sur la divinité transcendante, Denys préfère des formules superlatives : Dieu est au-delà de la bonté, de l'être et de la pensée. Dieu étant indicible et inconnaissable, nous ne l'atteignons pas par notre puissance discursive et intellectuelle.

«Si notre intelligence possède une puissance intellectuelle qui lui permet d'apercevoir les intelligibles, l'union par quoi elle atteint aux

22. Voir *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

23. Voir *De Trinitate*, VIII, 3, 5.

THÈME _____ **Pedro Calixto**

réalités qui sont situées au-delà d'elle-même dépasse la nature de l'intelligence.²⁴»

L'intellect ne peut saisir que ce qui est intelligible, de même que la raison ne peut énoncer que ce qui est rationnel. Or la bonté en tant qu'idée possède une parenté avec l'intellect. Dans une perspective dionysienne, elle nous conduit certes vers la divinité, mais Dieu transcende la bonté elle-même. La bonté n'est pas un emprunt, l'acte de création étant fondé sur une gratuité extrême. En disant que Dieu est au-delà du Bien, Denys ne dévalorise ni la bonté, ni Dieu. En nous invitant à la penser comme le premier et le meilleur des dons, il accentue plutôt la gratuité de la donation et élève d'autant plus le donateur.

Une tension apparente se fait ainsi sentir sur ce point entre la pensée augustinienne et la mystique dionysienne : la première, réservant la bonté à la seule divinité en vue d'instaurer une dépendance radicale entre le Créateur et le créé, semble vider le créé d'une bonté qui lui serait propre puisque seul Dieu est et est bon ; la seconde met l'accent sur la transcendance radicale du divin et nie du « Tout autre » tout attribut quel qu'il soit, y compris le plus éminent, la bonté. La pensée de saint Thomas concernant la bonté divine et humaine est un effort de dépassement de cette tension, ce qui implique de tenir ensemble la transcendance divine et l'autonomie de la créature.

La bonté est un attribut essentiellement divin (saint Thomas)

Saint Thomas s'accorde à dire qu'aucun attribut ne s'applique en un sens identique à Dieu et aux créatures. Et pour corroborer cette thèse, il invoque l'argument dionysien de l'absolue simplicité divine qui n'admet aucune composition²⁵. L'être divin n'est pas un genre, ni une différence spécifique. Il transcende à la fois le genre et l'espèce et échappe par là-même à toute possibilité de définition. Le concevoir comme un étant parmi les autres serait donc une méprise.

24. Voir *Noms divins*, VII, 1, 865 D ; traduction M. de Gandillac, *ibidem*, p. 141.

25. Voir *Somme contre les Gentils*, I, 18-21.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

Cependant, l'on ne peut se contenter de la *via negativa*. Saint Thomas s'accorde avec Augustin en affirmant que Dieu est l'être même (*Esse ipsum*)²⁶ et ce pour deux raisons fondamentales : d'une part l'être (nom révélé en *Exode 3,14*) n'est pas un genre, ce qui respecte la transcendance divine, et d'autre part, Dieu est principe. Nous devons, certes, éloigner de lui toutes les imperfections, mais il faut en même temps veiller à ce qu'il ne devienne pas pour nous une idée abstraite et vide.

Ainsi il est certes absolument indispensable de poser une hétérogénéité structurelle entre une proposition qui signifie la créature multiple et une proposition théologique désignant l'unité divine simple et absolue. Mais une fois ces précautions prises, rien n'empêche de parler de la divinité et de faire de la bonté un attribut divin.

En effet, l'acte de nommer la divinité est analogique, il part des attributs qui chez la créature sont accidentels et donc défailants, afin de poser leur origine et perfection chez le Principe. Qu'en est-il de la bonté ? Chez la créature, l'« être » et la « bonté » sont deux perfections distinctes. En disant de l'homme qu'il est bon, nous signifions par ce nom une perfection différente de son essence : l'homme n'est pas essentiellement bon, il tend à le devenir. Il n'est bon que lorsqu'il atteint grâce à sa vertu un certain degré de perfection.

Par conséquent, comme dans la sphère du créé, le degré de bonté est déjà profondément uni à la vertu et à la perfection, il serait alors incongru de l'exclure de la divinité absolument parfaite²⁷. Ainsi, de même que dans la modalité accidentelle d'existence la bonté est intimement associée à la vertu et à la perfection, de même, par analogie, nous pouvons poser dans la modalité divine une bonté suréminente. Dieu étant éminemment parfait, comment alors lui ôter la plus haute des perfections qu'est la bonté ? Dieu est la bonté même. Il est essentiellement bon, ce qui veut dire que la bonté et l'être sont chez lui une seule et même chose.

26. Voir *Somme de théologie*, I, 13, 11, *ad Resp.* et 2°.

27. *Somme de théologie*, I, 6,1, *ad Resp.* ; *De veritate*, q. 21, art. 1. *Somme contre les Gentils*, I, 37 et 38.

THÈME _____ **Pedro Calixto****La bonté divine et la création continue**

Cette bonté divine, saint Thomas l'associe avec Denys, saint Augustin et toute la tradition chrétienne à la création. Cependant, avec Albert le Grand²⁸ et la tradition aristotélicienne, saint Thomas tend à concevoir la bonté divine en tant que cause finale²⁹. Dieu est la bonté suprême et l'univers n'est autre chose que la manifestation de son excellence. La création n'est pas le résultat d'un acte posé par le créateur au commencement (causalité efficiente). Elle est le résultat de ce dynamisme engendré par la bonté divine qui attire vers elle les mouvements des créatures en leur donnant de participer à l'être en réalisant leur essence³⁰. La bonté divine cause en ceci qu'elle est désirable. Tout étant la désire comme son bien souverain et c'est ce mouvement de l'étant vers la bonté qui lui donne d'être vraiment bon. L'absolu de la bonté divine n'enlève pas la bonté propre à la créature, elle l'engendre en lui donnant une consistance.

L'être et le bien sont donc convertibles à un double niveau : d'abord, l'être est déjà en soi-même un bien. En se donnant aux créatures en tant que bonté, Dieu donne aux créatures de le désirer, et ce désir les maintient dans l'être. Toute existence se réalise dans la mesure où elle tend vers sa perfection ultime. En tant que cause finale, le bien est visé par toute action quelle qu'elle soit.

Le caractère accidentel du mal

Si toute action vise le bien en tant que cause finale, comment expliquer alors l'existence du mal ? Pour saint Thomas le mal ne peut sans plus être identifié au néant. N'être pas telle ou telle chose n'est nullement un mal, de même qu'il serait absurde de penser qu'il est un mal pour une chose que de ne pas avoir les propriétés d'une autre. Le mal est une privation. Il consiste dans l'absence ou perte d'un bien qu'une chose devrait naturellement posséder³¹. En ce sens, comme chez saint Augustin, le mal « ontologique » se dévoile sur fond de bien.

28. Voir Albert le Grand, *Somme de théologie*, I, q. 26 c. 2 a.

29. Voir *Question Disputée, De veritate*, q. 21 et 22.

30. Voir *Somme de théologie*, I, q. 5 a. 1 Resp ; et a. 4 ad 2.

31. Voir *Somme de théologie*, I, q. 48, art. 3.

La bonté chez Augustin, Denys et Thomas

Seulement, cette privation qu'est le mal n'est jamais visée en tant que telle. Elle est toujours voulue sous l'espèce du bien. Elle est accidentelle³². L'exemple l'éclaire : un prédateur tue sa proie non pas pour tuer, mais pour manger ; ce n'est pas la mort qu'il désire, mais la vie que lui procure la nourriture. Le bien étant la finalité première de toute action, le mal est un contrecoup à l'occasion d'une action qui visait ce bien.

Il en est de même de toute action humaine. Chez la créature douée d'intelligence et de volonté, cette détermination de la fin ultime qu'est le bonheur passe par la représentation de la fin de l'agir et présuppose donc la rationalité et le libre arbitre³³. La vertu de la sagesse, en informant notre agir et notre jugement, est ce qui nous rend aptes à atteindre un jour le bien souverain, qui est la plénitude d'être, et à goûter déjà maintenant d'un bien certain.

Cependant, doués du libre arbitre qui est un bien, nous défailions en faisant le mal, en choisissant un bien inférieur. Mais ces défaillances doivent être imputées à notre volonté d'abord, et ensuite à notre nature bornée et non pas à la divinité³⁴. Car ce libre arbitre qui est la source de toutes les fautes humaines est en lui-même d'une valeur inestimable, la plus fondamentale peut-être à l'achèvement de l'univers.

Les acquis de cette brève étude sur la bonté divine et humaine témoignent de l'optimisme de la pensée chrétienne si souvent omis lorsqu'il est question de réfléchir sur l'essence du christianisme. Que ce soit chez saint Augustin, saint Thomas, ou bien chez Denys, l'agir en général, divin d'abord et ensuite humain, est en dernière instance prédéterminé par la bonté. La création est intimement associée à la bonté. L'être et le bien, l'existence et la bonté vont de paire, car la création elle-même n'est autre chose que le débordement de la bonté divine. La bonté est donc littéralement radicale. Elle est inscrite au plus profond des créatures et détermine leur désir d'être et de durer. Malgré leur finitude, impliquant accidentellement le mal

32. *Somme contre les Gentils*, II, 41.

33. Voir *Somme de théologie*, II-II a. 47 a. 6 Resp : « *bonum est secundum rationem* ».

34. Voir *Somme de théologie*, I, q. 49, art. 1.

THÈME _____ ***Pedro Calixto***

comme privation de la bonté, leur existence est un bien. Peut-être que dans une telle vision du monde le mal moral ne devrait pas exister, mais l'homme serait alors privé du plus grand bien qu'est la liberté.

Pedro Calixto, docteur en histoire de la philosophie médiévale, enseignant la philosophie médiévale à l'IPC, Institut de la Philosophie Comparée, membre du Laboratoire de recherche en philosophie patristique et médiévale à l'Institut Catholique de Paris et professeur de philosophie au Collège oratorien de Juilly.

Jean DUCHESNE

Bonté de la création ?

LE réchauffement de la planète suscite aujourd'hui de légitimes inquiétudes, au point que Benoît XVI lui-même n'hésite pas à se joindre¹ à ceux qui mettent en garde contre les dangers que font courir à tous les changements climatiques apparemment provoqués par l'activité humaine dans les pays industrialisés. Il est à craindre que des zones qui sont déjà parmi les moins favorisées et les plus peuplées de la planète soient les premières pénalisées. Prendre conscience et réagir de manière responsable est donc un devoir moral, à quoi s'ajoute une préoccupation stratégique : la détérioration des conditions de survie dans certaines des régions les plus pauvres risque d'accentuer les flux migratoires, menaçant les grands équilibres démographiques, économiques et finalement géopolitiques. Les modes de vie actuels dans les contrées développées s'avèrent ainsi n'être pas tenables à terme relativement proche, et l'enjeu devient pour chacun d'assurer l'avenir de ses propres enfants.

Si l'Église peut et même doit tenir à ce sujet un discours qui rejoigne de façon étrange – voire dérangement – celui des lobbies écologistes, lesquels pourtant sont plutôt critiques à son égard², c'est essentiellement pour deux raisons qui lui sont propres.

1. Voir par exemple son « Message pour la 41^e Journée mondiale de la Paix, 1^{er} janvier 2008 » (publié le 12 décembre 2007), n° 7 et 8.

2. Le reproche écologiste au « judéo-christianisme » est de justifier une exploitation indécente des ressources de la planète avec l'injonction de soumettre et dominer la création (*Genèse* 1, 28 et 9, 1). Voir l'article d'Olivier Landron,

THÈME _____ *Jean Duchesne***De l'industrialisation à la mondialisation**

La première est la défense du bien commun. De ce point de vue, les prises de position du Magistère s'inscrivent dans le droit fil de sa « doctrine sociale » depuis la fin du XIX^e siècle. L'Église se sait appelée non seulement à annoncer le Salut en Jésus-Christ, mais encore à préciser inlassablement, en fonction des besoins liés aux contextes et à leur perpétuel renouvellement, les exigences ou les règles de la « vie bonne » voulue par Dieu pour « tous les hommes qu'il aime ». Cet enseignement, adressé même à ceux qui n'accueillent pas le don de la foi, ne fait bien sûr qu'implicitement (bien que très réellement) fonde sur celle-ci et sollicite davantage une rationalité accessible à tous, en stimulant une lucidité objective aussi bien sur la nature des défis du moment que sur la condition humaine. On peut dire que l'éclairage sur la « question sociale » suscitée au XIX^e siècle par la première industrialisation est aujourd'hui recentré sur des problèmes créés par les révolutions technologiques survenues depuis, avec des conséquences (épuisement prévisible des ressources – notamment énergétiques –, bouleversements peut-être irréversibles des équilibres climatiques, etc.) qui deviennent manifestes au début du troisième millénaire.

Ce n'est toutefois pas un simple prolongement ou actualisation de doctrines centenaires, car certaines dimensions sont entièrement nouvelles.

D'une part, en effet, si les aveuglements qu'engendrent la cupidité ou l'auto-complaisance des « riches » sont toujours à dénoncer, les problèmes ne viennent pas directement de l'asservissement de certaines populations par d'autres, ni de la tyrannie d'idéologies, ni d'antagonismes religieux, ni des rivalités et conflits tristement habituels entre groupes humains. Une coopération internationale sans précédent semble requise, et aussi une prise de responsabilité de chacun (et non seulement des dirigeants) jusque dans le concret des comportements quotidiens, non pas d'abord pour résorber ou éviter un affrontement ruineux, mais pour remédier à une situation où tous s'avèrent interdépendants. C'est une caractéristique de ce qu'il est convenu d'appeler la « mondialisation ».

« Le catholicisme et l'écologie au vingtième siècle », dans *Communio* XXXII (2007), p. 164-184. Resterait à analyser, pour tenter de comprendre la *rabies ecologica*, la part de ressentiment contre « la société » (ou le monde tel qu'il est) qui a été transférée là depuis que le « gauchisme » est moins à même d'accueillir des idéaux qui se veulent altruistes et souffrent de n'être pas mieux partagés.

Bonté de la création ?

D'autre part, l'inquiétude peut avoir quelque chose d'inédit. Jusqu'à présent, ou en tout cas depuis la préhistoire, jamais l'environnement de la vie humaine n'avait paru menacé. Les cycles des saisons, des températures, des floraisons, du niveau des eaux, etc. paraissaient immuables ou en tout cas indifférents à l'activité humaine. C'est ici la permanence et la fiabilité de la nature qui sont remises en cause. Plus encore que dans le cas des manipulations génétiques, l'homme s'avère un apprenti sorcier dont les gaffes sont catastrophiques : il provoque par inadvertance des mutations qu'il n'avait pas prévues ni voulues et qu'il ne sait plus comment contrôler. Et ce n'est plus lui-même qu'il transforme (ainsi qu'il peut sans doute lui arriver de le désirer), mais le cadre et donc les conditions de possibilité de toute vie. Cette déstabilisation de l'univers entier a quelque chose d'angoissant, et il est incontestable que le « parti » écologiste en joue.

De surcroît, les polémiques occasionnelles entre savants n'arrangent rien³. Seules les conclusions les plus affolantes et les oppositions les plus virulentes trouvent place dans les médias. C'est un des domaines (avec par exemple la santé) où le *vulgum pecus* (de même d'ailleurs que les dirigeants politiques et économiques) se trouve à la merci d'experts aux compétences absconses et d'autant plus péremptoires,

3. Par exemple, une thèse paradoxale semble avoir fait long feu : celle selon laquelle la fonte de la banquise du pôle Nord engendrerait non pas un réchauffement mais un refroidissement dramatique du climat au nord-ouest de l'Europe en annulant par la diffusion d'eaux encore glaciales les effets adoucissants du Gulf Stream venu des tropiques. Cette théorie, popularisée en 2005 par le film-catastrophe de Roland Emmerich, *Le Jour d'après*, était déjà disqualifiée par Richard Seager, de l'Université Columbia à New York, et des confirmations sont venues d'Europe : Harry Bryden de l'Université de Southampton a souligné que le Gulf Stream était capricieux *avant* le réchauffement actuel, et Paul Tréguer, directeur scientifique du réseau européen de chercheurs Eur-Océan, a récemment montré que ce courant chaud n'avait qu'une influence mineure sur la relative douceur des hivers dans nos régions. La climatologie demeure une science jeune : des données fiables ne sont enregistrées que depuis environ 150 ans et les modélisations sont encore hasardeuses. Le GIEC lui-même (Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat, mis en place par l'ONU), destiné à dégager un consensus et lauréat avec Al Gore du prix Nobel de la Paix en 2007, est contesté jusque de l'intérieur (il y a eu des démissions) dans ses méthodes et son fonctionnement. Ses dernières conclusions publiées sont en tout cas un peu moins alarmistes qu'en 2001, notamment sur les prévisions d'augmentation des températures et du niveau des mers et océans.

THÈME _____ **Jean Duchesne**

mais loin d'être toujours d'accord entre eux. L'inquiétude face au réchauffement climatique s'inscrit de la sorte dans le malaise ressenti face à une « science » dont les découvertes incompréhensibles ont de moins en moins d'impact « culturel » mais de plus en plus de poids « politique », sans que la démocratie permette de décider quels spécialistes sont fiables.

Ce sont là des querelles qu'il n'appartient évidemment pas davantage à l'Église de trancher – ni, d'ailleurs, à quiconque au nom de sa foi. Reste que le réchauffement climatique est plus que vraisemblablement indéniable. Qu'il s'agisse d'un phénomène cyclique, comme d'aucuns le maintiennent, ou que telles technologies ou structures commerciales soient coupables, comme l'estime la majorité des faiseurs d'opinion, la simple prudence incite à faire évoluer les pratiques. Les limites des ressources naturelles, la démographie et la fragilité de l'environnement (avec leurs conséquences économiques pour la vie des gens) poussent à alerter les consciences, afin que l'interdépendance subie se transforme en solidarité responsable, à la fois dans l'espace et pour l'avenir, vis-à-vis des générations futures. C'est un service inhérent à la mission chrétienne que d'énoncer et préciser à chaque époque les lois morales qui s'imposent à l'humanité entière. La « mondialisation » exige aujourd'hui la même sagesse qu'il y a une centaine d'années l'industrialisation.

Face à l'évolutionnisme

La seconde motivation des prises de position de l'Église en matière de respect de la nature et de gestion des ressources réside cependant de manière explicite dans la foi biblique que le monde créé par Dieu est « bon ». Le fondement est clair. C'est une phrase qui revient comme une antienne, rythmant les six jours du récit de la Création⁴ : « Et Dieu vit que cela était bon », au premier chapitre de la *Genèse*, versets 10, 12, 18, 21, 25 et 31 (où tout l'ordre biologique est même déclaré « très bon »). Les retombées ne sont pas moins claires : « La terre [est] le milieu que Dieu nous a donné [...]. Nous devons avoir soin de l'environnement. Il a été confié à

4. On distinguera ici d'une part la Création (avec un C majuscule), signifiant l'acte et l'action du Créateur par lesquels le cosmos a pris *ex nihilo* consistance, forme et ordre et les conserve, et d'autre part la création (sans majuscule), pour désigner ce qui est ainsi créé et a un statut de « créature ».

Bonté de la création ?

l'homme pour qu'il le garde et le protège dans une liberté responsable, en ayant toujours en vue, comme critère d'appréciation, le bien de tous. [...] Les générations à venir ont aussi droit de tirer des bénéfiques de la création. [...] Il ne faut pas non plus que les pauvres soient oubliés, eux qui, dans bien des cas, sont exclus des biens universels de la création»⁵.

Autrement dit, la Création est un don, une œuvre d'amour, avec toute la gratuité et la contingence (*ex nihilo...*) que cela implique. Dieu veut le bien de ce à quoi son Verbe donne d'être. Cela vaut suprêmement pour l'homme. Mais celui-ci demeure inséparable du reste du monde, car il a la même origine, le même statut de créature, et n'a pas d'autre lieu pour vivre. Si, en tant qu'individu libre et donc capable de rendre l'amour donné, « fait à l'image de Dieu » (*Genèse* 1, 27 ; 9, 6), il est le couronnement de l'œuvre divine et si les premières étapes de la création, selon le récit qui ouvre la Bible, constituent comme sa demeure qu'il est appelé à « domestiquer », il ne s'en suit pas du tout qu'il pourrait impunément considérer ce cadre et les autres formes de vie qui l'habitent comme moins « bons » que lui-même ni se les approprier pour les exploiter au seul gré de ses intérêts immédiats et égoïstes. Dans la cohérence du dessein aimant de Dieu, ses dons ne peuvent être dissociés, et le bonheur de l'homme dépend entre autres du soin qu'il prend de son environnement, créé comme lui et pour lui. Ce respect est une condition nécessaire mais non suffisante pour une « vie bonne », car la liberté s'exerce aussi dans les relations interpersonnelles et avec Dieu lui-même. La création doit cependant être reconnue comme un bienfait, au même titre de grâce divine que la vie et la liberté, et quiconque en mésuse ou empêche d'autres d'en profiter risque de s'enfermer dans un esclavage aussi suicidaire que meurtrier. La bonté foncière ainsi commune à l'humanité et à son milieu en tant que produits solidaires de la même et pure bienveillance divine permet immédiatement de justifier la protection que doit l'homme à son milieu naturel.

Mais il y a plus : cette compréhension chrétienne de la création tout entière comme don de Dieu autorise également à dépasser la stérile querelle entre « créationnisme » et « évolutionnisme ». Si les polémiques sévissent essentiellement aux États-Unis, une incompatibilité est latente dans la culture européenne, dans la mesure où, d'une part, les théories inspirées de Darwin semblent suffire à expliquer tous

5. Benoît XVI, *op. cit.*, note 1, n° 8.

THÈME Jean Duchesne

les phénomènes biologiques et où, d'autre part, la Création est conçue comme accomplie une fois pour toutes – ce qui en fait, dans la perspective évolutionniste, une hypothèse au mieux inutile et au pire fausse, étant donné que les transformations des espèces et même du cosmos qui sont survenues depuis, sont constatables et paraissent bel et bien se poursuivre, que l'homme en soit responsable ou non.

