

revue
catholique
internationale



communio



Notre Père V – en tentation



Notre Père V en tentation

Aujourd'hui écouterez-vous sa parole ?
« Ne fermez pas votre cœur comme au désert,
Comme au jour de tentation et de défi,
Où vos pères m'ont tenté et provoqué,
Et pourtant ils avaient vu mon exploit. »

Psaume 94, 7-9, Psaume invitoire dans *Prière du temps présent*,
Paris, Éditions du Cerf/DDB/Mame, 1980, p. 577.

« Mais Jésus lui répondit : "Il est dit : Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu."
Ayant ainsi épuisé toute tentation, le diable s'éloigna
de lui jusqu'au moment favorable. »

Luc 4, 12-13 (Bible de Jérusalem)

« Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler
comme le froment ; mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille
pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères. »

Luc 22, 31-32 (Bible de Jérusalem)

Traditionnellement interprétée comme la *velatio*, le « voilement » d'une vierge consacrée, la fresque représente trois états de la défunte : à gauche, le mariage, béni par l'évêque (IGNACE D'ANTIOCHE [vers 35-107 ou 113], *Épître à Polycarpe*, 5 : « Il convient que les noces soient célébrées avec le consentement de l'évêque »). L'époux tient un voile blanc ourlé de rouge, le *flammeum* qui va recouvrir la tête de la nouvelle épouse ; elle tient en main un rouleau à demi-déplié, le *volumen* qui contient les droits et devoirs des époux selon le droit romain, repris par l'Église. À droite, la même femme tient un enfant sur ses genoux. Au centre enfin, en position d'orante, elle monte au ciel. Datée de la seconde moitié du III^e siècle, cette fresque appartient au grand ensemble décoratif de la catacombe romaine de Priscille, sur la Via Salaria.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

- 7 Bernard Pottier : La sixième demande du Notre Père, « peut-être la plus discutée » – *Matthieu 6,13; Luc 11,4; Didachè VIII 2*

Thème Notre Père V – en tentation

- 18 Charles de Foucauld : « Ne nous laissez pas succomber à la tentation » – Méditation sur le Notre Père (V)
À Rome, le 23 janvier 1897, le bienheureux Charles de Foucauld rédigea une paraphrase du Notre Père. Il se préparait à quitter la Trappe pour partir à Nazareth.

- 19 Françoise Mies : Job : épreuve ou tentation ?
Le Livre de Job est essentiel pour entrer dans la problématique de la sixième demande du Pater. Mais comment saisir d'abord la notion d'épreuve qui est en son centre, et qui lie étroitement tous les personnages du drame : le Seigneur, le satan (nom commun, avec article), Job, sa famille et ses amis ?

- 28 Charles-Antoine Fogielman : La sixième demande du Notre Père et son substrat araméen
Jésus parlait-il exclusivement l'araméen ? Peut-on invoquer une survivance de l'hébreu parlé à son époque ? La Mishnah récite pour la prière du soir, dans une formule liturgique en hébreu : « Ne nous livre pas aux mains de la tentation » ... Mais les Évangiles nous sont parvenus en grec !

- 39 Adelbert Denaux : Jésus au désert –
Matthieu 4,1-11 et Luc 4,1-13
Les tentations du Christ rapportées par Matthieu et Luc ne se comprennent pleinement que sur l'arrière-fond des épreuves endurées par le peuple élu au désert, racontées en Exode et Deutéronome. Mais la tradition chrétienne y a vu également un guide pour le combat spirituel de chacun individuellement.

- 51 Bernard Pottier : Comment le Christ fut-il tenté ? –
La Gnômè chez Maxime le Confesseur (vers 580 – 662)
Le Christ a-t-il été tenté comme nous ? Oui, car il est homme, répondent les uns. Non, car il est Dieu, disent d'autres. Maxime le Confesseur a été au cœur des controverses sur la question complexe des deux volontés du Christ, humaine et divine. Une conception philosophique très élaborée lui permet de trouver une solution claire et vigoureuse à cette sorte de dilemme.

- 66 Dominique Struyf : Le combat spirituel, un travail psychologique relationnel ? Le cas d'Etty Hillesum
Etty Hillesum, morte à Auschwitz, sortit de sa vie chaotique en luttant précisément contre les tentations qui l'habitaient, entre autres de haine contre l'ennemi nazi. La thérapie qu'elle entreprit se mua rapidement en combat proprement spirituel, qui la conduisit finalement à une forme de prière interpellante pour notre temps.

82 Baptiste Milani : Parler pour ne pas entrer en tentation – La rechute dans le salut, selon Michel Foucault

On ne s'attend pas à voir le philosophe Michel Foucault (1926-1984), dans Les aveux de la chair (2018), explorer ce que sont le baptême et la direction spirituelle dans les premiers temps chrétiens. L'article nous montre comment le combat spirituel contre la tentation, par le moyen de la « mise en mots », est une étape essentielle non seulement de la connaissance de soi, mais aussi du salut chrétien.

95 Irène Fernandez : « Tactique du diable »

Le célèbre C.S. Lewis ne tenait pas son petit ouvrage Tactique du diable pour le plus important de ses livres. Mais il a su y populariser avec finesse ce qu'est le combat contre les tentations (pas si) banales de la vie, de manière vraiment spirituelle et sur un arrière-fond résolument surnaturel.

Signets

101 Philippe Contamine : Jeanne sur les autels – la Jeanne d'Arc d'Henri Wallon

La Jeanne d'Arc d'Henri Wallon (1812-1904), après avoir connu un vif succès, fut ensuite négligée, même par l'auteur de cet article, qui ne la mentionne pas dans son dictionnaire. Il lui rend ici justice : Henri Wallon - ministre de l'Instruction publique et des cultes -, historien engagé, se livre dans son ouvrage à la défense du procès de réhabilitation, pour hâter la béatification.

109 David Tracy : L'imagination catholique – l'exemple de Michel-Ange

Selon l'auteur, l'œuvre majeure de théologie catholique au xv^e siècle reste le plafond de la chapelle Sixtine (1512), plus tard complété par le Jugement dernier, (1541) sur le mur au-dessus de l'autel. Ces réalisations monumentales ont une complexité, une variété, une puissance synthétique qui constituent une vision théologique expressément catholique : incarnée, sacramentelle, métaphorique, analogique.

121 Jean-François Lavigne : *In memoriam* Père Xavier Tilliette s.j.

Xavier Tilliette, sj (1921-2018) était le dernier des grands jésuites français de sa génération - celle de Jean Daniélou, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Henri Bouillard. Dès les débuts (au numéro 4 !), il a été proche de Communio où il a rédigé vingt-quatre articles.

Nous remercions Bernard Pottier et Jean Duchesne pour leur concours gracieux comme traducteurs.

Prochain numéro
mars-juin 2019

La grâce du catéchisme

La sixième demande du Notre Père, « peut-être la plus discutée¹ » – *Matthieu 6,13; Luc 11,4; Didachè VIII 2*

Nous voici rendus au cinquième numéro de la série de *Communio* sur le Notre Père, qui traite de la sixième demande de cette prière. Le premier numéro avait considéré l'invocation préliminaire: « Notre Père qui es aux cieux » (2015/2-3). Le deuxième numéro avait exposé ensemble les trois premières demandes, celle du Nom, du Règne et de la Volonté (2016/2). Le troisième numéro s'intitulait « Notre pain » (2017/2), et le quatrième « Pardonne-nous » (2018/2). Pour la sixième demande, nous avons choisi le titre: « en tentation » et non, par exemple, « La tentation ».

En effet, comme chacun le sait en pays francophones, l'Église a proposé récemment un changement de la formulation de cette demande. Ce qui rend notre réflexion d'autant plus difficile et intéressante à la fois. Auparavant, on disait, en suivant de très près le latin de la Vulgate²: « Et ne nous soumet pas à la tentation », alors qu'aujourd'hui nous prions ainsi: « Et ne nous laisse pas entrer en tentation³ ». Deux réactions ponctuelles ont déjà été publiées dans un numéro antérieur de *Communio*, pour commenter les avantages, et peut-être surtout les inconvénients, de cette nouvelle formulation⁴. À notre sens, le changement liturgique opéré nous déplace déjà vers une meilleure perception de cette sixième demande, mais il y a peut-être encore une difficulté à comprendre cette nouvelle expression, que Carmignac aimerait voir traduite ainsi: « Et garde-nous de consentir à la tentation⁵ »; ou encore « Fais que nous n'entrions pas dans la tentation », pour reprendre le titre de son article paru dans la *Revue Biblique* en avril 1965, aux pages 218-226. Carmignac nous signale d'ailleurs que quatre théologiens ca-

1 Marc PHILONENKO, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, NRF Gallimard, 2001, 206 p.; ici p. 139. Sur cette demande, voir les pages 139-155 [Nous utiliserons l'abréviation Phi, dans le texte même].

2 *Et ne nos inducas in tentationem*.

3 Sorte de retour à une formulation précédente qui disait: « Et ne nous laissez pas tomber en tentation » (voir par exemple le petit *Catéchisme à l'usage de tous les diocèses de Belgique* de 1961). – Sur les traductions, changées ou non, en d'autres langues, voir l'encart ci-dessous p. 17.

4 Thomas SÖDING, « La tentation – Le

sens de la sixième demande du Notre Père », dans *Communio* 2018/2, p. 103-106 et Denis DUPONT-FAUVILLE, « Sur la nouvelle traduction liturgique du Notre Père », *ibid.*, p. 107-110.

5 Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, Letouzey et Ané, 1969, 608 p. (désormais cité dans le texte par le signe C.); ici p. 293. L'essentiel de cette somme a été résumé dans un petit volume intitulé *À l'écoute du Notre Père*, éd. de Paris, Paris, 1971, 123 p. Pour la sixième demande, voir les pages 58-86 du petit volume, que nous ne citerons pas, sauf exception, car il suit de très près le grand.

Éditorial ● tholiques francophones avaient protesté contre l'introduction de cette version aujourd'hui remplacée : J. Delorme, A. George, R. Coste et J. Lebourlier (C. 304 n. 23).

Si nous évoquons ici le Père Jean Carmignac, prêtre du diocèse de Paris (1914-1986) et grand spécialiste des manuscrits de Qumrân, c'est que son maître ouvrage sur le Notre Père ne nous semble pas dépassé, même si certaines de ses positions, sur d'autres plans, peuvent être nuancées.

Carmignac part de l'idée que la formulation « Et ne nous soumet pas à la tentation » est proprement scandaleuse. « Nous outrageons la bonté de Dieu et sa sainteté, si nous supposons qu'il puisse exercer sur la tentation une causalité positive quelconque et, si nous savons qu'il n'en exerce aucune, nous l'outrageons d'une autre manière en lui demandant de s'abstenir de cette causalité⁶ ». À divers degrés, de nombreux théologiens tout au long de l'histoire ont buté sur cette sixième demande : Tertullien, Calvin, Zahn, Evely, Spicq, etc., (C. 237-238), et tant d'autres ont exprimé leur perplexité. Dans ses *Lettres de prison*, Charles Maurras la considère comme une « pierre d'achoppement » ; comment peut-on « demander à Dieu, qui est souverainement bon, de ne pas tromper ses créatures » (C. 237 n. 2 et 294) ? Maurras rejoint ainsi la *Lettre de saint Jacques* qui dit explicitement : « Dieu ne tente personne » (*Jacques* 1,13). Beaucoup, sans oser une critique aussi virulente, mais percevant quand même le problème, ont cherché des échappatoires, selon le terme de Carmignac, qui les classe comme suit (C. 239-254).

1 • Addition d'une glose du style : ne nous introduis pas dans une tentation au-dessus de nos forces.

2 • Équivoque sur le sens du mot tentation, confondu avec épreuve, car le mot grec *peirasmós* supporte les deux traductions (comparer *Jacques* 1,2-3 et 1,13-14).

3 • Substitution du passif à l'actif, pour aboutir à une formulation du type : ne fais pas que nous soyons tentés, l'agent de la tentation étant alors escamoté.

4 • Atténuation du sens d'introduire, qui devient "laisser entrer", avec valeur seulement permissive.

5 • Passage à l'idée d'abandon : Dieu n'expose pas, ne soumet pas, mais cesse de protéger contre la tentation.

D'innombrables commentateurs se voient obligés de combiner l'un ou l'autre de ces subterfuges, appliquant au texte « plusieurs sourdines simultanées⁷ » pour éviter le scandale. Les listes d'auteurs et d'ouvrages

6 CARMIGNAC, *À l'écoute du Notre Père...* p. 61. 7 *Ibid.* p. 65.

que dresse Carmignac pour exemplifier ces échappatoires sont impressionnantes (il parle de 250, C. 294) et convaincantes, et vont chercher à toutes les époques.

Après avoir disséqué ces mauvaises solutions, Carmignac se met en devoir de rectifier l'erreur de compréhension qui se trouve à la base. Il s'agit en fait, dans l'*Évangile de Matthieu* et de *Luc*, mais aussi dans la *Didachè*⁸, d'une formule grecque qu'on ne peut comprendre qu'à la condition d'y déceler une construction grammaticale sémitique sous-jacente, hébraïque ou araméenne, dont ni le grec, ni le français ne disposent d'équivalent. Il s'agit, pour faire bref, d'une forme verbale appelée le causatif ("faire en sorte que"), qui se complique encore lorsqu'on y adjoint une négation. Car alors on a le choix entre "ne pas faire en sorte que", ou "faire en sorte que ne pas", ce qui est tout différent. – La sixième demande est d'ailleurs la seule demande négative de tout le Notre Père, et ce fameux *mè* ("ne pas"), la seule négation de toute la prière qui, sinon, s'exprime uniquement en formulations positives !

Carmignac s'étonne que tant de générations d'hébraïsants n'aient pas remarqué cette subtilité de langage. Il reconnaît cependant qu'après avoir effectué bien des recherches, il tomba par hasard (C. 437) sur un article d'un jésuite allemand qui proposait exactement la solution à laquelle il était arrivé lui-même indépendamment. Il s'agit de Johannes Heller, dont Carmignac publie en annexe la traduction de l'article allemand de 1901 dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, p. 85-93 (C. 437-445 ; voir aussi C. 279.292), et dont « l'explication, qui remonte à Origène, mériterait d'être appelée l'explication "Origène-Heller" » (C. 279).

Mais avant d'exposer cette question, il est indispensable de s'attarder sur le mot *peirasmos*. C'est d'ailleurs l'ordre suivi par Carmignac dans ses deux ouvrages (et par Philonenko dans le sien) : examiner d'abord le mot tentation, puis l'expression laisser entrer ou ses équivalents, puis la valeur de la négation.

1 • Aujourd'hui, le mot tentation, pour nous chrétiens, signifie clairement une sollicitation au mal pour faire tomber (C. 241), et même « le pouvoir de séduction du Malin⁹ ». Mais les biblistes nous avertissent

8 Les trois témoins donnent exactement la même formule : « Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν » (*Matthieu* 6,13 ; *Luc* 11,4 ; *Didachè* VIII 2). Les synoptiques donnent également trois fois la même formulation pour la recommandation de Jésus aux disciples à Gethsémani : « Priez pour ne pas entrer en tentation (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε

εἰς πειρασμόν) » (*Matthieu* 26,41 ; *Marc* 14,38 et *Luc* 22,46), préparée par *Luc* 22,31-32 : « ³¹Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme froment ; ³² mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères ».

9 SÖDING, art. cité p. 105.

Éditorial

● que ce mot et ce concept ont connu une évolution qui permet de comprendre pourquoi le mot grec *peirasmos* peut être traduit aujourd'hui par épreuve ou par tentation. En français également, le mot tenter est extrêmement polysémique (C. 255-257) : Littré en indique 10 sens possibles (C. 258 n. 4). « *Peirasmos* ou *tentatio* signifient proprement "épreuve", et "tentation" est un sens second, dérivé, presque lointain, aussi bien en grec qu'en latin » (Phi 148-149). C'est pourquoi Philonenko préférera garder le premier sens dans sa traduction finale : « Et fais que nous n'entrions pas dans l'épreuve » (Phi 155). Essayons d'y voir clair !

« Le terme *peirasmos* est extrêmement rare dans la littérature profane [l'auteur ne connaît que 5 occurrences] [...] dans la version des Septante on en relève 19 mentions [...] Le verbe *peiradzein* y est employé une soixantaine de fois » (Phi 141-142). De l'Ancien au Nouveau Testament, « le concept est en voie de formation » (C. 262), et le chaînon autrefois manquant et non canonique de Qumrân est ici précieux, voire décisif¹⁰. Philonenko insiste en outre sur l'importance du livre pseudépigraphique des Jubilés quasi-cité en *Luc* 11,49 reprenant *Jubilés* 1,12 (Phi 140). « En définitive, on est donc obligé de constater que, dans l'Ancien Testament, les verbes *nissâh* et *peiradzô* ou leurs dérivés ne désignent jamais une sollicitation au mal, ni de la part des hommes, ni de la part du démon, et encore moins de la part de Dieu » (C. 259). « A. Feuillet dégage exactement la même conclusion » (C. n. 9 p. 259). Quelque chose de nouveau apparaît donc peut-être à l'époque de Jésus et avec Jésus lui-même.

L'article de Françoise Mies¹¹ démontre que l'épreuve-tentation de Job doit être comprise dans son contexte spécifique. « Envoyer sa main sur lui et toucher » est cette expression très imagée qui signifie l'épreuve, qui n'est pas encore tentation, mais peut le devenir : on teste, on pèse sur l'autre pour l'éprouver. Mais qui est capable de voir l'envers du décor, comme dans le Prologue et l'Épilogue de cet écrit ? Job vit, et nous vivons, et ce qui nous arrive demande à être interprété, non seulement existentiellement, mais aussi dans le contexte culturel et religieux de l'époque. Certains seront peut-être insatisfaits de cette réponse floue, mais c'est là que se joue cette formation des conceptions.

Car comme nous le montre l'article de Denaux¹², on voit mal à première vue la raison de tous ces parallèles que Matthieu et Luc établissent entre les tentations de Jésus au désert et les épreuves de l'Exode. Là se trouve le nœud de la question : Dieu éprouve la foi de son peuple et le peuple à son tour éprouve Dieu en réclamant qu'il montre sa puissance par des miracles. En Jésus, Dieu et homme, Dieu

10 Le rôle de Bélias, alias Satan, est très présent à Qumrân (C. 261-262). Signalons aussi *Mastêma*, voir PHILONENKO p. 143.153.

11 « Job : épreuve ou tentation ? », voir ci-dessous, p. 19.

12 Voir ci-dessous, p. 39.

éprouve l'homme, mais l'homme refuse d'éprouver Dieu, et par là dévoile la figure du Malin.

C'est ici d'ailleurs qu'il ne faut pas oublier de relier la sixième demande à la cinquième et à la septième, toutes trois nous parlant du péché, passé (le pardon), présent (le combat spirituel *hic et nunc*) et futur (la délivrance finale) (C. 267 et 439). – Mentionnons par ailleurs la forte argumentation de Philonenko pour qui la sixième demande et la septième¹³ n'en font qu'une. Procéder autrement, « c'est rompre le parallélisme antithétique de la sixième demande, stylistiquement nécessaire » (Phi 152). Mais cela traduit aussi « une exigence doctrinale [...] c'est en effet, dans le livre des Jubilés¹⁴, tout spécialement, la prière constante du fidèle que d'être soustrait à l'emprise du diable et de ses esprits » (Phi 153). Si la demande que nous étudions signifiait simplement « Ne nous tente pas », pourquoi alors une formule si contournée ? « Une nuance supplémentaire est, sans nul doute, ainsi apportée [...] aménageant] un espace où peut s'introduire, à côté de Dieu, un autre acteur qui sera l'instrument de la mise à l'épreuve¹⁵ [...] Nous sommes ici dans la ligne de *Job*, 1,9-12, et 2,1-6, de la *Lettre de Jacques*, 1,13 (« Dieu ne met lui-même [autos] à l'épreuve personne ») et, faut-il le rappeler, du livre de Jubilés ? » (Phi 149).

Lorsqu'on suit dans l'Ancien, puis le Nouveau Testament, les occurrences des mots éprouve-tentation, on constate en effet cette évolution, mais les doubles sens restent possibles comme nous le montrent ces versets de la *Lettre de saint Jacques*, que nous reproduisons dans la version de la TOB, complétée pour la finale du verset 13.

[*Jacques* 1] ² Prenez de très bon cœur, mes frères, toutes les épreuves (*peirasmois*) par lesquelles vous passez, ³ sachant que le test (*dokimion*) auquel votre foi est soumise produit de l'endurance (*hypomonèn*).

¹³ Que nul, quand il est tenté (*peiradzomenos*), ne dise : « Ma tentation vient de Dieu (*peiradzomai*). » Car Dieu ne peut être tenté (*apeirastos*) de faire le mal et ne tente lui-même personne (*peiradzei de autos oudena*). ¹⁴ Chacun est tenté (*peiradzetai*) par sa propre convoitise qui l'entraîne et le séduit.

Ces 4 versets de la *Lettre de Jacques*, écrit sapientiel, reflètent bien, si l'on peut dire, l'évolution de la notion de *peirasmos*, qui apparaît au total six fois dans ces deux passages. Les deux premiers versets reprennent

13 Rappelons que cette septième demande (« mais délivre-nous du mal-Malin ») est absente de *Luc* et n'existe que dans la version de *Matthieu* 6,13b.

14 Influencé par *Job* (Phi 145).

15 C'est bien là « l'interprétation personnelle [de Philonenko] : c'est Satan qui est l'instrument de la mise à l'épreuve voulue par Dieu » (Phi 154).