En fait, si l'on veut bien y réfléchir, il n'est guère tenable de limiter la Création à son aspect initial, événementiel et rigoureusement « préhistorique », en négligeant sa dimension perpétuellement actuelle. La Création n'est pas un acte unique, qui serait au moins potentiellement datable, mais une action incessante. C'est enfermer Dieu dans le temps que de supposer qu'il laisse à son sort ce qu'il a créé et que son œuvre est achevée. Or le temps lui-même est créé, comme support fondamental et préalable de tout ce qui est tiré du néant. C'est d'ailleurs par là que commence le récit de la *Genèse* (1, 1-5). Le Verbe suscite la lumière. Celle-ci se sépare des ténèbres sans les abolir et l'alternance produit la succession cyclique des jours et des nuits dans la durée. Mais Dieu lui-même n'est pas assujéti au temps. Il est l'Éternel, présent au travers de tout ce qu'il crée, non parce qu'il y serait contenu, mais comme donateur à la fois distinct de ses dons et indispensable à leur renouvellement pour assurer leur permanence au-delà de l'instant : le bénéficiaire a besoin de temps pour accueillir ce qui lui est offert.

Tout cela est limpidement formulé dans le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Dieu n'abandonne pas sa créature à elle-même. Il ne lui donne pas seulement d'être et d'exister ; il la maintient à chaque instant dans l'être, lui donne d'agir et la porte à son terme » (n° 301). « La création a sa bonté et sa perfection propre, mais n'est pas sortie toute achevée des mains du Créateur. Elle est créée dans un état de cheminement (*"in statu viae"*) vers une perfection ultime encore à atteindre, à laquelle Dieu l'a destinée » (n° 302)⁶.

6. Édition française, Mame-Plon, Paris, 1992, p. 73. La reconnaissance la plus nette que donne à la théorie de l'évolution le *Catéchisme de l'Église catholique* se trouve au n° 310 : « Dieu a voulu librement créer un monde "en état de cheminement" vers sa perfection ultime. Ce devenir comporte, dans le dessein de Dieu, avec l'apparition de certains êtres, la disparition d'autres, avec le plus parfait aussi le moins parfait, avec les constructions de la nature aussi les destructions. Avec le bien physique existe donc aussi le mal physique, aussi longtemps que la création n'a pas atteint la perfection » (*op. cit.*, p. 75.). L'autorité invoquée en référence est celle de saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 3, 71.

Bonté de la création ?

La Création n'exclut donc pas l'évolution. Il ne s'ensuit pas, toutefois, qu'il n'y aurait aucun problème. Le premier est évidemment que l'inverse n'est pas vrai : l'évolutionnisme tend (on l'a vu) à rendre la Création superflue et arbitraire. Un second écueil est, du coup, que les croyants doivent se garder de tout concordisme où des théories darwiniennes ou autres ne serviraient qu'à confirmer ce qu'enseigne la Bible. Il ne saurait, en droit, y avoir ni conflit inévitable ni convergence obligée entre deux points de vue qui considèrent le monde sous des angles radicalement différents. Il est vain d'attendre du darwinisme qu'il confirme le dogme de la Création, comme le tente la théorie de l'*Intelligent Design*.

La perspective scientifique a son autonomie, et donc ses limites. Et la Révélation apprend à l'homme non ce qui pourrait satisfaire sa curiosité, toute naturelle qu'elle soit, mais ce qui est nécessaire à son salut. Une distinction scolastique est ici pertinente : seule la théologie peut traiter des « causes premières », enracinées dans une transcendance et dévoilant le « pour quoi » caché des choses, sans évacuer le mystère et en en creusant plutôt la profondeur insoupçonnée, tandis que les « causes secondes », dont les mécanismes sont des phénomènes immanents et donc objectivement observables, n'expliquent que le « comment », sont discernables dans une démarche expérimentale et inductive et peuvent mener à conclure que plus rien ne reste à découvrir, même si les réalités ainsi interprétées sont exactement celles dont la foi donne de percevoir qu'elles sont aussi des signes et qu'elles renvoient bien au-delà d'elles-mêmes⁷.

7. Un exemple classique peut ici être éclairant : on s'aperçoit qu'une sculpture ancienne de la Vierge, oubliée dans une chapelle latérale d'une vieille église, a pleuré ; on crie au miracle et tout un culte se développe spontanément, jusqu'à ce que l'anticléricale de service découvre que quelques tuiles cassées ont permis à l'eau des pluies de s'infiltrer dans la voûte et qu'il se trouve que les gouttes tombent sur les yeux de la statue. Cela suffit-il à prouver qu'il est stupide de voir là quelque signe « surnaturel » et que les conversions ainsi provoquées se fondent sur la méprise d'une illusion ? Le hasard a bon dos : la « cause seconde » ou immédiate (la fuite dans la toiture) n'autorise nullement à conclure ni à l'absence (ni d'ailleurs forcément à la présence) d'une « cause première » (une manifestation de la Mère de Dieu, un peu dans le même ordre que les apparitions de la rue du Bac, La Salette, Lourdes ou Fatima, même si aucun « message » n'est explicitement formulé). La validité religieuse d'un tel phénomène s'apprécie en fonction non pas de la façon dont il se produit ni des moyens mis en œuvre (pourvu qu'ils restent honnêtes !), mais des fruits spirituels qu'il porte et que l'ingéniosité humaine ne suffit pas à produire.

THÈME _____ *Jean Duchesne***La Création à la lumière du Salut**

L'évolutionnisme pose cependant un troisième problème, bien plus sérieux, dans la mesure où il remet en cause la bonté foncière de la création. L'intuition darwinienne de la « sélection naturelle » comme « moteur » de l'évolution signifie en effet que les plus forts mangent les plus faibles et que ce n'est pas un scandale, mais la loi suprême et immuable selon laquelle la vie se perpétue. Finalement, le darwinisme apporte une solution brutale au défi de l'existence du mal dans le monde et de la souffrance innocente : contrairement à ce que ressentent les victimes et ceux qui compatissent avec elles, ce n'est pas anormal tout simplement parce que c'est la norme universelle, le secret ultime de toute l'histoire des hommes et même de l'univers entier. Toute vie individuée a une fin. C'est ce que Freud vieillissant a également saisi en suggérant que *thanatos*, la pulsion de mort, était inséparable de l'irrépressible vitalité d'*eros*.

Face à cette sombre vision, à laquelle on peut concéder la grandeur pathétique du raidissement dans la désespérance, la simple affirmation de la bonté du Dieu créateur ne fait guère le poids, il faut l'avouer, surtout s'il est admis que le mal existe dans la création encore inachevée. Le discours chrétien sur le devoir de sauvegarder l'environnement paraît lui-même inachevé. Comme il s'adresse à tous pour leur bien commun en ce monde et non principalement pour définir et nourrir la foi dans son intégralité organique, il tend à sous-entendre des pans entiers de la Révélation. La Création paraît ainsi n'avoir plus de lien avec ce que la théologie a nommé le mystère de la Rédemption, dans son déploiement depuis la chute originelle jusqu'à l'eschatologie en passant par l'Incarnation du Fils, sa Passion et sa Résurrection. C'est un peu ce qui s'est produit avec la « doctrine sociale » de l'Église, où l'analyse des situations et l'énoncé de normes morales propres à établir la justice dans les relations humaines ainsi que pour la répartition et la jouissance des biens terrestres met comme inévitablement entre parenthèses l'histoire du Salut.

En fait, de même que *Centesimus annus* et *Solicitudo rei socialis* ne peuvent être séparés du riche enseignement de Jean-Paul II, « il n'est pas possible d'isoler le thème de la Création de l'ensemble de l'économie chrétienne [ni] la confession de la foi en la Création de la totalité de l'expérience religieuse dont elle fait partie »⁸.

8. Jean Ladrière, « Penser la création », dans *Communio* I, 3 (janvier 1976), p. 63. Dans ce même numéro, l'article du R.P. Gustave Martelet, s.j. (p. 30-48) insistait sur la nécessité d'une « vision christologique de la création ». La

Bonté de la création ?

Il importe, en tout cas, de ne pas considérer la Création comme le premier instant du temps et le point de l'espace à partir duquel tout se serait développé et garderait un sens – dans la double acception de « direction » et de « signification ». Car cette origine ne suffit pas à tout expliquer. Elle ne permet pas de rendre compte de la cruauté ni de l'absurdité qui coexistent avec la bonté non seulement dans l'humanité qui souffre d'être mortelle, mais encore (et indissolublement) dans la « nature » tout entière, où les animaux s'entre-tuent et où des cataclysmes réintroduisent du chaos sur la terre et dans le cosmos. La compréhension strictement événementielle de la Création sert alors pratiquement à se débarrasser de Dieu : s'il a créé un monde aussi imparfait, peut-il être aussi puissant et bienveillant que les croyants le prétendent ? Évidemment non. L'expérience de tout ce qui est destructeur ou simplement indifférent dans la création peut ainsi mener à l'idée qu'il n'y a pas de Créateur⁹.

création peut et doit également être envisagée à partir des relations intratrinaires (comme chez Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr), ou de la figure de la Sagesse ou encore de la célébration eucharistique (par exemple chez Louis Bouyer).

9. Si la Création est limitée à l'origine temporelle de tout, les conséquences sont énormes. D'abord, les miracles seront déclarés *a priori* impossibles, puisque le Créateur n'a plus le « droit » d'intervenir. Mais deviennent du coup impensables la grâce et, au bout du compte, l'œuvre divine du Salut, non seulement pour l'homme mais encore pour le monde. Finalement, l'autonomie de la « nature » et aussi son ambivalence (puisque'il lui arrive d'être cruelle) sont à la source de ce qui a fini par être appelé la « mort de Dieu ». Dans *La Sagesse du monde* (Fayard, Paris, 1999, p. 219-225), Rémi Brague a décrit la naissance de l'incroyance moderne, non par la génération spontanée d'un athéisme malin, mais sous l'influence des découvertes astronomiques de la Renaissance qui remirent en question la compréhension antique et médiévale de l'univers. Le pionnier semble en l'occurrence avoir été non pas un savant, mais le philosophe écossais David Hume. Dès le milieu du XVIII^e siècle, il « envisage un monde qui ne serait que le premier essai d'un dieu encore jeune, abandonné par lui comme imparfait, ou qui, au contraire, serait l'œuvre d'un dieu déjà gâteux, et mort depuis. Il ne s'agit plus de considérer [le monde] comme provisoire par rapport à un statut définitif qu'il ne prendra que de façon eschatologique. Le provisoire est définitif, car le principe d'ordre qui aurait pu le reprendre et lui donner sa forme achevée n'est plus là » (p. 220). Apparaît ensuite la notion de l'indifférence du monde (p. 223-225), dont divers exemples sont donnés. Un de plus s'en trouve dans *L'Étranger* d'Albert Camus, où, à la dernière page, juste avant son exécution, Meursault s'émeut de la « tendre indifférence du monde » (éd. Folio, p. 186). L'idée d'un Dieu créateur

THÈME Jean Duchesne

Toutefois, cette conclusion n'est nullement inéquivoque : toute bonté ou beauté n'a pas disparu du monde, et le Concile Vatican I a maintenu que l'homme peut, même sans les lumières de la Révélation et par sa seule intelligence, concevoir l'existence de Celui qui a fait toutes choses et les maintient dans une harmonie qui, si elle n'est pas totale, s'avère du moins fondamentale et irréversible¹⁰. La Bible en donne une explication avec l'« alliance noachique » (*Genèse* 9, 11.16 : « Tout ce qui est ne sera plus détruit par les eaux du déluge. Il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre »). Dieu ne considère donc pas sa création comme irrémédiablement pervertie par « la méchanceté des hommes » (*Genèse* 6, 5).

La foi ne s'arrête cependant pas à cette rassurante nouvelle et suit, pour ce qui concerne la Création, un cheminement analogue à celui de l'incroyance (qui d'ailleurs se révèle plutôt là comme son reflet mimétique). De même, en effet, que voir l'univers et toute vie comme le pur produit d'un enchaînement de hasards et de mécanismes aussi aveugles les uns que les autres conduit à faire des premiers chapitres de la *Genèse* un mythe sans pertinence pour le présent et *a fortiori* pour l'avenir, de même (mais symétriquement) la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité, mène à reconnaître en lui le Verbe « préexistant à toute créature » (*Colossiens* 1, 15), en qui, par qui et pour qui non seulement tout a été créé, mais encore tout sera achevé. Il est « le Sauveur du monde » (*Jean* 4, 42) – et pas uniquement de l'humanité¹¹.

mais non rédempteur persiste cependant dans le déisme contemporain de Hume et postérieur. Elle apparaît ainsi dans le Préambule de la Déclaration américaine d'Indépendance, où le Créateur n'a rien à voir avec « le Sauveur du monde ».

10. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 32, 35, 286 (*op. cit.*, note 5, p. 22, 23, 69). Les appels du Magistère à prendre conscience des problèmes écologiques aujourd'hui peuvent, à l'évidence mieux que dans le cas de la « doctrine sociale » de l'Église, se fonder sur cette perception « naturelle » de l'existence d'un Créateur.

11. L'expression est employée par les Samaritains, qui saluent par là en Jésus le Messie non seulement des Juifs, mais encore de « toutes les nations ». En l'occurrence, cependant, « monde » (*kosmos* en grec) ne désigne pas seulement, au-delà du Peuple élu, l'humanité entière, mais bien la totalité de la création dont elle est indissociable et qui souffre également sous le joug de Satan (1 *Jean* 5, 19). C'est « pour la vie du monde » que Jésus donne sa chair (*Jean* 6, 51), et il faut entendre par là « tous les êtres [...] aussi bien dans les cieux

Bonté de la création ?

Et de même, pourrait-on dire encore, que l'incapacité à imaginer et désirer Dieu comme rédempteur rend pratiquement inconcevable la perspective du salut non seulement de l'homme mais encore de son environnement, et donc vaine la notion de Création, de même – ou plutôt inversement – l'attente de l'accomplissement de toutes choses avec le retour du Christ dans sa gloire (*Matthieu 24, 30-36* et parallèles synoptiques) révèle le fait permanent de la Création, dans la rétrospective offerte depuis le cœur de l'Histoire qui ouvre également à l'anticipation de l'achèvement.

L'événement central de l'Incarnation et du mystère pascal éclaire la fin et le début de tout. Le Christ est « l'Alpha et l'Oméga », comme il est proclamé dans les premiers (1, 8) et derniers (21, 6 ; 22, 13) versets de l'*Apocalypse*. Il est assurément vain de vouloir tout expliquer en se polarisant uniquement sur les origines. Une focalisation sur cet aspect peut même conduire à une impasse : on le voit bien avec l'affrontement entre créationnisme et évolutionnisme. L'incompatibilité qui se manifeste à ce niveau a des racines spirituelles bien plus profondes : un littéralisme fondamentaliste d'un côté et de l'autre le refus qu'aucune Église valide et impose les mythes dont l'humanité continue d'éprouver le besoin.

Le paradis, le Diable et les anges

Si Dieu veut sauver ce qu'il a créé, ce ne peut être que parce que cela reste « bon ». Si la mort a pénétré dans la création et si le désordre en compromet l'harmonie, Dieu n'a pas renoncé à son projet. Deux points un peu délicats restent toutefois à préciser avant de conclure.

1. Le premier est la solidarité entre l'humanité et son milieu. L'idée que l'homme a entraîné la terre et les étoiles dans sa chute n'est certes pas immédiatement évidente. Il convient cependant, ici

que sur la terre» (*Colossiens 1, 20*). Les Écritures utilisent aussi, pour désigner le monde où vivent les hommes, les mots « siècle » (du latin *saeculum*, *aïôn* en grec – *Tite 2, 12*), qui signifie « temps, période, ère », ce qui renvoie à la dimension fondamentalement temporelle de la création, et « génération » (*genea* – *Matthieu 24, 34* et parallèles), qui exprime la solidarité des hommes entre eux et avec l'univers dont ils font partie. Voir le *Vocabulaire de théologie biblique*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, col. 784-791 et 501-502.

THÈME Jean Duchesne

comme pour la Création et sous peine de blocage, de voir là non pas une prémisse à partir de laquelle le reste pourrait se déduire, mais comme un aboutissement du processus de découverte, en abordant le problème plutôt « par l'autre bout », à la lumière de sa solution eschatologique.

Le Credo exprime une foi explicite en « la résurrection des morts ». Notre imagination s'avère ici impuissante. Tout au plus savons-nous que mari et femme, bien qu'ayant une chair, seront « comme des anges dans le ciel » (*Matthieu 22, 30*), mais qu'il y aura du vin dans le Royaume de Dieu (voir *Matthieu 26, 29* et parallèles). Quoiqu'il en soit, il est difficile d'imaginer une vie physique, même « glorieuse », qui serait entièrement immatérielle, dans un paradis sans aucune forme ni consistance. La réalité des corps requerra un environnement à leur mesure, que saint Jean décrit dans son *Apocalypse* (21,1-22, 15) non pas comme un retour au jardin des origines (*Genèse 2, 8*), mais sous la figure d'une cité sur une hauteur. Isaïe (11, 6.-8-9) a prophétisé une création réconciliée, où il ne sera plus question de se nourrir des plus faibles en attendant une mort soit « naturelle », soit de vieillesse, soit sous la dent de plus fort que soi : « Le loup habitera avec l'agneau [...]. Le lion, comme le bœuf, mangera du fourrage. Le nourrisson s'amusera sur le nid du serpent [...]. Il ne se fera plus rien de mauvais ni de corrompu sur la montagne sainte, car la connaissance du Seigneur emplira le pays comme les eaux recouvrent le fond de la mer. »

Même si le « Sabbat définitif »¹², en vue duquel tout a été créé, est quasiment aussi impossible à se représenter que la fin des temps (et même *du* temps pour entrer dans l'éternité), le salut de l'homme implique donc celui de la création tout entière, et la foi offre ainsi l'indice le plus probant qui soit de l'interdépendance irréversible de l'humanité et de l'univers. La théologie catholique ne saurait en tout cas se désintéresser du cosmos ni de son devenir, et c'est sans doute dans ce cadre qu'elle peut apporter une contribution utile et qui lui serait propre sur les motivations de la nécessité de respecter aujourd'hui l'environnement¹³.

12. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 314 (*op. cit.*, note 5, p. 76).

13. Dans son article cité note 1, Olivier Landron signale avec raison que, « dans les années 1960, la théologie catholique, en France, a pris un tournant anthropocentrique, ce qui revenait à privilégier l'homme au détriment de la nature » (*loc. cit.*, p. 172). Il faut cependant signaler, bien avant les publications du Père René Coste et de Jean Bastaire (*ibid.*, p. 173-176), à un niveau plus fondamental et moins « réactif » (sans nier le mérite de ces deux auteurs ni l'intérêt

Bonté de la création ?

2. Le second point à éclaircir est celui de la nature et de l'origine des résistances qui ont apparemment mené le dessein créateur à devenir rédempteur. La Bible est nette à cet égard : si l'homme a entraîné toute la création dans sa chute, ce n'est pas, bien qu'il fût libre, du seul fait de sa désobéissance, car il y a été entraîné par le Diable sous l'aspect d'un serpent (*Genèse* 3, 1-7). Satan est aussi nommé dans les évangiles « le Prince de ce monde » (*Matthieu* 4, 1-11 et parallèles ; *Jean* 12, 21 ; 14, 30 ; 16, 11) et aussi « le Prince des démons » (*Matthieu* 12, 24 et parallèles). Cela veut dire d'une part qu'il n'est pas seul mais commande des « légions » d'anges révoltés contre Dieu, et d'autre part qu'avec ces derniers il exerce sur terre et dans l'univers un pouvoir négateur de la bonté de la création¹⁴.

Cette affirmation de foi est souvent trouvée gênante aujourd'hui¹⁵. Il est vrai qu'elle ne figure qu'implicitement dans le Credo

de leurs réflexions), les travaux du Père Louis Bouyer, dont *Cosmos* (Éd. du Cerf, Paris, 1982) est une pièce essentielle et longuement méditée d'un grand œuvre lancé dès 1957 avec *Le Trône de la Sagesse*. Il est vrai que c'est précisément dans les années 1960 que le Père Bouyer se voit ostracisé par ses confrères hexagonaux. L'importance capitale qu'il accorde à la création et au « salut du monde » le place du moins aux côtés d'Hans Urs von Balthasar, dont la *Dramatique divine* se joue sur un théâtre aux dimensions explicitement cosmiques (voir notamment III, II, D, d et IV, III, B, 2, p. 170 s et 381 s. respectivement dans les tr. fr.).

14. Voir notre article « Tsunami : le diable probablement », dans *Communio* XXX (2005), 1, p. 117-120.

15. Sur tout ceci, voir Louis Bouyer, *Cosmos* (*op. cit.*, note 13, p. 313-349), qui commente la répugnance, motivée par des considérations « pastorales », à évoquer cette dimension sans laquelle le tableau de la création (et donc du Salut) reste pourtant incomplet : « On ne peut que s'étonner de voir tant de prêtres aujourd'hui, tant de théologiens prétendus, affirmer qu'il est nécessaire, pour rendre l'Évangile acceptable à nos contemporains, de larguer, sinon jusqu'à l'idée d'un quelconque péché originel, celle en tout cas d'une intervention diabolique en tout cela. Une telle attitude révèle seulement la profondeur de l'ignorance cléricale des hommes tels qu'ils sont » (p. 333). L'anthropologie chrétienne ne saurait donc ignorer le besoin de « mythes », auquel répondent l'Écriture et la Tradition de l'Église. Voir à ce sujet Marie-Hélène Congourdeau, « Goldorak vs. Bultmann », *Communio* VIII (1983), 1, p. 34-38. Le succès des œuvres de fiction de Tolkien (dont le Père Bouyer fut l'ami) et de C. S. Lewis, montre bien, en tout cas, la fascination que continuent d'exercer invinciblement des histoires se déroulant dans des « mondes parallèles », habitées par des créatures fantastiques. Même pour l'incroyant Philip Pullman (dont *La Boussole d'or* vient à son tour d'être adaptée au cinéma et qui soupçonne le christianisme de vouloir contrôler les hommes en bridant abusivement la

THÈME Jean Duchesne

(« Dieu créateur [...] de l'univers visible *et invisible* », selon le symbole de Nicée-Constantinople). Elle se trouve pourtant explicitement dans l'Écriture, Ancien et Nouveau Testaments¹⁶. Le texte le plus éclairant est sans doute le passage de l'*Épître aux Romains* (8, 19-22) où Paul rappelle que « la création entière gémit encore dans les douleurs de l'enfantement ». Elle « attend d'être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu ». Le désordre qui y sévit sporadiquement çà et là est une conséquence de la chute originelle, mais cela apparaît seulement à la lumière de la révélation que la terre et le ciel aussi seront transfigurés avec l'humanité une fois établi le règne de Dieu. Si l'univers est « assujéti à la vanité », ce n'est « pas parce qu'il l'aurait voulu » (il n'est donc pas mauvais), mais « à cause de celui qui l'y a soumis ».

Ce dernier énoncé est plutôt énigmatique. De qui s'agit-il ? On considère d'ordinaire que c'est Dieu qui a permis que l'harmonie de

nature), l'existence de l'âme et d'anges (avec des ailes !), la multiplicité d'univers superposés, le pouvoir de sorcières, le renouvellement de la théologie par les sciences et même l'ambition des ours blancs à s'humaniser sont des évidences. L'athéisme n'est plus exclusivement matérialiste et envahit le terrain « spiritualiste » un peu abandonné par les clercs plus soucieux d'anthropologie utilitariste que de spéculations mystiques ou simplement oniriques, tandis que la « science » tente de pousser ses ramifications au-delà des frontières du sensible et du concret qu'il ne lui suffit plus de vouloir maîtriser – et c'est là qu'elle se heurte aujourd'hui aux religions et spécialement à l'Église.

16. Sur les anges, voir le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 328-336 (*op. cit.*, note 5, p. 77-79). Les références scripturaires sont presque innombrables. On se contentera de mentionner, dans la Bible, la mystérieuse chute des « fils de Dieu » séduits par « les filles des hommes » (*Genèse* 6, 1-4), l'échelle de Jacob (*Genèse* 28, 12) et le combat mené par Michel à la tête des anges fidèles (*Daniel* 10, 13 ; voir *Apocalypse* 12, 7). Dans l'Évangile, l'Incarnation du Fils éternel semble exaspérer l'activité de Satan, depuis la Tentation au désert (*Matthieu* 4, 1-11 et parallèles) jusqu'à la trahison de Judas et la mise à l'épreuve des apôtres (*Luc* 22, 3.31-32), tandis que maintes guérisons révèlent la présence des démons qu'elles chassent. Tout cela reparait dans les épîtres, notamment celles de saint Paul, de façon récurrente (*Colossiens* 1, 16 et 2, 15 ; *Philippiens* 2, 9-11, etc.), mais aussi en *Hébreux* 1, 4 à 2, 18 et 1 *Pierre* 3, 22, avec la proclamation de l'autorité du Christ sur toute la création, y compris les anges et leurs « trônes, principautés, puissances et dominations ». Jésus est le Seigneur de l'univers, et non des seuls hommes. Son royaume ne se limite pas à l'humanité qu'il délivre, comprend la terre qu'elle habite et s'étend même à l'intégralité du cosmos.

Bonté de la création ?

sa création soit partiellement subvertie. On peut préférer supposer que celui dont le monde doit être délivré n'est autre que son « Prince ». Cela ne suffit cependant pas à faire du Diable un rival de Dieu qui serait son symétrique égal, qui aurait même des chances de l'emporter finalement et avec lequel il serait alors peut-être cyniquement habile de traiter. Satan a déjà perdu, même s'il n'a pas rendu les armes. La mort qui faisait sa force n'a plus d'« aiguillon » depuis la Résurrection du Christ (1 *Corinthiens* 15, 54-57). Saint Paul se contente donc de mentionner les puissances maléfiques sans fournir d'inutiles détails, car toute curiosité à leur égard occulte l'essentiel qui les révèle¹⁷. C'est un défi de plus qu'il convient non pas d'esquiver, sous peine de s'enfermer dans un rationalisme étroit, mais de prendre à revers : on *arrive* dans la foi à reconnaître (sans s'y arrêter) l'existence des démons ; à l'inverse, *partir* d'eux pour

17. C'est ce qu'Hans Urs von Balthasar explique dans la *Dramatique divine* (II, 2, p. 394-397 dans la tr. fr.) : si saint Paul appelle à « revêtir l'armure de Dieu [pour] lutter [...] contre les esprits du Mal qui habitent les espaces célestes » (*Éphésiens* 6, 11-12), « la victoire du Christ l'intéresse davantage que les vaincus » (citation de Louis Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Éd. du Cerf, Paris, 1954², p. 80). « On ne peut parler de quelque "royaume" organisé des démons », et (en reprenant une formule de Joseph Ratzinger) Satan lui-même est la « non-personne, la décomposition, la ruine de l'être-personne » ; car « pour autant que le pur esprit inclut la totalité de son être dans sa décision négative, il a interrompu toute communication (qui suppose l'amour) ». Il n'est donc pas étonnant qu'il ait plusieurs noms (Lucifer, Belzébub...) et plusieurs formes (dragon, serpent...). Il ne se distingue même pas vraiment des démons qui lui sont subordonnés et qui sont une « légion » indénombrable (*Marc* 5, 9). « Ce qui est contraire à Dieu est à la fois un et multiple, [...] anonyme et informe. [...] L'Antéchrist, [qui] semble être une figure individuelle (2 *Jean* 7 ; 2 *Thessaloniens* 2, 8), [...] peut pourtant apparaître aussi en "en de nombreux antéchrists" (1 *Jean* 2, 18) ». Sur cette figure, voir Jean-Robert Armogathe, *L'Antéchrist à l'âge classique*, Mille et Une Nuits, Paris, 2005. Il faut ajouter que l'« angélogologie » n'est pas exclusivement négative. Les anges fidèles ne sont pas seulement des soldats combattant leurs semblables rebelles ni même uniquement les messagers de Dieu. Ils participent à la vie liturgique du cosmos dont l'existence rend gloire à son Créateur. Voir Louis Bouyer, *Cosmos* (*op. cit.*, note 13, p. 321-330), qui souligne l'importance de cette dimension invisible de l'Église, non seulement dans les traditions grecque et russe mais encore en Occident chez un Newman. C'est perceptible dans la « prière des heures », mais aussi dans la célébration eucharistique, qui est, autant que sacrifice, louange unie à celle des anges dans le ciel (voir par exemple la fin de chaque préface et le Sanctus).

THÈME Jean Duchesne

tout expliquer revient à s'enfermer dans une perspective trompeusement manichéenne, car le mal n'est pas à l'origine de tout ni donc l'égal et rival de la bonté créatrice et rédemptrice.

*

L'intelligence chrétienne de la création ne se limite ainsi pas à affirmer qu'elle est « bonne », mais la conçoit dans son unité indivisible et dans la dynamique de l'Histoire du Salut : l'homme n'est pas indépendant de son milieu, même s'il y occupe la plus haute place, et dans l'éternité bienheureuse sa chair ressuscitée gardera le besoin d'un monde. De même que l'humanité est défigurée par ce que la Tradition a nommé le péché et soumise au pouvoir de la mort, de même le désordre souille, sans pouvoir l'abolir, la splendeur de la terre et du cosmos. Que le Fils éternel soit envoyé comme Sauveur de l'humanité *et* du monde signifie que Dieu ne renie pas plus le second que la première. Non seulement tout le créé demeure « bon » malgré la corruption qui s'y est introduite, mais mieux encore lui est promis – ce qui suggère que la Création n'épuise pas la bonté de Dieu.

Pour en revenir au souci suscité par les changements climatiques, la solidarité immédiate entre l'homme et son cadre de vie repose du coup sur une communauté non seulement d'origine mais encore – et avant tout – de destin ou plutôt de vocation. Qu'il soit aujourd'hui estimé que l'humanité altère dangereusement son environnement confirme simplement cette interdépendance, et aussi qu'elle n'est pas à sens unique. L'homme peut certes paraître la victime passive et innocente des catastrophes naturelles. Il convient pourtant d'y voir non l'arbitraire dérèglement de quelque mécanique d'une cruauté involontaire, mais la « patte » de celui qui « se jette en travers » (*dia-bolos* en grec : c'est l'étymologie du mot « diable ») du dessein de Dieu sur sa création. Cependant, c'est aussi « à cause des hommes [que] le monde est plein de violence », comme Dieu le constate avant le Déluge (*Genèse* 6, 13). S'il est acquis, depuis l'« alliance noachique » dont le symbole est l'arc-en-ciel (*Genèse* 9, 12-17), que la « méchanceté humaine » est impuissante à faire de la terre un lieu invivable, l'homme peut céder au Tentateur, sans le savoir (puisque Satan ment jusque sur lui-même – *Jean* 8, 44), et s'en faire le complice jusque dans la subversion de l'harmonie terrestre et cosmique dont il reste inséparable. Si l'homme doit être sauvé *avec* la création, il n'est pas étonnant qu'il puisse, en se perdant

Bonté de la création ?

lui-même, la blesser sans pour autant l'entraîner tout entière dans sa déchéance.

*

Que peut et doit faire le chrétien ? La réponse est fournie par le saint qui a peut-être le mieux chanté la bonté de la création. Dans le *Cantique des créatures*, saint François d'Assise à la fin de sa vie, malade et presque aveugle, loue le Seigneur pour « Messire le frère Soleil », « sœur Lune et les étoiles », « frère Vent », « sœur Eau », « frère Feu » et enfin « notre maternelle sœur la Terre, qui nous porte et nous mène, et produit la variété des fruits, avec les fleurs colorées et l'herbe ». L'intime « parenté » entre l'homme et le monde est ici admirablement exprimée.

Mais François ajouta quelques mois plus tard une autre strophe, célébrant le pardon et la paix alors qu'une guerre civile menaçait à Assise, et plus tard une autre encore, lorsqu'il sentit qu'il allait rendre son âme à Dieu : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur la mort corporelle, à qui nul homme vivant ne peut échapper. Malheureux ceux-là seuls qui meurent en péché mortel ! Bienheureux ceux qui ont accompli tes saintes volontés, car la seconde mort¹⁸ ne pourra leur nuire. »

On aurait tort de voir là une contradiction : à l'émerveillement devant la nature ne succède pas, face à ses lois qui s'avèrent tôt ou tard impitoyables, une espèce de résignation consolée par la foi simplette que les pieux défunts qui ont prêché la concorde sont récompensés dans un hypothétique au-delà. L'idée est bien plutôt que la mort doit être accueillie comme un don de plus, permettant de suivre le Fils de Dieu fait homme jusqu'en sa Passion afin de participer à sa gloire. La foi de François est réaliste : le monde consécutif à la chute originelle est encore imparfait ; le mal de toute violence et destruction y nie la bonté de la création, mais ne peut en être éliminé tant il y est inhérent, alors même qu'il demeure impuisant à ruiner l'œuvre divine, comme le suggère l'histoire de Noé.

Si la mort, manifestation la plus irrécusable du mal, peut être reçue comme une grâce et retournée en bien, si elle doit même

18. Citation d'*Apocalypse* 20, 14. La « seconde mort » est l'anéantissement final de la mort elle-même et de tous ses complices et prisonniers dans un « lac de feu » (qui ne peut, bien sûr, être décrit que par un oxymore). Le péché justement dit « mortel » est ce qui, après la « mort corporelle » sans repentir, entraîne cette « seconde mort » au Jugement dernier.

THÈME _____ **Jean Duchesne**

être tenue, avec toute la création, pour une « sœur » tout au long de la vie et tout spécialement à son terme¹⁹, c'est parce que le Christ l'a vaincue sans l'escamoter ni l'esquiver et a souffert sans désespérer ni maudire, pour accomplir la volonté de Dieu. Sa Résurrection anéantit l'emprise du mal en libérant de la peur que celui-ci inspire et qui pousse à le propager. La foi requiert le pardon et même l'amour des ennemis (*Matthieu 5, 44-47*). Elle suscite aussi l'attente d'un Salut universel qui n'est pas immédiatement l'abolition du mal, mais celle de son apparente victoire : la mort. Le Christ « réduit à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le Diable, et affranchit tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort » (*Hébreux 2, 14-15*).

Jean Duchesne, né en 1944. Marié, cinq enfants, sept petits-enfants. Professeur de chaire supérieure (anglais) au Lycée Condorcet (Paris) et à Sainte-Marie de Neuilly. Dernières publications : *Vingt siècles. Et après ?* collection « Communio », PUF, Paris, 2001 ; *Retrouver le mystère*, DDB, Paris, 2004 ; *Petite histoire d'Anglo-Saxonne*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007.

19. C'est ce que la Tradition de l'Église invite à se rappeler quotidiennement en récitant le « Je vous salue Marie », qui se termine par : « ...Maintenant et à l'heure de notre mort ».

Frère ALOÏS

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

Je suis heureux d'avoir été invité par *Communio* à réfléchir à ce que signifie la bonté dans la vie de frère Roger, fondateur de notre communauté, et dans notre vie de frères de Taizé, car c'est une réalité qui nous tient très à cœur.

Plus frère Roger prenait de l'âge, plus ce mot devenait important pour lui. Lorsque, voici de longues années, il m'a demandé de me préparer à assumer après lui la responsabilité de la communauté, il ne m'a pas donné de directives, il ne m'a jamais dit comment je devrais exercer concrètement cette charge. Il a simplement laissé ces quelques mots : « Pour le prier, comme pour ses frères, le discernement, l'esprit de miséricorde, une inépuisable bonté de cœur, sont des dons irremplaçables. » Et il a ajouté : « Heureuse la communauté qui devient un abîme de bienveillance, elle laisse transparaître le Christ incomparablement.¹ »

C'est ce qu'il s'efforçait de vivre lui-même. Il citait Saint Basile pour qui la bonté humaine était un reflet de Dieu : aux yeux de ce penseur du IV^e siècle, la bonté était l'image même de Dieu en l'homme². Pour ma part, il est une prière que je prononce alors

1. Frère Roger, *Les Sources de Taizé*, 2001, pp. 77 et 93.

2. « Tu deviens à la ressemblance de Dieu en acquérant la bonté. Fais-toi un cœur de miséricorde et de bienveillance, afin de revêtir le Christ. » (Saint Basile, IV^e siècle, *Sur l'origine de l'homme*, « Sources chrétiennes » 160, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 209).

THÈME _____ **Frère Aloïs**

volontiers: « Que ton souffle de bonté me conduise³ » C'est seulement quand nous sommes suspendus à ce souffle que nous pouvons avancer.

Dieu ne peut qu'aimer

Le Christ est la manifestation de la compassion de Dieu pour chaque être humain. La vision de Dieu comme juge sévère qui condamne a fait des ravages dans la conscience de beaucoup. Frère Roger a pris le contre-pied absolu de cette conception en affirmant : Dieu ne peut qu'aimer. Il l'a dit de plus en plus clairement. Il l'a dit en quelque sorte sans protection, sans ajouter des conditions ou des mises en garde. Dieu aime sans conditions : c'était essentiel de le rappeler notamment à une jeune génération en qui les mises en garde bloquent le chemin pour découvrir un Dieu d'amour. Aujourd'hui, pour rendre accessible la foi chrétienne au plus grand nombre, il est vital de transmettre ce qui est au centre de l'Évangile : la grandeur de Dieu, sa toute puissance se révèle comme amour, comme capacité infinie de se rendre tout proche de l'humanité.

Un jour, à quelques frères, nous rendions visite au théologien orthodoxe Olivier Clément. Il nous a dit que, à ses yeux, cette insistance de frère Roger sur l'amour de Dieu a marqué la fin d'une longue époque où, dans les différentes confessions chrétiennes, on craignait un Dieu qui punit.

Frère Roger a osé exprimer si fortement l'amour de Dieu sans conditions parce qu'il se référait à des penseurs qui l'avaient précédé dans cette conviction. Je n'oublie pas le bonheur qui l'a illuminé quand il a trouvé ces mots écrits au VII^e siècle par saint Isaac de Ninive : « Dieu ne peut que donner son amour⁴ » Il a souhaité qu'il en soit très vite fait un chant de Taizé.

Tout au long de l'histoire de l'Église, des croyants ont eu la certitude de l'amour infini de Dieu et ils ont compris que la bonté humaine en était un reflet. Fondées sur les Évangiles, sur les écrits de saint Jean, et aussi de saint Paul, des pages admirables peuvent

3. *Psaume* 143, 10.

4. Cité par Olivier Clément dans *Taizé, un sens à la vie*, Bayard-Centurion, Paris, 1997, p. 98.

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

être trouvées dans la lettre à Diognète⁵, chez saint Irénée, saint Basile, saint Isaac de Ninive, saint François de Sales, plus près de nous chez un écrivain comme Dostoïevski ou chez un théologien comme Karl Barth qui a redécouvert l'universalisme chrétien de certains Pères de l'Église. Mais toujours à nouveau une peur de Dieu a surgi, parvenant à occulter la force de ces témoignages.

Dans sa jeunesse, frère Roger avait connu des chrétiens qui pensaient que l'Évangile imposait avec sévérité des fardeaux aux croyants ; à cause de cela, il y eut un temps où la foi lui devint difficile et où le doute pointa en lui. Sa vie durant, la confiance en Dieu a été un combat pour lui. Mais sa mère est restée une référence. Elle disait volontiers que les paroles de Saint Jean « Dieu est amour⁶ » lui suffisaient. Ces paroles étaient écrites en gros caractères sur un mur de l'église protestante du village où frère Roger est né. Elle en a tiré les conséquences : elle a été pour les siens un témoin de la bonté du cœur. Elle avait appris dès son enfance la bienveillance. Elle venait d'une famille où l'on se refusait à défigurer les autres par des jugements. Elle ne grondait jamais ses enfants, elle leur donnait une confiance totale. Elle voulait leur transmettre cette conviction : « Tu peux avoir confiance en toi. »

Frère Roger était très sensible au choix des lectures bibliques dans notre prière commune. Constamment il se demandait : les jeunes qui viennent comprennent-ils ces lectures ? Déjà dans les lointaines années où la communauté priait dans la petite église romane du village et recevait peu de visiteurs, il rendait les frères attentifs : si quelqu'un, ne serait-ce qu'un seul, entre par hasard dans l'église, ne sera-t-il pas déconcerté par l'écoute de tel texte peu accessible ? Habité par cette préoccupation, il demandait qu'on ne choisisse que des textes qui permettent d'aller directement à la substance du message de l'Évangile, qui ouvrent immédiatement à l'espérance et à l'amour de Dieu, quitte à étudier dans les petits groupes de réflexion certains textes plus difficiles d'accès.

Il avait le don exceptionnel de transmettre l'amour de Dieu à d'autres pour les encourager. À combien de personnes a-t-il communiqué cette certitude : tu es aimé de Dieu tel que tu es, tu es tout proche de Dieu pour toujours.

5. Irénée de Lyon a affirmé avec force la bonté de l'homme et de toute la création face au pessimisme gnostique.

6. *Jean* 4, 16.

THÈME _____ **Frère Aloïs**

Bien sûr cette attitude de frère Roger ne se confondait pas avec un chemin de facilité qui consisterait à évacuer toute exigence. Il ne s'agissait jamais pour lui de construire une image de Dieu à notre mesure, celle d'un Dieu qui serait au service de notre bien-être et de notre tranquillité. Il en était aux antipodes. Il était trop sensible aux injustices, au mal, à la souffrance des innocents, pour ouvrir des chemins de facilité. Toute sa vie il a cherché à être proche de ceux qui souffraient. Et par toute son existence il a voulu prendre le risque de dire son espérance : celle que la bonté de Dieu aurait le dernier mot dans la vie de chaque être humain.

Je me rappelle la fête de Pâques 1973. J'étais encore tout jeune, j'étais venu à Taizé avec d'autres et j'étais dans la foule de ceux qui étaient rassemblés pour célébrer la Résurrection. Je peux témoigner que beaucoup ont été profondément touchés par les paroles de frère Roger qui a commenté la lettre de Paul aux Romains : « Qui nous condamnera quand Jésus le Ressuscité intercède pour nous ? » Il a dit entre autres : « En chaque être humain se récapitulent toutes les tendances de l'humanité, le meilleur et le pire... Toutes les tendances affectives, l'amour et la haine ; tout dans un seul être... Si, en dépit de nos contradictions intérieures, nous recommençons chaque jour la marche vers le Christ, ce n'est pas en vue d'une quelconque normalité. C'est dans le but ultime de vivre cet inespéré : nous laisser conformer à l'image même de Jésus. Qui pourrait condamner ? Il prie en nous et il offre la libération du pardon.⁷ »

Par de telles paroles, frère Roger voulait encourager ceux qui l'écoutaient à décentrer leur vie d'eux-mêmes et à la centrer sur le Christ.

Prendre le risque de la bonté

Pour que la foi en la bonté de Dieu soit crédible, elle doit prendre forme, s'incarner dans une vie de simplicité, de partage, de gratuité, où le pardon soit au cœur des relations. Découvrir la bonté de Dieu devient un appel à réveiller la bonté dans notre propre vie.

Écouter l'appel de l'Évangile à la bonté n'est pas la même démarche que de se fixer à soi-même un objectif hautement moral

7. Frère Roger a repris cette méditation dans *Vivre l'inespéré*, Taizé, 1976, p. 68-70.

————— *La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu* —————

pour essayer ensuite de l'atteindre. La Parole de Dieu est vivante : laisser tomber son appel en nos oreilles déclenche un changement en nos cœurs, nous sommes attirés par cet appel, notre volonté trouve le goût de le suivre, nous sommes poussés de l'intérieur à y répondre, au point de pouvoir dire avec l'apôtre Paul : « Ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi.⁸ »

Il ne s'agit pas tellement de vouloir comprendre la Parole de Dieu dans sa totalité, mais de mettre tout de suite en pratique ce qu'on en a saisi.