Éditorial ● clairement le sens d'épreuve, puisqu'il faut s'en réjouir et que son résultat est la persévérance, la fameuse *hypomonè*. Les deux derniers au contraire traitent de la tentation que Dieu ne peut ni subir ni envoyer et qui a ici sa source dans la convoitise de l'homme. Une comparaison précise de cette traduction avec celle de la Bible de Jérusalem (BJ) montrerait sans peine la perplexité des meilleurs spécialistes. La BJ maintient partout le mot français épreuve, tandis que la TOB opte la première fois pour épreuve et la seconde pour tentation.

Aux deux grandes significations de l'AT¹⁶, s'ajoute donc dans le NT une troisième, où la tentation est clairement identifiée comme une action du Malin. Carmignac passe en revue une soixantaine d'occurrences du NT (C. 262-265) qui parlent de mises à l'épreuve et de tentations, dont certaines posent franchement la question de l'origine de cette instigation au mal. Entretemps, le satan de Job est devenu Satan en personne. On croit désormais aux anges et aux anges déchus aussi. Et le Christ va lutter contre cet adversaire, la tentation devenant alors clairement un mal dont Dieu délivre.

Une enquête purement lexicale dans la Bible, au moyen du logiciel Accordance, permet de compter les occurrences des anges et des démons dans l'AT et le NT. Les conclusions sont instructives. Les démons sont très peu présents dans l'AT, au profit des anges très fréquents (17 contre 125), tandis qu'ils se multiplient dans le NT, mais sans jamais l'emporter sur les anges (158 contre 170).

2 • Dans un deuxième temps, Carmignac étudie le verbe εἰσενέγκης (*eisenegkès*) qui fait partie de la sixième demande. Il est clair pour lui, comme pour beaucoup d'exégètes, que cette forme du verbe grec *eispherein* (= amener, apporter, introduire) au subjonctif aoriste second (d'où vient la forme *eisenegkès*) correspond, pour la grammaire sémitique sous-jacente, à un causatif de *eiserchomai* (= venir vers, entrer dans, C. 268ss), ou de *eiselthein*, comme le dit Heller, tout comme *inducere* est le causatif de *intrare* (C. 443). Cette explication convaincante de Carmignac est confirmée par une contribution de ce numéro : « Telle est bien une possibilité offerte par le texte araméen du Notre Père selon la Peshitta et les liturgies de langue syriaque, où figure l'expression *lâ ta'lan*, soit le verbe 'll (entrer) conjugué à l'Aphel, une conjugaison causative équivalente au Hiphil hébreu¹⁷ ».

Il n'y a pas de quoi s'étonner de ces subtilités. Le langage, comme tout système formel, étant composé d'un lexique et d'une grammaire, cer-

16 « Intervention de Dieu pour faire ré-agir vers le bien » et l'homme tente Dieu en demandant des miracles (C. 258).

17 Voir FOGIELMAN, ci-dessous, p.28 (juste avant le milieu, p. 31-32). Voir aussi Phi 149-150.

taines langues choisissent d'exprimer des différences lexicales par des différences grammaticales : dicter = faire écrire par exemple. Les causatifs, intensifs, itératifs, etc., permettent de créer ces nuances sans augmenter le vocabulaire lexical. Les accomplis et inaccomplis des langues slaves, par exemple, jouent un rôle semblable de multiplicateurs de nuances sans augmenter le vocabulaire.

3 • Il s'agit enfin d'étudier la valeur de la négation qui précède le verbe de notre demande, ce fameux *mè* grec, seule négation du Notre Père. Toute l'étude de Carmignac, comme celle de Philonenko, va dans le sens que Fogielman résume ainsi : « Lorsqu'une négation est présente, celle-ci peut porter uniquement sur le sens de la racine, et non sur l'élément causatif : "fais que nous n'entrions pas" et non "ne fais pas que nous entrions"¹⁸ ». La négation d'un causatif Hiphil affecte, selon l'accent que l'on veut mettre, soit le "donneur d'ordre", soit le "receveur d'ordre" (Phi 150-151) ; une dictée par exemple (= faire écrire) suppose l'un qui ordonne et l'autre qui exécute. Complétant les exemples de Heller, Carmignac inventorie 28 cas dans la Bible hébraïque et une bonne vingtaine dans les textes de Qumrân, qui portent à une cinquantaine les cas où la négation devant un verbe causatif porte finalement sur l'effet de ce verbe (C. 284ss). Citons pour seul exemple le Psaume 141,4 : « Ne fais pas que mon cœur tende au mal », surtout après les deux stiques précédents, doit s'entendre comme : « Fais que mon cœur ne tende pas au mal ».

C'est bien pourquoi le savant exégète Zerwick proposait, comme traduction latine de notre sixième demande, cette expression limpide : *Fac ne intremus in tentationem* (C. 292). « Les 250 auteurs, parmi lesquels les plus grands noms de la patristique, de la théologie et de l'exégèse, qui figurent dans les listes des pages 239 à 254 (et tous ceux qui devraient y figurer, pour que ces listes soient complètes) sont en réalité des victimes de la philologie hébraïque, qui n'a pas été en mesure de les orienter vers une solution scientifique » (C. 294-295).

Cette erreur de traduction ne pouvait qu'encourager Bucer, Calvin et tant d'autres, dans leurs tendances prédestinarianistes (C. 298-301).

4 • Parmi toutes les explications lumineuses de Carmignac, il y en a une qui nous paraît plus approximative, celle qui essaie de discerner s'il faut traduire *eis peirasmon* en français par en ou dans, sans ou avec l'article défini (C. 280ss). Le grec n'a pas l'article défini, et les traductions des différentes langues européennes ajoutent ou non l'article défini, on ne sait trop pourquoi ; on a presque l'impression qu'il ne s'agit que d'une question stylistique¹⁹. Cela importe-t-il vraiment ?

18 Voir *ibid.*, ci-dessous, p. 32.

19 Voir l'encart ci-dessous p. 17.

Éditorial ●

Carmignac voit une différence réelle entre “entrer en tentation” et “entrer dans la tentation”. Si Dieu en effet devait nous éviter toute épreuve ou tentation, sans doute cesserions-nous d’être les humains que nous sommes, de par notre finitude de créatures d’abord, et du fait du péché originel ensuite, de surcroît. Il est donc difficile de demander cela au Seigneur : il ne peut changer ni notre nature (finie, et donc soumise à l’épreuve), ni la condition actuelle de cette nature (pécheresse, et donc soumise à la tentation). C’est le point faible de la traduction « entrer en tentation ». Mais s’il s’agit de prier maintenant, de demander à Dieu de nous secourir maintenant²⁰, au moment où nous sommes sollicités concrètement à nous laisser entraîner dans telle tentation précise, *hic et nunc*, la demande suppliante de ne pas « entrer dans la tentation » a tout son sens, bien qu’elle puisse avoir un sens différent pour chaque priant singulier. Ces deux éventualités sont également évoquées par Denis Dupont-Fauville²¹. Il nous semble que deux formules assez rapprochées, et apparemment contradictoires, du Père Spicq op, rejoignent aussi cette distinction subtile entre toute tentation en général et telle tentation singulière²².

Être soumis à l’épreuve et à la tentation, c’est notre condition habituelle ; entrer dans la tentation, c’est franchir une ligne rouge, pénétrer dans le domaine défendu. Le verbe *eispherô* construit avec la préposition *eis* redondante, et non le datif comme cela est aussi possible, « signifie toujours “faire entrer dans”, “introduire dans”, non plus avec un simple “mouvement vers”, mais avec un net “passage à l’intérieur” » (C. 269).

On a souvent remarqué que la triple prière du Christ à Gethsémani, et les recommandations faites ce soir-là aux disciples, étaient un reflet du Notre Père. Et l’on a parfaitement raison d’évoquer ce passage pour mieux comprendre le Notre Père²³.

« “Entrer dans la tentation”, c’est pénétrer dans le domaine défendu [...] l’épisode de Gethsémani suffirait à lui seul à déterminer le vrai sens de “entrer dans la tentation”. Le Christ ne peut pas demander à ses apôtres de prier pour être préservés de la tentation, puisqu’il vient de leur annoncer qu’ils seront scandalisés à son sujet (*Marc 14,27 = Matthieu 26,31*), que Satan a demandé de les passer au vannage (*Luc 22,31*), qu’il a lui-même prié pour que la foi de Pierre ne disparaisse pas complètement (*Luc 22,32*), que Pierre le reniera trois fois [...] Le

20 Tout comme nous demandons le pain de ce jour où nous prions.

21 DUPONT-FAUVILLE, art. cité p. 108 colonne 2 surtout.

22 C. SPICQ op, *Théologie morale du Nouveau Testament*, tome 1, coll. Études bi-

bliques, Gabalda, Paris, 1965, p. 223: Dieu est ‘responsable’ de tout *peirasmos* mais, p.

226, c’est un blasphème de le supposer « plaçant le croyant dans une ‘occasion de péché’ ».

23 Comme le fait SÖDING, art. cité p. 105. Voir aussi HELLER dans C. 442.

Christ, qui vient de dire à son Père: “Non pas ce que je veux, mais ce que tu (veux)” [...] ne peut pas, deux versets plus loin, parler aux apôtres d’esquiver la tentation inéluctable» (C. 273). Il les exhorte ardemment à prier pour résister à la tentation qui est là, bien présente, inévitable.

Le franchissement d’une frontière par la liberté est bien décrit par saint Bernard dans son traité de jeunesse *De gratia et libero arbitrio*, en prenant justement l’exemple de saint Pierre aux §§ 38-40. On peut sentir la tentation et ne pas y consentir intérieurement. La tentation n’est là, dans ce cas, que pour entretenir l’humilité et l’aspiration constante à la grâce, dit saint Bernard. Mais la volonté ne peut pas à la fois vouloir et ne pas vouloir, contrairement à ce que disent certains. La volonté ne veut jamais qu’une chose à la fois. Elle peut sentir deux sollicitations différentes et même opposées, mais nécessairement l’une l’emporte sur l’autre et manifeste le vouloir profond de la personne. « Il est impossible que, d’elle-même, la volonté ne s’obéisse pas à elle-même – personne, en effet, ou bien ne veut pas ce qu’il veut, ou bien veut ce qu’il ne veut pas » (§ 5²⁴). « À titre d’exemple, que l’Apôtre Pierre compare [...] Renier, il ne le voulait pas, mais surtout il ne voulait pas mourir. C’est pourquoi il renie certes malgré lui, mais renia tout de même afin de ne pas mourir » (§ 38²⁵).

Si la personne subit passivement une contrainte psychologique ou morale, sans y consentir, la volonté souffre de ce qui lui déplaît, mais elle ne consent pas au mal. Si elle cède à cette contrainte, la volonté devient active et se contraint elle-même à céder à la tentation. Par faiblesse, elle refuse d’accepter la permanence de la tension entre son vouloir sain que soutient la grâce, et la sollicitation d’un vouloir reconnu peccamineux.

Franchir la ligne rouge, entrer dans le domaine défendu, ce sont des images; elles ne signifient pas que cette ligne est inamovible, toujours à la même place, la même pour tout le monde. Au contraire, elle se déplace sans cesse, au gré de nos victoires et de notre progrès spirituel, ou à l’inverse en suivant nos défaillances et nos péchés toujours plus lourds, qui nous rendent toujours plus étroitement prisonniers (*Romains* 7,23). On peut se débattre à différents étages de notre ascension vers Dieu ou de notre descente aux enfers.

C’est dans ce cadre que l’article sur la *gnômè* du Christ selon Maxime le Confesseur²⁶ nous indique dans quelle mesure notre liberté est os-

24 BERNARD DE CLERVAUX, *L’amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, coll. Sources chrétiennes 393, Cerf, Paris, 1993, p. 255.

25 *Ibid.*, p. 327.

26 Voir BERNARD POTTIER, ci-dessous, p. 51.

Éditorial ● cillante entre le bien et le mal, et dans quelle mesure la liberté du Christ, elle, est absolument ferme dans son rejet du mal et son choix du bien, fermeté qu'il nous communique à mesure que nous contempnons sa personne divine prenant notre nature humaine. C'est là que nous voyons que le Christ, contrairement à ce que nous croyons parfois, avec perplexité d'ailleurs, n'a pas du tout été tenté de la même manière que nous, même s'il l'a été très réellement.

Viennent ensuite deux articles qui sont loin de nous présenter des autorités ecclésiales ! Nous avons pensé cependant que ces deux témoins, le sulfureux philosophe Michel Foucault²⁷ et la jeune juive Etty Hillesum²⁸ morte à Auschwitz, pouvaient attester d'une lutte pour le bien et d'un combat contre le mal au travers de leur recherche intellectuelle (les écrits posthumes de Foucault sont peu connus) et de leur recherche existentielle de cohérence psychologique (Etty, au point de départ, cherchait un thérapeute), qui finit pour elle dans une sorte d'expérience mystique.

L'article de Madame Struyf sur Etty Hillesum cite, à propos de la tentation, un passage de saint Pierre Damien qui exprime bien ce dépassement de frontière dont nous parlions, et là c'est bien Satan qui entre en nous et veut y faire sa demeure, comme l'expriment plusieurs fois les Évangiles qui nous parlent de ces esprits impurs possédant le malheureux.

« Considère la tentation comme un serpent. Si tu le chasses alors qu'il est encore devant la porte, tout est pur et intact en toi, rien n'est corrompu ou infecté dans la maison. Mais lorsqu'il est déjà entré, même si tu t'efforces à le faire sortir²⁹ ... ».

Pour Etty Hillesum, on pourrait dire que la tentation consiste plutôt à laisser Dieu sortir de nous, à le chasser, à ne plus lutter pour le garder en soi présent. Toutes ces images se rejoignent pour exprimer que la tentation fait partie d'un combat spirituel où les protagonistes gagnent ou perdent du terrain dans notre cœur de croyant.

Le même combat spirituel est mené, selon Michel Foucault exposé par Milani³⁰, par le moine qui s'efforce de dévoiler ses pensées à son directeur spirituel. Le baptême consiste à déloger celui qui, en l'homme,

27 Voir ci-dessous, p. 82.

28 Voir ci-dessous, p. 66

29 Louis-Albert LASSUS, op, *Pierre Damien. L'homme des déserts de Dieu*, O.E.I.L., Paris, 1986, p. 48.

30 À partir du dernier livre posthume

de Foucault, paru en 2018, dont voici un compte-rendu : J.-F. PETIT, a.a., "Michel Foucault, patrologue et éthicien ? Sur *Les aveux de la chair*", dans *Nouvelle Revue Théologique* 141 (2019) 105-113.

est indûment chez lui. Tous les faux raisonnements que l'ennemi insinue ensuite dans notre cœur pour y pénétrer à nouveau et y refaire sa demeure, sont sans cesse remis à l'extérieur dans l'aveu ou *exagoreusis* du moine qui, en se reconnaissant pécheur et en le disant, prononce une parole non pas d'identification, mais précisément de désidentification d'avec ce qu'il rejette hors de lui dans un combat constant depuis son baptême.

L'article d'Irène Fernandez³¹ sur la *Tactique du diable* de C.S. Lewis reprend, sur un mode littéraire moins ardu, les subtilités du combat analysées du point de vue de l'Adversaire, et non plus de la victime potentielle que nous pouvons être et que nous prions Dieu de fortifier et de délivrer.

Bernard Pottier, jésuite, est théologien, philosophe et psychologue. Il enseigne à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles et a été durant vingt ans curé d'une paroisse de la diaspora portugaise. Membre du comité de rédaction de Communio. Membre de la Commission Théologique Internationale et de la Commission d'étude sur le diaconat féminin.

Note sur la traduction proposée par d'autres langues.

- La nouvelle version française est proche, sauf pour le verbe "tomber" et l'article devant "tentation", des versions portugaise (*não nos deixeis cair em tentação*) et espagnole (*no nos dejes caer en la tentación*), qui ont cours depuis longtemps.
- La version catholique néerlandaise a changé elle aussi, récemment. "*En leid ons niet in bekoring*" est devenu "*en breng ons niet in beproeving*"; deux changements donc, sur le verbe et sur le mot *peirasmos*, mais non pas sur le sens de la négation. Il est vrai que cette langue connaît encore une troisième variante possible pour *peirasmos*, utilisée par les protestants, à savoir *verzoeking*.
- La version allemande pour la sixième demande continue à traduire fidèlement le latin *Et ne nos inducas in tentationem: und führe uns nicht in Versuchung*. Le jésuite allemand Johannes Heller proposait quant à lui, en 1901, la version suivante: *lass uns nicht in Versuchung einwilligen* (= consentir, adhérer à) (C. 445).
- La version anglaise est restée elle aussi inchangée: *and lead us not into temptation*.

31 Voir ci-dessous, p.95.

Charles
de Foucauld



Méditation sur le Notre Père (V)

« Ne nous laissez pas succomber à la tentation »

Mon Seigneur, expliquez-moi ce que Vous voulez que je demande par là, et pourquoi Vous voulez plutôt ceci qu'autre chose. Cette demande, c'est un cri, le cri de toute heure, de toute minute, le cri : Au secours ! Il faut qu'il ait sa place dans le *Pater* parce qu'étant la demande obligée de tous les moments de la vie, il doit se trouver dans toutes prières... Je suis tellement entouré d'ennemis que non seulement je ne puis atteindre ma fin sans appeler au secours à toute heure, mais que je ne puis pas dire, même une courte prière, sans crier au secours.

Notre Seigneur me fait faire cette demande dans le *Pater* parce qu'elle m'est nécessaire à toute heure, qu'elle doit se trouver à l'état de cri de l'âme cent fois dans toute prière et pour m'apprendre à pousser sans cesse vers Lui, à toute heure, ce cri : « Au secours ».

Thème

Charles de Foucauld (1858-1916), en religion Charles de Jésus, religieux trappiste (1890), prêtre (Viviers, 1901), fut béatifié par Benoît XVI en 2005. La Méditation sur le Notre Père se trouve dans les Œuvres spirituelles, Paris, Seuil, 1959, p. 585-593.

Job : épreuve ou tentation ? Françoise Mies

L'Ancien Testament présente deux expériences clairement identifiables : celle d'Adam et Ève est une tentation (*Genèse 3*), celle d'Abraham emmenant son fils au mont Moriah est une épreuve (*Genèse 22,1-19*). Mais l'expérience de Job ? L'épreuve est une expérience difficile pour un bien ou un mieux. Elle sous-entend un sens, le passage d'un cap, un itinéraire vers un bien ou un mieux. Elle peut mettre en jeu une altérité, celle de l'éducateur ou du maître de sagesse qui soumet quelqu'un à l'épreuve. De la part de celui qui est tenté, la tentation est une inclination, un attrait, une impulsion, une motion vers le mal. Elle met en jeu l'extériorité de l'objet qui tente, souvent sous les apparences du bien qui séduit. Elle peut mobiliser l'extériorité supplémentaire du tentateur : de sa part, la tentation est une sollicitation au mal. Le serpent induit Ève en tentation via le fruit désirable, Dieu met Abraham à l'épreuve. Épreuve et tentation sont au départ indécises : elles peuvent virer au bien comme au mal, on peut réussir l'épreuve ou échouer, succomber à la tentation ou lui résister victorieusement. Mais l'intention du tentateur est de faire tomber, l'intention de l'éducateur qui met à l'épreuve est de faire croître et progresser. Mais Job : son histoire est-elle celle d'une tentation ou d'une épreuve ?

Un homme juste, sage – et heureux

Le prologue lève un pan du voile (*Job 1-2*). Job, l'homme idéal, est un juste « un homme intègre et droit » et un sage « qui vénère Dieu et s'écarte du mal » (*1,1.8*). Vénérer Dieu n'est pas seulement un signe de piété mais de sagesse car c'est reconnaître Dieu pour Dieu, avoir un vrai sens de Qui est Dieu. S'écarter du mal n'est pas simplement s'abstenir de commettre le mal, c'est se tenir à l'écart de tout ce qui pourrait y mener, ne pas jouer avec le feu, ne pas s'exposer à la tentation. Job réunissait tous les signes extérieurs de bonheur de l'époque, descendance, richesse, pouvoir, honneur : une famille nombreuse, de grands troupeaux, une autorité reconnue (*1,2-3*). En somme, transposé dans un autre langage, vertu et bonheur coïncidaient : c'est le monde auquel l'on aspire de ses vœux. Le monde *devrait* tourner ainsi : c'est une espérance, voire une exigence de la raison.

Les catastrophes : envoie ta main !

Par deux fois, le Seigneur (YHWH) et le satan échangent d'étranges paroles (1,6-12 ; 2,1-6), dont le sens se noue autour de la question du satan : « Est-ce pour rien que Job vénère Dieu ? » (1,9). Question à réponse négative pour le satan, positive pour le Seigneur et ouverte pour le lecteur qui est probablement enclin à faire confiance à Job et au Seigneur mais qui, en rigueur de termes, ne *sait* pas. La vénération de Job – nous dirions la foi – est-elle gratuite ou intéressée ? Le satan veut faire un test pour montrer que Job ne vénère le Seigneur que par intérêt :

Le satan : « Tu as béni l'œuvre de ses mains, mais envoie donc ta main [*shlah na' yadkha*] et touche à tout ce qui est à lui, sûr qu'il te maudira en face ».

Le Seigneur : « Voilà, tout ce qui est à lui est dans ta main, mais sur lui n'envoie pas ta main [*'al tishlah yadkha*] » (1,10-12).

Une série de catastrophes s'abattent en cascade sur « ce qui est à Job » : ses troupeaux sont volés, ses serviteurs tués et ses enfants morts écrasés (1,13-19). Job s'éprouve dépouillé, aussi nu qu'à la naissance ou qu'à la mort. Mais il bénit le nom du Seigneur, qui « a donné et a pris » (1,21). N'étant pas parvenu à ses fins, le satan exige un test plus radical, qui frappe Job lui-même :

Le satan : « Mais envoie donc ta main [*shlah na' yadkha*] et touche à son os et à sa chair, sûr qu'il te maudira en face ».