Frère Roger a fait lui-même cette expérience. Jeune déjà, il a été frappé par un texte du prophète Michée : « Ce que le Seigneur réclame de toi, ce n'est rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer la bonté et de t'appliquer à marcher avec ton Dieu.⁹ » Il a compris que la bonté de Dieu appelait la nôtre. Mais il a saisi aussi que, si « un seul est bon¹⁰ », notre propre bonté ne trouvait pas sa source en nous, elle n'était qu'un reflet de la bonté de Dieu. Notre bonté contient toujours un manque, elle renvoie à un absolu, à une bonté plus grande, son essence est d'être signe de la bonté de Dieu, témoignage du Dieu trinitaire.

Pendant son adolescence, frère Roger connut des épreuves, en particulier une longue période de maladie : la tuberculose pulmonaire qui à l'époque conduisait souvent à la mort. Ses études en furent rendues difficiles. Pendant sa convalescence, de fréquentes marches solitaires contribuèrent à faire mûrir une vocation. Et toujours le même appel à la bonté travaillait son cœur. Il écrivait : « Ces années de maladie m'ont donné de comprendre que la source du bonheur n'était ni dans les dons prestigieux, ni dans les grandes facilités, mais dans l'humble don de soi pour comprendre les autres avec la bonté du cœur.¹¹ »

Là se trouve une des sources du dynamisme avec lequel il a fondé notre communauté : il découvrait qu'une vie de communauté pouvait laisser transparaître la bonté de Dieu. Alors il continuait sa réflexion par ces mots : « Depuis lors, je pense que jamais ne m'a quitté l'intuition qu'une vie de communauté pouvait être un signe que Dieu est amour. Peu à peu montait en moi la conviction qu'il était essentiel de créer une communauté avec des hommes décidés à donner toute

8. *Galates* 2, 20.

9. *Michée* 6.

10. *Marc*.

11. Frère Roger, *Dieu ne peut qu'aimer*, Taizè, 2001, p. 71.

THÈME _____ **Frère Aloïs**

leur vie, et qui cherchent à se comprendre et à se réconcilier toujours : une communauté où la bonté du cœur et la simplicité seraient au centre de tout.¹²»

Cette conviction était si forte en lui que, à ses yeux, notre communauté ne devait comporter qu'un minimum de structures, pour qu'elle repose en premier lieu sur l'attention et l'amour fraternels.

Bonté et simplicité

Frère Roger a toujours veillé à ce que ces deux valeurs d'Évangile, la bonté et la simplicité, soient centrales dans la vie des frères. Quand elles sont associées, elles créent autour d'elles une espérance. Nous le constatons aussi bien en accueillant des milliers de jeunes sur notre colline qu'en allant partager la vie des plus pauvres sur les divers continents. La bonté, alliée à la simplicité du cœur, rend attentifs aux plus démunis, à ceux qui souffrent, à la peine des enfants.

L'hospitalité éveille la bonté du cœur. Quand nous préparons à la fin de chaque année une rencontre européenne de jeunes dans une grande ville, nous invitons des milliers de familles à accueillir dans leur demeure un ou plusieurs jeunes qu'elles ne connaissent pas et dont elles ne parlent peut-être même pas la langue. Et nous voyons qu'il faut peu de chose pour révéler la bonté présente dans le cœur de tant de femmes et d'hommes.

Alors que la sévérité est un obstacle à la foi, la bonté lui ouvre une porte. La bonté étonne, elle provoque même parfois un émerveillement. Un nouvel horizon se présente, un au-delà aux duretés de la vie, à la souffrance des innocents, aux injustices, à la pauvreté, aux duretés aussi d'une société de bien-être qui cache tant de misères matérielles et spirituelles. Une telle expérience renouvelle le goût de prendre à son tour le risque de la bonté, elle fait naître ou elle fortifie le choix de la confiance en Dieu.

Il m'est arrivé plus d'une fois de parler avec Geneviève, la dernière des sept sœurs de frère Roger, qui vient juste de mourir à l'âge de 95 ans. La ressemblance avec son frère était frappante : éviter toute parole dure, tout jugement définitif. Cela vient de loin dans leur famille, cela vient de cette mère exceptionnelle dont j'ai parlé.

12. *Ibid.*, p. 40.

————— *La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu* —————

Bien sûr un tel trait de caractère a ses revers. Mais ce qui compte c'est que frère Roger ait su mettre ce don naturel au service de l'Évangile ! Et nous, les frères, nous savons que cela le conduisait parfois aux limites de ce qu'un être humain peut porter.

Bonté et gratuité

Si la simplicité est une expression de la bonté, on peut dire que la gratuité en est une autre. Dieu ne s'impose jamais, il n'y a pas de violence en lui¹³, il a voulu que l'être humain l'aime librement et gratuitement. Dans les relations humaines, cette même gratuité joue un rôle essentiel, elle laisse à l'autre sa liberté. Elle n'est en rien une passivité, mais elle laisse toute sa place à l'Esprit Saint, pour que lui puisse agir en l'autre.

La gratuité est désintéressement. Frère Roger nous a souvent rappelé que, nous les frères, nous n'étions pas des maîtres spirituels mais des hommes d'écoute. Si tant de jeunes continuent à venir à Taizé après sa mort, c'est qu'ils ont compris son témoignage : ils ont saisi que, comme Jean-Baptiste, frère Roger n'a pas pointé vers lui-même, mais vers le Christ, vers la présence de Dieu.

Les jeunes qui viennent à Taizé savent que notre communauté voudrait offrir d'abord un lieu pour chercher Dieu. Beaucoup d'entre eux nous le disent : « Nous venons ici à la maison, nous nous sentons chez nous. » Peut-être que cela est possible parce que nous voudrions les accueillir avec désintéressement.

Il est essentiel que les jeunes se sentent libres, qu'ils ne se sentent accaparés d'aucune manière, ni pastoralement ni affectivement. Bien sûr, ils cherchent une amitié et nous la leur donnons le plus possible. Mais de notre part cela demande un discernement, afin de leur laisser un espace libre pour avancer vers Dieu.

Dans un même esprit de gratuité, nous n'avons jamais voulu réunir les jeunes en un mouvement autour de notre communauté. Lors de sa visite à Taizé le 5 octobre 1986, le pape Jean-Paul II l'avait expliqué aux jeunes en des paroles qui nous ont touchés :

13. « Il n'y a pas de violence en Dieu. Dieu a envoyé le Christ non pas pour nous accuser, mais pour nous appeler à lui, non pas pour nous juger, mais parce qu'il nous aime. » (Lettre à Diognète, II^e siècle, *Les Pères Apostoliques*, « Foi Vivante », Éd. du Cerf, Paris 1990, p. 328).

THÈME _____ **Frère Aloïs**

« ... On passe à Taizé comme on passe près d'une source. Le voyageur s'arrête, se désaltère et continue sa route. Les frères de la communauté ne veulent pas vous retenir. Ils veulent, dans la prière et le silence, vous permettre de boire l'eau vive promise par le Christ, de connaître sa joie, de discerner sa présence, de répondre à son appel, puis de repartir témoigner de son amour et servir vos frères dans vos paroisses, vos écoles, vos universités, et sur tous vos lieux de travail. »

C'est encore une même gratuité que vivent nos frères qui partagent pendant des années l'existence des plus pauvres dans des quartiers déshérités d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine. Ils y vont sans projets préconçus, sans autre but que d'y être de simples témoins de l'amour de Dieu pour chaque être humain, et d'abord pour le plus abandonné. Leur présence veut être un signe qu'il est possible de surmonter des fossés entre des cultures très différentes. Ne pas chercher en premier lieu à réussir des projets est une attitude qui libère et qui permet d'être une présence de bonté toute gratuite. Naissent alors des initiatives concrètes que nous n'avions peut-être pas imaginées auparavant.

Quelques confirmations

Après avoir indiqué le chemin sur lequel nous essayons d'avancer, je voudrais maintenant mentionner certaines confirmations qui nous ont soutenus sur ce chemin.

Le bon pape Jean

Frère Roger a souvent parlé de la marque laissée sur lui par Jean XXIII. Ce pape est l'homme qu'il a peut-être le plus vénéré sur la terre. Pourquoi ? Justement parce qu'en lui transparaissait la miséricorde de Dieu. La bonté de son cœur le conduisait à voir d'abord ce qu'il y avait de bon chez l'autre : « Jean XXIII faisait confiance à qui il avait en face de lui. Il voyait dans son interlocuteur l'image de Dieu. Il discernait dans son vis-à-vis le meilleur, la pureté d'intention. Soutenu par une vie de communion en Dieu, il portait sur les autres, et aussi sur lui-même, un regard de paix. Seule la compassion donne de voir l'autre tel qu'il est. Un regard d'amour discerne en chacun la beauté profonde de l'âme humaine. ¹⁴ »

14. Ces lignes figurent parmi les notes que frère Roger a laissées à sa mort : il préparait alors un nouveau livre dans lequel il y aurait eu un chapitre sur Jean XXIII.

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

Jean XXIII a donné une place d'honneur à la bonté. C'était un choix conscient. On la prenait parfois pour de la naïveté et il en souffrait. Loin d'être aveugle, la bonté suppose un discernement et aussi un combat intérieur. Elle est liée à la capacité de consentir à ce qu'il y a de négatif, à la part d'ombre qui existent chez les autres comme en nous-mêmes et dans les situations qui nous entourent.

Des chrétiens n'auraient-ils pas trop souvent cédé à une vue pessimiste de l'homme ? Frère Roger partageait avec Jean XXIII une vision positive de l'être humain. L'un et l'autre continuent à nous inviter par leur vie à laisser convertir notre regard, à la fois sur les autres et sur nous-mêmes : « Dieu nous donne de cheminer avec, au fond de l'âme, l'étincelle de bonté qui ne demande qu'à devenir flamme¹⁵ ».

Frère Roger a aimé citer la poétesse Marie Noël qui s'exprime sur le même ton : « Les âmes les meilleures, les plus nourricières, sont faites de quelques grandes bontés rayonnantes et de mille petites misères obscures dont s'alimentent parfois leurs bontés, comme le blé qui vit de la pourriture du sol.¹⁶ »

Pour frère Roger, chercher à maintenir toujours vivante la bonté du cœur dans la vie de la communauté était une valeur inestimable : « Là est peut-être l'un des plus limpides reflets de la beauté d'une communion.¹⁷ »

Ce qui est vrai d'une petite communauté l'est aussi de cette communauté des communautés qu'est l'Église. Elle pourrait être décrite comme un lieu où chacun est attentif à manifester aux autres la bonté du cœur et la compassion. Pour frère Roger, « communion » était l'un des plus beaux noms de l'Église. En elle il ne devrait pas y avoir de place pour les jugements réciproques : « Quand inlassablement l'Église écoute, guérit, réconcilie, elle devient ce qu'elle est au plus lumineux d'elle-même, une communion d'amour, de compassion, de consolation, limpide reflet du Christ ressuscité. Jamais distante, jamais sur la défensive, libérée des sévérités, elle peut rayonner l'humble confiance de la foi jusque dans nos cœurs humains.¹⁸ »

15. Frère Roger, *Lettre Aux sources de la joie*, rencontre européenne de Hambourg, 2003.

16. Marie Noël, *Notes intimes*, Stock, Paris, 1984, p. 48.

17. Frère Roger, *Lettre Aux sources de la joie*, rencontre européenne de Hambourg, 2003.

18. Frère Roger, *En tout la paix du cœur*, Taizé, 2002, p. 85.

THÈME _____ **Frère Aloïs***L'âme russe*

Dans le cœur de frère Roger, il y avait une place particulière pour l'Église orthodoxe russe. À cause de l'épreuve que les chrétiens de cette Église ont traversée, il avait un respect inconditionnel pour eux : « Dans leurs épreuves, les chrétiens orthodoxes ont su aimer et pardonner. La bonté du cœur est pour beaucoup d'entre eux une réalité vitale.¹⁹ » L'an dernier, de retour moi-même d'une visite à l'Église orthodoxe russe, je me demandais : serait-ce cette capacité de bonté et de pardon qui permet aujourd'hui à des sociétés travaillées par de profondes tensions de ne pas éclater ?

Dostoïevski déjà savait que des chemins de réconciliation s'ouvriraient quand nous prenons conscience des trésors de bonté enfouis en nous-mêmes et dans les autres. Il a noté : « Si chacun soudain découvrait combien il se cache en lui-même de sincérité, de loyauté, de franche gaieté de cœur, de pureté, de sentiments magnanimes, de désir du bien... il pourrait à l'instant même faire le bonheur de tous.²⁰ »

Un article sur saint Séraphim de Sarov, que le Père Boulgakov écrivit en 1933 pour le centenaire de sa mort, aide à comprendre encore mieux cet aspect de l'âme russe. Il montre que, si les événements durs en Russie semblent confirmer un pessimisme sur l'homme, la mémoire de Séraphim permet de croire en la bonté foncière de chaque être humain. À la résignation sceptique de ceux qui disent : « L'homme est un loup pour l'homme » s'oppose la vision du saint : « L'homme est source de joie pour son prochain. » Séraphim saluait chaque pèlerin qui venait le visiter avec ces mots : « Ma joie ! » Pour lui, chaque rencontre était comme un écho du bonheur de la Visitation, lorsqu'Elisabeth s'est tellement réjouie de voir Marie. Et après avoir dit son bonheur d'accueillir un être aimé de Dieu, Séraphim ajoutait : « Le Christ est ressuscité. » Car c'est la lumière du Ressuscité qui révèle de quelle surabondance de bonté l'homme est capable.

Edmond Michelet

Je savais depuis longtemps que le ministre Edmond Michelet aimait venir à Taizé et qu'un lien du cœur l'avait profondément uni

19. Frère Roger, *Dieu ne peut qu'aimer*, Taizé, p. 112.

20. Pierre Pascal, *Dostoïevski l'homme et l'œuvre*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1970.

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

à frère Roger. J'ai mieux compris pourquoi en lisant récemment *Rue de la Liberté*, ce livre où Michelet raconte son expérience de déporté à Dachau.

Au milieu du ^{xx}e siècle, pouvait-on encore affirmer la bonté de l'homme, qui est déposée en lui par un Dieu bon? Oui, Michelet était un de ceux qui le pouvaient et il avait cela en commun avec frère Roger. À la fin de son livre, il écrit ces paroles étonnantes, qui m'ont frappé : « Chacun a le droit de retirer de son expérience concentrationnaire telle conclusion qui lui plaît. Pour moi c'est une leçon d'espérance en l'homme que je veux retirer de mon aventure. Je veux croire que la volonté sincère de chercher, avant tout, ce qui peut redonner confiance dans les incroyables possibilités de l'âme humaine est le seul bon moyen de franchir une traversée comme celle que nous avons connue.²¹ »

Stanislas Lyonnet

Au début des années 1980, le jésuite Stanislas Lyonnet, qui enseignait au « Biblicum » à Rome, est venu à plusieurs reprises passer quelques jours à Taizé. Comme c'était l'été, période très chargée pour nous les frères, il nous parlait pendant le repas. Avec un enthousiasme communicatif, il nous montrait comment le Nouveau Testament était éclairé par l'Ancien. Il revenait alors à l'annonce de la nouvelle alliance chez les prophètes Jérémie et Ezéchiel : Dieu pardonne et il grave sa volonté non plus sur des tables de pierre mais dans les cœurs humains. L'Esprit Saint nous transforme, nous rend semblables au Christ. Une liberté toute nouvelle s'ouvre, elle est plus grande que celle qui consisterait à discerner le bien et le mal, elle amène le croyant à faire la volonté de Dieu comme si c'était la sienne.

Le Père Lyonnet était préoccupé des maladresses d'un certain langage religieux. Il pensait que l'image d'un Dieu qui punit pour se faire respecter, qui s'affirme aux dépens de l'être humain, était un obstacle majeur à la foi. Il avait des expressions paradoxales qui étonnaient mais qui n'étaient pas dites à la légère, comme celle-ci : « Dans la Bible, la crainte de Dieu, c'est la confiance en lui. »

Frère Roger aimait écouter le Père Lyonnet affirmer la continuité de l'amour de Dieu à travers toute la Bible. Il y était si sensible qu'il a souhaité que l'un de nos jeunes frères de l'époque aille travailler à Rome avec lui pour s'imprégner de sa pensée.

21. Edmond Michelet, *Rue de la Liberté*, Le Seuil, Paris, 1955, réédition 2002, p. 247.

THÈME _____ **Frère Aloïs***Paul Ricœur*

Paul Ricœur a été de tout temps un ami de notre communauté. En 1947 déjà il écrivait un premier article sur Taizé. Frère Roger trouvait auprès de lui un soutien pour sa propre pensée et, en 2001, il n'a pas hésité à intituler son livre « Dieu ne peut qu'aimer » parce qu'il pouvait s'appuyer sur ces paroles du grand philosophe : « Le seul pouvoir de Dieu, c'est l'amour désarmé. Dieu ne veut pas notre souffrance. De tout-puissant, Dieu devient le "tout aimant". Dieu n'a pas d'autre puissance que celle d'aimer et de nous adresser, lorsque nous sommes dans la souffrance, une parole de secours.²² »

Et pourquoi Paul Ricœur venait-il à Taizé ? « J'ai besoin de vérifier ma conviction que aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi profond que la bonté. Si la religion, les religions, ont un sens, c'est de libérer le fond de bonté des hommes, d'aller le chercher là où il est complètement enfoui. Il nous faut libérer cette certitude, lui donner un langage. Et le langage donné à Taizé n'est pas celui de la philosophie, ni même de la théologie, mais celui de la liturgie. Pour moi, la liturgie ce n'est pas simplement une pratique, c'est aussi une pensée. » Et le philosophe protestant continue : « La bonté n'est pas seulement la réponse au mal, mais c'est aussi la réponse au non-sens. Et je pense qu'acclamer la bonté, c'est l'hymne fondamental.²³ »

Que Paul Ricœur ait tellement lié la vision qu'il avait de notre communauté et de sa liturgie avec la libération de la bonté cachée dans le fond de l'homme a résonné pour nous comme une essentielle confirmation.

La bonté du cœur jusqu'au dernier souffle : le 16 août 2005

Ce soir-là, à 20 h 45, pendant la prière commune, dans un acte maladif une jeune femme met fin à la vie de frère Roger. L'église de la Réconciliation est emplie de milliers de personnes. Un jeune Espagnol se précipite pour essayer d'intervenir mais il est trop tard. Il remarque une expression de douleur sur le visage de frère Roger qui se retourne pour chercher qui l'a frappé. Et ce jeune homme est

22. Paul Ricœur dans *Panorama*, n° 340, janvier 1999, p. 29.

23. Paul Ricœur, « Libérer le fond de bonté » dans Taizé, au vif de l'espérance, Bayard, Paris, 2002, p. 205-207.

La bonté humaine, reflet de la bonté de Dieu

impressionné de voir que, avant de perdre conscience, le regard de douleur de frère Roger se transforme en regard d'amour et de pardon.

Ce qu'a vu ce jeune Espagnol permet de dire que, jusqu'au dernier instant de sa vie, frère Roger est revenu à cette valeur d'Évangile qu'est la bonté du cœur.

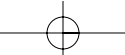
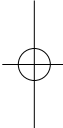
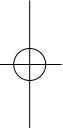
Les milliers de lettres, télégrammes, e-mails, que nous avons reçus dans les jours qui ont suivi, venant de tous les continents, écrits par des personnalités comme par des inconnus, croyants ou non croyants, ont été le témoignage que ce message d'amour et de bonté, porté par sa vie et par sa mort, a laissé des traces chez une multitude.

En lisant ces textes dans leur grande diversité, nous avons compris plus profondément que la bonté n'était pas un mot vide, mais une force capable de transformer le monde parce que, à travers elle, Dieu est à l'œuvre. Face au mal, la bonté du cœur est une réalité vulnérable. Mais la vie donnée de frère Roger est un gage que la paix de Dieu et la confiance auront le dernier mot pour chacune et chacun sur notre terre.

Je voudrais alors conclure par cette prière que frère Roger a un jour écrite et qu'il aimait prononcer :

Dieu qui nous aimes, la contemplation de ton pardon devient rayonnement de bonté dans l'humble cœur qui se confie à toi.

Actuel prier de Taizé, frère Aloïs a été désigné comme successeur par frère Roger en 1998 (il l'avait discrètement choisi dès 1978). Catholique, il est né en 1954 en Bavière et a grandi à Stuttgart. Ses parents venaient de Tchécoslovaquie. Il est frère de Taizé depuis 1974. Il a fait de nombreux voyages en Europe de l'Est avant l'ouverture des frontières. Intéressé par la musique et la liturgie, il a consacré beaucoup de temps à accompagner des jeunes et à animer les rencontres de Taizé.



Communio, n° XXXIII, 2 – mars-avril 2008

Jean-Pierre BATUT

Bonté divine !

Note sur la bonté du Père chez Origène

L'IMPOSSIBILITÉ de comprendre le mystère de Dieu comme un mystère de bonté paternelle, est étroitement liée à l'interdit posé par la raison moderne à toute conduite de Dieu sur l'histoire. Malgré la distance temporelle qui nous sépare d'Origène, sa pensée apparaît sur ce point d'une extraordinaire actualité pour tenter de répondre au désarroi de nos contemporains.

Ce n'est pas sans de solides arguments que les chrétiens considèrent la parole « Dieu est Amour » comme le *nec plus ultra* de la révélation divine. Telle qu'elle se présente dans la première *Épître de Jean* (4, 8 ; 4, 16) cette affirmation est en effet étayée par une démonstration en bonne et due forme qui récapitule en une phrase l'intégralité du message évangélique : « En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous ; Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par Lui » (4, 9). C'est bien tout l'agir de Dieu en faveur des hommes tel qu'il s'est manifesté dans le Christ, envoyé dans le monde « en expiation (*hilasmos*) de nos péchés » (4, 10), qui est énoncé ici. De la sorte, pour le croyant qui s'expérimente lui-même comme bénéficiaire de ce salut, la démonstration de Jean a tous les caractères d'une preuve : le dernier mot sur Dieu dans la révélation n'est pas d'abord une affirmation sur son être, mais un constat établi à partir de son agir, de ce que les Pères de l'Église appellent volontiers, à la suite de Paul, sa « philanthropie » (*Tite* 3, 4).

THÈME Jean-Pierre Batut

On ne remarque pas assez que cette affirmation johannique est d'autant plus concrète qu'elle ne vise pas la Divinité en général (le *Deus-Trinitas* augustinien), mais spécifiquement la personne du *Père* : comme l'indique le développement cité plus haut (4, 9), c'est la décision paternelle d'envoyer le Fils dans le monde qui nous révèle l'amour de Dieu. La parole « Dieu est Amour » ne signifie donc rien d'autre que « *le Père est Amour* ». Elle oriente notre recherche en direction du mystère de la première Hypostase, la divinité fontale de laquelle procèdent éternellement le Fils et l'Esprit, temporellement l'univers et nous-mêmes.

Les premiers Pères de l'Église, et Origène en particulier (vers 185-254), sont particulièrement représentatifs de cette manière de considérer le Père comme l'Amour qui se donne. Et cela pour deux raisons : la première tient à leur plus grande proximité avec le donné scripturaire et sa démarche « économique », c'est-à-dire découlant toujours de l'histoire du salut et antérieure aux élaborations conceptuelles qui se développeront après le concile de Nicée (325) ; la seconde tient à l'univers culturel où se déploie leur réflexion, influencée par l'hellénisme en général et par la tradition platonicienne en particulier.

Dans un petit ouvrage qui fit date sur la pensée d'Origène, H.-U. von Balthasar jetait cette remarque en passant : « la supériorité du bien sur l'être est l'indice de tout platonisme »¹. Par le terme générique « platonisme », qui désignait ici le *background* culturel de l'Alexandrin, Balthasar rappelait un élément capital pour la compréhension de son œuvre. Mais sa remarque laissait entière la question qui va nous occuper maintenant : si, comme il est probable, la pensée d'Origène sur Dieu a été influencée par l'idée platonicienne du Bien, s'est-elle contentée pour autant d'identifier le Dieu de la foi chrétienne avec cette même idée ? Et si l'autorité de l'Écriture, à laquelle l'Alexandrin accordait tant d'importance, est venue transformer cette idée de l'intérieur, comment peut-on évaluer la portée de cette transformation ?

D'emblée, il est important de souligner deux points :

À l'appui de sa conviction qu'Origène plaçait le Bien au-dessus de l'Être, H.-U. von Balthasar faisait référence à une phrase de son

1. H.-U. von BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, tr. fr., Éd. du Cerf, 1957, p. 20 ; voir p. 118, note 6.

Bonté divine !

Commentaire sur saint Jean « celui qui est bon est *identique* à celui qui est »² : il ne semblait pas accorder d'importance au fait qu'Origène ne parle pas ici d'une supériorité, mais bien d'une identité de l'être et de la bonté. Or, cette identité est tout autre que secondaire. Dieu n'est pas au-delà de l'Être : son être est bonté, ce qui est tout différent. « Le Père, écrit Origène, est sans aucun doute la Bonté dans son principe³. »

Plus décisif encore, si Dieu est Celui qui est bon par lui-même (*autoagathos*⁴), il est la Bonté en tant qu'il est Sujet. Et c'est ici que le platonisme se trouve résolument dépassé : « Platon ne parlait que du Bien, au neutre (*tagathon*), et il semble que ce Bien pour lui n'était pas Dieu, ni même le plus haut des dieux... La bonté du Dieu auquel croit Origène est bien autre. Elle n'est pas une bonté objective, une simple bonté d'essence. Elle n'est pas non plus un attribut parmi d'autres : si Dieu est "la Bonté même", c'est qu'il est lui-même l'Amour en personne⁵. »

1. Un Dieu bon, auteur d'un monde imparfait

Le lecteur moderne se récriera peut-être en disant que si la Bonté est un Sujet, sa responsabilité n'en est que plus accablante. À la différence d'une idée, un sujet peut être traduit « au banc des accusés » pour avoir prétendu être bon tout en laissant subsister le mal⁶. Mais

2. *Commentaire sur saint Jean* II, 96 (« Sources chrétiennes » 120, p. 269).

3. *Traité des Principes* I, 2, 13.

4. *Traité des Principes* I, 2, 13, commentant *Sagesse* 7, 26.

5. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier, 1950, p. 234-235. De Lubac cite à ce propos cette réflexion d'É. GILSON : pour Platon, le Bien ne pouvait être Dieu, ni même le plus haut des dieux, car le fait de le nommer, fût-ce en en faisant un dieu, « impliquerait quelque chose de personnel, c'est-à-dire de sensible, où il y aurait une sorte de profanation » (*L'être et l'essence*, p. 38). Dans le même sens, H. CROUZEL : « Il suffit pour s'en convaincre d'examiner dans les index du *Contre Celse* et du *Peri Archôn* les mots *agathos* et *agathotès*, *bonus* et *bonitas*, alors que c'est le neutre *to agathon* ou *tagathon* qui est habituellement attribué par Plotin à l'Un » (*Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, Téqui, 1991, p. 64).

6. Voir l'ouvrage de C. S. LEWIS *God in the Dock* traduit en français sous le titre *Dieu au banc des accusés* (Brunnen Verlag, Bâle, 1982). Mais l'homme moderne, parce qu'il a supprimé Dieu, ne peut plus désormais accuser personne de l'existence du mal – personne, si ce n'est lui-même.

THÈME Jean-Pierre Batut

Origène ne part pas de cette apparente contradiction entre la bonté de Dieu et la brisure du monde : il part bien plutôt de l'affirmation paulinienne selon laquelle « la bonté de Dieu s'est manifestée », ainsi que sa « philanthropie » (*Tite* 3, 4), en Celui qui est en personne l'Image de cette bonté : le Christ notre Sauveur. En effet, si « le Père est bon, le Sauveur est l'Image de sa bonté⁷. »

Mais cette affirmation que le Christ est l'épiphanie de la bonté du Père répond-elle au scandale du mal ? Elle y répond bel et bien. Si nous considérons tout d'abord, à partir des évangiles, la manière dont Jésus s'est comporté durant sa vie terrestre, nous constatons l'impossibilité de le surprendre en train de faire ou de cautionner le mal, sous quelque forme que ce soit. Plus encore, souligne Origène, il accomplit la volonté de Dieu tout entière – Lui qui affirme que sa « nourriture est de faire la volonté de Celui qui [l]'a envoyé et d'accomplir (de parfaire) son œuvre » (*Jean* 4, 34). La connaissance qu'il a de cette volonté est totale, car il est le Fils, celui dont le propre est de contempler l'agir du Père et de le reproduire fidèlement : « [Jésus] parle de Dieu avec actions de grâce [en disant] : "Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père ; mais ce que fait le Père, cela le Fils le fait pareillement. Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait" (*Jean* 5, 19-20). Et *c'est peut-être pour ce motif qu'il est l'Image du Dieu invisible (Colossiens* 1, 15), car la volonté en lui est l'image de la volonté première [du Père], et la divinité en lui, l'image de la divinité véritable⁸. »

Ce magnifique commentaire souligne à quel point la bonté de Dieu se révèle à nous pleinement dans la contemplation de Jésus, et à quel point la révélation de cette bonté n'est autre que la révélation de ce qui fait que Dieu est Dieu.

Origène ne s'en tient pas là. Toujours à partir du texte de *Jean* 4, 34, il s'interroge sur le sens que peut avoir la prétention du Christ d'être venu « parfaire » l'œuvre du Père. À l'en croire, l'œuvre de son Père serait donc imparfaite. Mais, objecte Origène, comment un Dieu qui n'est que bonté pourrait-il être l'auteur d'une œuvre imparfaite ? C'est ici, et ici seulement, que nous retrouvons les objections classiques

7. *Commentaire sur saint Jean* VI, 295 (« Sources chrétiennes » 157, p. 353).

8. *Commentaire sur saint Jean* XIII, 233-234 (« Sources chrétiennes » 222, p. 157-158). C'est nous qui soulignons.

Bonté divine !

touchant la bonté de Dieu : le monde est imparfait ; or, un Dieu bon aurait dû créer un monde bon ; donc, Dieu est soit mauvais, soit impuissant devant le mal.

Ces objections sont vieilles comme le monde, et, à l'époque d'Origène, elles étaient le fait des gnostiques, dont il réfute les arguments dans bon nombre de ses écrits. Le principal reproche qu'il leur fait est de négliger la prise en compte d'un élément tout à fait central dans la révélation chrétienne : l'existence des libertés créées, dont la décision en face de Dieu s'impose à Dieu lui-même. Un Dieu parfait dans sa bonté ne peut rien créer d'imparfait ; mais s'il choisit de doter sa créature du libre arbitre, celle-ci possédera le redoutable pouvoir de se rendre elle-même imparfaite, à partir d'un état originel de perfection, c'est-à-dire de bonté⁹. Laissons la parole à notre auteur : « Ne serait-ce donc pas que [l'homme], qui était parfait, est devenu imparfait par sa désobéissance et qu'il eut besoin de celui qui le rendrait parfait (en le délivrant) de son imperfection ? Et c'est pourquoi le Sauveur fut envoyé, d'abord pour faire la volonté de celui qui l'avait envoyé, en devenant, ici-bas également, son ouvrier, puis pour parfaire l'œuvre de Dieu¹⁰. »

Alors que la perfection divine, c'est-à-dire sa bonté, est de toujours à toujours, la perfection de l'homme, c'est-à-dire sa bonté, est initiale et terminale : initiale, car donnée dans un acte de création dont l'auteur est un Dieu bon ; terminale, car redonnée dans un acte de rédemption qui manifeste en ce rejaillissement de bonté un Dieu toujours plus grand.

2. Un Dieu toujours « plus bon » dans le Christ

Pour Origène, le Dieu toujours « plus grand » équivaut strictement au Dieu toujours « plus bon » : car le propre de la bonté de Dieu, loin d'être mise en échec par l'apparition du mal, est de pouvoir s'outrepasser elle-même. Et le lieu de cet outrepassement n'est autre que l'abaissement du Christ, en quoi le Père lui-même se manifeste toujours plus grand dans la folie de son amour pour les hommes. C'est

9. Les mots « parfait » et « imparfait » ne visent pas chez Origène une perfection métaphysique, mais toujours la perfection de la bonté.

10. *Commentaire sur saint Jean XIII*, 241 (« Sources chrétiennes » 222, p. 161).

THÈME Jean-Pierre Batut

pourquoi nous trouvons dans cet abaissement comme un redoublement de l'image de Dieu : « Il faut oser dire que la bonté du Christ a paru *plus* grande et *plus* divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix, plutôt que de regarder son égalité avec Dieu comme un butin jalousement gardé (*Philippiens* 2, 6)¹¹. » Ce qui se manifeste ici, c'est la manière toujours plus divine qu'à Dieu d'être Dieu : « Le Christ humilié et mourant sur la croix, plus à l'image de Dieu que le même Christ dans la splendeur de sa divinité ! N'est-ce pas là déclarer, et avec une vigueur singulière, que le caractère le plus spécifique de l'être de Dieu n'est ni la transcendance, ni l'excellence, ni la grandeur, mais la charité¹² ? »

C'est précisément dans cet excès de l'amour que nous est donnée sur Dieu la plénitude de la connaissance. Origène s'en explique dans sa dispute avec le païen Celse à partir de la réflexion quelque peu désabusée du *Timée*, selon laquelle « découvrir l'auteur et le père de cet univers est laborieux, et une fois découvert, le dire à tous est impossible¹³. » Tout en manifestant son grand respect pour cette réflexion de Platon, Origène se sépare résolument de lui en même temps qu'il met en lumière, pour la première fois peut-être dans l'histoire chrétienne, les limites d'une approche philosophique de la question du mal : de son point de vue en effet, l'impuissance du philosophe à découvrir et à communiquer la connaissance du « Père de l'univers » n'est pas d'abord de l'ordre de l'intelligence, mais d'abord de l'ordre de l'amour. Et c'est dans cet « ordre de la charité » au sens pascalien que les raisons de Dieu et son Verbe (*Logos*) l'emportent sur toute raison : « Vois si la divine Écriture ne représente point avec un plus grand amour de l'humanité (*philanthrôpoteiron*) le Dieu Logos, qui était au commencement près de Dieu, se faisant chair pour que pût parvenir à tous les hommes le *Logos* dont Platon dit que, une fois découvert, le dire à tous est impossible¹⁴. »

11. *Commentaire sur saint Jean* I, 231 (« Sources chrétiennes » 120, p. 173-174).

12. P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, Desclée, 1960, p. 51.

13. *Timée* 28 C, cité dans *Contre Celse* VII, 42.

14. *Contre Celse*, 42 (« Sources chrétiennes » 150, p. 113).

3. La bonté de Dieu et la coopération de l'homme

On comprend en quel sens l'histoire du monde est tout entière le déploiement de la bonté de Dieu jusqu'à son embrasement ultime dans la charité, lorsqu'Il sera enfin « tout en tous » (1 *Corinthiens* 15, 28).

On a parfois soutenu qu'Origène ne faisait pas de place à la théologie de l'Histoire et que la norme de sa pensée était le principe selon lequel la fin reproduit le commencement. Le reproche est grave car, s'il en était ainsi, l'espace laissé par Dieu au déploiement de la liberté humaine ne serait en définitive rien d'autre qu'une illusion.

Le point de départ d'Origène semble être la quête philosophique de la similitude avec Dieu, qu'il réfère à la parole de l'Écriture : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (*Genèse* 1, 26). En effet, puisque seul le semblable connaît le semblable et que la vocation de l'homme est de connaître Dieu, sa vocation est par le fait même de lui devenir semblable.

Dans ce but, Dieu a déjà donné à l'homme, comme une sorte de sceau initial, la qualité d'« image de l'Image », en le créant à l'image du Christ qui est lui-même « Image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15) : il lui reste donc encore à acquérir la dignité de *ressemblance* pour que l'œuvre divine soit menée à son terme. « L'homme a reçu, lors de la création première, la dignité de l'« image », mais la perfection de la ressemblance lui a été réservée pour la consommation ; il fallait assurément *qu'il se l'appropriât lui-même* par le zèle de ses efforts personnels *en imitant Dieu*¹⁵. » On voit ainsi que, loin d'être de la part de Dieu une sorte de déni de responsabilité, la mise à l'épreuve de l'homme est une preuve d'amour sans égale, puisqu'elle conditionne la possibilité d'une imitation des mœurs divines : « ainsi, puisque la possibilité de la perfection lui avait été donnée au début par la dignité de l'« image », il réaliserait lui-même, à la fin seulement, par l'accomplissement parfait des œuvres, la consommation de la ressemblance¹⁶. »

En quoi consiste la différence entre l'image et la ressemblance ? Essentiellement dans le fait que la ressemblance est *filiale*. Origène y insiste de bien des manières, mais surtout dans un célèbre passage de la neuvième *Homélie sur Jérémie* qui suscitait l'enthousiasme de

15. *Traité des Principes* III, 6, 1 (« Sources chrétiennes » 268, p. 236).

16. *Ibidem*.

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

Maître Eckhart et des mystiques rhénans, parce qu'il rejoignait leur thème de prédilection : la naissance du Verbe dans l'âme. Écoutons Origène :

« Tous ceux qui commettent le péché sont nés du diable... Malheureux donc celui qui naît sans cesse du diable, et à l'inverse bienheureux celui qui est engendré sans cesse par Dieu. En effet, je ne dirai pas que le juste a été engendré une fois pour toutes par Dieu, mais qu'il est engendré sans cesse, à chaque œuvre bonne, car c'est là que Dieu engendre le juste... De la même manière, toi aussi, si tu possèdes l'esprit d'adoption, Dieu t'engendre sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré dans le Christ Jésus¹⁷. »

On voit par là que, bien qu'Origène et Platon emploient souvent le même vocabulaire de l'assimilation et de l'imitation pour décrire leur idéal religieux, l'assimilation proposée par Origène est tout autre que celle dont rêvait la philosophie : « Elle se résume en un mot : la charité, et d'abord sous la forme précise où elle s'est exercée à notre égard, lorsque, pécheurs, nous étions encore ennemis de Dieu¹⁸. »

4. La bonté de Dieu et l'embrasement ultime de l'univers

C'est donc dans la différence entre « image » et « ressemblance » que se dévoile le sens de l'histoire. Dieu n'a pas permis que la chute originelle détruise en l'homme ce qui le fait être selon l'image ; il l'invite maintenant à une vie qui suive d'aussi près que possible celle du Christ son Seigneur, jusqu'à l'assimilation éventuelle à sa mort dans le martyre. « La création n'est plus un acte que Dieu a complètement achevé au début, mais un processus dynamique qui fait passer la créature d'un état initial passif de bonté à un perfectionnement qui sera complètement réalisé dans la béatitude.¹⁹ »

Mesurons bien ce que cela veut dire : avec le Christ, nous sommes associés à l'accomplissement de l'univers. En d'autres termes, Dieu

17. *Homélie 9 sur Jérémie*, 4 (« Sources chrétiennes » 232, p. 393-395).

18. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 243.

19. H. CROUZEL, « Sources chrétiennes » 269, p. 124-125.

Bonté divine !

se manifeste pleinement Père à notre égard, tout simplement parce qu'il nous traite en fils. Et dès lors, il est à prévoir que l'histoire ne sera pas seulement le lieu d'un progrès, mais d'un don eschatologique non déductible de l'histoire elle-même, et auquel elle est cependant tout entière suspendue : le don fait à l'homme de l'union à Dieu et de l'union en Dieu, qui sera désormais « tout en tous ».

La bonté paternelle de Dieu ne se manifeste pas seulement en ce qu'elle donne vie à ses créatures, mais aussi en ceci qu'elle se communique à elles, non seulement dans la logique de l'image, mais encore dans celle de la ressemblance, qui suppose une communication de l'être filial et une association du créé à l'œuvre du Créateur. Nous avons affaire ici à une théologie déjà très aboutie de la grâce et du mérite, dans laquelle, avec beaucoup de justesse, la capacité de mériter est vue elle-même comme la grâce des grâces. Et, même si cela nous apparaît moins aujourd'hui, la nouveauté est radicale : « pour la première fois, semble-t-il, dans l'histoire de la pensée occidentale, la liberté de la créature devient partie intégrante du processus créateur [car] la raison divine a créé libres les créatures raisonnables afin qu'elles deviennent librement raisonnables, afin qu'elles puissent s'approprier réellement ce qui n'était qu'un don gratuit de la libéralité divine²⁰ ».

Génialement, Origène met aussi en lumière qu'une telle logique d'alliance entre Dieu et l'homme, parce qu'elle hisse ce dernier au niveau de partenaire de Dieu, ne saurait être sans incidence sur le cosmos tout entier. Chez lui, selon le mot de René Cadiou, « la vie intérieure est en train de conquérir la physique », dans une incroyable subordination de la matérialité du monde aux puissances de l'esprit²¹.

L'embrasement ultime de l'univers se fera dans et par la charité. « Les gens du Portique, écrivait Origène en disputant avec Celse, affirment qu'une fois réalisée la victoire de l'élément qu'ils jugent plus fort que les autres, aura lieu l'embrasement où tout sera changé en feu. » Mais, poursuit-il, ce que nous affirmons nous-mêmes est tout autre, et bien plus inouï que l'attente stoïcienne d'une conflagration universelle. Certes, notre attente a une portée également

20. P. HADOT, article « Origène et Origénisme », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, t. 13, p. 715, col. 2.

21. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris, 1935, p. 193.

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

cosmique, mais elle passe en même temps par le salut de chacun : « nous affirmons, nous, qu'un jour le Logos dominera toute la nature raisonnable et transformera chaque âme en sa propre perfection, au moment où chaque individu, n'usant que de sa simple liberté, choisira ce que veut le Logos et obtiendra l'état qu'il aura choisi. » Mais dans ce moment ultime, l'homme n'oscillera pas comme un pendule entre des possibilités également incertaines : ce sera en effet l'épiphanie définitive de la bonté de Dieu et le triomphe du « plus fort » sur le « fort ». « Car [Jésus] est le chef des élus, le prince des hommes forts, il est celui qui combat Amalech. Il est celui qui "entre dans la maison du fort, lie le fort et emporte ses biens" (*Matthieu 12, 29*).²² »

La pensée d'Origène nous permet de saisir que la parole « Dieu est Amour » que nous citons en commençant, ne peut être pleinement entendue si l'on n'y associe le Fils et, par la médiation de l'Église, tous ceux que son mystère pascal a associés à son œuvre. Faute de cela, le Dieu Amour de la révélation chrétienne risquerait fort de se réduire au gâtisme du « tendre père » de l'*Ode à la joie* de Schiller – une niaiserie de plus dans un texte qui en comporte déjà beaucoup²³.

Il est aisé de voir le caractère intempestif et salutaire à la fois d'une pensée comme celle d'Origène pour notre époque tentée de dénier à Dieu tout droit d'intervention dans le destin du monde²⁴. Mais qui ne voit qu'un Dieu interdit de séjour dans le monde et dans l'histoire perd par le fait même tout intérêt pour nous ? Au contraire, si nous prenons au sérieux le fait que Jésus, Celui qui est venu, est

22. *Homélie sur l'Exode*, IX, 3 (« Sources chrétiennes » 321, p. 332).

23. « *Brüder, überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen* » : « mes frères, au-dessus de la voûte étoilée doit habiter un tendre Père ».

24. « Le dogme fondamental de la prétendue vision moderne du monde est que Dieu ne peut nullement agir dans l'histoire, et que, par conséquent, tout ce qui le concerne est à reléguer dans la sphère du subjectif. Alors la Bible ne parle plus de Dieu, du Dieu vivant, mais c'est nous-mêmes seulement qui parlons et qui déterminons ce que Dieu peut faire et ce que nous voulons ou devons faire. Et l'Antéchrist nous dit alors, se présentant comme un grand érudit, qu'une exégèse qui lit la Bible dans la perspective de la foi au Dieu vivant, lui prêtant attention, relève d'une attitude fondamentaliste ; seule son exégèse, dans laquelle Dieu lui-même ne dit rien et n'a rien à dire, serait à la pointe du progrès » (Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Flammarion, 2007, p. 56-57).