Le Seigneur : « Le voici dans ta main, mais veille à sa vie [*'et naphshô shmôr*] » (2,5-6).

Le satan afflige Job d'une affection de la peau, grave potentiellement mais pas nécessairement mortelle, le *shehîn ra'* (« ulcère malin » 2,7b). Job s'isole au milieu de la cendre (2,8), comme dans une anticipation de sa propre mort, mais en persistant dans son abandon au Seigneur, pour le meilleur et pour le pire : « Nous recevons le bonheur [*tov*] de Dieu, et le malheur [*ra'*], ne le recevons-nous pas ? » (2,10). Le narrateur confirme qu'il a passé les tests avec succès (1, 22 ; 2,10).

Le satan et le Seigneur se renvoient la balle : « envoie ta main », « n'envoie pas ta main », « il est dans ta main ». La main¹ est puissance d'action, positive ou négative. Dans ces dialogues, elle est négative : « envoyer sa main

Thème

et toucher » exprime une action violente et potentiellement mortelle. L'expression « n'envoie pas ta main » reprend littéralement l'interdit intimé à Abraham qui s'apprêtait à tuer Isaac (*Genèse* 22,12). Voix satanique pour dire « envoie ta main », voix angélique ou divine pour interdire : « n'envoie pas ta main ». Même si le Seigneur laisse Job au pouvoir (« main ») du satan, Il fixe par deux fois une limite, d'abord de manière négative par l'interdit du meurtre (« n'envoie pas ta main sur lui »), ensuite de manière positive (« veille à sa vie, garde-le en vie »). Il devine que l'intention du satan est homicide : « C'est en vain que tu m'as excité contre lui pour l'avalé » (*Job* 2,3), « avaler » constituant une sorte de meurtre par dévoration.

Le satan jette le soupçon sur Job mais aussi sur le Seigneur : selon le satan, être Dieu et exercer son pouvoir, c'est aussi avaler, envoyer sa main et toucher pour tuer. Le satan a besoin que Job reste en vie pour montrer que la vénération du serviteur du Seigneur est intéressée et ainsi gagner son pari, mais il ne peut cacher au Seigneur son intention assassine.

Outre la question d'une foi gratuite (« pour rien »), s'élève aussi la question de la souffrance injuste (« pour rien ») : « Comment est-il possible qu'un homme entièrement juste [et sage] soit si totalement souffrant² ? » Le narrateur a brossé un tableau aux limites : extrême de la sagesse et de la vertu, extrême de la souffrance. Une sorte de laboratoire³ pour qu'éclate la question dans toute son acuité.

Françoise
Mies

Le *Livre de Job* n'est pas un traité sur la question *unde malum*? Mais quand même. À haute époque, on estimait que Dieu, dans sa souveraine et inintelligible liberté, était à la source de tout ce qui advient sur terre, bien comme mal. Mais pouvait-Il être à la source de tout mal ? Un travail sur l'image de Dieu se fit progressivement, et le *Livre de Job* témoigne d'une étape de ce travail⁴. Ce n'est pas un traité mais un drame qui s'ouvre par un prologue narratif, aussi la piste ouverte sera non pas argumentative mais narrative. Pour rendre compte du mal en contexte religieux, on peut recourir à deux libertés, divine et humaine, et donc à deux instances, Dieu et l'homme. Mais le mal en excès et la souffrance injuste que met en scène le livre attestent l'insuffisance de cette piste. Aussi le narrateur ne propose-t-il pas une intrigue à deux mais à trois personnages. Il introduit une tierce figure, le satan. Elle tend à dédouaner Dieu de la responsabilité totale du mal tout en conservant le monothéisme – le satan, avec article,

2 Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 449.

3 Carlo Maria MARTINI, *Épreuve et persévérance. Méditations sur le livre de Job*, tr. fr. F. Vial, Paris, Cerf, 1993, p. 17.

4 La même action mauvaise (dénombrer le peuple) est inspirée par Dieu en

2 *Samuel* 24,1 et par Satan en 1 *Chroniques* 21,1, unique occurrence du nom propre Satan (sans article) dans la Bible hébraïque. Les rares mentions du satan (avec article : *Zacharie* 3,1 et *Job* 1–2) témoignent d'une étape vers la découverte de Satan comme tel.

qui n'a pas encore atteint la stature de Satan (sans article), n'est pas un dieu du mal rival du dieu du bien, mais un simple membre (esprit, ange ?) de la cour céleste (1, 6 ; 2,1). Comme son nom l'indique (verbe *šaṭan*), il veut le mal, hait et se fait en tout temps l'avocat de l'accusation. Surtout face au plus admirable serviteur de Dieu (1,8). Une sorte de saint avant la lettre. Quant à Job, il ignore tout du dialogue entre le Seigneur et le satan. À ses yeux, nous recevons bonheur et malheur de Dieu lui-même: c'est Lui le responsable. Et il n'y trouve rien à redire.

Tentation ou épreuve : les points de vue du satan et du Seigneur

Les catastrophes qui s'abattent sur Job, le vol de ses biens, le meurtre de ses serviteurs, la mort de ses enfants, sa maladie-à-la mort, relèvent-elles de l'épreuve ou de la tentation ? La réponse à la question dépend du personnage.

Le satan entend mettre en œuvre une tentation : il veut clairement que Job tombe – en maudissant le Seigneur – et plus secrètement – mais le Seigneur l'a deviné – qu'il meure. Ce n'est pas la tentation du premier homme, de l'enfant qui voit, désire et prend. C'est la tentation d'un homme mûr, sage et juste, qui a appris de la vie et révere Dieu. Il ne suffit pas de lui tendre un fruit pour le faire tomber. Aussi le satan opère-t-il non par séduction via des biens apparents mais par privation, en enlevant les biens que le Seigneur avait donnés à Job, richesses, enfants, statut, santé : ils étaient comme la parabole de la bonté divine. Il laisse croire que le Seigneur est le seul responsable : c'est le satan qui agit, mais c'est le Seigneur que Job doit maudire. Le satan cherche aussi à tenter le Seigneur : il lui demande d'exercer sa divinité par l'exercice de la violence. Mais la tentation tourne court : le Seigneur refuse d'être le Dieu qui frappe (et tue) Job. Il ne fera rien lui-même et met à jour l'intention homicide (par procuration) du satan : « C'est en vain que tu m'as excité à l'avalier » (2,3).

Le Seigneur ne veut pas le mal de Job, son intention est droite : pour lui, ce qui arrive à Job n'est pas une tentation qu'il lui enverrait. C'est le satan qui induit Job en tentation. Le Seigneur ne tente pas Job mais accepte qu'il traverse l'épreuve, sûr de son serviteur. Il n'a pas forcément de projet éducatif. Il consent à ce que Job soit exposé à l'épreuve et à la tentation, à l'épreuve de la souffrance et à l'épreuve de la tentation. À la souffrance comme épreuve de la tentation. Exposition au satan : « dans ta main ».

Le satan agit de manière à ce que Job soit tenté de maudire le Seigneur. Une malédiction ne se résume pas à dire du mal : elle se veut parole performative, opérant le mal qu'elle énonce : maladie, mort... En ce sens, la malédiction étant par principe inopérante sur le Seigneur et donc im-

Thème

possible, « maudire le Seigneur » signifie en général blasphémer, renier Dieu, dans un comportement aux antipodes de la vénération.

Un relai du tentateur

Le malheur fait voler le couple en éclat. Le satan agit mais ne parle pas à Job. La femme de Job, celle qui devait être pour lui « une aide comme son vis-à-vis » (*Genèse 2,18*), prend le relai du satan⁵. Elle lui adresse les mots qu'il n'a pas prononcés mais a pensés : « Maudis Dieu et meurs ! » (*Job 2,9*). Le double impératif exprime avec clarté la tentation première du satan – maudire Dieu – et explicite son intention secrète – « meurs ». « Mort et vie sont au pouvoir de la langue » (*Proverbes 18,21*). Job résiste.

Bénir Dieu jusque dans le malheur et vivre, voilà la logique de Dieu. Maudire Dieu dans le malheur et mourir, telle est celle du satan.

Job maudit son jour

Les catastrophes ont brisé la vie de Job en deux. Jusqu'ici, il a tenu bon. Trois amis sont venus le consoler (*Job 2,11-13*). Après sept jours de silence, Job « maudit son jour » (*3,1*). Exposé à l'épreuve / tentation, il se laisse atteindre, mais pas totalement : il prononce une malédiction, certes, mais pas de Dieu : de lui-même, du jour de sa naissance, de toute sa vie. Il voudrait annihiler son existence en remontant à sa naissance, à sa conception, à sa création : désir impossible que celui de remonter à son origine pour la détruire, mais qui dit bien son désespoir (*3,3-16*). Il aurait voulu passer sans transition du ventre maternel au shéol pour ne pas avoir à vivre, car la vie est souffrance (*3,11-13.16*). Ce n'est pas tant mourir qu'il désire qu'être mort : le shéol, que l'Ancien Testament présente comme un lieu sans joie, sans amour, sans connaissance, sans œuvre, sans souvenir, lui devient désirable comme lieu de tranquillité au regard de son tourment présent (*3,13.17-18.24-26*). Pointent une demande de sens et un reproche : pourquoi donne-t-Il la vie si c'est une vie de souffrance (*3,20*) ? *Il. L'innommé. Qui ne peut être que Dieu.*

Françoise
Mies

Job a détourné la malédiction de son objet tout désigné par sa femme, Dieu (« maudis Dieu »), pour la retourner contre lui-même : « périsse le jour où je suis né ! » (*3,3*). La tentation de maudire et de mourir le travaille, mais il n'y a pas succombé totalement. Il lutte dans l'épreuve, dans une longue lamentation qui n'est adressée à personne. Il est seul à batailler.

5 Voir SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur la première épître de saint Jean*, Texte critique de John William Mountain, traduction de Jeanne Lemouzy, Intr. et

notes de Daniel Dideberg, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Œuvres 76, 2008, traité IV,3, pp.189-191 et traité VI,7, pp. 261-263.

Job se plaint à Dieu

Jusqu'ici, Job n'a pas dit: c'est injuste! La question de la souffrance juste ou injuste, de la rétribution, n'était pas la sienne. Les amis de Job l'introduisent en 4,7-9, et finissent par lui inventer des fautes afin que son cas entre dans la théorie: si Job souffre tant, c'est qu'il a dû commettre bien des fautes (22,4-11)! L'intention des amis était louable: en pointant la cause de la souffrance, la faute, ils lui montraient une manière d'en sortir, le repentir et la conversion, et lui rouvraient le chemin de l'espoir. Oui, mais pas au prix de la vérité et de la conscience: Job ne l'acceptera jamais. Ses amis l'ayant déçu (6,15-21), dès 7,7 il se tourne vers Dieu. Tout au long du drame, il s'adressera à Lui: beaucoup durant le premier cycle de discours, moins dans le deuxième, plus du tout au troisième, avec une dernière interpellation dans son apologie: «Je crie vers Toi et tu ne réponds pas!» (30,20). La souffrance continue et Dieu se tait. Job va-t-il s'essouffler?

Job marche sur une ligne de crête entre espoir et désespoir, tiraillé entre deux images de Dieu, le Dieu de la colère et le Dieu de l'abri (14,13), le Dieu bon créateur et le Dieu mauvais destructeur de l'œuvre de ses mains (10,8-14). De tout le mal qui le frappe, il tient Dieu pour responsable, et les agents seconds du mal n'effacent pas sa responsabilité ultime (19,13-21). Il accuse Dieu d'assassiner l'homme et son espoir (14,19-20) et de vouloir le tuer lui, Job (13,15). Or, si malheur et souffrance de Job sont bien réels, l'imputation de ces maux à Dieu relève de l'interprétation⁶. Job peut se tromper. Il n'évoque jamais le satan. Un instant il demande: «Si ce n'est pas lui [Dieu], qui donc alors?» (9,24), ouvrant l'hypothèse d'un autre responsable pour la refermer immédiatement: c'est Dieu le coupable. Job ne dit jamais: «maudit soit Dieu». Mais il parle mal de Dieu: en ce sens, quand il parle du Dieu méchant, place le mal en Dieu et suppose une dialectique intra-divine, ne blasphème-t-il pas? La tentation de maudire Dieu semble étendre sur lui son empire.

L'intention homicide du satan, explicitée par la femme de Job («meurs!»), le travaille également. Job n'a jamais voulu se suicider: le suicide par désespoir n'appartient pas à l'horizon mental de la Bible hébraïque. Mais au premier cycle de discours, forces de mort et de vie combattent en lui: désir d'être mort (10,18-19) ou d'être tué par Dieu (6,8-9), mais aussi désir de ne pas mourir attesté indirectement par sa peur de mourir (13,15), par sa plainte sur sa mort prochaine et la finitude (7,7; 14,1-12) ou par son accusation du Dieu meurtrier (10,8-10; 14,20-22). Après 10,19, son désir de mourir ou d'être mort disparaît, mais la thématique de la mort subsiste, via l'accusation du Dieu meurtrier (30,21-23) ou la révolte contre

Thème

6 Voir Françoise MIES, «Le livre de Job. De l'excès du mal à l'altérité du mal?», *NRT*, 1999, n° 121, pp. 177-196, spéc. 189-191.

les méchants qui ne meurent pas (21,7-13). Si Job a laissé un temps le désir de mort et donc la tentation de la mort mordre sur lui, il ne lui a pas cédé totalement. À un moment, elle lâche son étreinte. Mais la mort reste à l'horizon, de même que l'image d'un Dieu potentiellement meurtrier, une image de Dieu *selon le satan*. « Avec la force de ta main, tu me hais [tišteméni] » (30,21), dit-il à Dieu, avec le verbe *šaṭam*, équivalent du verbe *šaṭan*. Le satan a disparu des discours, mais parfois sa voix parasite celle de Job.

Job n'a désiré ni la guérison, ni la réintégration sociale, ni la restitution de son honneur, ni une nouvelle famille. Il a demandé à Dieu de reconnaître son innocence. Il a surtout demandé Dieu pour Dieu : en ce sens, il s'attache à Dieu pour Dieu. Pour rien, sinon Dieu lui-même. Mais dans la révolte.

Le Seigneur se révèle

La souffrance de Job est aussi celle du silence de Dieu. Le temps s'étire, Job appelle et Dieu ne répond pas. Durer dans le silence de Dieu, dans la souffrance de l'attachement à un Dieu libre⁷. Quand le Seigneur se révèle enfin et parle (38,2-41,26), la vie de Job bascule à nouveau. Certes, le Seigneur ne dit mot sur la souffrance, le mal, la rétribution. Il secoue Job en lui faisant comprendre combien l'être fini qu'il est a tenu des propos insensés sur le dessein divin. Mais son discours, tout centré sur la création et l'engendrement, ouvre le Job replié sur lui-même et le sein maternel (Job 3) aux horizons de l'univers et le touche là où il avait été blessé en son être profond, son être créé, conçu, né à la vie. Aussi Job, bien qu'encore sur la poussière et la cendre, se dira-t-il consolé : « Je t'ai entendu et je t'ai même vu ; *c'est pourquoi* je m'incline et suis consolé » (42,5-6). Inclination ou obéissance de l'esprit de celui qui a retrouvé la vénération de Dieu, et consolation intérieure. Pourquoi Dieu donne-t-il la vie si c'est une vie de souffrance (3,20) ? Pour cette rencontre avec Dieu, oui, cela vaut *la peine* de vivre. Job est encore malade, pauvre, endeuillé de ses enfants, exclu de la société, assis au milieu de la cendre. Mais il a retrouvé le chemin de la vénération de Dieu et la consolation. Il est attaché à Dieu pour rien, sinon pour Dieu lui-même et la relation. Les forces de malédiction et de mort l'ont quitté.

Françoise
Mies

Job a bien parlé de Dieu

Le Seigneur rend son verdict : à la différence de Job, les trois amis n'ont pas parlé de lui de manière fondée (42,7-8). Il ne tient pas compte des paroles délirantes que Job a tenues à son propos. En quoi donc étaient-elles fondées ? En s'obstinant à parler à Dieu et à lui demander une réponse, Job a maintenu l'idée d'un Dieu transcendant mais qui

7 Voir Karl BARTH, « Jésus-Christ, le témoin véridique », dans *Id.*, *Dogmatique*. IV. *La doctrine de la réconciliation*,

tr. fr. F. Ryser, t. 3, Genève, Labor et Fides, 1973, § 70, pp. 71-73.

entend et est capable de répondre. Il a toujours su que Dieu était Celui que l'on pouvait prier, invoquer, interroger, Celui auquel on pouvait s'adresser, fût-ce pour l'accuser et se révolter⁸. Il avait gardé le sens de Qui est Dieu. Il est resté dans la relation – avec véhémence.

Au final, le Seigneur bénit Job plus qu'en sa vie première. Richesses doublées, nouvelle famille, réintégration sociale, vie longue (42,10-16). Job ne l'avait jamais demandé. *In-espéré*. S'il est probable que Job est resté malade⁹, la bénédiction divine l'a touché également en son être malade : la maladie chronique, le handicap, ne l'empêche plus de vivre, de laisser la vie couler en lui et entre lui et les autres : il donne la vie. Il pourra alors mourir, âgé et rassasié de jours (42,17). En paix.

En relisant le livre – le point de vue de Job

D'après le prologue, Job avait reçu le meilleur de la vie mais semblait prêt à vénérer Dieu pour le meilleur *et* pour le pire. Le pire advint. Ce pire, selon le satan, doit permettre de rompre l'attachement de Job à Dieu en le faisant maudire Dieu et *in fine*, secrètement, de le mener à la mort. Selon le satan, ce pire qu'il fait advenir doit être une tentation pour Job. Mais selon le Seigneur, ce pire est une épreuve dont, Il le sait, Job sortira vainqueur. Il accepte qu'il soit exposé à l'épreuve de la souffrance et de la tentation, au satan. Cette exposition fait partie de la vie humaine, même du meilleur de ses serviteurs.

Thème

Le Job du prologue semble considérer le malheur comme envoyé par Dieu. Dès le chapitre 3, il change de ton. Ce qu'il vit, il ne le perçoit pas comme une tentation. Il ne dispose pas de l'idée du satan comme clé d'interprétation du mal. Personne ne la lui donne, pas même Dieu. Job ne perçoit pas davantage ce qu'il vit comme une épreuve envoyée ou permise par Dieu, en vue d'un bien ou d'un mieux : le mal qu'il subit, il le vit comme une injustice et une persécution divines. Il est tiraillé entre espoir et désespoir, entre des images positives et négatives de Dieu, entre forces de mort et de rejet de la mort. Le lecteur, averti par le prologue, sait reconnaître la tentation à l'œuvre, quand Job se fait blasphémateur en accusant Dieu de le persécuter ou quand il désire mourir et être mort. Mais Job ne sait pas. Le lecteur se dit aussi que Job, en finale, a passé un cap, a mûri dans l'épreuve, a été capable d'espérer Dieu pour Lui-même et non pour ses biens, de trouver consolation dans la rencontre avec Dieu alors qu'il est encore sur la cendre et de témoigner que pour cette rencontre, cela vaut la peine de vivre. Mais Job n'a pas conscience de vivre une épreuve.

8 Voir Paul RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », in *La Révélation*, Bruxelles, FUSL, 1977, p. 35.

9 Françoise MIES, « Job a-t-il été guéri ? », *Gregorianum*, 2007, n° 88, pp. 703-728.

Job ne disposait pas des clés suffisantes pour opérer un discernement. Et Dieu ne les lui a pas données. Est-ce à dire que la clé d'interprétation de la figure du satan n'est pas décisive pour comprendre le mal / le malheur et pour le surmonter ? Que Dieu est assez puissant pour que l'homme puisse s'en passer ? Que l'homme est assez fort pour s'en sortir ? Si Job a été travaillé par la tentation / épreuve sans jamais totalement succomber, c'est qu'il est demeuré dans l'adresse à Dieu qui suppose la foi et un sens vrai de Qui est Dieu : ce qu'il a dit contre Dieu (*de Deo et contra Deum*), il l'a dit à Dieu (*ad Deum*¹⁰), il n'a pas fait que se lamenter sur lui-même à propos de Dieu, il s'est plaint *de Dieu à Dieu*. – Le soliloque de Job 3 est à cet égard le moment de tous les dangers –. Mais c'est le face-à-face avec le Seigneur qui a mis fin à la tentation. Le Seigneur ne l'a pas abandonné dans l'épreuve, Il lui a donné de quoi surmonter la tentation : le face-à-face, sa présence, sa parole. La rencontre avec Dieu est suffisamment décisive non pas peut-être pour comprendre le mal mais pour sortir de la tentation et de l'épreuve, pour être consolé et continuer à vivre. Le Seigneur occupe tout le terrain : plus de place pour le satan, dont il n'est même plus question.

Le lecteur est parfois mal à l'aise face au pari entre le Seigneur et le satan et face à la permission que le Seigneur donne au satan de tenter Job par la mort de ses enfants. Pour contrer ce malaise, on peut insister sur le fait que le Seigneur limite par deux fois le mal ; que ce livre n'est qu'une étape dans la tradition biblique ; qu'il est un drame, une pièce de théâtre, qui a travaillé littérairement son sujet pour poser ses questions. Il n'empêche. Il faut prendre Job au sérieux. Ce qu'il a vécu n'est pour lui ni une épreuve ni une tentation, lesquels supposent un sens. Or, le mal et le malheur en excès laissent émerger un résidu qui ne fait pas sens et fait crier. Job, l'écorché vif, laisse monter son cri jusqu'aux cieux. Un cri, une demande de sens : pourquoi ? En restant dans la relation à Dieu et donc dans la foi malgré tout, malgré le non-sens, « pour rien », pas même pour le sens. Les catégories de tentation et d'épreuve, comme celle de rétribution, sont insuffisantes pour rendre compte totalement du mal et de la souffrance. Ce serait une erreur d'interprétation et une faute morale que d'étouffer le cri de Job.

Née à Bruxelles en 1961, Françoise Mies est consacrée (diocèse de Jérusalem). Docteur en philosophie (Université catholique de Louvain, 1993) elle est aussi bachelière en théologie et en philologie biblique. Elle est actuellement chercheur qualifié du Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS) aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix (Namur) depuis 1996. Elle étudie la sagesse hébraïque de l'Ancien Testament, en particulier Job.

10 Voir Adolphe GESCHÉ, « Topiques de la question du mal », dans *Id., Dieu pour penser. I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993, pp. 16-19, 27-32.

Charles-Antoine
FogielmanLa sixième demande du Notre Père
et son substrat araméen

Dans une prière aussi centrale dans la liturgie et la dévotion chrétiennes que le Notre Père, on est étonné du nombre de difficultés et de controverses sur la simple compréhension des paroles. Récemment, il a été décidé, au nom de l'exactitude théologique, de modifier la traduction de la sixième demande : « ne nous laisse pas entrer » au lieu de « ne nous soumet pas à la tentation ». Les partisans et les opposants de ce changement ont échangé des arguments profonds et documentés. Comme il est évident d'après le récit évangélique (au moins chez saint Matthieu qui la place au cœur du Discours sur la Montagne), la prière de Jésus ne peut se comprendre que dans le contexte de l'enseignement qu'il délivre à ses disciples. Nombre de ses thématiques, comme l'annonce du Royaume ou le pardon des offenses, résonnent avec la prédication évangélique ; d'autres trouvent leur ancrage dans les Écritures, notamment la quatrième et la sixième demande qui s'articulent autour d'Exode 16, 4 : « Le Seigneur dit à Moïse : 'Je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel. Les gens sortiront et recueilleront chaque jour leur ration du jour ; je veux ainsi les tenter pour voir s'ils marcheront selon ma loi ou non' ». Dans toute discussion sur le sens des paroles du Notre Père, l'interprétation de l'ensemble du mystère chrétien est en jeu : un simple retour au texte original ne saurait trancher d'un coup ce débat. Mais si l'on voulait néanmoins avoir recours à ce texte, que nous dit-il, et où le trouver ?

Thème

En quelle langue Jésus a-t-il prié le Notre Père ?

On entend communément dans la prédication et dans la catéchèse que « Jésus parlait araméen », et cette affirmation semble bien fondée par le témoignage des évangélistes. À plusieurs reprises, ceux-ci rapportent dans leur langue d'origine certaines paroles prononcées par le Christ : *Talithâ qûm* (« Jeune fille, lève-toi » : Marc 5, 41) ; *Ephphatha* (« Ouvre-toi » : Marc 7, 34) ; *Abbâ* (« Père » : Marc 14, 36) ; *Raqâ* (« tête vide » : Matthieu 5, 22) ; *Mammônâ* (« argent » : Matthieu 6, 24) ; et enfin *Eli, Eli, lema sebaqtani* (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » : Matthieu 27, 46 et Marc 15, 4). Toutes ces expressions sont araméennes ; certains détails permettent même de préciser le dialecte. Puisque Jésus a dit *Talithâ qûm* et non *Talithâ qûmî*, qui aurait été la forme attendue en araméen standard, le Christ a prononcé ces mots en araméen palesti-

nien, un dialecte attesté par ailleurs dans les manuscrits de Qumrân et, à partir du III^e siècle, dans un immense corpus de littérature rabbinique.

Vu ces données assez massives, il peut être surprenant qu'il existe entre chercheurs un débat non encore résolu, et même passionné, sur la langue dans laquelle le Christ a exercé sa prédication. L'abbé Jean Carmignac, prêtre du diocèse de Paris (1914-1986), a d'ailleurs consacré son maître ouvrage¹ à défendre la thèse selon laquelle le Christ aurait composé cette prière en hébreu. La capacité à parler et à composer des textes dans cette langue est bien attestée à l'époque du Christ, à nouveau par les manuscrits de Qumrân. Certains termes techniques, de plus, sont énoncés par Jésus lui-même en hébreu, et non en araméen; c'est le cas de *Qorban* (« bien réservé à l'offrande », *Matthieu 7, 6*). La recherche récente a en outre montré, notamment grâce aux lettres laissées par le meneur de la rébellion juive de 134 ap. Jésus-Christ, Syméon Bar Kōchba, que l'hébreu était non seulement cultivé comme langue savante, mais encore parlé comme langue vernaculaire au moins jusqu'au IV^e siècle : ces lettres comportent, sans méprise possible, des erreurs de grammaire liées à l'usage oral.

Pendant, c'est justement cette survivance de l'hébreu parlé qui affaiblit la thèse de Carmignac, selon que l'hébreu étant la langue sacrée, celle de la prière, il était naturel que, voulant laisser une prière à ses disciples, le Christ la composât en hébreu. L'araméen, dans cette logique, serait la langue du peuple, dans laquelle il fallait traduire pour la foule le texte sacré. Cette conception est le fruit d'une transposition naïve au contexte du I^{er} siècle après Jésus-Christ de la situation du retour d'exil, au V^e siècle avant, décrite par le livre de Néhémie : « Et Esdras lut dans le livre de la Loi de Dieu, traduisant et donnant le sens : ainsi l'on comprenait la lecture » (*Néhémie 8, 8*). Un épisode fameux du Talmud² nous montre la situation inverse : certains rabbins, parlant entre eux l'araméen comme langue savante des commentaires de la Loi, s'interrogeaient sur le sens de certains mots rares de la Bible, désignant des objets matériels ; ils furent éclairés en surprenant une conversation entre deux servantes qui employaient justement ces mêmes mots dans leur conversation. Les servantes, contrairement à leurs maîtres, parlaient l'hébreu comme langue maternelle. Le statut respectif de ces deux langues a donc considérablement varié selon les époques et, à une même époque, selon les régions : il est certain que les codes linguistiques de la Galilée n'étaient pas ceux de Jérusalem, comme nous l'indique en particulier l'épigraphie.

L'hébreu, donc, n'était pas qu'une langue liturgique, mais c'était aussi une langue parlée ; l'araméen, inversement, n'était pas seulement une langue parlée, ni même une langue savante, mais aussi une langue li-

Charles-Antoine
Fogielman

1 CARMIGNAC 1969.

2 *B. Rosh HaShana 26b.*

turgique. Certes, la prière synagogale, dans la pratique juive ashkénaze contemporaine, s'effectue essentiellement en hébreu. C'est déjà moins vrai dans la pratique séfarade, où certains chants sont en ladino, ou dans d'autres langues; mais plus on remonte les siècles, plus on constate de diversité. Les communautés de la Diaspora, notamment en Égypte, employaient quasi exclusivement le grec dans leur liturgie. Une minorité de chercheurs, au vu de l'importance numérique des inscriptions grecques en Palestine au 1^{er} siècle, estime même que cette langue était assez universellement comprise pour que Jésus ait dû y avoir recours à l'occasion³. L'araméen, cependant, était sans conteste bien ancré dans la population juive de cette région, et donc dans leur pratique liturgique. Il en demeure certains reliquats, notamment la prière du *Qaddish*, qui est toujours récitée en araméen, et dont l'analyse textuelle montre qu'elle est d'une ancienneté considérable, même si sa première attestation ne remonte qu'à l'an 900 de notre ère. Ses premières lignes ont souvent été comparées avec celles du Notre Père: « Que Son grand nom soit exalté et sanctifié dans le monde qu'il a créé selon Sa volonté; puisse-t-Il établir Son royaume ».

S'il a un parallèle si clair en araméen, le Notre Père a-t-il donc été composé dans cette langue? Objection: la sixième demande, qui nous concerne ici, a un parallèle évident dans une formule liturgique en hébreu, prescrite par la Mishnah pour la prière du soir: « ne nous livre pas aux mains de la tentation » (*al tevi'enu lidey nisayôn*⁴). Contre-objection: le terme *nisayôn* employé par l'hébreu n'est qu'une hébraïsation du terme araméen *nesyonâ*, dont nous verrons plus loin la genèse. On le voit, le va-et-vient entre les deux langues est incessant.

Thème

Peut-on retrouver le substrat sémitique sous le grec du Notre Père ?

La question exacte de la langue de composition du Notre Père est donc difficile à trancher. Jésus était certainement capable de pratiquer la prière liturgique dans les deux langues à volonté, selon les circonstances. Ce bilinguisme était attendu de tout Juif pratiquant; la Mishnah recommande la pratique de lire deux fois la portion de Torah hebdomadaire en hébreu et une fois en araméen (*Shnayim miqra ve-ekhad targum*⁵). La lecture des Targums, traductions de la Bible en araméen⁶, n'était pas destinée avant tout à améliorer la compréhension du point de vue linguistique. Leur intérêt réside autant dans les gloses interpolées au sein du texte traduit que dans la traduction elle-même: à l'écrit, au moins, la difficulté linguistique est quasi nulle. Les textes hébreux et leurs traductions araméennes sont souvent

3 Voir GLEAVES 2015.

4 B. *Berachot* 60b.

5 B. *Berachot* 8a.

6 Il en existe trois principaux: le targum Onkelos, produit de la communauté de Babylone, et les targums Pseudo-Jonathan et Neofiti, d'origine palestinienne.

entièrement superposables, les deux langues bénéficiant d'une syntaxe très proche et partageant la plupart des racines d'après lesquelles les mots sont formés. Qui plus est, la nécessité fréquente de basculer d'une langue à l'autre selon les circonstances a facilité la mise en place d'équivalences rigides, pour un certain nombre de termes, entre l'araméen et l'hébreu, à tel point qu'elles sont collectivement nommées *hebraïsti* par les auteurs du NT⁷.

Même si nous devons demeurer dans le doute quant à la langue précise dans laquelle le Christ a composé le texte de la prière elle-même, c'est donc une autre considération qui doit l'emporter; dans tout contexte multilingue, il y a une langue prépondérante; même quand un locuteur s'exprime dans une autre que celle-là, il ne fait que revêtir d'un autre habillage linguistique des concepts pensés dans la langue sous-jacente. Posée de cette façon, la question admet une réponse bien plus assurée: la langue dominante était assurément l'araméen qui, à partir des premiers siècles de notre ère, impose à l'hébreu des éléments cruciaux de sa syntaxe et une grande quantité de son vocabulaire.

Les sources

Pour reconstituer ce substrat araméen du Notre Père, une source privilégiée est la version de cette prière actuellement en usage dans les communautés qui ont conservé l'araméen comme langue liturgique. Celle-ci (qui varie très peu entre les différentes communautés) reprend quasiment sans variantes le texte tel qu'il se trouve dans la Peshitta (la traduction standard du Nouveau Testament en araméen chrétien, ou syriaque) de *Matthieu* 6, 9-13. Ce texte lui-même est tardif; comme l'ensemble de la Peshitta, il est élaboré à partir du texte grec du Nouveau Testament⁸. Néanmoins, pour les communautés qui ont produit ces versions, il était relativement facile de remonter au substrat araméen implicite, vu que la traduction de la Septante à Alexandrie au III^e siècle av. J.-C. avait conduit à la mise en place d'un système d'équivalences standardisées en grec d'un certain nombre de termes hébréo-araméens⁹, encore bien en place au moins jusqu'au VI^e siècle.

Charles-Antoine
Fogielman

Dans la quête du substrat sémitique du texte évangélique, les enquêtes menées avant nous par les Pères sont une source privilégiée; ils avaient encore le loisir d'interroger les communautés judéo-chrétiennes qui maintenaient intactes certaines traditions, remontant directement au Christ, dans leur élément linguistique et culturel d'origine. C'est ainsi que saint Jérôme peut nous éclairer sur l'énigmatique adjectif *epiousion*, accolé

7 Saint Jean utilise le terme même pour des expressions manifestement araméennes; voir *Jean* 19, 13, 17.

8 Avec l'influence des usages liturgiques, comme le montre la présence de la doxo-

logie « Car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire pour les siècles des siècles, amen », qui est absente de la plupart des manuscrits grecs.

9 Voir SOISALON-SOININEN 1987.

dans le texte grec au pain de la quatrième demande, et que la traduction actuelle rend par « de ce jour ». L'ayant lui-même traduit par *supersubstantiel*, une des interprétations possibles de ce néologisme qu'on ne rencontre nulle part ailleurs que dans ce passage-là des Évangiles, l'auteur de la Vulgate mentionne que les communautés judéo-chrétiennes de langue araméenne le rendent par *d-makhar*, « de demain », donnant à la demande un sens eschatologique : « donne-nous de goûter dès maintenant au pain dont nous mangerons demain dans le Royaume¹⁰ ». Malheureusement, saint Jérôme n'a pas fait de commentaires aussi détaillés sur les termes de la sixième demande. Pour cela, nous devons nous tourner vers Tertullien, qui nous éclaire sur deux points : la valeur de l'impératif négatif *mé eisenenkês* (du verbe *eisferô*), et celle de *peirasmos*. Pour le premier point, se fondant sur les traductions latines qui circulaient en Afrique du Nord¹¹, il propose la traduction *ne souffre pas que nous soyons induits (ne patiaris nos inducti¹²)*, une lecture confirmée par Cyprien¹³ et Augustin. Telle est bien une possibilité offerte par le texte araméen du Notre Père selon la Peshitta et les liturgies de langue syriaque, où figure l'expression *lâ ta'lan*, soit le verbe 'll (entrer) conjugué à l'Aphel, une conjugaison causative équivalente au Hiphil hébreu. Lorsqu'une négation est présente, celle-ci peut porter uniquement sur le sens de la racine, et non sur l'élément causatif : « fais que nous n'entrons pas » et non « ne fais pas que nous entrons ».

Thème

Le second élément que nous apporte Tertullien est sa distinction, dans la traduction du mot *peirasmos*, entre deux sens possibles : *tentatio* et *probatio*. Il met là le doigt avec prescience sur une dichotomie qu'une tentative de rétroversion du *peirasmos* du texte grec permet aux exégètes modernes de préciser peut-être plus finement.

La racine NSY et ses connotations

La Peshitta, dans le Notre Père et ailleurs, traduit *peirasmos* (« tentation ») par *nesyunâ*, un mot de la racine NSY, commune à l'araméen et à l'hébreu. Son sens premier semble être, pour une personne, « la pousser à bout », et pour une chose, « la faire plier au risque de la rompre ». De là, un sens figuré émerge : « tester les limites », ou, simplement, « mettre à l'épreuve ». Cette racine est assez rare dans le texte biblique, et la plupart des passages où elle apparaît sont liés aux deux épisodes parallèles où le peuple murmure contre Moïse à cause du manque d'eau : le premier à Mara (*Exode 15, 22-27*) et le second à Massa et Mériba (*Exode 17, 1-7*).

10 *Comm. In Ev. Matth.*, PL 26 43b-c.

11 Certaines peuvent avoir été produites en Afrique du Nord, par des traducteurs qui n'ont pas eu de peine à reconnaître les sémitismes derrière les expressions grecques : le punique, compris encore

par Augustin, était presque mutuellement intelligible avec l'hébreu.

12 *De oratione* 8 (CCSL I, p. 262).

13 *De Dominica Oratione* 25 (CCSL III A, p. 106).

Dans le premier, Dieu « tente » le peuple, lui imposant la rude épreuve de ne trouver que de l'eau saumâtre alors qu'il est tourmenté par la soif, et le texte hébreu aussi bien que les Targums utilisent le verbe *nsy*. Dans le second figure le nom propre *Massâh*, et c'est le peuple qui « tente » Dieu, c'est-à-dire qu'il le pousse à bout et l'exaspère, comme l'exprime bien la traduction liturgique actuelle du Psaume 94, qui rappelle l'épisode : « quarante ans cette génération m'a tenté et provoqué ».

Le parallèle des épisodes invite en effet à interpréter le toponyme *Mas-sâh* comme un substantif créé à partir de la racine *NSY*¹⁴. C'est ainsi que l'ont compris les Targums, qui tentent de le traduire, bien qu'il s'agisse d'un nom propre : le Pseudo-Jonathan par *nesyonâ*, et Neofiti par *nesyonyâ*, qui sont des noms d'action formés à partir de la racine *NSY*, commune à l'hébreu et à l'araméen. Le Targum Onkelos, lui, traduit par *niseytâ*, ce qui peut être également rattaché à la racine *NSY*, mais aussi à *NS'* (soulèvement¹⁵) : on le voit, la « traduction » est interprétative.

Après le récit de Mériba, le substantif *massâh* est à nouveau utilisé dans le Deutéronome, comme nom commun cette fois. Son sens est coloré par le souvenir de l'autre épisode où apparaît la racine *NSY*, celui de Mara, où c'est Dieu qui « tente » le peuple : en *Deutéronome* 7, 18-19, par exemple, dans le texte hébreu le mot *massâh* signifie clairement les « épreuves » que Dieu a fait subir à son peuple : « Rappelle-toi donc ce que le Seigneur ton Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Égypte, les grandes épreuves (*massot*) que tes yeux ont vues, les signes et les prodiges ». Cependant les Targums, traduisent tous dans ce verset l'hébreu *massot* (épreuves) par *nissim*¹⁶ (miracles). Il peut s'agir d'une simple confusion, due à la proximité phonétique des mots en araméen et à la présence dans le verset des termes « signes » et « prodiges » ; mais l'idée que « exaspérer Dieu » avait quelque lien avec « demander des miracles » s'est installée, comme on le verra plus loin. Ces subtilités n'apparaissent guère dans la traduction grecque des Septante, qui rend systématiquement les mots de la racine *NSY*, quelles que soient les nuances qu'elle revêt, par le verbe *peirazô* ou ses dérivés.

Charles-Antoine
Fogielman

La racine *NSY* dans le Nouveau Testament

Les rédacteurs du NT, qui tentent tous, à des degrés divers, d'imiter la langue des Septante utilisent donc souvent *peirazô*, outre la signification

14 La lexicographie moderne est moins affirmative sur ce point ; une autre étymologie possible le fait venir de la racine *MŠY* ou *MSS*, « fondre », « se désespérer » (voir HALOT, p. 605). Les occurrences de *mas-sâh* dans le Deutéronome, dont la rédaction est antérieure, viennent sans conteste

de *NSY*, et ont sans doute orienté l'interprétation du toponyme en *Exode* 17, 7.

15 Au prix d'un *samêkh* mis pour un *sin*, ce qui est assez commun dans les Targums.

16 Ou les variantes dialectales équivalentes.

d' « essayer » qu'il a en grec classique, dans le sens de « mettre la patience de quelqu'un à rude épreuve », « pousser à bout », comme en *Actes* 15, 10 (« Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter ? »). L'objet de ce verbe, quand il est employé dans ce sens, est le plus souvent Dieu lui-même, et son application fréquente à Jésus fait partie de la stratégie littéraire des évangélistes qui s'efforcent incessamment d'utiliser pour le Christ une terminologie et des attributions qui l'égalent à Dieu.

Certains épisodes de l'Évangile semblent même calculés de façon à exploiter la racine NSY sur toute la largeur de son spectre sémantique. Quand le groupe des Pharisiens « tente » (*nasi*) Jésus, ils lui demandent un « miracle » (en araméen *nissâ*¹⁷), faisant allusion au jeu de mots des Targums évoqué plus haut : par leur insistance sur un signe, les Pharisiens « exaspèrent » Jésus. Tous les éléments sont réunis pour donner à la racine son sens précis d' « exaspérer Dieu en lui demandant de manifester sa puissance divine », et les évangélistes peuvent ainsi clairement camper le Christ dans son rôle de personne divine.

Thème

Le sens qui émerge donc de la sixième demande, si l'on s'en tient là, est le suivant : « fais que nous n'entrons pas dans l'attitude qui consiste à T'exaspérer ». Néanmoins, dans d'autres passages du Nouveau Testament, il a sans méprise possible le sens de « mise à l'épreuve ». Il s'agit d'une épreuve qui purifie, rend plus fort : « Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en butte à toutes sortes d'épreuves (*peirasmois*). Vous le savez : bien éprouvée (*dokimion*), votre foi produit la constance » (*Jacques* 1, 2-3). Dans ce passage, l'Apôtre associe explicitement la valeur de *peirazô* à celle de *dokimazô*, qui signifie proprement « affiner un métal par le feu » : « l'œuvre de chacun doit se révéler dans le feu, et c'est ce feu qui en éprouvera la qualité (*dokimasei*) » (*1 Corinthiens* 3, 13). La métaphore est bien choisie : le fourneau élimine les scories du métal précieux, mais ne chauffe pas assez pour faire bouillir même ce dernier. Les auteurs du Nouveau Testament, cependant, ne font que reprendre cette valeur assignée à *nsy* / *peirazô* par le *Livre de l'Exode* : « Moïse dit au peuple : 'Ne craignez pas. C'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu, pour que sa crainte vous demeure présente et que vous ne péchiez pas' » (*Exode* 20, 20).

Saint Paul est bien conscient de la polysémie du mot *peirasmos* et il lui arrive de jouer de l'opposition des différents sens :

« Ne tentons pas non plus le Seigneur, comme le firent certains d'entre eux ; et ils périrent par les serpents. [...] Aucune tentation ne

vous est survenue, qui passât la mesure humaine. Dieu est fidèle; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais avec la tentation, il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter» (1 Corinthiens 10, 9,13).

Au verset 9, le mot *perirazô* a le sens de « tenter Dieu »; au verset 13, au passif, il prend la signification d' « être éprouvé par Dieu, affiné dans les souffrances ». Dans ce passage, mieux qu'aucun autre, on voit que les deux significations du mot sont mises en miroir : aux provocations qu'il reçoit de la part des hommes, le Seigneur répond par des épreuves qui sont destinées à les purifier.