Bonté divine !

en même temps Celui qui vient, il nous faut en même temps admettre qu'en lui la dynamique de l'histoire conduit l'histoire au-delà d'elle-même. Telle est la révélation de la bonté paternelle de Dieu : elle manifeste que son activité de créateur ne peut être dissociée de sa paternité, et qu'en logique chrétienne les lois de l'univers ne peuvent être, pour reprendre le mot de Dante, que celles de « l'Amour qui meut le soleil et les étoiles ».

Jean-Pierre Batut, né en 1954, ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame (Paris) et curé de paroisse. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Publication : *Pantocrator : Dieu le Père tout-puissant chez les Pères d'avant Nicée* (à paraître fin 2008).

**Prochain numéro
mai-juin 2008**

Jean-Marie Lustiger

Communio, n° XXXIII, 2 – mars-avril 2008

Pierre COULANGE

Les institutions de l’Ancien Testament sont-elles provisoires ?

Réflexion sur le temple et la loi, à partir de *Dei Verbum* 15

LE concile Vatican II a renouvelé la place de l’Écriture dans la liturgie et notamment a remis à l’honneur les textes de l’Ancien Testament. Il a aussi fait avancer la réflexion sur la révélation divine, sur les rapports réciproques entre l’Ancien et le Nouveau Testament. Un texte particulièrement remarquable nous semble être le numéro 15 de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* ; il constituera le point de départ de cette réflexion. Nous nous appuierons en particulier sur cette affirmation, qui concerne l’Ancien Testament : « *Ces livres bien qu’ils contiennent de l’imparfait et du temporaire (imperfecta et temporaria) sont pourtant les témoins d’une véritable pédagogie divine.* »

L’imparfait et le temporaire sont néanmoins pédagogiques. Ils nous révèlent quelque chose du dessein de Dieu, qui s’accomplit au moyen d’institutions. Or ce qui est vrai des livres l’est aussi des institutions définies dans ces livres. Nous retiendrons deux exemples d’institutions, et non des moindres : le temple de Jérusalem et la loi. Il nous semble précisément que ces institutions disent quelque chose du Royaume, révèlent, bien au-delà de leur caractère imparfait quelque chose de plus grand, pleinement mis en valeur par le Christ.

SIGNETS

 Pierre Coulange**1. Le temple***a. Le culte et la loi*

Dans les religions du Moyen-Orient, le temple est au centre de la vie religieuse. Le culte a une importance essentielle. Roland de Vaux raconte que dans les temples de Mésopotamie, « La journée du dieu se déroulait comme celle du roi : on habillait l'image, on lui servait des repas, on la promenait dans de somptueux cortèges. Ce rituel journalier exigeait autour du temple de nombreuses dépendances, logements des prêtres et des serviteurs, magasins, cuisines, écuries, qui accentuaient la ressemblance entre le temple du dieu et le palais du roi. »¹

Ces observations appellent plusieurs remarques : en Israël, le culte certes occupe une importance capitale, mais il ne saurait être séparé de la loi. Les prophètes n'auront de cesse de dénoncer la séparation entre le culte et l'observation de la loi. Ce qui est spécifique en Israël, outre l'interdiction des images, c'est la torah : institution qui distingue Israël des autres peuples. La torah est une loi révélée par Dieu à l'homme, qui lui indique la voie du salut, en lui montrant comment Dieu conçoit la vie entre les hommes.

Il n'y a pas lieu de célébrer un culte "ordinaire" qu'il s'agirait de pratiquer sans autre préoccupation, mais un culte authentique, qui consiste en une double observance : le culte et la loi, comme Isaïe le conçoit en particulier en *Isaïe* 1, 11 s.

Cette nécessité, cette obligation nous renseignent sur la volonté de Dieu, et peut-être davantage encore sur sa nature même, sur son amour. Dieu ne se contente pas qu'on lui offre des sacrifices. Il n'est pas Dieu en ce sens qu'il se préoccupe seulement d'être honoré et reconnu comme transcendant. Son amour va jusqu'à la préoccupation du salut, de la bonne marche, de la perfection de tous ceux dont il est le Créateur. Il suggère une piété faite d'observations pour la vie ordinaire : toute la vie familiale et sociale est prise par la torah. Le culte est relativisé, et en même temps significatif de quelque chose de plus puissant, d'une œuvre de miséricorde : « *Ton amour est plus grand que les cieux* » (*Psaumes* 108, 5), manifestée dans le secours des plus pauvres : « *il relève le pauvre de la poussière* » (*Psaumes* 113, 7).

1. Voir R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Éd. du Cerf, 1967, p. 106.

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

b. « Une maison de prière pour tous les peuples »²

Jésus se fâche contre les marchands. Pourquoi donc, alors qu'il reprend ses disciples qui admirent les pierres du temple ? Que signifie donc le parvis des gentils, encombré par les marchands lors des grandes fêtes ? Considérons l'usage de la citation d'Isaïe 56, 7 dans les Évangiles. Matthieu et Luc ne citent que le début du verset³, tandis que Marc cite plus longuement en intégrant la référence aux nations : « *Ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations.* »

La référence, dans les synoptiques, à la caverne de bandits suggère un avilissement des fonctions du temple ; une caverne de bandits est un lieu d'impunité, c'est-à-dire un repaire contre la colère de Dieu. C'est un détournement de la fonction principale du temple qui est le lieu de l'intercession et du pardon (1 Rois 8, 30-40).

La différence entre ce que le temple doit être, à savoir une maison de prière (*bêt-^{re}pillâ*) et ce qu'il est devenu (une caverne de bandits) correspond à deux oracles prophétiques ; le premier est une parole du Seigneur rapportée par Isaïe (56, 7) ; le second est une invective de Jérémie : « *À vos yeux, est-ce un repaire de brigands, ce temple qui porte mon nom ? Moi, en tout cas, je vois clair, oracle du Seigneur !* » (Jérémie 7, 11) La référence explicite à ce verset est fort à propos, car le prophète proclame l'inutilité du culte des Judéens si leur conduite n'est pas conforme à la justice et au respect de la torah.

La référence à toutes les nations est capitale. Elle suggère la dimension universaliste du temple, dans la ligne du prophète Isaïe. Le verset 11 « *après avoir tout regardé autour de lui* » prépare dans l'*Évangile de Marc* (chapitre 11) la scène de l'expulsion des vendeurs. Jésus s'est probablement rendu dans les différents parvis du temple, en particulier dans le parvis des gentils. Or, au temps des grandes fêtes, la population de Jérusalem augmentait beaucoup, et de nombreux marchands d'animaux arrivaient pour répondre à la demande de bêtes à sacrifier. Comme les rues de la ville étaient encombrées et trop étroites, il était toléré qu'ils s'installent sur le parvis du temple, un lieu habituellement prévu pour rester une zone de silence et de prière. Quant aux changeurs, ils s'installaient aussi, ce qui permettait aux Juifs venus de l'étranger d'acheter leur offrande, par

2. Isaïe 56, 7 ; Matthieu 21, 13 ; Marc 11, 17 ; Luc 19, 46.

3. « *Ma maison sera appelée maison de prière.* »

SIGNETS Pierre Coulange

exemple des colombes, ou encore de se procurer la didrachme pour payer l'impôt au temple.

Un autre détail est rapporté par Matthieu : « *Il ne laissait personne traverser le temple en portant quoi que ce soit* » (v. 16). Le parvis des païens servait de raccourci pour traverser d'un côté à l'autre sans faire le tour par les portiques ; il se peut aussi que le parvis du temple ait servi de lieu de passage pour circuler des quartiers ouest de la ville vers le mont des oliviers. En ces périodes de grande activité culturelle et commerciale, on ne se préoccupait guère du trouble qui en résultait.

Ce qui importe, c'est de considérer la nouveauté qu'apporte Jésus dans le culte ; chassant les marchands, il entend rendre au parvis du temple sa fonction de lieu de prière, de lieu d'adoration pour les peuples. Ce sont les droits de Dieu dont il prend la défense, et cela avec autorité et courage. L'acte fort posé ici par Jésus constitue une mise en œuvre de la prophétie de Zacharie : « *il n'y aura plus de marchand dans la maison du Seigneur Sabaot, en ce jour-là* » (Zacharie 14, 21b).

Jésus donne à l'institution temple sa juste interprétation dans la ligne d'Isaïe. Doit-on voir cette destinée dans les prémices mêmes de sa construction ? C'est dans sa matérialité même que le temple est un lieu ouvert aux nations. On sait bien que le temple n'a pas été bâti par des Israélites, mais par des Phéniciens⁴, et que les matériaux proviennent, pour les plus précieux, de l'étranger. Le temple, pour autant, va progressivement devenir exclusif, au point d'être cause de conflits et d'aigreurs : pensons à l'exclusion des Samaritains lors de la reconstruction, sous le roi Cyrus (*Esdras* 4, 1-5).

c. Le lieu de l'adoration véritable

La question de la centralisation du culte (*Deutéronome* 12), qui fut le fer de lance de la réforme de Josias (2 *Rois* 23) est comme réorientée par Jésus : il ne s'agit plus d'une question géographique, mais d'intégrité du cœur. Nous en avons la confirmation dans l'Évangile selon saint Jean, lorsque le Seigneur s'adresse à la

4. Le *premier livre des Rois* mentionne les gens de Guebal, c'est-à-dire Byblos en Phénicie. Hiram, roi de Tyr fournit à Salomon du bois de cèdre et de cyprès (1 *Rois* 5, 15-20) Salomon déclare à Hiram : « *Tu sais qu'il n'y a personne chez nous qui sache couper les arbres comme les Sidoniens* » (1 *Rois* 5, 20). tous ces éléments suggèrent une coopération étroite entre Salomon et Hiram, coopération qui se formalise même par une alliance (1 *Rois* 5, 26).

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

Samaritaine : « *L'heure vient où ce n'est plus sur cette montagne, ni à Jérusalem...* » (Jean 4, 21).

La centralisation du culte, qui fait de Josias un roi saint⁵ prend tout son sens avec le Christ, qui est « le saint de Dieu », selon l'expression de Simon-Pierre (Jean 6, 69). C'est à une « centralisation » au sens d'une unité de cœur qu'il appelle ses disciples, à un choix intégral qui ne supporte aucune compromission, aucun mélange, aucun retour sur soi. C'est l'absolu de l'appel évangélique selon *Matthieu* 19, 21 ou *Luc* 9, 62 ; voilà l'unique lieu de culte, car du temple, « *il ne restera pas pierre sur pierre* » (*Luc* 21, 6 ; *Marc* 13, 2).

Les prophètes avaient pressenti l'inouï de cette habitation de Dieu parmi les hommes, de ce lieu unique et délimité par rapport à l'infini de Dieu. Il y a comme une hésitation dans la question de Salomon : « *Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici que les cieus et les cieus des cieus ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construite !* » (1 *Rois* 8, 27)

La question trouve une réponse avec Jésus. Il n'est plus question de Dieu qui habite le temple, mais du Fils de Dieu qui est le Temple. Plus exactement il s'agit de son Corps, selon l'exégèse de Jean : « *Détruisez ce Temple et en trois jours je le relèverai* » (Jean 2, 19). Le nouveau Temple, c'est le Corps du Christ.

La prophétie d'Isaïe se réalise : « *Ainsi parle le Seigneur : Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison pourriez-vous me bâtir, et quel pourrait être le lieu de mon repos ?* » (*Isaïe* 66, 1) C'est Dieu qui bâtit la maison, comme l'avait bien compris Nathan.

Et *Isaïe* (57, 15) d'expliquer en quoi le Seigneur se rapproche de son peuple, non dans un temple fait de main d'homme, mais en une présence auprès des humiliés et des souffrants, de ceux qui ont besoin d'un médecin : « *Car ainsi parle celui qui est haut et élevé, dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint. Je suis haut et saint dans ma demeure, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, pour ranimer les esprits humiliés, pour ranimer les cœurs contrits.* »

Si avec Hérode, le temple est devenu grandiose et fait l'admiration de tous – que l'on pense aux descriptions qu'en fait Flavius

5. Voir. 2 *Rois* 23, 25 : « *Il n'y eut avant lui aucun roi qui se fût, comme lui, tourné vers le Seigneur de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force, en toute fidélité à la loi de Moïse, et après lui il ne s'en leva pas qui lui fût comparable.* »

SIGNETS _____ **Pierre Coulange**

Josèphe⁶ – l'Apocalypse nous entretient du temple non fait de main d'homme : « De temple, je n'en vis point en elle ; c'est que le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple, ainsi que l'Agneau » (*Apocalypse* 21, 22).

Tout est changé avec le Christ, et pas seulement la matérialité du temple ; le culte aussi devient différent, la manière de s'adresser à Dieu. Le culte et notamment les sacrifices pouvaient être un moyen facile de se dédouaner devant le Seigneur de quelque crime ; dès lors la fortune pouvait ouvrir la porte à toutes sortes de turpitudes, suivies d'un "blanchiment" par le moyen d'un sacrifice en bonne et due forme. L'homme se comportant ainsi affectait l'observance de la torah, sans y adhérer dans le fond ; les prophètes ont ressenti parfois douloureusement l'écart qui pouvait se creuser entre la pratique et l'adhésion du cœur, entre l'institution et la fidélité au Seigneur. L'oracle d'*Isaïe* (1, 14-15) fait clairement allusion aux conduites criminelles qui n'empêchent pas (voire appellent) une pratique cultuelle : « *Vos néoméniés, vos réunions, mon âme les hait ; elles me sont un fardeau que je suis las de porter. Quand vous étendez les mains, je détourne les yeux ; vous avez beau multiplier les prières, moi je n'écoute pas. Vos mains sont pleines de sang.* »

Pour que la loi soit pleinement vécue, en vérité, il faudra qu'elle s'inscrive non sur des tables de pierre, qui restent comme extérieures, mais dans le cœur, le lieu de l'intériorité. Cela nous amène à traiter de la loi en tant qu'institution.

II. La loi

La question que l'on peut légitimement se poser est celle de l'accomplissement, annoncé par le Christ. Les prophètes ne sont pas une institution en tant que telle, mais le rôle qu'ils ont joué par rapport à l'application de la loi est capital. La loi est révélée par Dieu, mais elle requiert à l'évidence une interprétation, en raison des détournements possibles, du formalisme, et finalement de la tiédeur qui accompagne l'observance des commandements. Ce sera le rôle des prophètes qui rappellent à temps et à contre temps l'esprit de la torah.

6. GJ I 152-153 sur l'entrée de Pompée dans le temple. Voir H. COUSIN, J. P. LÉMONON et J. MASSONNET, *Le monde où vivait Jésus*, Éd. du Cerf, 2004, p. 257.

— Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?

a. Une loi à interpréter sans cesse

Les prophètes, comme nous l'avons vu, se rendront compte rapidement du scandale provoqué par l'écart entre le formalisme et l'éloignement du Seigneur. Que l'on pense seulement à ce que dit Isaïe à propos du jeûne :

« C'est qu'au jour où vous jeûnez, vous traitez des affaires, et vous opprimez tous vos ouvriers. C'est que vous jeûnez pour vous livrer aux querelles et aux disputes, pour frapper du poing méchamment. Vous ne jeûnerez pas comme aujourd'hui, si vous voulez faire entendre votre voix là-haut ! Est-ce là le jeûne qui me plaît, le jour où l'homme se mortifie ? Courber la tête comme un jonc, se faire une couche de sac et de cendre, est-ce là ce que tu appelles un jeûne, un jour agréable au Seigneur ? N'est-ce pas plutôt ceci, le jeûne que je préfère : défaire les chaînes injustes, délier les liens du joug ; renvoyer libres les opprimés, et briser tous les jougs ? » (Isaïe 58, 3b-6).

La circoncision elle-même ne semble plus être un signe d'alliance que si elle touche le cœur, c'est-à-dire le plus profond de l'être, et pour ainsi dire par imprégnation, l'intégralité de la personne (*Jérémie* 4, 4 ; 9, 25).

L'histoire d'Israël, telle qu'elle est dépeinte dans la période patriarcale suggère une succession d'alliances, toujours rompues et scellées à nouveau par une initiative du Seigneur. En ce sens, les prophètes vont progressivement s'apercevoir de la nécessité de recevoir du Seigneur une alliance d'un nouveau genre qui mettra un terme aux ruptures répétées. C'est en ce sens que Jérémie annonce l'avènement d'une nouvelle alliance, une *berith hadasa* (*Jérémie* 31, 31)⁷.

L'expression « alliance nouvelle » n'apparaît qu'une seule fois dans l'Ancien Testament. Des parallèles se trouvent chez *Ézéchiel* (16, 60 ; 37, 26), *Isaïe* (55, 3 ; 61, 8), *Baruch* (2, 35) mais ces derniers utilisent une autre expression : ils parlent d'une alliance éternelle (*berith ôlam*), comme d'ailleurs Jérémie dans d'autres passages (*Jérémie* 32, 40 ; 50, 5)⁸ ; dans les deux cas, cette alliance

7. « Voici venir des jours – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. »

8. Notons que l'expression « alliance éternelle » se trouve aussi dans le Pentateuque, pour désigner la « première alliance » selon l'expression de *Hébreux* 8, 7 ; voir *Genèse* 9, 16 ; *Exode* 31, 16 ; *Nombres* 18, 19. David emploie aussi la même expression pour évoquer la promesse du Seigneur à son égard ; voir 2 *Samuel* 23, 5 ; et aussi *Siracide* 17, 12 ; *Siracide* 45, 7.15 (concernant Aaron). En *Hébreux* 13, 20, la même expression désigne l'alliance conclue par le Christ en son sang.

SIGNETS

 Pierre Coulange

passer par un renouvellement intérieur, comme le souligne vigoureusement Ézéchiël :

« Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau : j'extirperai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent selon mes lois, qu'ils observent mes coutumes et qu'ils les mettent en pratique. Alors ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu »⁹ (Ézéchiël 11, 19-20). Dès lors deux questions se posent : quel est le statut de la loi selon cette théologie de l'alliance renouvelée ? Quelle théologie du royaume est impliquée ?

Pierre Buis note que la théologie de l'alliance, selon les prophètes, s'oriente vers une compréhension nouvelle de la justification : « on n'observe pas la loi pour être justifié, mais parce qu'on est justifié »¹⁰. Cette perspective, surtout développée par saint Paul qui voit dans la loi un pédagogue (*Galates* 3, 24), n'est pas absente de l'Ancien Testament. Revenons sur l'expression d'Ézéchiël, citée plus haut, et plus précisément sur le « *afin que* » (Ézéchiël 11, 20). L'expression *l'ma'an* suppose un lien de cause à effet entre l'initiative du Seigneur et l'observation des lois. Il s'agit là d'un renversement de perspective par rapport à la théologie deutéronomiste, qui explique les actes du Seigneur selon la fidélité du peuple à la loi.

La raison de l'alliance intérieure est à rechercher non dans quelque pratique morale ou rituelle mais en Dieu même qui sanctifie : « Ce n'est pas à cause de vous que j'agis – oracle du Seigneur Dieu » (Ézéchiël 36, 32-33). La cause de l'agir de Dieu ne peut se trouver qu'en Dieu (*Isaïe* 48, 11), ce qui sera l'occasion d'un apprentissage et d'une connaissance de l'amour du Seigneur qui culmine dans l'Épître aux Éphésiens : « Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ : c'est par grâce que vous êtes sauvés ! » (Éphésiens 2, 4-5).

b. Un exemple : la femme adultère

Il importe de considérer plus concrètement la manière dont la loi est interprétée par Jésus. En observant comment dans un cas concret

9. Voir aussi Ézéchiël 36, 26 : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. »

10. Voir P. BUIS, art. « Loi » in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols Turnhout, 1987, p. 754.

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

Jésus fait un nouvel usage de la loi, nous verrons comment il rend celle-ci plus adéquate au Royaume. Dans l'*Évangile selon saint Jean*, l'épisode de la femme adultère nous fournit un cas exemplaire de jurisprudence, prémisse de la bonne nouvelle du salut¹¹.

Le réquisitoire

Le Seigneur va faire de cette scène pitoyable un lieu extraordinaire d'enseignement sur la loi, et va faire connaître le vrai niveau d'interprétation qui convient à cette situation. En cas d'adultère, le Livre du *Lévitique* prévoit la peine de mort¹² ; tel est bien le réquisitoire de ceux qui amènent à Jésus la femme adultère.

« Or les scribes et les Pharisiens amènent une femme surprise en adultère et, la plaçant au milieu, ils disent à Jésus : « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère ? » (*Jean* 8, 3-4) Si le Livre du *Lévitique* ne précise pas par quel genre de mort doit s'appliquer la peine, le Deutéronome, quant à lui, prévoit la lapidation : « Si l'on prend sur le fait un homme couchant avec une femme mariée, tous deux mourront : l'homme qui a couché avec la femme et la femme elle-même. Tu feras disparaître d'Israël le mal. Si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle, vous les conduirez tous deux à la porte de cette ville et vous les lapiderez jusqu'à ce que mort s'ensuive (*Deutéronome* 22, 22-24a). »

11. Cette péripécie de la femme adultère pose quelques problèmes de critique textuelle, ne serait-ce que parce qu'elle ne figure pas dans les témoins anciens. Les Pères grecs l'ignorent massivement, ainsi que quelques Pères latins, comme Tertullien et Cyprien. Cependant, on la trouve dans quelques manuscrits grecs anciens (D, codex de Bèze) et dans des manuscrits latins (*Vulgate*). Le récit selon certains exégètes serait de tradition lucanienne (R.-E. BROWN, J. BECKER, P.-E. BOISMARD, J. D. M. DERRETT, R. SCHNACKENBURG). Cependant, certaines expressions ont des chances d'être johanniques : *elegon* suivi d'un participe marquant la finalité (8, 6 ; voir 6, 6 et 12,33), jeter des pierres (8, 7 ; voir 8, 59) *mèketi hamartane* « ne pêche plus » (8, 11 ; voir 5, 14). Voir M.-E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, p. 217. D. MOLLAT estime que « *sa canonicité, son caractère inspiré et sa valeur historique n'en sont pas moins hors de conteste.* » Voir *Bible de Jérusalem*, (1998) note sur cette péripécie, p. 1835. Dans le *Greek New Testament* de K. ALAND, le niveau de probabilité dans l'édition de 1990 est « A ». Voir Y. SIMOENS, *Selon Jean* 2, (IET 1997), p. 361 s.