De ces deux sens, quel est donc celui qu'il faut retenir dans la sixième demande : tenter Dieu ou subir l'épreuve ? Comme on l'a vu, cette pétition a des parallèles attestés par le Talmud, et le Christ l'a donc tirée du fonds commun de la prière liturgique de son temps. Dans la prière du traité *Berachot*, le mot *nisayon* est introduit par l'expression assez explicite « ne nous livre pas aux mains de »; c'est donc clairement le sens d'épreuve qui domine. C'est ce que comprend saint Hilaire quand il lit, et bien d'autres Pères latins à sa suite, [*tentationem*] *quam sufferre non possumus*¹⁸ (« [une épreuve] que nous ne pouvons supporter¹⁹ »). On pourrait objecter que cette prière est redondante : le but de l'épreuve n'est-il pas de purifier et raffermir le dévoyé, sans aller jusqu'à le briser ? Dieu, après tout, n'a permis que Job fût éprouvé que parce qu'il savait bien qu'il en sortirait victorieux. C'est oublier que dans le Pentateuque, c'est collectivement qu'Israël est purifié, et toute une génération est balayée pour n'avoir pas passé l'épreuve. Cette prière reviendrait donc à demander à Dieu de ne pas se trouver du côté des réprouvés. Si tel est le cas, cependant, on en revient à une interprétation forte du verbe *eisferô*; mais demander à Dieu de nous soustraire à l'épreuve, n'est-ce pas douter de son omniscience, ou lui ôter le moyen de nous purifier par le feu ?

Charles-Antoine
Fogielman

Le mot « tentation » dans son sens moderne

On aura sans doute remarqué que ni l'une ni l'autre valeur du mot « tentation » évoquée jusqu'ici ne correspond à l'acception moderne : « provocation, venant de l'esprit mauvais, à faire le mal ». Carmignac affirme que la racine *NSY*, avant le 1^{er} siècle, ne comporte pas cette valeur, même si elle commence à poindre dans quelques passages du Nouveau Testament : au jardin des Oliviers, le Christ ordonne à ses disciples

18 In Ps. CXVIII Aleph (CCSL LXI a, p. 16).

19 On ne sait s'il ajoute ce membre de phrase de lui-même, ou si son exemplaire portait déjà cette leçon.

« Veillez et priez pour ne pas entrer (dans la Peshitta : *t'alûn*) en tentation (*nesyunâ*) : l'esprit est ardent, mais la chair est faible » (*Matthieu* 26, 41), employant le même verbe et le même substantif que dans le Notre Père. Le sens semble bien proche de l'acception actuelle du mot « tentation » ; il est même probable que Jésus ait lui-même contribué en grande partie au glissement sémantique de la notion de « tentation », un fait qui s'observe avec une netteté particulière dans l'épisode des Synoptiques où le Diable « tente » Jésus au désert.

Dans cet épisode, il est frappant de constater que la « tentation » du Christ reflète les deux versants de la racine NSY que nous avons relevés : il est « exaspéré » en tant que Dieu par la mise au défi de réaliser des miracles, et « mis à l'épreuve » en tant qu'homme : va-t-il tomber dans le piège et obéir à Satan, ou bien résister et se montrer ainsi capable de poursuivre sa mission ? Il résiste, et ressort aux yeux du lecteur comme validé, voire fortifié par cette épreuve. On voit que l'Ennemi a l'outrecuidance de prétendre agir exactement comme Dieu lui-même, proposant, dans le désert, des mises à l'épreuve. La proximité de l'apparence de Satan et Dieu, ainsi que de leurs œuvres est un thème récurrent chez les auteurs du Nouveau Testament :

Thème

« Satan lui-même se déguise bien en ange de lumière. Rien donc de surprenant si ses ministres aussi se déguisent en ministres de justice » (*2 Corinthiens* 1, 14-15). D'où la nécessité du discernement des esprits : « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu » (*1 Jean* 4, 1).

Le démon, cependant, comme il était ontologiquement nécessaire, est pris à son propre jeu. Non seulement le Christ passe l'épreuve haut la main, mais encore les deux versants de la tentation sont rejetés du côté de Satan : c'est lui qui exaspère et c'est lui qui éprouve, et le Christ ne fait ni l'un ni l'autre. À une relation entre Dieu et sa créature où l'un et l'autre sont tour à tour tentateur et tenté, le Christ substitue l'ordre du Royaume, où Dieu et l'homme accèdent au statut d'amis²⁰ ; son avènement est invoqué par la seconde demande, à laquelle répond la sixième dans la structure concentrique du Notre Père²¹. Le diable est laissé seul avec la tentation.

Cette identification de la tentation avec le démon est renforcée par la demande qui suit immédiatement : « mais délivre-nous du Mauvais ». S'agit-il dans la septième demande du « mal » impersonnel ou de Satan lui-même ? Rien dans l'analyse du grec *poneros*, de l'hébreu *ra'* ou de l'araméen *bishâ* ne permet de trancher. Le verbe employé, en revanche,

nous fournit un indice. En araméen, il existe deux racines courantes pour exprimer l'idée de « sauver », « délivrer » : *PCY* et *NÇL*. La première est employée davantage dans le sens de sauver *de quelqu'un*, et la seconde, *de quelque chose*²². Or, c'est la première qui est employée dans les liturgies de langue araméenne et dans la Peshitta²³ ; il semble donc bien que nous ayons affaire à l'Esprit du Mal en tant que personne, conformément à l'ambiance spirituelle de l'époque du Christ, où la religion d'Israël commence à incorporer une conscience aiguë du monde angélique et de son miroir, le monde démoniaque, notamment sous l'influence culturelle persane – l'un des centres de gravité du judaïsme, Babylone, se trouvait en effet sous domination parthe²⁴.

Dans la sixième demande du Notre Père, il s'agit donc de demander à être délivré de la logique tentateur-tenté, et que celle-ci soit clairement rejetée dans les ténèbres avec Satan. Il s'agit d'une dynamique à laquelle on demande le secours divin pour échapper, au moins autant que d'une action que l'on demande à Dieu de ne pas poser ou bien d'empêcher. Le Christ le signale au moyen du seul changement, subtil mais décisif, qu'il opère dans la pétition traditionnelle ainsi reprise à son compte : la notion de *peirasmos* est désormais introduite non par un univoque « ne nous laisse pas aux mains de », mais par le concept vague d' « entrer », en grec *eisferô*, dont le caractère générique correspond bien à l'imprécision de la racine *LL*. Ce terme assez neutre, au contraire de verbes plus précis qui ont été proposés dans les traductions modernes (comme « soumettre ») n'oriente pas l'interprétation de la racine *NSY*, et préserve tout le parcours du sens de la racine *NSY* depuis *Exode 15* jusqu'à Gethsémani. La polysémie de la racine n'est pas abolie : tous ses sens se corrigent et se complètent mutuellement, et doivent être entendus ensemble, quoique subsumés dans le dernier.

Charles-Antoine
Fogielman

Conclusion

Malgré son économie de paroles, on le voit, cette sixième demande est d'une richesse peu commune. Encore l'analyse de son substrat araméen n'est-elle que l'une des approches possibles de cette ligne du Notre Père, sans parler même de sa confrontation avec les demandes précédentes, qui pose des questions d'une complexité plus grande encore. De fait, alors que l'exégèse est impuissante à dire si le Notre Père est l'œuvre du Christ lui-même, ou de la compilation d'un ou plusieurs rédacteurs de la fin du 1^{er} siècle, les chrétiens qui le méditent incessamment depuis vingt siècles n'y reconnaissent-ils pas à coup sûr le doigt

22 Voir JASTROW 1903, p. 1204 et 929.

23 Curieusement, GRELOT 1984, dans sa rétroversion, opte pour *NÇL*, mais ne

justifie pas son choix.

24 Voir LANGTON 1949.

de Dieu, qui seul peut trouver des paroles parlant aussi clair, et recelant en même temps d'aussi insondables énigmes pour qui veut les explorer plus avant ?

Né en 1986, prêtre (Paris, 2017), Charles-Antoine Fogielman, ancien élève de l'École des chartes (2005) et docteur en sciences religieuses (EPHE, 2015), est actuellement en mission d'études à l'Institut Biblique Pontifical. Dernière publication : *Évagre le Pontique, À Euloge. Les vices opposés aux vertus, Sources chrétiennes 591, Paris, Cerf, 2017.*

Références bibliographiques

- CARMIGNAC, Jean, *Recherches sur le Notre Père*, Letouzey, Paris 1969.
- FASSBERG, Steven E., « Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak? », *The Catholic Biblical Quarterly* 74, 2, 2012, p. 263-280.
- GLEAVES, G. SCOTT, *Did Jesus speak Greek? The emerging evidence of Greek dominance in first-century Palestine*, James Clarke & Co, Cambridge 2015.
- GRELOT, Pierre, « L'arrière-plan araméen du Pater », *Revue Biblique* 91, 1984, p. 531-556.
- HIGGINS, A. J. B., « 'Lead us not into temptation': some Latin variants », *Journal of Theological Studies* 46, n. 183/184, 1945, p. 179-183.
- JASTROW, Marcus, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, G.P. Putnam, New York 1903.
- LANGTON, Edward, *Essentials of demonology, a study of Jewish and Christian doctrine: its origin and development*, Epworth press, Londres 1949.
- SOISALON-SOININEN, Ilmari, « Methodologische Fragen der Erforschung der Septuaginta-Syntax », *Studien zur Septuaginta-Syntax - Ilmari Soisalon-Soininen; zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni, 1987*, éd. A. Aejmelaeus et R. Sollamo, Academia scientiarum Fennica, Helsinki 1987, p. 40-52.
- SOKOLOFF, Michael, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Bar Ilan University Press, Tel-Aviv 2003.
- STRACK, Hermann Leberecht, et BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 t. en 5 vol., C. H. Beck, Munich 1922 (et le *Rabbinischer Index*, J. Jeremias et K. Adolph, éd., C. H. Beck, Munich, 1956).

Thème

Jésus au désert – Adelbert Denaux Matthieu 4,1-11 et Luc 4,1-13

Le récit des tentations de Jésus dans les Évangiles synoptiques achève la trilogie d'ouverture de ces trois Évangiles. On désigne du terme de "trilogie initiale" les trois premières péripécies communes aux synoptiques : l'entrée en scène du Baptiste (*Marc* 1,2-6 par.), le baptême de Jésus (*Marc* 1, 9-11 par.), et la tentation de Jésus (*Marc* 1,12-13 par.). Elles formaient le prélude immédiat de la vie publique de Jésus et constituaient probablement dans la première prédication chrétienne le commencement de la prédication de Jésus de Nazareth (voir *Actes* 1,22 ; 10,37 ; 13,24-25). Dans les trois Évangiles, le lien entre le baptême et les tentations de Jésus est très fort. On peut même se demander si l'évangéliste Marc ne voit pas le baptême et la tentation de Jésus comme une seule péripécie, comme une seule unité littéraire (*Marc* 1,9-13) : le verset 1,12 ne marque pas en effet un nouveau commencement, mais colle très étroitement à ce qui précède : « et aussitôt l'Esprit le poussa au désert¹ ». C'est l'Esprit de Dieu, descendu au baptême sur Jésus, qui le "pousse" au désert (*Marc*), ou l'y "conduit" (*Matthieu* et *Luc*). Chez Matthieu et chez Luc, le diable reprend à la forme conditionnelle, par deux fois, les paroles de la voix venue du ciel/des cieux : « Si tu es le/un Fils de Dieu ». Dieu permet donc que Jésus soit mis à l'épreuve, mais Il permet que cela advienne via le diable qui tente Jésus. Dans les tentations, Jésus est mis à l'épreuve par Dieu, pour voir s'il se comporte comme un vrai fils de Dieu.

Selon la tradition synoptique, Jésus fut mis à l'épreuve à diverses reprises (*peirasmos/peiradzô*²). Dans la triple tradition (*Matthieu/Marc/Luc*), on ne dit pas seulement que Jésus fut mis à l'épreuve au désert³, mais aussi lorsque ses adversaires demandaient un "signe du ciel"⁴, ou quand Jésus fut interrogé pour savoir s'il fallait payer l'impôt à César⁵, ou juste avant son arrestation à Gethsémani⁶. Marc et Matthieu mentionnent tous deux que Jésus fut mis à l'épreuve à l'occasion de ce qu'on appelle

1 Voir J.E. GIBSON, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNT SS, 112), Sheffield, 1995, p. 26-31 : surtout le mot 'aussitôt' et le pronom personnel 'le' qui renvoie à 'Jésus' du verset 1,9, montrent que Marc comprend la scène de la tentation comme la continuation de la ligne narrative commencée en *Marc* 1,9-11.
2 *Ibid.*, pp. 17-18.

3 *Marc* 1,13 par. *Matthieu* 4,1-11 ; *Luc* 4,1-13.

4 *Marc* 8,11-13 par. *Matthieu* 16,1-4 ; *Luc* 11,16-29.

5 *Marc* 12,15 par. *Matthieu* 22,18 ; *Luc* 20,13 A D.

6 *Marc* 14,32-42, voir v. 38 ; par. *Matthieu* 26,36-46, voir v. 41 ; *Luc* 22,40-46, voir v. 46.

la “confession” de Pierre à Césarée de Philippe⁷, ou quand les pharisiens lui demandèrent si le divorce est permis⁸. Matthieu mentionne que l’un des pharisiens pose une question à Jésus sur le plus grand commandement de la Loi, pour “mettre Jésus à l’épreuve” (*Matthieu 22,35*), et Luc raconte qu’un docteur de la Loi voulut “mettre Jésus à l’épreuve” en l’interrogeant sur ce qu’on doit faire pour avoir la vie éternelle (*Luc 10,25*). Luc mentionne en outre que Jésus lui-même voyait tout son ministère comme une série d’“épreuves” (*Luc 22,28*). Ceci concorde avec ce qu’écrit l’auteur de la *Lettre aux Hébreux* : « Lui (Jésus) qui a été éprouvé en tout, d’une manière semblable à nous, à l’exception du péché » (*Hébreux 4,15*). Ceci vaut surtout pour la souffrance et la mort de Jésus : « Car du fait qu’il a lui-même souffert par l’épreuve, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés » (*Hébreux 2,18*). Tout le ministère public de Jésus a donc été marqué par des “épreuves”. Mais le récit de la tentation dans la trilogie d’ouverture occupe une place particulière. Il est une des clés de lecture pour interpréter tout le ministère public de Jésus.

Thème

Le récit de la tentation nous a été transmis dans deux versions différentes. D’une part, il y a le texte court de Marc (*1,12-13*), qui mentionne seulement le fait que Jésus séjourna quarante jours dans le désert tandis qu’il était mis à l’épreuve par Satan. Sur le contenu de cette épreuve, Marc ne dit rien. Il ajoute seulement le texte passablement énigmatique qui dit que Jésus séjournait parmi les animaux sauvages et que des anges le servaient. D’autre part, on conserve la double tradition des *Évangiles de Matthieu* et de *Luc* (*Matthieu 4,1-11* par. *Luc 4,1-13*), qui traite dans un texte précis, de trois tentations successives sous la forme d’un dialogue savant entre Jésus et le diable.

Quelle relation y a-t-il entre ces versions ? La majorité des exégètes partent de la théorie des deux sources, c’est-à-dire que Matthieu et Luc, indépendamment l’un de l’autre, ont fait usage de deux sources : l’*Évangile de Marc* et une source hypothétique de paroles de Jésus, écrite en grec, et nommée la *Quelle* (Q). Ce qui signifie que la courte mention de *Marc 1,12-13* n’est pas un résumé de la tradition *Mt-Lc*, mais remonte vraisemblablement à une tradition propre qui avait connaissance de la tentation de Jésus immédiatement après son baptême. Il s’agit donc de deux traditions parallèles et indépendantes l’une de l’autre, avec de claires différences, mais avec des convergences bien déterminées également (Esprit, désert, quarante, tentation, Satan/diable). Les versions de Matthieu et de Luc ont également, malgré de grandes ressemblances, chacune leur accent propre. À part quelques différences minimes, indiquons déjà ici que l’ordre des tentations diffère chez ces deux auteurs. Matthieu a l’ordre : désert – pinnacle du temple – très haute montagne ; Luc présente la succession : désert

– sur une hauteur – pinacle du temple. Dans ce qui suit, nous voulons concentrer notre attention sur le récit de la tentation dans la *Quelle*⁹, et sur la manière dont Matthieu et Luc ont élaboré cette source.

Interprétations diverses

La question que le lecteur doit se poser est celle de la juste interprétation du récit de tentation. Que signifient ces tentations ? S'agit-il de moments particuliers dans la vie de Jésus, ou d'une tentation fondamentale qui détermine tous les moments de sa vie ? Que signifient-elles pour Jésus lui-même, et pour ses disciples, les chrétiens ? Ou en d'autres mots : que cherche à obtenir le diable avec ses trois tentatives de tenter Jésus ? Quel est son but ? Au cours du temps, globalement, trois réponses ont été données à cette dernière question (séparément ou de manière combinée) : (1) le diable essaie que Jésus, par un miracle, se prouve à *lui-même* qu'il est le/un fils de Dieu ; (2) le diable essaie que Jésus, par trois actions, prouve *aux autres* qu'il est le/un fils de Dieu ; (3) le diable essaie d'amener Jésus à choisir un mauvais chemin pour être fils de Dieu, ou en d'autres mots, d'emprunter de "fausses" voies de messianité ; bref, il essaie d'amener Jésus à décider par lui-même ce que signifie être fils de Dieu¹⁰.

Joachim Gnilka distingue trois directions fondamentales dans l'interprétation du récit de tentation (combinées ou non¹¹). Selon la première variante, Jésus est mis à l'épreuve comme Messie. De fausses conceptions du Messie attribuées à Jésus sont mises en question et écartées. Par exemple la conception que le Messie doive se légitimer par des miracles spectaculaires et prouver ainsi irréfutablement qu'il est le Sauveur¹². Cette interprétation s'appuie surtout sur les deux premières tentations. Un autre exemple s'adosse plutôt à la troisième tentation sur la montagne, par laquelle l'écrivain veut rejeter l'image d'un Messie politique et zélateur qui poursuivrait la consolidation du pouvoir terrestre en Israël¹³. C'est pourquoi cette variante est parfois appelée interprétation apologétique, car elle est dirigée contre des personnes ou des conceptions en dehors de la communauté chrétienne. La question est ici de savoir si le titre "fils de Dieu" doit être compris comme titre messianique. Pour commencer, il n'est pas certain que dans Q, une scène du baptême précédait le récit de tentation¹⁴. Et il est tout

Adelbert
Denaux

9 Voir cette note dans compléments bibliographiques, à la suite de cet article.

10 Voir J.E. GIBSON, *The Temptations of Jesus* (note 1), pp. 97-108.

11 Jochim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil (Matthieu 1,1-13,58)*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1986, pp. 84-85.

12 Voir cette note dans compléments bibliographiques.

13 Voir compléments bibliographiques.

14 Il n'y a que peu de convergences où Matthieu et Luc s'écartent de Marc : le ciel/les cieux "s'ouvri(ren)t" (*Matthieu* 3,16 par. *Luc* 3,21) à la place de se déchirèrent (*Marc* 1,10) ; l'Esprit descendit 'sur lui' (*Matthieu* 3,16 par. *Luc* 3,22) à la place de 'en lui' (*Marc* 1,10). Ceci est insuffisant pour supposer l'existence d'une version Q du baptême.

aussi peu sûr que la parole de la voix venant du ciel « Tu es mon fils bien-aimé, en toi j'ai mis ma complaisance » (de Marc 1,11 par. Matthieu 3,17; Luc 3,22) doit être comprise dans un sens messianique¹⁵.

Selon la seconde variante, Jésus est mis à l'épreuve en tant qu'homme pieux et juste. Dans cette interprétation, les tentations n'ont pas de signification messianique, mais paradigmatique. L'histoire montre en effet qu'aussi bien Jésus que la communauté chrétienne "doivent" s'efforcer de soumettre leur volonté à Dieu de manière obéissante¹⁶. Ou bien on pointe des dangers particuliers, voire des tentations, qui menacent la vie du chrétien : le désir de posséder, le recours inconsidéré à l'aide divine, et l'apostasie¹⁷. Jésus sert alors d'exemple pour le chrétien baptisé. Cette lecture paradigmatique a connu beaucoup de succès dans le passé, dans la prédication et la catéchèse. En lien avec 1 Jean 2,16, on associait les trois tentatives du diable avec trois tentations actuelles : (a) le désert : la tentation de changer les pierres en pain renvoie alors à notre glotonnerie (sensualité; "la convoitise de la chair"); (b) le pinacle du temple : le miracle du saut dans le vide que le diable veut provoquer, pouvait facilement être mis en rapport avec toute tentation qui flatte notre vanité (orgueil; "l'orgueil de la richesse"); (c) la haute montagne : l'offre des royaumes du monde présentait une parenté avec la tentation de notre désir désordonné de possession (avidité; "la convoitise des yeux"¹⁸).

Thème

La troisième variante part de la constatation que Jésus cite trois fois l'Écriture, respectivement Deutéronome 8,3; 6,16 et 6,13. Ces citations appartiennent au contexte plus large de Deutéronome, 6-8, où sont décrites les tentations du peuple d'Israël dans le désert. Jésus est mis à l'épreuve de manière semblable, mais il réagit autrement¹⁹. Là où Israël, fils de Dieu, succomba aux tentations, Jésus se manifesta comme le vrai fils de Dieu dans sa victoire sur les tentations. L'expression centrale de Deutéronome 6,5, où Dieu fait appel à l'amour de l'homme avec toutes ses puissances, est alors le fil conducteur de tout le récit de tentation. Cette typologie Is-

15 On voit souvent dans cette parole une allusion au Psaume 2,7 'Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré' (sans la détermination 'bien-aimé') et au serviteur (souffrant) de Isaïe 42,1 MT 'Voici mon serviteur que je soutiens; mon élu qui m'est agréable. J'ai mis sur lui mon esprit. Mais l'attribution à Jésus de ces qualifications (la descente de l'esprit, fils (de Dieu), et serviteur de JHWH) n'a pas de connotations messianiques. Suite de cette note dans compléments bibliographiques.

16 Voir R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen, 1971⁴, p. 274.

17 Voir D. ZELLER, "Versuchungen" (note 9), pp. 69-71.

18 Dans ce sens C. CHARLIER, « Les tentations de Jésus au désert », dans *Bible et Vie chrétienne* 5 (1954) 85-92.

19 Voir compléments bibliographiques. Aussi bien dans le Pentateuque que dans les Psaumes (p. ex. Psaumes 81,11ss, 95,8s; 106,6ss, et en particulier Psaume 78), et les prophètes (Isaïe 63,10; Jérémie 7,22ss; Ézéchiël 20,5ss), la révolte et la désobéissance du peuple dans le désert sont vues comme un avertissement pour les générations suivantes d'Israélites (voir aussi Hébreux 3,16ss; Jude 5; et 1 Corinthiens 10,1-13).

raël-Jésus peut être également comprise en un sens paradigmatique. Le comportement d'Israël au désert est l'antitype effrayant de la communauté chrétienne. Le nouveau peuple de Dieu doit prendre exemple sur l'obéissance de Jésus. L'ordre des citations dans l'*Évangile de Matthieu* est inverse de celui du *Deutéronome*, mais est identique à celui du récit de l'*Exode*, qui présente le déroulement considéré comme historique de la traversée du désert. Ces éléments peuvent être ramenés au schéma suivant :

<i>Matthieu</i> 4,4	<i>Deutéronome</i> 8,3 (la manne dans le désert de Sin)	<i>Exode</i> 16
<i>Matthieu</i> 4,7	<i>Deutéronome</i> 6,16 (l'eau du rocher à Refidim)	<i>Exode</i> 17,1-7
<i>Matthieu</i> 4,10	<i>Deutéronome</i> 6,13 (avertissement contre l'idolâtrie ; le veau d'or).	<i>Exode</i> 20,2-5 ; 32,1ss

Nous lisons le texte à la lumière de ces remarques introductives.

La première tentation (*Matthieu* 4,1-4 par. *Luc* 4,1-4²⁰)

La première tentation (*Matthieu* 4,3-4 par. *Luc* 4,3-4) et l'introduction au récit de la tentation (*Matthieu* 4,1-2 par. *Luc* 4,1-2) sont étroitement liées : le jeûne de quarante jours de Jésus est indiqué pour rendre la tentation compréhensible, et la première tentation part du fait que Jésus a faim. Dans les versets introductifs, le contexte plus large de *Deutéronome* 8,3 (la première citation de Jésus) joue un rôle, c'est-à-dire *Deutéronome* 8,2-6 LXX :

Adelbert
Denaux

«² Souviens-toi de tout le chemin sur lequel le Seigneur ton Dieu t'a conduit pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu ou non garder ses commandements ? [...] ⁵ Comprends donc que le Seigneur ton Dieu t'éduquait comme un père éduque son fils, ⁶ et que tu dois garder les commandements du Seigneur ton Dieu ».

Le séjour de quarante jours de Jésus au désert est consciemment décrit d'après ce modèle. Tout comme Dieu a conduit Israël au désert pour l'éduquer comme un père son fils, et le mettre à l'épreuve, ainsi Jésus également, après avoir été désigné comme le Fils de Dieu au baptême (*Matthieu* 3,17 par. *Luc* 3,22), est conduit au désert par l'Esprit de Dieu, pour y être mis à l'épreuve par le diable. Les quarante années peuvent également être mises littérairement en relation avec les quarante jours de jeûne (voir *Nombres* 14,34 : «³⁴ Vous avez reconnu le pays pendant quarante jours. Chaque jour vaut une année : quarante ans vous porterez le poids de vos fautes, et vous saurez ce que c'est que m'abandonner » ;

20 Voir compléments bibliographiques.

voir *Ezéchiel* 4,6). Il y a bien une différence qui découle de la pensée théologique en évolution dans le judaïsme. Dans le *Deutéronome*, il n'est pas question de l'Esprit, mais selon la conception de l'Ancien Testament déjà, et surtout du judaïsme des derniers siècles avant Jésus Christ, l'Esprit du Seigneur était présent et actif pendant la marche au désert (voir *Isaïe* 63,1-4). Dans le *Deutéronome*, ce n'est pas le diable qui met à l'épreuve, mais Dieu. Mais c'est une tendance croissante du judaïsme de l'ère du second Temple de ne pas attribuer, de préférence, ce genre d'activité directement à Dieu²¹. C'est aussi le cas dans le récit de tentation : il n'est pas dit que Dieu lui-même met Jésus à l'épreuve, mais que l'Esprit le conduit au désert pour y être mis à l'épreuve par le diable.

Lorsque le peuple au désert eut faim, il commença à murmurer contre Moïse et Aaron, désira retourner en Égypte où il « était assis auprès de marmites de viande et pouvait manger du pain à satiété », c'est-à-dire où il pouvait s'appuyer sur des certitudes humaines. Il n'avait plus confiance dans la nourriture de la parole et de la promesse divines. Alors le Seigneur dit à Moïse : « Vois, je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel. Les gens sortiront et recueilleront chaque jour leur ration du jour ; je veux ainsi les mettre à l'épreuve (*peirasô*) pour voir s'ils marcheront selon ma loi ou non » (*Exode* 16,4). Le but de ce test était de voir comment Israël allait réagir à une situation de privation et de manque, et aussi pour apprendre que la vie ne dépend pas seulement de la nourriture matérielle, mais de la foi et de la confiance en Dieu. Dieu voulait donner à Israël une leçon de dépendance : toute la vie de l'homme dépend de Dieu et, quand le pain manque, Dieu peut d'une certaine manière y pourvoir.

Dans la première tentation, Jésus est soumis à une épreuve semblable. Comme pour Israël, la situation de tentation est celle de la faim. Le diable suggère à Jésus de transformer des pierres en pain. Jésus peut se servir de son pouvoir comme fils de Dieu dans ce but. Le diable ne doute pas que Jésus est le fils de Dieu et il le met au défi de faire usage ou de mésuser de ce pouvoir²². Ainsi peut-il pourvoir à son besoin et se prouver à lui-même qu'il peut compter sur Dieu et s'assurer que la voix venue du ciel

21 Voir par exemple le *Livre de Job* 1, où le satan demande à Dieu la permission d'éprouver Job. Comparez 2 *Samuel* 24,1 où Dieu a incité David à opérer un recensement, avec 1 *Chroniques* 21,1 où la même suggestion est attribuée au diable. Comparez aussi *Genèse* 22,1ss où Dieu met Abraham à l'épreuve et lui demande de sacrifier son fils Isaac, avec le livre des *Jubilés* 17,16 où l'initiative est imputée à Mastema (= Satan).

22 La particule conditionnelle *ei* doit être

traduite par "si tu es vraiment le/un fils de Dieu", ce qui revient à dire "puisque tu es le/un fils de Dieu". Voir BDAG, p. 277 : "*ei* with the indic. : to express a condition thought of as real". Le diable ne conteste pas que Jésus soit le fils de Dieu, mais il le met à l'épreuve quant à la manière dont il exerce cette filialité en l'incitant à se servir de ce pouvoir pour soi (*Matthieu* 4,3 ; *Luc* 4,3), à provoquer l'intervention divine (*Matthieu* 4,6 ; *Luc* 4,9-11) et en l'incitant à l'idolâtrie (*Matthieu* 4,9 ; *Luc* 4,7).

Thème

au baptême disait vrai. Mais à la différence d'Israël, Jésus n'abandonne pas sa confiance en Dieu en ces circonstances de pénurie, son attention ne se détourne ni vers lui-même, ni vers son besoin. Il résiste à l'épreuve, se souvenant de *Deutéronome* 8,3 : « L'homme ne vit pas seulement de pain ». Il n'a pas à apprendre la leçon de totale dépendance par rapport à son Père divin. Il la connaît. Il aurait pu donner la preuve de la vérité de la voix céleste. Mais vouloir le faire, c'était justement en douter.

Dans quelle mesure l'attitude de Jésus peut-elle être exemplaire pour ses disciples ? Dieter Zeller est d'avis qu'elle peut l'être, et en l'acceptant, nous ne sommes même pas obligés de nier ou de niveler le caractère exceptionnel (c'est-à-dire la dimension christologique) des tentations de Jésus comme "fils de Dieu". Il pense que l'auteur applique le raisonnement rabbinique du *qal wahomer*, ici inversé, en déduisant le plus facile du plus difficile. Si Jésus, qui comme fils de Dieu était incomparablement proche et avait la possibilité de se procurer de la nourriture de manière miraculeuse, n'a quand même pas rompu son jeûne, combien plus, chez chacun, l'obéissance à Dieu dépasse-t-elle la satisfaction des besoins matériels²³. Christopher Tuckett est d'avis que la source Q ne comprend pas encore le titre de fils de Dieu en rapport avec Jésus, de manière pleinement "christologique". Les chrétiens aussi sont fils de Dieu lorsqu'ils aiment leurs ennemis (Q 6,35) et sont miséricordieux comme Lui (Q 6,36). Comme tels, ils doivent avoir confiance dans le soin paternel de Dieu par rapport à la nourriture et aux besoins matériels (Q 11,3a. 9-13 ; 12, 22-30). Ils ne doivent pas succomber à la tentation d'un souci trop exclusif pour le vêtement, la nourriture et les besoins matériels. La cause du royaume de Dieu est plus importante. L'homme en effet ne vit pas de pain seulement²⁴.

Adelbert
Denaux

La deuxième tentation (*Matthieu* 4,5-7 ; *Luc* 4,9-12²⁵)

Jésus répond à la deuxième tentation par une citation de *Deutéronome* 6,16 LXX : « Vous ne mettrez pas le Seigneur votre Dieu à l'épreuve, comme vous l'avez mis à l'épreuve à l'Épreuve²⁶ ». Le thème d'Israël qui met Dieu à l'épreuve est connu dans l'Ancien Testament (*Exode* 17, 2 ; *Nombres* 14,22 ; *Psaume* 95/94,9). Mettre Dieu à l'épreuve signifie que l'on demande une preuve qu'il peut pourvoir à tout et réaliser ses plans. Celui qui met Dieu à l'épreuve, doute de son pouvoir et de sa providence. Mettre Dieu à l'épreuve, c'est le contraire de lui offrir toute sa confiance et de croire en lui. L'exemple classique est décrit en *Exode* 17,1-7, et *Deutéronome* 6,16 y

23 D. ZELLER, "Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle", *op. cit.*, p. 69-70.

24 Ch. M. TUCKETT, "The Temptation Narrative in Q", *op. cit.*, pp. 494-498.

25 Voir J. DUPONT, « L'arrière-fond biblique de récit des tentations », *op. cit.*, pp.

290 ; H.P. THOMPSON, "Called – Proved – Obedient", *op. cit.*, pp. 3-4.

26 La *Septante* traduit le nom propre "Massa" de la Bible hébraïque, de manière étymologique, par "l'Épreuve" (*peirasmos*), pour conserver le jeu de mots.

renvoie. Quand le peuple manqua d'eau potable à Refidim, il commença à murmurer contre Moïse et Aaron et à se demander si le Seigneur demeurerait bien au milieu d'eux, puisqu'Il ne les délivrait pas immédiatement de leur besoin (combien facilement l'homme ne doute-t-il pas de l'existence de Dieu ou de sa présence, quand Il ne lui vient pas en aide !). Bien que par là, le peuple mît à l'épreuve la fidélité du Seigneur à son alliance, Celui-ci fit jaillir pour eux l'eau du rocher à Massa et Meriba (*Exode* 17,1-7).

À première vue, la situation de Massa semble passablement différente de celle de la deuxième tentation, où le diable demande à Jésus de se jeter du pinacle du temple, l'édifice où la présence de Dieu est crue et vécue de manière toute particulière. Il existe cependant une analogie entre les deux épreuves : dans les deux cas, on veut forcer Dieu à intervenir de manière miraculeuse, en d'autres mots on met Dieu à l'épreuve, on inverse la relation Créateur-créature. Si Jésus s'était jeté en bas, Dieu lui aurait envoyé ses anges pour le recevoir, mais de ce fait, il aurait forcé Dieu à réaliser un miracle. Jésus refuse fermement de prouver l'authenticité de sa mission en Lui extorquant un geste indéniable de protection. Il résiste à l'épreuve et se souvient de la leçon de *Deutéronome* 6,16.

Thème

Ici et dans les deux autres cas, Jésus résiste à la tentation du diable en faisant appel à l'Écriture, plus précisément en citant un mot de l'Écriture. Cette attitude est compréhensible à la lumière de textes apocalyptiques du judaïsme qui présentent souvent des figures connues, attaquées par le diable ou les démons²⁷, et qui se défendent en citant un passage de l'Écriture. Cette manière d'exorciser se présente par exemple à Qumran, où Salomon cite le Psaume 91 comme une hymne apotropaïque (11Q11), et où David exorcise le démon qui attaque Saül par sa connaissance d'exorciste, grâce à laquelle il remet le diable à sa juste place dans l'ordre cosmique (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 60). En *Matthieu* 4,6 par. *Luc* 4,10-11, ce n'est pourtant pas Jésus qui, attaqué par le diable, cite le *Psaume* 91 comme texte d'exorcisme contre le diable, mais c'est le diable lui-même qui utilise ce texte d'exorcisme pour tenter Jésus. Les rôles sont inversés²⁸. Nous avons affaire à un usage satanique de l'Écriture²⁹. Le diable cite l'Écriture pour renforcer sa tentation. Il cite une partie du *Psaume* 91, où le priant demande la protection de Dieu et il introduit solennellement la citation avec la formule introductive "car il

27 Dans l'*Apocalypse* d'Abraham 13,4-14, les rapaces de *Genèse* 15,11 sont interprétés comme Satan qui essaie de faire dévier Abraham du chemin entrepris. Selon le livre des *Jubilés* 17,5-17, l'épreuve d'Abraham en *Genèse* 22 était une idée de Mastema, et ce fut également Mastema qui essaya de tuer Moïse (*Exode* 4,24 / *Jubilés* 48,2-3). Ces récits ont un caractère exem-

plaire : chacun peut être attaqué par les démons, tout comme Abraham, Moïse et Saül, mais il doit rester fidèle à Dieu.

28 Voir compléments bibliographiques.
29 Pour ce qui suit, voir Christoph KÄHLER, « Satanischer Schriftgebrauch Zur Hermeneutik von Matthieu 4,1-11/Lk 4,1-13 », dans *Theologische Literaturzeitung* 119 (1994) 857-868.

est écrit” (*gegraptai*). D’après la tradition rabbinique, ce psaume fait partie de la prière du soir juive (c’est d’ailleurs toujours ainsi dans les Complices de la Prière des heures chrétienne). Ce psaume est appelé en yShab 6,8b (17), “le chant contre les démons et les assaillants” ! Il était considéré comme une protection particulièrement efficace contre les attaques des démons. Les démons sont des sujets de Satan. Le seigneur des mauvais esprits cite ici une prière qui implore la protection du bon ange de Dieu contre ses propres sujets, les démons. On ne peut imaginer pire ironie ! L’Écriture peut être utilisée d’une manière formellement correcte (par le diable et ses partenaires humains) contre quelqu’un qui l’utilise à juste titre (c’est-à-dire Jésus ou des hommes pieux). On ne peut être plus pervers : la sacro-sainte Parole de Dieu est instrumentalisée contre Dieu ! Cela montre aussi combien l’usage de l’Écriture peut être ambigu et l’Écriture elle-même vulnérable. Contre l’usage pervers de l’Écriture par le diable, Jésus reprend l’usage simple et juste de l’Écriture, en affirmant que l’on ne peut mettre Dieu à l’épreuve en le défiant (*Deutéronome* 6,16).

Ici aussi, on peut qualifier la conduite de Jésus d’exemplaire : personne ne peut provoquer l’aide de Dieu à la légère, si déjà le Fils de Dieu, pour qui les anges étaient certainement des protecteurs disponibles, ne le fit pas³⁰. Cette manière de réagir de Jésus à la seconde tentation contient peut-être aussi une règle pour la conduite des chrétiens par rapport aux miracles : tous les miracles ne sont pas écartés, mais ceux-là qui servent l’intérêt personnel ou doivent “prouver” l’une ou l’autre prétention religieuse. Jésus lui-même refusa en effet d’accomplir un signe miraculeux pour justifier son comportement (Q 11,29-32). On ne peut défier Dieu et le mettre à l’épreuve en exigeant un tel miracle³¹. *Matthieu* (4,11) signale d’ailleurs que le diable, après ses vaines tentatives de tenter Jésus, le quitte et que des anges s’approchent de celui-ci et le servent, c’est-à-dire lui présentent de la nourriture. Ce que Jésus refuse dans les deux premières tentations, lui est maintenant fourni par Dieu : de la nourriture et l’attention protectrice des anges.

Adelbert
Denaux

La troisième tentation (*Matthieu* 4,8-10 ; *Luc* 4,5-8³²)

Quand Israël fut sur le point de conquérir la terre promise, il avait en outre le choix de compter exclusivement sur la force du Dieu nomade Yahvé, qui n’était lié à aucun lieu, et qui les avait accompagnés dans leur itinérance, ou bien, en s’installant dans ce pays, de vénérer les dieux locaux qui tenaient les territoires de Canaan en leur pouvoir. Moïse les avertit contre cette tentation d’idolâtrie : «¹⁰ Lorsque le Seigneur ton Dieu t’aura conduit au pays qu’il a juré à tes pères [...] ¹²garde-toi d’oublier le Seigneur

30 D. ZELLER, “Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle” *op. cit.*, p. 70.

31 Ch. M. TUCKETT, “The Temptation Narrative in Q” *op. cit.*, pp. 498-501.

32 Voir J. DUPONT, « L’arrière-fond biblique de récit des tentations », *op. cit.*, pp. 290-291 ; H.P. THOMPSON, “Called – Proved – Obedient”, *op. cit.*, p. 4-5.

qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. [...] ¹⁴ Ne suivez pas d'autres dieux, d'entre les dieux des nations qui vous entourent » (*Deutéronome* 6,10-14³³). Malgré tout, ils ne se sont pas tenus à cet avertissement et ils ont conclu un accord avec les dieux locaux, pour profiter sous leur protection, dans le repos et la paix, du fruit de leurs conquêtes³⁴.

Dans la troisième tentative, Jésus est confronté à une épreuve semblable. Tout comme le Seigneur en ce temps-là avait attribué à son fils Israël les sept nations du pays de Canaan (*Actes* 13,19), ainsi a-t-il attribué à son Fils également un pouvoir de droit, mais cette fois-ci sur tous les royaumes et tous les peuples de la terre, comme cela convient au Fils (*Psaume* 2,7-8). Et tout comme Israël se trouvait devant la possibilité de conclure un compromis avec les dieux locaux, ainsi Jésus aussi, lors de l'établissement du pouvoir de Dieu, pouvait conclure un accord avec le « dieu de ce monde » (*2 Corinthiens* 4,4). Celui-ci lui promettait le pouvoir sur tous les empires du monde s'il lui rendait un culte. Jésus s'oppose à cette soumission au pouvoir de Satan, avec la parole du *Deutéronome* 6,13 : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et à lui seul tu rendras un culte³⁵ ». Comme un fils obéissant, Jésus s'en tient fermement au culte exclusif du Dieu unique.

Thème

La troisième et dernière tentative dans la source Q (comme en Matthieu) constitue clairement un climax : l'idolâtrie est le plus grand péché (Dieu n'y est même plus mis à l'épreuve, il est carrément abandonné!), et par sa dimension cosmique et le rejet tranché de Jésus. Mais Matthieu situe la tentation sur une haute montagne, qui renvoie peut-être au mont Nébo, où le Seigneur montre à Moïse toute la terre promise (*Deutéronome* 34,1-4). À côté de l'analogie fondamentale Israël-Jésus, joue également chez Matthieu l'analogie Moïse-Jésus³⁶.

33 Comparer *Deutéronome* 11,16; 17,3; 18,19-20; *Exode* 23,24-25 : "24 Tu ne te prosterner pas (*proskunèseis*) devant leurs dieux ni ne les serviras (*latreusèis*) [...]"

25 Tu serviras (*latreuseis*) le Seigneur ton Dieu»; *Exode* 34,14 : "Vous ne vous prosternerez pas (*proskunèsete*) devant un autre dieu, car le Seigneur a pour nom Jaloux".

34 Comparer *Deutéronome* 4,3; 30, 15-16; 9,7ss; le *Psaume* 106/105 tient une chronique de la désobéissance répétée d'Israël : "34 Ils ne supprimèrent pas les peuples, ceux que le Seigneur leur avait dits, 35 et ils se mêlaient aux païens, ils apprenaient leurs manières d'agir. 36 Ils en servaient les idoles (*kai edouleusan tois gluptois autôn*)".

35 Comparer *Deutéronome* 6,4-5; 10,12. Matthieu et Luc citent ici *Deutéronome* 6,13 LXX selon le codex A :

"Tu te prosterner (*proskunèseis*) devant le Seigneur ton Dieu et Lui seul tu adoreras (*latreuseis*)". Le Codex B lit "Tu craindras (*phobèthèsèi*) le Seigneur ton Dieu et tu l'adoreras (*latreuseis*)". Le texte massorétique MT a : "Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras".