12. *Lévitique* 20, 10 : « L'homme qui commet l'adultère avec la femme de son prochain devra mourir, lui et sa complice. »

SIGNETS

 Pierre Coulange

Remarquons tout d'abord que ce cas de justice est totalement instrumentalisé pour tendre un piège à Jésus. C'est une première raison, pour le Seigneur, de ne pas céder à la demande de cette foule. Raymond Brown fait remarquer que vers les années trente, les Romains avaient confisqué au Sanhédrin le droit d'imposer la peine capitale¹³. En effet le quatrième Évangile dit clairement que le Sanhédrin n'avait pas la possibilité de condamner quelqu'un à mort (*Jean* 18, 31). Ainsi, Jésus était confronté à un dilemme : soit il appliquait la loi de Moïse, et se mettait en infraction avec les Romains, soit il n'appliquait pas la loi, et se trouvait alors en difficulté devant les Juifs. La situation rappelle la question de l'impôt dû à César (*Marc* 12, 13-17).

Le Seigneur était assis pour enseigner, et il reste assis, dans le récit, en position de président, de juge. Curieusement, il se met à tracer des traits sur le sol. Beaucoup d'exégètes se sont exercés à poser des conjectures pour savoir ce qu'écrivait Jésus. Jérôme suggère que Jésus écrivait un verset de *Jérémie* (17, 13b) : « *Ceux qui se détournent de toi seront inscrits dans la terre.*¹⁴ » Plusieurs manuscrits complètent ce verset en ajoutant qu'il écrivait « *chacun de leurs péchés* »¹⁵.

Le jugement prononcé par Jésus

Que signifie la réponse de Jésus : « *Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre* » ? Il ne s'agit pas d'un jugement au sens strict, mais d'une exhortation à l'adresse des accusateurs. Le poids de ces paroles néanmoins conduit à une sorte de "non-lieu" : « *personne ne t'a condamnée ?* »

Éclairons d'abord l'expression *anamartétos* « sans péché ». Il ne s'agit certainement pas d'une innocence absolue, qui rendrait de fait impossible la tâche de juger. Mais Jésus fait cette réponse, tout en écrivant sur le sol, car les autres persistent à lui poser des questions. On devine la scène, avec une sorte d'excitation collective, dans une ambiance dramatique, qui contraste avec le calme et le silence de Jésus.

Le Seigneur se réclame de la loi juive, qui exige que le témoin de l'adultère soit le premier à lapider le coupable. La première pierre n'a pas le même statut que les autres pierres. Elle est celle qui ouvre

13. Voir R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (1-12), (AB, Doubleday & Co Garden City – New York 1966) p. 337.

14. Voir. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Gabalda, 1936.

15. Ekastou autôn hamartiai.

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

et entame le processus de mise à mort. Elle n'est pas mortelle matériellement, mais elle est de fait mortelle par le phénomène collectif qu'elle induit. S'il n'y a pas de première pierre, la femme ne sera pas mise à mort. La loi prévoit qui doit jeter cette première pierre : les témoins, selon *Deutéronome* 17, 7¹⁶. Ainsi Jésus, par son calme et sa réponse, désarme la violence de ses interlocuteurs, apaise les passions et renvoie chacun à sa conscience.

Surtout, Jésus se montre législateur, en ce sens qu'il énonce un principe de justice. Ce principe fait remarquer à ces hommes qui considèrent la femme avec haine et violence qu'ils ne sont pas dans des dispositions propres à exercer un acte de justice. Ce n'est pas l'absence totale de péché qui est la condition requise, mais au minimum de distinguer l'acte d'accusateur, qui est déjà typé en soi, et l'acte de jugement.

Le droit romain, déjà au temps du Christ, reconnaissait la nécessité pour accuser et *a fortiori* pour juger, d'avoir une conscience droite. Ainsi, Cicéron note-t-il : « *Qu'il ne se comporte ni en accusateur, ni même en censeur, celui qui reproche le vice d'un autre, alors qu'il est coupable du même vice.*¹⁷ » La formule cicéronienne suggère non pas la nécessité d'être exempt de tout péché, mais de ne pas être coupable de la même faute, pour pouvoir se comporter en censeur, c'est-à-dire littéralement proférer des objurgations. L'accusation est encore plus grave, car une chose est d'exhorter et de détourner du mal en faisant des reproches privés, autre chose est d'accuser publiquement. En effet, selon Lagrange, Jésus qui lit dans les cœurs (*Jean* 6, 64) décèle dans ceux qui accusent la femme adultère un péché semblable, que l'on pourrait nommer l'adultère spirituel, celui qui fut dénoncé tant et tant de fois par les prophètes, notamment Osée¹⁸. Le simple fait de tirer parti de la faute de cette femme

16. *Deutéronome* 17, 7 : « *Les témoins mettront les premiers la main à l'exécution du condamné, puis tout le peuple y mettra la main. Tu feras disparaître le mal du milieu de toi.* »

17. « *Non modo accusator, sed ne obiurgator ferendus est is, qui, quod in altero vitium reprehendit, in eo ipse deprehenditur.* » CICÉRON, *Verrines*, III, 2, in *Œuvres complètes*, t. 6, Garnier, Paris, 1868, p. 133 ; cité par LAGRANGE, *op. cit.*, p. 229.

18. Voir. *Jean* 8, 41 : « *Vous faites les œuvres de votre père. Ils lui dirent : "Nous ne sommes pas nés de la prostitution ; nous n'avons qu'un seul Père : Dieu."* » ; *Jean* 8, 44 : « *Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Il était homicide dès le commencement et n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge.* »

SIGNETS

 Pierre Coulange

pour chercher à condamner Jésus est un acte de détournement, de dévoiement de la loi de Moïse. Leurs intentions sont d'accuser le Juste, tout en prétendant être ardents dans les observances de la torah. La faute est celle que dénonce Jésus maintes fois, en particulier dans l'annulation du commandement de l'amour au nom des prescriptions rituelles (*Marc 7, 10 s.*).

Celui qui n'a pas de péché, c'est, dans ce contexte, celui qui est fidèle au Seigneur dans son amour, dans son application des commandements, dans sa conduite. Mais ici, les accusateurs affectent un zèle qui sonne faux, et qui finalement est condamné par la remarque du Seigneur. Ils ne voient que l'apparence, tandis que Jésus lui, est apte à juger selon la justice : *Jean 7, 24* : « *Cessez de juger sur l'apparence ; jugez selon la justice.* »

Les plus âgés sortent les premiers ; ils sont les premiers à percevoir que Jésus reflète comme en un miroir la faute qu'ils prétendaient faire condamner. L'affaire tourne à l'avantage de Jésus, qui est le juste, le seul exempt de péché ; lui peut renvoyer chacun à sa conscience. Peut-être aussi en raison de leur âge, voient-ils plus de choses à se reprocher¹⁹. Probablement, les accusateurs seuls se retirent et non les disciples. Le « tous » s'entend de cette foule qui est arrivée avec la femme adultère, les disciples et quelques témoins ont dû rester, ce qui serait compatible avec le fait que le femme reste toujours « au milieu *en meso* » (v. 9).

Le pardon

« *Moi non plus je ne te condamne pas !* » Il est à noter que les latins, Ambroise, Jérôme, *Vulgate* et quelques manuscrits grecs ont compris un futur : « *nec ego te condemnabo* ». Cela peut suggérer une dimension eschatologique, avec la perspective du jugement final.

Saint Augustin fait remarquer l'extraordinaire face à face du pur et de l'impur, de la misère et de la miséricorde, dans cette formule restée célèbre : « *Relicti sunt duo, misera et misericordia.*²⁰ » Peut-être aussi Jésus veut-il simplement leur rappeler leur condition de pécheur, qui appelle un exercice de la miséricorde. Ainsi, en *Matthieu 7, 1-2* : « *Ne jugez pas, afin de n'être pas jugés ; car, du jugement dont vous jugez on vous jugera, et de la mesure dont vous mesurez on mesurera pour vous.* »

19. Conjecture de LAGRANGE, *ibid.*, p. 230.

20. Cité par LAGRANGE, *ibid.*, p. 231.

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

Jésus par sa parole et ses actes instaure un nouveau mode de médiation, qui renvoie à l'intériorité et qui fait appel à la miséricorde. Il y a une nouveauté par rapport à l'expiation et au sacrifice, censé laver du péché. La médiation du Christ révèle surtout la fragilité du cœur humain²¹, et la nécessité d'accueillir le pardon de Dieu. Ce n'est ni une rupture radicale, ni une pratique traditionnelle. Elle est conforme à *Ezéchiel* (33, 11) : « *Dis-leur : "Par ma vie, oracle du Seigneur Yavhé, je ne prends pas plaisir à la mort du méchant, mais à la conversion du méchant qui change de conduite pour avoir la vie. Convertissez-vous, revenez de votre voie mauvaise. Pourquoi mourir, maison d'Israël ?" »* »

c. Le temporaire dans les préceptes de la loi

À ce stade de la réflexion il importe de ressaisir notre problématique en posant la question du *temporaria* : le temporaire est-il dans la loi ? Ou bien, les *imperfecta* sont-elles la loi ? Nous nous trouverions alors dans une ligne paulinienne qui rend compte du salut par la grâce.

Que le temporaire ne soit pas la loi en elle-même, mais sa mise en œuvre, telle est la ligne que l'on retrouve notamment dans l'*Évangile selon saint Matthieu*. La loi, bonne en soi, nécessiterait une lecture authentique, réalisée définitivement par le Christ. Matthieu présente le Christ non pas comme celui qui abolit, mais qui accomplit (*Matthieu* 5, 17). On sait que le verbe *plérôsai* peut s'entendre de deux manières : soit au sens faible, dans le sens de mettre en pratique, se soumettre à la loi, sans idée de transformation ou d'amélioration²² ; Mais alors, si tel est le sens, comment interpréter la formulation qui suit : « *On vous a dit ;... Moi je vous dis* », et comment comprendre les controverses avec les Pharisiens qui reprochent à Jésus de ne pas pratiquer à la lettre les préceptes et la tradition des anciens ? D'autre part, la seconde partie de l'affirmation de Jésus n'ajouterait rien à la première : « *Je ne suis pas venu abolir* » revient à accomplir. Du coup, l'affirmation et la prise de position de Jésus serait somme toute assez plate, alors que nous

21. Voir Georges ZEVINI, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, I, (Médiaspaul 1995), p. 185.

22. C'est la ligne d'interprétation de T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, (Leipzig 1922), p. 212-213 ; voir W. D. DAVIES et D. C. ALLISON, *The Gospel according to saint Matthew*, vol. 1, Clark, London, New York, 2000, 1^{re} éd. : 1988, p. 486.

SIGNETS Pierre Coulange

sommes ici dans un des versets fondamentaux qui introduisent le sermon sur la montagne²³.

On peut aussi comprendre le verbe *plérôsai* au sens fort, dans le sens de parfaire, de sublimer, porter à une plus pure expression de la loi de l'Ancien Testament²⁴. C'est en ce sens qu'interprète la Bible de Jérusalem. Ainsi Benedict Viviano : « *Jésus vient donner (à la loi) une forme nouvelle et définitive, où se réalise enfin en plénitude ce vers quoi la loi acheminait... Le précepte ancien devient intérieur et porte jusqu'au désir et aux motifs secrets*²⁵. *Aucun détail de la loi ne doit donc être omis à moins d'avoir été ainsi conduit à son achèvement. Il s'agit moins d'allègement que d'approfondissement (11, 28). L'amour, où déjà se résumait la loi ancienne*²⁶ *devient le commandement nouveau et inépuisable de Jésus (Jean 13, 34) et accomplit toute la loi.*²⁷ »

Mais alors, on se heurte à une autre difficulté : n'y a-t-il pas une contradiction ou au moins une tension entre le fait de ne pas abolir et le fait d'accomplir au sens fort ? Les « *moi je vous dis* » semblent bien parfois « changer » la loi, comme on le voit pour la règle du talion (v. 38-39). C'est pourquoi d'aucuns, tels Bultmann²⁸ remettent

23. M.-J. LAGRANGE avait déjà noté qu'il y avait là comme un sommaire du discours sur la montagne, lui-même étant le programme d'une justice plus parfaite. Voir. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Gabalda, Paris, 1923, « Études Bibliques », p. 92.

24. Voir. P. BONNARD, *op. cit.*, p. 61.

25. B. VIVIANO cite ici Matthieu 12, 34 : « *Engeance de vipères, comment pourriez-vous tenir un bon langage, alors que vous êtes mauvais ? Car c'est du trop-plein du cœur que la bouche parle* » et Matthieu 23, 25-28 : « *Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui purifiez l'extérieur de la coupe et de l'écuelle, quand l'intérieur en est rempli par rapine et intempérance ! Pharisien aveugle ! Purifie d'abord l'intérieur de la coupe et de l'écuelle, afin que l'extérieur aussi devienne pur* ». « *Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui ressemblez à des sépulcres blanchis : au-dehors ils ont belle apparence, mais au-dedans ils sont pleins d'ossements de morts et de toute pourriture ; vous de même, au-dehors vous offrez aux yeux des hommes l'apparence de justes, mais au-dedans vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité.* »

26. Matthieu 7, 12 : « *Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes* » Matthieu 22, 34-40.

27. B. VIVIANO, note de la Bible de Jérusalem (éd. 1998) sur Matthieu 5, 17.

28. R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (Seuil 1973), p. 138 s, cité par W. D. DAVIES et D. C. ALLISON, *op. cit.*, p. 482.

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

en cause l'authenticité de certains de ces versets introductifs, notamment le verset 17 : en effet, ces versets semblent répondre à une préoccupation qui pourrait être liée aux débats entre les hellénistes et les judéo-chrétiens, les premiers prétendant se passer de la loi de Moïse. Les versets 17 et suivants viendraient équilibrer les anti-thèses qui suivent. Nous aurions alors la trace d'un débat profond sur la place de la loi, avec la ligne de Paul, et l'Évangile de Matthieu.

Ce point de vue est discuté. En effet, Jésus non seulement dit ne pas vouloir abolir la loi, mais il reproche justement aux Pharisiens de l'avoir fait : ainsi en *Matthieu 15, 6* : « *celui-là sera quitte de ses devoirs envers son père ou sa mère. Et vous avez annulé²⁹ la parole de Dieu au nom de votre tradition* ». On arrive en fait à ce paradoxe que ceux qui affectent le plus d'appliquer la loi sont ceux qui l'annulent, tandis que Jésus, allant au cœur des préceptes de Moïse, l'accomplit parfaitement.

Cette manière de résoudre la difficulté n'est pas la seule. En effet, ces hypothèses et ces conjectures viennent du fait que l'on a du mal à penser un accomplissement sans suppression. Le verbe *plérôsai* ne consiste ni à supprimer, par une sorte de mutilation de la loi ancienne, ni non plus à ajouter quelque chose qui serait indépendant de la tradition, comme l'a compris le Talmud³⁰. Saint Irénée semble particulièrement perspicace en comprenant le verset de Matthieu comme une amplification : « *le Seigneur n'a pas aboli, mais amplifié et rempli* »³¹. Il y a donc ici un approfondissement et un appel à une

29. Nous avons ici le verbe *akurôsai*, qui est différent de celui qui est employé dans *Matthieu 5, 17* : *Katalusai*.

30. Le Talmud de Babylone, en mentionnant l'Évangile comme un livre « hérétique », cite ce verset de Matthieu, mais sous une forme différente : « *il est dit : je ne suis venu ni pour retrancher de la loi de Moïse, ni pour ajouter sur la loi de Moïse* ». F. Chabbat 116b, in *Le Talmud de Babylone*, traduction des Membres du Rabbinate français, t. 4, Colbo, 1983, p. 507. Plusieurs auteurs, dont JEREMIAS, pensent que Jésus aurait dit effectivement : « *je ne suis pas venu pour abolir mais pour ajouter* ». Le verbe *plerôsai* serait la traduction de l'araméen *'ôsîp* ; cependant, cette conjecture ne s'appuie sur aucun témoin textuel, hormis quelques reprises tardives ; d'autre part, *'ôsîp* serait rendu par le verbe grec *prostithêmi* comme le font remarquer DAVIES et ALLISON, op. cit. p. 485 ; voir J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Éd. du Cerf, 1975, p. 108 s.

31. « *Non dissolvit, sed extendit et implevit* » IRÉNÉE, *Adversus. Haereses.*, IV, 13, 1, Éd. du Cerf, 1984, p. 442. « *Tous ces préceptes n'impliquent ni la contradiction, ni l'abolition des précédents, comme le vocifère Marcion, mais leur accomplissement et leur extension* », *ibid.*

SIGNETS _____ **Pierre Coulange**

obéissance plus grande à la loi, un dépassement plus exigeant encore que la stricte observance de la lettre, comme le Seigneur le laisse entendre encore en *Matthieu 5, 20* : « *Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux.* »

Seule cette ligne d'interprétation est compatible avec l'appel à la sainteté, contenu dans l'Évangile. Le commandement nouveau, celui de l'amour, donne l'esprit dans lequel doivent être mis en pratique les commandements de la loi : aimer, c'est avoir mis en pratique *Romains 13, 8* : « *N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi* (nomon peplêrôken). » C'est donc bien avoir accompli dans le sens de rendre parfait, intensifier, remplir de sens.

Conclusion : quelle pérennité pour les institutions de l'Ancien Testament ?

Il est difficile de traiter de la pérennité des institutions d'Israël, parce qu'elles sont une synthèse d'inspiration divine et d'initiative humaine. Le temple dans sa matérialité est bel et bien rasé, mais demeure le vrai Temple non fait de main d'homme (*Marc 14, 58*). La Loi de Moïse, dans beaucoup de ses aspects rituels ne s'impose plus aux chrétiens ; pourtant reste ce qui en donne l'esprit : le grand commandement (*Matthieu 22, 40*). Avec Jésus, les institutions d'Israël sont interprétées dans leur profondeur et d'une façon intérieure. Ce qu'elles ont d'imparfait, de caduc, est définitivement dépassé, mais sans être écrasé.

Nous l'avons constaté en particulier dans le cas de la loi, qui sous ses traits formels doit remplir un rôle pédagogique souvent dissimulé, mais qui par le commandement de l'amour et les sacrements du Fils unique, ouvre l'accès au Royaume.

Au terme de cette étude, il ne sera pas inutile de revenir sur le sens de ces termes « *imperfecta et temporaria* », que nous avons signalés dans la Constitution *Dei Verbum*. Le terme « *imperfecta* » est très rare dans les documents du Concile, et curieusement, il n'apparaît qu'une seule fois en dehors de *Dei Verbum 15* ; il s'agit de la Constitution sur l'Église : *Lumen Gentium*. En effet, lorsqu'il est question des réalités eschatologiques, au chapitre VI, le paragraphe 48 fait remarquer que si l'Église actuelle est déjà parée d'une sainteté véritable, celle-ci néanmoins demeure imparfaite. En effet :

— *Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?*

« *l'Église en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe.*³² »
Voilà une affirmation qui nous rappelle la question délicate des institutions, de leur rôle pédagogique, du gémississement qui accompagne toute réalisation d'enfantement (*Romains* 8, 19-22). Cela nous permet de penser quelque chose qui soit à la fois provisoire, imparfait, et réellement pédagogique, dans une continuité qui suive les étapes de la Révélation, depuis l'Ancien jusqu'au Nouveau Testament, en passant par les lenteurs des hommes à croire Dieu qui se révèle en gestes et en paroles.

Père Pierre Coulange, né en 1962, docteur en théologie (université de Fribourg), prêtre de l'Institut Notre-Dame de Vie, chargé de cours au Studium de Notre-Dame de Vie, Venasque.

32. *Lumen Gentium* 48.

Brigitte WACHÉ

Quelques réflexions sur Lourdes à l'occasion du 150^e anniversaire des apparitions

IL est banal d'insister sur le phénomène exceptionnel que représentent « les foules de Lourdes », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Huysmans qui les a si bien décrites. Elles sont composites aussi bien sur le plan social que géographique. Elles le sont aussi sur le plan religieux, car si l'on vient à Lourdes par conviction, on y vient aussi par curiosité, sans très bien savoir pourquoi, ou parfois avec un *a priori* hostile. Lourdes est devenu le prototype du miracle. Et c'est bien aussi un trait de son originalité que l'omniprésence des malades et l'importance accordée aux guérisons.

Rappel sur les apparitions

La spécificité du lieu est indissociable des événements de l'année 1858. Ils ont suscité très vite de nombreux récits qu'il n'est pas question de mentionner ici, sinon pour rappeler que les premiers d'entre eux, qui visaient à établir les faits, ont donné lieu à une véritable « bataille de livres » : de l'ouvrage d'Henri Lasserre¹, combattu

1. Henri Lasserre, Journaliste, catholique fervent, guéri de la cécité à Lourdes en 1863, fait paraître dans la *Revue du Monde catholique*, en 1867 une série d'articles sur *Notre-Dame de Lourdes* qui exaltent le miraculeux. Ils sont rassemblés en 1869 en un ouvrage qui connaît 142 éditions françaises en sept ans, est traduit en au moins quatre-vingt langues avant 1900 et a été vendu à cette date à plus d'un million d'exemplaires et fixe pour longtemps l'image de Lourdes dans la conscience nationale et internationale.

Quelques réflexions sur Lourdes...

par les Frères de Garaison² chargés du sanctuaire jusqu'en 1903, à l'enquête gigantesque du père Léonard Cros³ ou aux travaux controversés de Jean-Baptiste Estrade⁴, receveur des contributions à Lourdes en 1858. Les faits sont aujourd'hui bien établis depuis les travaux de René Laurentin assisté de Bernard Billet⁵, qui livrent une étude critique des récits de Bernadette.