36 Tandis que Marc et Luc parlent de 'quarante jours', Matthieu parle de 'quarante jours et quarante nuits' de jeûne. Matthieu suggère, ici aussi, une ressemblance avec Moïse. L'expression quarante jours et quarante nuits n'apparaît dans l'AT, à côté de *Genèse* 7,4.12.17 (le déluge) et *1 Rois* 19,8 (Élie) qu'en rapport avec Moïse, lors de son séjour sur le mont Sinaï : il y demeura 40 jours et 40 nuits pour prier (*Exode* 24,18; *Deutéronome* 9,11.15; 10,10) et sans manger ni boire (*Exode* 34,28; *Deutéronome* 9,9.18).

Comme on l'a dit, l'ordre des tentations est différent chez Luc. La tentation au pinacle du temple y vient en dernier. Selon la rédaction lucanienne, la dernière tentation se passe à Jérusalem. Seul Luc nomme la ville par son nom. La ville et le temple ont pour Luc une valeur théologique. Jérusalem est la ville où Jésus doit accomplir son *exodos* (9,31), où les prophéties sur la souffrance et la glorification doivent s'accomplir. Et Luc suivait peut-être l'ordre du psaume 106/105, qui chez les premiers chrétiens reçut une place dans la liturgie³⁷. Tout comme chez Matthieu la typologie Moïse-Jésus joue un rôle à l'arrière-plan, ainsi chez Luc l'analogie Adam-Jésus joue peut-être un rôle. Luc place l'arbre généalogique de Jésus (3,23-38) entre la scène du baptême (3,21-22) et le récit de tentation (4,1-13), tandis que Matthieu l'intègre dans son récit d'enfance. L'arbre généalogique de Matthieu va en ligne descendante d'Abraham à Jésus, celui de Luc remonte en ligne ascendante de Jésus à Adam, qui est alors caractérisé comme "fils de Dieu". Par contraste avec Adam, qui devint la proie du diable lors de la tentation, Jésus, le vrai fils de Dieu, résiste brillamment aux tentations du diable. Au verset 4,13, Luc s'écarte de Marc par une note tournée vers le futur, que le diable s'éloigna de Jésus "jusqu'au temps fixé", c'est-à-dire le début de la passion (22,3 et 53). Là, le diable entreprend une nouvelle tentative pour contrer le plan de l'histoire du salut du Père, dans la souffrance et la mort de Jésus.

À quel égard peut-on considérer ici l'attitude de Jésus dans la troisième tentation comme exemplaire ? Si Jésus ne rendit aucun honneur divin au diable, même quand il lui promit en échange tous les empires et leur gloire, alors le chrétien non plus, en aucun cas, et contre aucun avantage terrestre, ne peut adorer Satan. L'influence et la richesse sont "séductrices" : elles peuvent, pour le chrétien et pour tout homme, devenir des "idoles" qu'ils veulent servir avant toute chose³⁸. Jésus nous place devant le choix : rendre hommage à Dieu ou au diable ; au royaume de Dieu ou au royaume de Satan. Le royaume de Dieu est promis aux pauvres (Q 6,20), pas aux riches. Pour un vrai fils d'Israël, le culte exclusif de Dieu est l'unique option. On ne peut servir Dieu et Mammon (Q 16,13). Ici, le rival de Dieu, ce n'est pas un pouvoir politique (romain ou juif), mais l'argent. L'avidité est sur le même pied que l'idolâtrie (*Colossiens* 3,5³⁹). Telle est peut-être actuellement la plus grande tentation du riche occidental.

Adelbert
Denaux

37 Voir H. SWANSTON, « The Lukan Temptation Narrative », dans *Journal of Theological Studies* 17 (1966) 71 : le Psaume 106,14-15 renvoie au récit de la manne et des caillies (*Exode* 16) ; les versets 19-20 renvoient au veau d'or (*Exode* 32), et les versets 32-33 au récit de Massa et Meriba (*Exode* 17). Que cet ordre fonctionnait dans les premières li-

turgies chrétiennes est peut-être attesté par l'ordre de 1 *Corinthiens* 10, 6 (voir *Nombres* 11,4-34), 1 *Corinthiens* 10,7 (voir *Exode* 32,4-6) et 1 *Corinthiens* 10,9 (voir *Exode* 17,2).

38 D. ZELLER, "Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle", *op.cit.*, p. 70-71.

39 Ch. M. TUCKETT, "The Temptation Narrative in Q", *op.cit.*, pp. 501-506.

(Traduit du Néerlandais par Bernard Pottier sj. Titre original: Het verhaal van Jezus' beproevingen in de evangeliën van Matteüs en Lucas)

Adelbert Denaux, né à Bruges en 1938, prêtre en 1964, est professeur émérite de la K.U. Leuven et doyen émérite de la Tilburg School of Catholic Theology. Il a été membre de la Commission Théologique Internationale de 2004 à 2014.

Compléments bibliographiques

- **Note 9** On trouve une reconstruction de Q 4,1-13 (les renvois au texte dans la *Quelle* suivent la version de Luc) dans J.M. ROBINSON, P. HOFFMANN & J.S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*, Leuven, Peeters, 2000, pp. 21-42; F. NEIRYNCK, *Q-Parallels. Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels* (SNTA, 20), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 2001, pp. 8-9 et 68-69. Pour une étude du texte de Q, voir Ch. M. TUCKETT, "The Temptation Narrative in Q", dans F. Van Segbroeck a.o. (eds.), *The Four Gospels*. F. Neirynck, Vol. 1, Leuven, Peeters, 1992, 479-507; D. ZELLER, "Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle", dans *Trier Theologische Zeitschrift* 89 (1980) 61-73.
- **Note 12** Ainsi par exemple Petr POKORNÝ, "The Temptation Stories and Their Intention", dans *New Testament Studies* 20 (1974) 115-127; W. WILCKENS, "Die Versuchung Jesu nach Matthäus", dans *NTS* 28 (1982) 479-487.
- **Note 13** En plus des deux auteurs cités à la note 12, P. HOFFMANN, "Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle", dans *Biblische Zeitschrift* 13 (1969) 207-223.
- **Note 15** (suite) "There is simply no evidence that the titles 'Son (of God)' or 'Servant of Jahweh' were regarded as *messianic* (i.e. belonging to an expected, future anointed agent of Yahweh) in pre-Christian Judaism" (J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (AB, 28), New York, 1981, p. 480).
- **Note 19** Voir Jacques DUPONT, « L'arrière-fond biblique de récit des tentations de Jésus », dans *NTS* 3 (1956-57) 287-304; H.P. THOMPSON, "Called – Proved – Obedient", dans *Journal of Theological Studies* 11 (1960) 1-12; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt 4: 1-11 & par)*, Lund, C.K.W. Gleerup, 1966.
- **Note 20** Voir J. DUPONT, « L'arrière-fond biblique de récit des tentations, *op. cit.*, pp. 288-289; H.P. THOMPSON, "Called – Proved – Obedient" *op. cit.*, pp. 2-3.
- **Note 28** Voir Erkki KOSKENNIEMI, "The traditional Roles Inverted. Jesus and the Devil's Attack", dans *Biblische Zeitschrift* 52 (2008) 261-268; Michael MORRIS, "Deuteronomy in the Matthean and Lucan Temptation in Light of Early Jewish Antidemonic Tradition", dans *The Catholic Biblical Quarterly* 78 (2016) 290-301.

Thème

Comment le Christ fut-il tenté ? –

La Gnômè chez Maxime le Confesseur (vers 580 – 662)



Bernard
Pottier

Souvent, devant le récit des tentations du Christ (*Matthieu 4, 1-11; Marc 1, 12-13; Luc 4, 1-13.*), le chrétien se demande comment il doit comprendre cet événement : le Christ a-t-il été tenté *comme nous*, mais dans ce cas, comment a-t-il fait pour ne pas succomber ? Ou bien le Christ a-t-il été tenté *autrement que nous*, parce qu'il est différent de nous ? Maxime le Confesseur a élaboré une solution qui me semble extrêmement importante, aujourd'hui encore, en montrant combien le Christ, à l'intérieur même de ces tentations, ne pouvait absolument pas succomber. Mais dans ce cas, que peut-il nous enseigner pour notre propre vie ? C'est ici que la plupart du temps, on abandonne la réflexion, faute d'instruments conceptuels d'anthropologie et de christologie suffisamment précis.

1. Anthropologie : l'acte humain de liberté, selon Maxime

Maxime a élaboré un système philosophique complet pour concevoir la liberté humaine. La première distinction à faire, explique-t-il, est celle du *logos* et du *tropos*. Tout être humain répond à la définition générale, au concept universel d'homme : c'est son *logos* ; mais chacun incarnera et mettra en acte ce concept à sa manière, *tropos*, en vivant son humanité à sa façon. « La raison » (*logos*) structure la nature humaine et l'ordonne vers sa fin, tandis que « le mode » (*tropos*) de la personne indique la manière dont tel sujet singulier, agissant librement, assumera ce *logos* et l'exemplifiera de manière plus ou moins réussie.

Maxime distingue ensuite en tout acte volontaire, une série de dix étapes. Au risque d'effrayer un peu le lecteur, nous la présentons une première fois de manière purement énumérative, pour ensuite la reprendre de manière plus réflexive (voir le schéma ci-dessous). 1. Appétition ; 2. Souhait ; 3. Recherche ; 4. Examen ; 5. Délibération ; 6. Jugement ; 7. Disposition (*gnômè*) ; 8. Choix ; 9. Élan ; 10. Action.

Cette série élaborée par Maxime en synthétisant les apports d'Aristote, du stoïcisme, du moyen platonisme et de toutes les variantes intermédiaires de philosophie morale, a été étudiée en 1954 de manière très précise par un dominicain, R.-A. Gauthier¹. Nous constatons que

1 Voir la bibliographie à la fin de cet article.

son article, assez ancien, continue pourtant à faire autorité dans la littérature récente. Son étude historique est remarquable, mais il est à craindre que l'auteur, qui veut même simplifier saint Thomas à la fin de son article, n'ait pas perçu la force spéculative de la solution de Maxime dont Thomas s'inspirait, via Jean Damascène.

Souvenons-nous en effet que Balthasar considère Maxime comme le Hegel de la patrologie grecque. « Sur toutes les questions importantes, la synthèse est toujours la solution de Maxime. Il est à cet égard très proche de Hegel. Leur effort est de conclure et d'unifier² ».

Mais revenons à notre série de dix étapes. Intuitivement, on perçoit aisément que Maxime commence avec une notion très générale, une *appétition de fond* : l'homme, d'ailleurs semblable ici à l'animal, est habité vitalement par le désir, la volonté d'agir qui se précise en un *souhait*, déjà davantage déterminé et conscient. L'être rationnel qu'est l'homme se met alors à *chercher* avec son intelligence comment satisfaire ce souhait, introduisant de plus en plus dans son *examen* et sa *délibération* l'élément moral, pour finalement *juger* du bien ou du mal de telle action possible. Et c'est ici qu'intervient l'étape la plus importante de la *gnômè*, de la « disposition du vouloir » qui, comme une orientation morale générale et préalable tournée vers la vertu ou vers le vice, va opérer un *choix* à partir des éléments exposés par le jugement rationnel. Dans le « choix décidé », les étapes antérieures assez communes à tous les hommes se précisent pour devenir personnelles, indiquant un *tropos*, une manière propre de vivre le concept d'humanité (*logos*). Le choix opéré, tel sujet singulier, en première personne, se mobilise et *s'élançe* vers l'exécution de sa décision dans *l'action*.

Thème

Cette explicitation intuitive nous fait percevoir entre la première et la dernière étape, une tension qui va de l'indéterminé au déterminé, de l'universel au singulier, de la nature à la personne, en un mot qui va du *logos* au *tropos*. Dans son tableau de la page 82, Gauthier indique *les deux principes* d'opération de Maxime, la *volonté-thélèsis* et le caractère-*gnômè*, que nous préférons appeler le *double principe* de l'action humaine. Maxime baptise le premier *thélèsis*, d'un mot qui n'existait pas du temps d'Aristote³. Il baptise le second du terme de *gnômè*, avec cet étrange particularité que, dans ce cas, la *gnômè* est à la fois un élément de la série et un terme hors-série. Nous reviendrons sur ce paradoxe.

2 BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, 1947, p. 22 et 195.

3 GAUTHIER 1954 p. 78 et sa magnifique note 102 de la p. 79, qui montre

l'évolution du grec préférant de plus en plus le verbe *thelô* au détriment de *boulomai*, quasi exclusivement utilisé dans le passé ancien.

Récrivons maintenant notre série en l'enrichissant de la considération de ce double principe, tout en disant que la transition du premier au second versant de l'action humaine n'est pas nettement tranchée.

NATURE, *logos*

Thelèsis

1. Orexis
2. Boulèsis
3. Zètètis
4. Skepsis

volonté (naturelle)

appétition de fond
souhait
recherche
examen

HYPOSTASE, *tropos*

Gnômè

5. Bouleusis⁴, Boulè
6. Krisis
7. Diathesis, Gnômè
8. Proairesis
9. Hormè
10. Chrèsis

"disposition du vouloir"

délibération, conseil
jugement
"disposition du vouloir"
choix décidé
élan
usage

Comment se fait-il que la notion de *gnômè* se trouve ici présente à la fois comme principe général et comme élément de la série? Tout d'abord, reconnaissons la richesse de ce mot. Le grand dictionnaire Bailly nous indique un premier groupe de définitions où la *gnômè* désigne une faculté de connaissance, d'où jugement, esprit, pensée, ou bien disposition de l'âme, caractère. Dans un second groupe, nous trouvons la *gnômè* comme jugement arrêté, d'où opinion, avis, dessein, projet, résolution. Enfin le mot *gnômè* peut encore signifier le signe de reconnaissance, la marque. Pour notre part, nous adopterons la traduction de Larchet: "disposition de la volonté"⁵, proche de la "disposition de l'âme" du Bailly. Maxime n'a pas inventé ce terme, mais il a choisi de le spécialiser dans son système. Il explique avoir repéré dans l'Écriture et chez les Pères vingt-huit sens du terme *gnômè*⁶ et note que Cyrille la définissait comme un "mode de vie" (*tropos dzòès*), d'où la propre définition de Maxime, "une volonté qualifiée (*poia thelèsis*), en relation d'attachement avec un bien soit véritable soit suppose"⁷.

Bernard
Pottier

Essayons d'abord de saisir comment la *gnômè* peut être un élément de la série qui s'insère entre le jugement et le choix. Lorsque, désirant une chose, j'ai fait mon enquête sur l'intérêt et la faisabilité de mon

4 Les confusions possibles entre *boulèsis* et *bouleusis* chez les copistes, interprètes, ou traducteurs vers le latin, ont introduit quelques difficultés dans la tradition. Voir GAUTHIER 1954 p. 79 note 104.

5 Voir LARCHET 1996, dont l'Index thématique à *Gnômè* p. 749, renvoie sans plus à "disposition du vouloir" p. 747. RENCZES 2003 p. 280-282, "Une

traduction pour *gnômè*", explique bien les difficultés rencontrées pour traduire ce concept. PRADO, 1974, p. 227-234 et 254-265 en retrace la genèse et le développement final.

6 Voir Pyrr. PG 91, 312C, trad. Doucet 650.

7 Voir Pyrr. PG 91, 308BC, trad. Doucet 645-646.

souhait, je finis par tirer une conclusion de type surtout rationnel sur le bien et le mal de cette action envisagée. Mais lorsque les choses sont claires à mon esprit, il faut encore que je veuille me décider à choisir et il reste une sorte d'hésitation entre le bien et le mal, ou entre le simple bien et le meilleur héroïque. De quoi va dépendre mon choix ? De mon humeur ? De ma vertu éprouvée ? En effet, il y a toute une atmosphère morale dans laquelle baigne ma vie et qui me rend plus ou moins évident tel choix courageux, ou au contraire tel autre, quelque peu mensonger. Chez beaucoup d'auteurs, cette disposition est identifiée à la vertu ou au vice, comme habitude acquise (*habitus*). Chez Maxime, la *gnômè* n'exclut pas cette nuance de l'habitude⁸, mais elle se situe plus profondément, au niveau de la liberté même, dans une contemporanéité de tous mes choix antérieurs qui pèsent sur moi. La *gnômè* est comme l'intégrale de ma valeur morale présente, incluant l'idée que je suis sur la mauvaise pente ou au contraire dans une phase de progrès moral et d'ascension spirituelle. C'est à ce titre que la *gnômè* est aussi hors-série, car elle synthétise toute mon évolution antérieure jusqu'au moment de cette décision actuelle-ci. Et si tout ce paragraphe parle en JE, c'est pour souligner que la *gnômè* est vraiment la disposition de telle personne singulière dans son cheminement historique propre. Car la *gnômè* inclut la notion de but à atteindre, but qui est inscrit dans le *logos* de chacun, mais que chacun poursuit selon son *tropos* personnel.

Thème

On voit bien jouer ici le double principe dont nous parlions plus haut, que Balthasar exprime en toute rigueur dans le passage suivant.

Toute hypostase "inessenciée" (*en-ousion*) est la réalisation d'un *logos* de nature [*Naturplan*⁹] et, pour cette raison, est un être rationnel et raisonnable ; l'hypostase ne se situe pas en face de la nature comme un "existential" irrationnel et sans lien avec elle. [...] cette liberté, dans sa racine, est une liberté de la nature elle-même ; seule sa réalisation, sa "libération" à travers l'appropriation est l'œuvre de la personne, en laquelle celle-ci parvient aussi à elle-même¹⁰.

Le rationnel du *logos* ne s'oppose pas à l'existentiel du *tropos*, mais s'y épanouit singulièrement, personnellement, librement. Pourtant la liberté peut aussi choisir contre la raison. Mais alors de manière inexplicable, et c'est bien là le problème du mal : la *gnômè* qui devrait être le principe d'unité de la personne peut aussi avoir un comportement contre nature et dès lors diviser la personne contre elle-même et la déstructurer. « Le péché signifie aussi que l'homme par sa disposition

8 RENCZES 2003 marque bien les parentés entre l'*hexis* (l'habitude acquise) et la *gnômè*.

9 Nous traduisons en fonction du contexte de la page entière de Balthasar.

10 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 224.

du vouloir (*gnômè*) s'est détourné de son propre *logos* et s'est mû, a usé de ses puissances ou a opéré contre nature¹¹ ». L'homme alors « est en un tournoiement instable, un dangereux désordre de l'âme et du corps¹² ». « L'homme [est] soumis au péché selon sa *gnômè*¹³ ».

2. Christologie : l'acte de liberté du Christ, selon Maxime

La *gnômè* est donc une faculté de l'*homo viator*. Elle indique à la fois une sorte de bilan de sa vie passée en rapport à sa fin ultime (élément hors-série), et comment ce bilan influe sur son comportement actuel (élément de la série). Or, le Christ n'est pas un *homo viator*. Il ne recherche pas, de manière instable ou progressante, comment cheminer vers sa fin. Sa fin, il la porte en lui, il est cette fin dans son hypostase divine elle-même. À ce niveau, il est évident que le Christ ne peut avoir une *gnômè* semblable à la nôtre. Avec le temps, Maxime ira même plus loin : le Christ ne possède pas du tout de *gnômè* ! Ce qui jettera un éclairage décisif sur notre question : comment le Christ a-t-il été tenté ?

Trois écrits majeurs de Maxime exposent cette thèse, qui pourtant ne fut pas immédiatement claire à ses propres yeux : son *Commentaire du Notre-Père* de 630 environ¹⁴ ; la *Lettre à Marin* qui date de 643-646 ; et la *Dispute avec Pyrrhus*, qui eut lieu en 645¹⁵. Avant d'en lire quelques extraits, constatons l'unanimité des commentateurs les plus autorisés sur cette absence de *gnômè* chez le Christ.

Bernard
Pottier

Balthasar d'abord : « Maxime en effet refuse la *gnômè* à la nature humaine du Christ¹⁶ ». Gauthier a bien vu également cette absence de *gnômè* ou de *proairesis* (les deux notions sont parfois très proches) chez le Christ, selon Maxime¹⁷. Dalmais évoque « la *gnômè*, puissance proprement humaine que Maxime, lorsqu'il parle en toute rigueur, refuse de reconnaître au Christ lui-même, comme étant incompatible avec son hypostase divine¹⁸ ». « C'est ainsi que Maxime affirme la volonté humaine, mais non pas la *gnômè*, du Seigneur Jésus », écrit Piret¹⁹. Citons enfin Larchet, dont les recherches sont exhaustives sur le sujet : « Maxime sera amené à moduler (mais non pas à contredire, il le soulignera lui-même) sa conception antérieure en affirmant que le Christ en Sa nature humaine possède une volonté naturelle humaine source d'autodétermination, mais pas de *gnômè* ni de *proairesis*²⁰ ».

11 LARCHET 1996 p. 192.

12 MAXIME cité par LARCHET 1996 p. 195.

13 *Idem*, p. 204

14 Voir POTTIER 2017.

15 Sur ces trois œuvres et l'énigme de Pyrr., voir bibliographie en fin d'article.

16 BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, 1947, p. 201.

17 GAUTHIER 1954 p. 71 note 66 et p. 81.

18 DALMAIS 1967 p. 196.

19 PIRET 1983 p. 325.

20 LARCHET 1996 p. 241.

Abordons le premier des trois écrits annoncés plus haut, le *Commentaire sur le Notre Père*, et examinons ce que Maxime dit à propos de la *gnômè* du Christ. Le Christ « a gardé une *gnômè* sans changement (*apathè*) par rapport à la nature et sans révolte (*astasiaston*²¹), et même absolument inébranlable par rapport à sa propre base naturelle, même envers ceux qui le crucifiaient²² ». Cette fermeté du Christ est là pour nous, pour notre salut : il a fait cela « en sorte que nous n'ayons plus de *gnômè* opposée au principe (*logos*) de la nature et qu'ainsi nous soyons immuables dans notre *gnômè* comme nous le sommes dans notre nature²³ ».