Sans revenir en détail sur les événements, qu'il suffise d'en rappeler les principales phases. Les dix-huit apparitions se déroulent entre le 11 février et le 16 juillet 1858. Les deux premières (11 et 14 février) et les deux dernières (7 avril et 18 juillet, fête de Notre-Dame du Mont Carmel) sont silencieuses. La première parole de l'apparition, le 18 février est une convocation faite à Bernadette pour la quinzaine (« Voulez-vous avoir la gentillesse de venir ici pendant quinze jours ? »); la dernière parole, le 25 mars, jour de l'Annonciation, est la révélation de son nom : « Je suis l'Immaculée conception ». Entre-temps, au long des douze apparitions intermédiaires, réparties sur deux semaines, se développe, en trois étapes, ce qui peut être considéré comme la « pédagogie de Lourdes ».

Les quatre apparitions des 19, 20, 21 et 23 février sont centrées sur la prière : Bernadette apprend, à l'école de la Dame, une prière restée secrète qu'elle récitera quotidiennement jusqu'à la fin de sa vie, et elle est incitée à « prier Dieu pour les pécheurs », appel qui lui est renouvelé à plusieurs reprises. Les apparitions suivantes (jusqu'au 1^{er} mars) correspondent à la phase pénitentielle dont on a souligné qu'elle coïncidait avec le temps du Carême. Elle se traduit par un appel à la pénitence formulé à trois reprises, et par l'accomplissement de gestes pénitentiels, sur les indications de la « vision » : la voyante creuse la terre avec ses mains, boit, non sans répulsion, de

2. Pierre-Rémi SEMPÉ et Jean-Marie DUBOË, *Petite histoire de Lourdes*, publiée dans les *Annales de Notre-Dame de Lourdes* (août 1868-février 1869).

3. Léonard CROS, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, 3 vol. publiés en 1925-1927 par Cavallera.

4. Jean-Baptiste ESTRADÉ, *Les apparitions de Lourdes. Souvenirs intimes d'un témoin*, Tours, Mame, 1899. Il s'agit de la première édition officielle qui a déjà connu plusieurs versions manuscrites.

5. René LAURENTIN et Bernard BILLET, *Lourdes : Documents authentiques*, Paris, Lethielleux, 7 vol., 1957-1966 ; René LAURENTIN, *Lourdes : Histoire authentique des apparitions*, Paris, Lethielleux, 6 vol., 1961-1964 ; René LAURENTIN, *Lourdes : Le récit authentique des apparitions*, Paris, Lethielleux, 1996.

SIGNETS *Brigitte Waché*

l'eau boueuse qui en jaillit (25 février), mange de l'herbe amère, baise la terre « par pénitence pour les pécheurs ». À partir du 2 mars, s'ouvre une nouvelle phase pour Bernadette : celle de la mission. La Dame lui dit : « Allez dire aux prêtres de faire bâtir ici une chapelle », et elle demande qu'on y vienne en procession.

Pèlerinage

Le mouvement vers la grotte se produit dès l'époque des apparitions. Au terme de la quinzaine, le 4 mars, il n'y a pas moins de 8 000 personnes, 25 000 le 25 mars. Avant même les résultats, en 1862, de la commission épiscopale d'enquête mise en place en 1858, Lourdes devient un lieu de pèlerinage local avec l'appui implicite de Mgr Laurence, évêque de Tarbes, qui achète Massabielle et la grotte à la commune, en 1861. La grotte est dégagée, ses abords sont aménagés pour faciliter l'accès des foules. La « chapelle » correspond à un ensemble architectural de trois églises superposées. Deux sont construites au-dessus de la grotte au prix d'énormes travaux : la crypte et la basilique néo-gothique de l'Immaculée conception, inaugurées respectivement en 1866 et 1871. La troisième, la basilique du Rosaire, de style néo-byzantin, commencée en 1881, est achevée en 1886. Lors du centenaire des apparitions, la basilique Saint Pie X, entièrement souterraine, voulue par Mgr Théas, et qui peut accueillir 20 000 pèlerins, est consacrée par le futur pape Jean XXIII.

À la différence de cette dernière qui ne modifie en rien le site et frappe par sa sobriété, les constructions du XIX^e siècle ont suscité à l'époque des réactions mitigées. Que l'on songe à celles, sans concessions, de Huysmans évoquant, à propos de la première basilique, « un gothique de contrebande », et précisant : « le mieux serait, malgré sa froide nudité, la double rampe de pierre qui conduit du bas de l'esplanade jusqu'à son portail, si elle n'était, elle-même, gâtée à son point d'arrivée par l'affreux toit du Rosaire qui tombe sous les pieds de la basilique, un toit composé d'un moule colossal de gâteau de Savoie, flanqué de trois couvercles de chaudière, en zinc. [...] De côté, l'on dirait de cette rotonde avec ses deux rampes qui dévalent en ondulant, de son toit jusqu'au sol, un crabe géant dont les pattes tendent leurs pinces vers la vieille ville ». Mais, poursuit-il, « l'indigence de ce décor préparé s'efface si l'on regarde le trou de feu, creusé dans le roc, au-dessous de la basilique même ;

Quelques réflexions sur Lourdes...

c'est une cave de flammes qui brûle sous son flanc ; l'intérêt de Lourdes est là⁶ ».

Tous les pèlerins, en effet, défilent à la grotte, et beaucoup y laissent la trace de leur passage par l'intermédiaire d'un cierge. D'où ce feu permanent où les flammes des cierges se mélangent, « symbole de la communion des âmes », pour revenir une fois encore à Huysmans qui en donne une description très suggestive, en des termes qui méritent d'être cités, à tel point ils soulignent combien, à Lourdes, tout peut être signe :

« Quels navrements désordonnés et quels espoirs tremblants, [les cierges] recèlent ! De combien d'infirmités, de maladies, de chagrins de ménage, d'appels désespérés, de conversions, de combien de terreurs et d'affolements, ils sont l'emblème ! – Cette Grotte, elle est le hangar des âmes en transe du monde, le hangar où tous les écrasés de la vie viennent s'abriter et échouent en dernier ressort, elle est le refuge des existences condamnées, des tortures que rien n'allège ; toute la souffrance de l'univers tient, condensée, en cet étroit espace [...] Le feutier de la grotte [...] opère inconsciemment l'œuvre magnifique de la communion des âmes ; il assemble les oraisons, les dresse vers la Madone en des gerbes de vie, en confondant les classes ; il les ramène aux préceptes des Évangiles ; il adjuve, en amalgamant les racines des gros cierges aux radicelles des petits qui achèvent de se liquéfier, les instances des riches, en les unissant à celles des pauvres devant le Seigneur, forçant en quelque sorte la main à la Vierge, en augmentant le poids insuffisant de leurs prières, en sauvant les plus débiles par le secours des plus forts.

Ici, c'est la Société retournée, le monde à l'envers ; ce sont les indigents qui font l'aumône aux riches.⁷ »

L'inauguration de la statue de la Vierge à la grotte, le 4 avril 1864, ou l'inauguration de la crypte en 1866 ont été des temps forts des pèlerinages locaux et ont donné lieu à de gigantesques processions. Le pèlerinage national se met en place dans les années 1870⁸,

6. Joris-Karl Huysmans, *Les foules de Lourdes*, rééd. Jérôme Millon, 1993, p. 77-78.

7. Joris-Karl Huysmans, *Les foules de Lourdes*, rééd. Jérôme Millon, 1993, p. 84-85.

8. Le premier pèlerinage est celui des bannières, en 1872, organisé non par les Assomptionnistes mais par l'abbé Victor Chocarne, curé de la paroisse Saint-Nicolas de Beaune. Le premier pèlerinage organisé à Lourdes par les Assomptionnistes est celui de 1873.

SIGNETS

 Brigitte Waché

sous la houlette des Assomptionnistes, dans un contexte où se mêlent, au lendemain de la défaite de 1870 et de la Commune, sursaut patriotique et religieux et volonté réparatrice. Il est servi, sur le plan matériel par le tracé du chemin de fer qui a atteint Lourdes en 1866. À partir du milieu des années 1870, des malades en nombre significatif et croissant se joignent au pèlerinage, ce qui exige une organisation spécifique, avec trains spéciaux, brancardiers volontaires regroupés dans l'Hospitalité de Notre-dame du Salut fondée en 1880, complétée par l'Hospitalité de Lourdes, à vocation locale, et celles des différents diocèses qui voient progressivement le jour. Depuis la mort de Bernadette, en 1879, des centaines de milliers de pèlerins viennent chaque année. Ils sont plus d'un demi-million pour le cinquantième anniversaire des apparitions en 1908. Tous les éléments essentiels du pèlerinage sont alors en place.

Mais Lourdes devient vite l'objet de polémiques assez vives. Il faut relire à ce sujet *Lourdes* de Zola. Le pèlerinage est la cible des anticléricaux qui ont beau jeu de souligner les liens de ses initiateurs avec les milieux conservateurs ; et son avenir est incertain à l'heure de la Séparation. En fait Lourdes devient dans ce contexte l'objet d'une surenchère qui contribue au développement de formes de dévotions parfois contaminées par la superstition au point qu'on peut atteindre à Lourdes, « lieu à la fois répulsif et divin », « les derniers bas-fonds de la piété⁹ ». Sur le plan intellectuel, Lourdes, identifié au miracle, devient un lieu de focalisation du conflit entre science et foi même si le débat autour des guérisons contribue à renouveler les rapports entre religion et médecine. En effet, si médecins et hygiénistes reprochent à Lourdes d'entretenir un climat d'hystérie collective et de cultiver un bouillon de culture microbienne, les exigences que s'impose le bureau des constatations médicales fondé en 1884, peuvent aussi bien conforter la foi au surnaturel que la desservir ; « la science médicale devient le vecteur du surnaturel et non son fossoyeur¹⁰ ».

9. Joris-Karl Huysmans, *Les foules de Lourdes*, rééd. Jérôme Millon, 1993, p. 269 et 145.

10. Hervé Guillemain, *Diriger les consciences et guérir les âmes*, La Découverte, 2006, p. 236.

Quelques réflexions sur Lourdes...

Message de Lourdes

Au-delà des controverses se dégage un message spécifiquement spirituel de Lourdes qui s'exprime à la fois à travers le discours religieux et à travers les différentes composantes du pèlerinage et qui s'enracine dans le contenu des apparitions.

Cette dimension spirituelle est inséparable de la figure de Bernadette qui incarne les valeurs évangéliques essentielles que sont l'humilité, la pauvreté, l'obéissance. Pie XI insiste sur ce point, à l'occasion de l'approbation de deux miracles pour la canonisation, en juin 1933¹¹, lorsqu'il met en lumière la vie cachée de Bernadette. Renvoyant aux paroles de l'Évangile : « Je vous rends grâce de ce que vous avez caché ces choses aux superbes et de ce que vous les avez révélées aux petits », il commente :

« La bienheureuse Bernadette nous dit par l'exemple lumineux de sa vie ce qu'est cette nature de *parvuli*, cette condition d'enfant qui attire à Dieu les plus grandes faveurs, ses révélations les plus intimes, révélations dans lesquelles il ne faut pas seulement considérer les apparitions "visibles" dont fut favorisée la Bienheureuse et dont elle conserva pour ainsi dire l'empreinte toute sa vie, mais encore les visions intellectuelles, spirituelles qui informèrent toute l'existence de Bernadette [...] Une autre parole qui s'applique à cette humble enfant nous vient du grand apôtre saint Paul : "Il a choisi ce qui est faible selon le monde pour confondre le monde". Le Tout-Puissant montre cette prédilection pour tout ce qui est petit. Il met en activité des forces, jusqu'alors en apparence si faibles, pour leur donner une efficacité mondiale dans leur action, non seulement intérieure, mais extérieure.

Bernadette semble disparaître, même matériellement, enfermée dans son cloître, et voici que le monde entier, sous son impulsion, se met en mouvement vers la grotte de Massabielle [...] Partout où Lourdes est connu, partout le nom de l'humble confidente de la Vierge est aimé, est invoqué : sceau éloquent de la parole de l'Apôtre : *Infirma mundi elegit Deus*. Salutaire enseignement quand notre aveuglement nous suggère de vaines pensées de complaisance sur notre valeur personnelle. »

11. La cause de béatification de Bernadette avait été introduite sous Pie X (décret du 13 août 1913); l'héroïcité des vertus est reconnue le 18 novembre 1923; la béatification a lieu le 14 juin 1925 et la canonisation le 8 décembre 1933.

SIGNETS

 Brigitte Waché

Le pèlerin est invité à marcher sur les pas de Bernadette, à reproduire les gestes qu'elle a accomplis au moment des apparitions et qui sont devenus le rituel du pèlerinage. Il prie à la grotte, il y dépose un cierge, il boit de l'eau de la source, se baigne éventuellement dans les piscines, récite son chapelet, participe à la procession aux flambeaux, à la procession du Saint Sacrement, reçoit le sacrement de réconciliation et participe au sacrifice eucharistique. Autant de gestes dont certains pourront être envisagés avec la condescendance que peut inspirer la piété populaire. Même si leur signification spirituelle n'est pas toujours explicitée par ceux qui les accomplissent, la catéchèse du pèlerinage s'emploie à rappeler qu'ils renvoient au message de Lourdes centré, pour le fidèle, sur le dépouillement de lui-même, la reconnaissance de sa situation de pécheur, la conversion, la prière pour les pécheurs. Tous ces aspects sont à mettre en perspective avec ce qui est considéré comme l'élément majeur du message, le nom sous lequel la Vierge se dévoile : « Je suis l'Immaculée conception ».

L'apparition à Bernadette Soubirous, note Jean-Paul II, « évoque la jeune fille de l'Annonciation, jeune, toujours jeune, plus jeune que le péché [...] Elle évoque les préludes de l'Incarnation du Christ, la préparation à sa venue par le baptême et la pénitence, l'Avent. Et surtout, elle rappelait la grâce de sa propre conception immaculée, qui avait fait d'elle, le signe avant-coureur de l'humanité rachetée par le Christ, la préservant du péché originel, c'est-à-dire de cette séparation d'avec Dieu qui atteint tous les hommes à la naissance¹² ».

Plus qu'une confirmation du dogme défini quatre ans auparavant¹³, la révélation de l'identité de l'apparition, au terme d'une pédagogie développée lors des jours qui précèdent cette révélation, a été perçue comme l'occasion de le faire mieux comprendre et d'en

12. Allocution aux pèlerins, 14 août 1983.

13. À ce sujet, Pie XII note en 1953, lors de l'ouverture de l'année mariale célébrant le centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception : « Il semble que la Bienheureuse Vierge Marie elle-même ait voulu en quelque sorte confirmer par un prodige la sentence que le Vicaire sur terre de son divin Fils avait prononcée ». Et il ajoute : « Certes la parole infaillible du Pontife romain, interprète authentique de la vérité révélée, n'avait besoin d'aucune confirmation céleste pour s'imposer à la foi des croyants. Mais avec quelle émotion et quelle gratitude le peuple chrétien et ses pasteurs ne recueillent-ils pas des lèvres de Bernadette cette réponse venue du Ciel : "Je suis l'Immaculée Conception" ! » (Lettre encyclique *Le pèlerinage de Lourdes*, 2 juillet 1957).

Quelques réflexions sur Lourdes...

souligner la portée concrète. « La Vierge sans péché vient au secours des pécheurs¹⁴ », non qu'elle guérisse elle-même, mais tel le précurseur, elle invite le pécheur, dans la force de l'espérance du pardon, à la conversion et à la pénitence, l'orientant vers celui qui guérit les âmes plus encore que les corps. Car en référence à l'expérience évangélique¹⁵, la guérison physique est conçue à la fois comme geste de miséricorde, et comme signe du pouvoir du Christ de remettre les péchés. Les gestes accomplis par le pèlerin ne constituent pas une fin en eux-mêmes. Ils sont envisagés comme une préparation aux sacrements : sacrement de réconciliation, eucharistie.

La dimension ecclésiale du pèlerinage constitue un aspect important du pèlerinage que soulignent de manière quasi unanime les témoignages des participants. Ils ne se connaissent pas la veille, mais ils font une réelle expérience de communion entre eux, et au-delà, avec ceux qu'ils portent dans leurs prières. « Nulle part peut-être autant qu'à Lourdes, pour reprendre les propos de Pie XII, on se sent à la fois porté à la prière, à l'oubli de soi et à la charité. À voir le dévouement des brancardiers et la paix sereine des malades, à constater la fraternité qui rassemble dans une même invocation des fidèles de toute origine, à observer la spontanéité de l'entraide et la ferveur sans affectation des pèlerins agenouillés devant la grotte, les meilleurs sont saisis par l'attrait d'une vie plus totalement donnée au service de Dieu et de leurs frères, les moins fervents prennent conscience de leur tiédeur et retrouvent le chemin de la prière, les pécheurs plus endurcis et les incroyants eux-mêmes sont souvent touchés par la grâce ou du moins, s'ils sont loyaux, ils ne restent pas insensibles au témoignage de cette multitude de croyants n'ayant qu'un cœur et qu'une âme ».

Cette communion se nourrit des actes communautaires qui, à côté de la prière silencieuse à la grotte, ponctuent le pèlerinage : chemin de Croix, procession aux flambeaux, la procession du Saint Sacrement, la célébration eucharistique.

14. René Laurentin, *Sens de Lourdes*, Lethielleux, 1955, p. 112. La formule est reprise par Jean-Paul II dans son allocution aux pèlerins du 14 août 1983.

15. *Marc* II, 10 : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va-t-en chez toi. »

Conclusion : dimension christologique de Lourdes

Les symboles phares de Lourdes renvoient d'une manière ou d'une autre au Christ. La source évoque le fleuve d'eau vive coulant de son sein. Le bain dans les piscines évoque le baptême, mort et résurrection avec le Christ. La lumière renvoie à la foi du baptême qui rend solidaire du Christ. La prière du Rosaire est une méditation à l'école de Marie sur la vie du Christ. Le Chemin de Croix une participation à sa passion.

Quant à la procession eucharistique, introduite de manière habituelle à partir de 1888, elle est devenue progressivement un temps fort du pèlerinage, au point que le sanctuaire est considéré, dans « l'univers catholique tout à la fois [comme] centre de culte marial et trône du mystère eucharistique¹⁶ ».

Dans cette ligne, il est significatif que dès les premiers congrès eucharistiques internationaux, Marie ait été invoquée avec le titre de « Vierge du très-Saint-Sacrement ». Lors de l'ouverture du congrès eucharistique de Sydney en 1928, qui avait pour thème « La Vierge et l'Eucharistie, » Mgr Vladimir Ghika souligna en ces termes les rapports entre Marie et l'Eucharistie :

« Marie aide à comprendre l'Eucharistie et à l'aimer. L'Eucharistie aide à comprendre Marie et à l'aimer, et ceci aussi bien dans l'ordre des idées pures et des réalités essentielles que dans l'histoire de ce que la Providence fait et laisse faire parmi nous, au cours des siècles, dans l'Église, où il n'est pas jusqu'aux sanctuaires de Marie qui ne semblent voués à glorifier le Saint Sacrement, tandis que le Saint Sacrement paraît prendre à tâche de toujours faire resplendir davantage les grandeurs de Marie.¹⁷ »

Trente ans plus tard, en 1958, lors de la consécration de la Basilique Saint Pie X, se réjouissant que, par sa taille, la nouvelle basilique permette la quotidienne procession eucharistique, quelles que soient les intempéries, le futur Jean XXIII s'inscrivait dans la même ligne que Mgr Ghika, lorsqu'il disait :

« Il est juste de reconnaître qu'en ces derniers temps surtout, tous les sanctuaires de Marie, répandus dans le monde entier, sont devenus

16. Bref de Pie X du 25 avril 1911.

17. Cit. in Charles Molette, *Vladimir Ghika, Prince, Prêtre et Martyr*, AED, 2008 (sous presse).

Quelques réflexions sur Lourdes...

avant tout des centres de dévotion eucharistique, comme si la Mère de Jésus avait apparu, ici ou là, afin de conduire les fidèles à l'adoration et à l'amour de son fils béni : mais Lourdes l'est d'une manière éminente et dans des proportions très vastes.

La quotidienne procession eucharistique de l'après-midi de Lourdes n'est autre que la répétition du passage de Jésus vivant au milieu des foules pour les enseigner et répandre sur elles les miracles et les grâces de tous genres. La visite à Notre Seigneur dans ces lieux est donc comme un renouvellement de foi, d'adoration et d'amour envers Jésus, le vrai centre de la liturgie catholique comme de la vie chrétienne.¹⁸»

On comprend, dans ces conditions, que l'on a pu dire de Lourdes que c'était «un congrès eucharistique international permanent¹⁹».

Née en 1945, Brigitte Waché est professeur d'histoire contemporaine émérite et doyen honoraire de la Faculté des Lettres de l'Université du Maine (Le Mans). Elle est aussi vice-présidente de la Société française d'études mariales. Depuis sa thèse de doctorat d'État sur *Mgr Louis Duchesne (1843-1922)*, elle centre ses recherches sur les relations entre religion et culture et sur le rôle des facteurs religieux dans la vie des sociétés (XIX^e-XX^e siècles).

18. Cardinal Roncalli, Homélie pour la consécration de la basilique Saint-Pie-X, 25 mars 1958.

19. Charles de Kayser, «La dévotion mariale et la congrégation des prêtres du Saint Sacrement», *Maria*, t. III, 1954, p. 443.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Asociacion pro-Communio
C/Andrés Mellado, 29, 2° A 28015, Madrid

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtěch Novotný, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici,
Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vető (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)
 La Transfiguration (2008/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)
 Le Christ et les religions (2007/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)
 La fidélité (2007/3)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :
Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :
La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :
La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :
Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :
Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :
– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :
Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :
– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :
Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :
Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloty
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres
74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :
Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS
2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :
Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :
La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :
– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :
– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :
– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :
– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frouit

REIMS : Largeron
23, rue Carnot

RENNES : Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :
Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union
31, place de la Cathédrale

TOULON :
– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :
– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure
55, rue Mgr Thériou

VERSAILLES : Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

Dépôt légal : avril 2008 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-21-9 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 10721

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®