Dans la *Lettre à Marin*, Maxime rappelle qu'il a professé cette opinion, mais que maintenant, il est au-delà, sans pourtant cesser d'aller dans la même ligne²⁴.

C'est dans sa *Dispute avec Pyrrhus* que Maxime exprime sa position définitive : « Il est pertinent de parler de *gnômè* en nous ; elle est un mode d'exercice (*tropos chrèseôs*), et non une raison de nature (*logos physeôs*), puisque la nature changerait indéfiniment. Dans l'humanité du Seigneur, qui ne subsiste pas (*ou hypostantos*) simplement comme nous, mais divinement – car il était Dieu, celui qui est apparu dans la chair, pour nous et de nous –, on ne peut parler de *gnômè* (*gnômè legesthai ou dunatai*²⁵) ». Pyrrhus se laisse finalement convaincre par Maxime et déclare : « Voilà qui démontre le très grand blasphème de ceux qui parlent d'une *gnômè* dans le Christ²⁶ ».

Thème

3. Corollaires anthropologiques

La vision de Maxime nous sort d'une aporie : si le Christ est entièrement comme nous, comment a-t-il fait pour ne pas pécher ? Il n'y a pas de réponse à cette question, car la conditionnelle (*si le Christ est entièrement comme nous*) est fautive. Parce qu'il est Dieu, le Christ est inébranlable devant les tentations. Il ne peut céder. Cela ne veut pas nécessairement dire qu'il ne fait aucun "effort" devant la tentation, nous y reviendrons, ou qu'il ne subit aucune souffrance. Mais dans un premier temps, notre doute doit être complètement dissipé : le Christ n'a pas hésité, il est totalement incapable de choisir le mal. Tout cela parce que sa *gnômè* est inébranlable. Mais justement, avec pour compagnon d'humanité le Christ inébranlable dans sa *gnômè*, dans son *tropos*, ne sommes-nous pas invités à travailler nous-mêmes pour que notre *gnômè*, notre *tropos*, deviennent eux aussi de plus en plus iné-

21 Nous reviendrons sur ce terme très important.

22 NP. PG 90, 877D.

23 NP. PG 90, 880A, trad. Riou 220 et Touraille 250.

24 Voir *Op. I* PG 91, 29CD-32A, trad. Ponsoy 123-124.

25 *Pyrr.* PG 91, 308D, trad. Piret p. 324 ; voir aussi Doucet 646-647.

26 *Pyrr.* PG 91, 312A, trad. Doucet 649.

branlables, ou du moins stables dans la volonté du bien? Le *tropos* du Christ correspond exactement à son *logos*. Pourquoi ne pas en faire autant? Bien sûr nous sommes fragiles, d'une fragilité qui, au point de départ, n'est pas peccamineuse mais naturelle, et que le tentateur utilise comme amorce. Mais le Christ est là comme le rocher sur lequel nous pouvons (re)construire notre *gnômè*, faculté dynamique et historique, en évolution. Avec le Christ, il ne s'agit pas seulement d'un exemple, mais d'une communion spirituelle et métaphysique avec un homme parfait, communion qui est possible vu notre parenté en humanité (*logos*), mais communion qui doit se vouloir et se travailler aussi tout au long de notre vie (*tropos*) dans un effort ascétique et mystique que nous propose Maxime. Le Christ nous invite, nous convainc et nous aide à un retour à la stabilité de notre *gnômè*.

3.1 « À l'exception du péché »

« Car nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé (*pepeirasmenon*²⁷) en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (Hébreux 4, 15). Quand nous entendons cela, nous pensons : oui, le Christ n'a pas péché, mais il aurait pu pécher; s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il a été plus courageux que nous, tout en étant mis dans les mêmes conditions que nous. Dans ce cas, le Christ n'est qu'une exception heureuse, un accident positif dans l'histoire de l'humanité. Or ce n'est pas cela que veut dire l'expression à l'exception du péché. Le Christ était semblable à nous en tout, sauf en amont déjà, dans sa capacité à pécher. « Dans cette vision, le Christ n'est pas uniquement *de facto* sans péché mais aussi *de principio*²⁸ ». Nous pensons souvent qu'être homme et être pécheur, c'est tout un. Ce n'est pas vrai. L'être de l'homme est défini par son *logos*, qui n'est pas pécheur (puisqu'il n'est pas personnel), ni enclin au mal, mais qui nous définit comme capables de choisir librement Dieu, de manière entièrement positive. Il se fait cependant que tout homme est de fait pécheur dans son *tropos*, en lien avec le *péché ancestral*, accident historique par rapport à son *logos* créé par Dieu. Le péché ne fait pas partie de la définition de l'homme. Le Christ en se faisant homme, prend intégralement le *logos* de l'homme, précisément sans rien y ajouter ou retrancher, mais il ne prend pas le *tropos* de l'homme pécheur, qui s'y ajoute pour le déstructurer. En cela, il est *plus homme que nous*, il n'est pas homme blessé, déstructuré et en danger de désintégration continue. Il nous est parfaitement *homoousios*, de même nature que nous, mais il n'est pas *homoiotropos*, il n'accomplit pas notre *logos* selon le même *tropos* que nous.

Bernard
Pottier

27 Le même verbe, en grec, que celui des tentations. 28 RENCZES 2003 p. 340.

Ceci ne signifie pas qu'il n'eût aucune peine à vivre cela, mais ce n'est pas une peine due à l'hésitation devant la tentation ou l'épreuve. Sa souffrance s'inscrit dans sa chair à la passion, sans oublier qu'elle s'inscrit aussi dans son âme traversée par la compassion pour tous ceux qui font le mal et se perdent en lui faisant du mal²⁹. Elle s'inscrit aussi dans son âme lors des tentations, lorsque le Christ "tenté" par Satan se rend compte à quel point tant d'hommes se laisseront entraîner au péché par les sophismes du diable. Il s'agit là d'une véritable souffrance pour lui. « C'est lui qui, au cours de sa vie terrestre, offrit prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission » (*Hébreux 5, 7*).

3.2 Le Christ n'est pas un individu

Maxime écrit : « J'ajouterai que l'on ne peut pas appeler proprement individu (*atomos*) la personne composée (*syntheton prosôpon*) du Christ³⁰ ».

Dans un article précédent publié dans *Communio*³¹, nous avons étudié la différence entre l'individu et la personne, à partir des catégories de l'universalité, de la particularité et de la singularité. Dans le système de Maxime, le *logos* représente l'universalité et le *tropos* la singularité. Au début de sa vie, l'être humain n'est qu'un individu (*atomos*) particulier de l'humanité. Lorsqu'un individu est entièrement transi, habité, vivifié par ce qui est universel, il s'ouvre et devient réellement une personne, il accède alors à la catégorie de la singularité. Or, le Christ n'a pas à devenir une personne. Il est déjà la personne du Verbe incarné, il n'a pas à passer par la particularité pour accéder au statut de personne singulière. Et à ce titre, tout en étant homme par le *logos*, il est effectivement au sein de l'humanité complètement hors-série par le *tropos*. C'est pourquoi on a pu dire de lui qu'il est « l'universel concret », le *logos* (avec ou sans majuscule) incarné selon un *tropos* entièrement divin.

On se souvient de l'Épître aux Colossiens, et de ce verset extrêmement important pour la christologie : «⁹ Car en lui habite corporellement toute la Plénitude (*plêrôma*) de la Divinité, ¹⁰ et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude, lui qui est la Tête de toute Principauté et de toute Puissance » (*Colossiens, 2, 9-10*). En fait, il faudrait en dire autant de l'humanité : en lui habite corporellement toute la plénitude de l'humanité, toute la perfection du *logos* humain.

29 IGNACE DE LOYOLA, Ex. Sp. 195 : « Considérer [...] ce que le Christ notre Seigneur endure en son humanité, ou veut endure » et 196 : « Considérer comment la divinité se cache [...] et

comment elle laisse la très sacrée humanité endure tant d'extrême cruauté ».

30 Op. XVI PG 91, 201D, trad. Congourdeau p. 106 (Ponsoye p. 226).

31 POTTIER 2016.

3.3 Image et ressemblance

L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Genèse* 1,26-27; 9,6). La plupart des Pères de l'Église comprennent l'image comme quelque chose qui ne peut être perdu par l'homme, et la ressemblance comme le but assigné à chacun, dans sa progression vers Dieu. Autrement dit, l'image c'est le *logos* et la ressemblance relève du *tropos*, et donc de notre liberté. « Dans la raison a été naturellement infusée la majesté de l'image divine pour persuader l'âme de se transformer par sa *gnômè* à la ressemblance de Dieu³² ». Le Christ nous conduit vers cette ressemblance.

« Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance (*apaugasma tès doxès kai charactèr tès hypostaseôs*) » (*Hébreux* 1, 3), le Fils de Dieu n'a pas lui-même à tendre vers la ressemblance. Il est l'image parfaite et jamais altérée du Père, qui vient comme une grâce, par la disposition inébranlable de son vouloir, réunifier chaque personne en elle-même et réunifier l'humanité tout entière en elle-même, car si chaque homme retrouvait une *gnômè* bonne et stable, tous les hommes s'entendraient entre eux et nous atteindrions ensemble sur cette terre la communion des saints.

C'est ici que Maxime introduit une réflexion très intéressante sur la progression spirituelle et sur les degrés de sainteté, qui implique à la fois la grâce gratuite et indispensable, mais aussi l'effort ascétique et l'introduction sur un certain chemin mystique. Ce progrès est semé de dangers et de combats spirituels, de tentations, de maladies et de guérisons. L'homme est tenté de ne pas adhérer à ce projet de Dieu, de refuser de passer librement et volontairement de l'image à la ressemblance: « La distension (*diastasis*) de la *gnômè* [...] pousse une nature unique à se révolter (*stasiastikè*) contre elle-même [...] les hommes à s'entretuer³³ ». Ou s'il n'y a pas réellement de révolte, il y a une atonie, une paresse qui guette « quiconque se lasse des choses divines par relâchement (*atonia*) de sa *gnômè* et ne garde pas l'amour de ce qui est honorable par une disposition (*diathesis*) de cette *gnômè*³⁴ ».

Bernard
Pottier

3.4 La révolte contre Dieu: pourquoi?

Cette question de la révolte est bien présente dans la pensée de Maxime, et il utilise même une expression qui fait jeu de mots pour expliquer cela. Permettons-nous une citation un peu longue pour marquer ce point.

Dans le Christ, il y a différence des natures humaine et divine, mais non pas contradiction entre elles :

32 NP. PG 90, 889B (voir les trad. Riou p. 227 et Touraille p. 256).

p. 230 et Touraille p. 258).

33 NP. PG 90, 893B (voir les trad. Riou

34 NP. PG 90, 901A (voir les trad. Riou p. 234 et Touraille p. 262).

Il y a contradiction quand <la *gnômè*> agit en étant mue évidemment de façon contraire à sa raison (*paralogôs*) ; il y a différence quand elle agit en étant gouvernée par la raison de sa nature (*physeôs logôi*). La contradiction est en révolte contre la nature (*stasiastikon*³⁵), la différence au contraire lui donne manifestement une consistance (*sustatikon*³⁶). Si bien que la différence de l'essence assure la stabilité des réalités de la nature, ce qui n'est pas le cas de la contradiction qui a pour objectif la dissolution (*dialysis*) de la nature. Car la nature ne possède pas ce qui est contraire à la nature (*Ou gar echei hê physis to para physin*), et il n'existe aucune rationalité de ce qui se révolte contre la nature (*oude logos oudeis tou stasiadzontos*³⁷).

Cette idée que notre *gnômè* peut se révolter contre la loi de notre nature, contre notre *logos*, revient en effet souvent chez Maxime³⁸. La rébellion, la sédition, sont pour lui une caractéristique générale du mal que nous faisons. Le jeu d'assonances entre la révolte (*stasis*), et son contraire, la consistance (*sustasis*) renforce le contraste.

3.5 Commettre le mal n'a aucun sens !

Thème

À plusieurs endroits, Maxime explique clairement que le mal et le péché n'ont pas de *raison d'être*, il n'y a aucune rationalité en eux. Mais les mots que Maxime utilise pour dire cela sont tellement banals et la concision de sa langue telle, que les traducteurs s'y perdent parfois.

Reprenons notre citation de l'*Opuscule XVI* qui s'achevait sur cette formule : « il n'existe aucune rationalité de ce qui se révolte contre la nature³⁹ ». Cette dernière phrase est capitale, et on la retrouve telle quelle dans l'*Opuscule I à Marin* : « sauf le péché qui n'a aucune rationalité [plus littéralement encore : dont la raison est nulle] (*plên amartias, hês logos oudeis*⁴⁰) ». Quelques colonnes plus haut, nous avons déjà : « sauf le péché, dont en tout cas aucun germe n'a été semé en aucun des êtres (*plên tês hamartias, hês oudeis oudeni tôn ontôn kathapax enespartai logos*⁴¹) ».

Ce qui confirme bien l'idée-clé exprimée par cette formule banale : le mal n'a aucun sens. L'homme cherche à comprendre le sens du mal en raisonnant. Or le mal n'a aucun sens. C'est le drame de la liberté qu'il faut sonder. À moins que l'on opte pour une vision plus intellec-

35 Du verbe *stasiadzô*, se rebeller.

36 Du verbe *sunistêmi*, être consistant, solide, et du substantif *sustasis*, substance, essence.

37 *Op. XVI* PG 91, 193AB, trad. Congourdeau 96 (voir Ponsoye 219-220).

38 Voir *NP*. PG 90, 901C *stasiadzousa*, 901D *astasiastos*.

39 *Op. XVI* PG 91, 193B.

40 *Op. I* PG 91, 36B. La trad. de Ponsoye 126 nous semble faible.

41 *Op. I* PG 91, 32B, trad. Ponsoye 124.

tualiste, du style d'Aristote ou même de Thomas d'Aquin, mais dans ce cas le mal risque d'être finalement réduit à l'erreur et à la finitude.

3.6 Maxime, pourtant si rationnel, déploie une morale non rationaliste

Les morales de type rationaliste peinent toujours à comprendre comment l'homme peut choisir le mal contre la raison, contre le *logos*. Les morales de type plus existentiel, qui considèrent davantage la liberté, savent que la raison ne commande pas tout à fait en maître dans l'homme. Il y a une volonté, une liberté, qui peut s'opposer à la raison sciemment et volontairement, en toute connaissance de cause semble-t-il. Cela, Maxime l'a bien remarqué : il voit que l'homme peut être *en révolte contre* sa dépendance par rapport au Créateur et au *logos* inscrit par lui en nous. Pour nous, être libre et heureux, être vertueux, passe d'abord par l'acceptation préalable de notre être créé : accepter de ne pas être le centre, mais d'être à côté de l'A/autre, avec l'A/autre, par l'A/autre et même en l'A/autre. Se révolter, c'est sans doute vouloir être par soi-même, à part, loin de l'A/autre et même à la limite contre l'A/autre. C'est une question d'ego, si l'on peut dire. Mais il y a là quelque chose de tout à fait incompréhensible, nous le concédons volontiers. La seule chose qu'un moraliste puisse faire, c'est d'accumuler les bonnes raisons et les bons sentiments, pour inviter l'homme à *disposer* (*gnômè*) correctement sa volonté et sa liberté. Mais aucune raison n'est suffisante pour nous forcer à faire le bien, comme d'ailleurs aucune raison n'est suffisante à prouver rationnellement l'existence de Dieu.

Bernard
Pottier

Aristote estime que *la volonté est dans la raison* et Thomas le suit très souvent sur ce point⁴², mais de manière plus nuancée que Gauthier, qui défend une conception assez intellectualiste, excluant tout élément dramatique dans sa vision de la liberté humaine. Pour Maxime qui est assez moderne en ce sens, *le principe du mal n'a aucune rationalité*. La décision de la liberté peut aller à l'encontre d'un jugement rationnel clairvoyant qui indique où est le bien et où est le mal.

Ce drame de la liberté humaine, tel qu'il est exprimé ici, rappelle certains accents de Emmanuel Kant (1724-1804) dans son *Essai sur le mal radical*, inclus dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Non seulement Kant affirme chez l'homme la disposition (*die Anlage*) fondamentale au bien, qui ressemble au *logos* bon de Maxime, mais aussi une inclination (*der Hang*) au mal, inévitable et universelle,

42 *Somme Théologique* Ia IIae 8, 1, 2 « Voluntas est potentia rationalis ; est enim in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III) » ; *idem* en Ia IIae 9, 5, resp. et

Ia IIae 10, 2, sed contra ; « sicut dicitur (De anima, lib. III), voluntas in ratione consistit » en Ia IIae 15, 1, ad lum.

seconde cependant, et accidentelle par rapport à la disposition fondamentale au bien, qui ressemble quelque peu à la *gnômè* de Maxime. Le philosophe arrive également à l'idée que le mal est inexplicable (*unbegreiflich*), ce qui rejoint l'idée de Maxime (*amartia*, *hès logos oudeis*), à quoi le philosophe allemand ajoute un corollaire extrêmement intéressant. Car son essai sur le mal radical s'achève par un chapitre sur la conversion, sur le retour du mal au bien. La liberté en elle-même est inexplicable, et si le passage du bien au mal est inexplicable, le retour du mal au bien qui est proprement la conversion, est lui aussi tout aussi inexplicable.

3.7 Être engendré du dedans de Dieu

Dans la *Première Lettre de Jean*, on rencontre quelques expressions étranges sur la possibilité de ne plus pécher (1 Jean 3,9 ; 5,18), sur l'*impeccantia* de "ceux qui sont nés de Dieu" (*ibid.* + 1 Jean 2,29 ; 4,7 ; 5,1.4 ; Jean 1,13 et 3,3.5.6). Là aussi, nous sommes dans une théologie bien spécifique, mais qui rejoint une intuition de Maxime. Dans le texte grec, "ceux qui sont nés de Dieu" sont "ceux qui sont engendrés" (*gegennèmenoï*) et l'auteur utilise ici le même verbe (*gennaô*) que pour l'engendrement éternel du Fils dans le Credo de Nicée-Constantinople (*gennèthenta*⁴³). Si en effet les petits-enfants dont il parle sont vraiment pris et saisis dans l'engendrement éternel du Fils par le Père, ils lui deviennent semblables parce qu'ils le voient (1 Jean 3,2) dans son engendrement, sont engendrés eux-mêmes par le Père avec le Verbe, et adhèrent ainsi totalement au *tropos* du Fils, qui est impeccable. L'impeccabilité et l'engendrement s'expliquent mutuellement.

Thème

4. Conclusion

Chez Matthieu et Luc, deux des trois tentations du Christ commencent par : « Si tu es le Fils de Dieu » (Matthieu 4,3.5 et Luc 4,3.9). À la première, le Christ répond : « L'homme ne vit pas seulement de pain » (voir Matthieu 4,4 et Luc 4,4). En disant : « Si tu es le Fils de Dieu », le diable reprend l'affirmation du Père éternel, qui vient de dire, juste avant, au baptême : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (voir Matthieu 3,17 ; Marc 1,11 et Luc 3,22). On pourrait donc dire que dans ces quelques brefs versets se joue la question de la divinité et de l'humanité du Christ. Le Christ, engendré de toute éternité, devient homme

43 Dz-Sch 150. Dans le Credo, le participe est à l'aoriste cependant, pour le Verbe éternel, plutôt qu'au parfait pour les humains en 1 Jean. D'où la traduction difficile et souvent très approximative du verset de 1 Jean 5,18 où se trouvent un parfait

puis un aoriste que nous comprenons ainsi : « Nous savons que tout (homme) engendré [parfait, *gegennèmenos*] du dedans de Dieu ne pèche pas, mais l'engendré [aoriste, *gennètheis*] du dedans de Dieu le garde, et le mauvais ne le touche pas ».

afin que nous puissions à notre tour être engendrés du Père, selon la *Première Lettre de Jean*.

Le Christ possède non seulement la plénitude de la divinité, mais aussi la plénitude de l'humanité, afin de nous la partager: «⁹ Car en lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité,¹⁰ et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude, lui qui est la Tête de toute Principauté et de toute Puissance» (*Colossiens*, 2, 9-10). Et c'est pourquoi le Christ ne peut pécher, c'est pourquoi le mal n'a aucune prise sur lui, c'est pourquoi la tentation ne peut l'ébranler. Non seulement parce qu'il est pleinement Dieu, mais aussi parce qu'il est pleinement homme et correspond parfaitement au *logos* de l'humanité, créé par Dieu dans la pure bonté.

Dans le vocabulaire de Maxime, en Christ, le *tropos* correspond parfaitement au *logos*. Sa *gnômè* est une "disposition du vouloir" entièrement tournée vers le bien et inébranlable, même immuable dans son cas. Par communion à sa personne et avec sa grâce, nous pouvons espérer nous aussi, fortifier en nous une "disposition du vouloir" de plus en plus stable et même quasi inébranlable, jusqu'à nous trouver, comme lui, en lui, engendrés par le Père et donc introduits dans son *impeccantia*, selon la *Première Lettre de Jean*.

Bernard Pottier, jésuite, est théologien, philosophe et psychologue. Il enseigne à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles et a été durant vingt ans curé d'une paroisse de la diaspora portugaise. Membre du comité de rédaction de Communio. Membre de la Commission Théologique Internationale et de la Commission d'étude sur le diaconat féminin.

Bibliographie

- GAUTHIER R.-A., OP, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. 21 (1954) pp. 51-100.
- Hans Urs von BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, trad. Lhaumet et Prethout, Aubier, Paris, 1947.
- Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekennters*, 2de éd., Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.
- Philipp Gabriel RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, coll. Cogitatio Fidei 229, Cerf, Paris, 2003.
- Pierre PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, préface de

M.-J. Le Guillou, coll. Théologie historique 69, Beauchesne, Paris, 1983.

● José Julian PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, coll. Ciencias humanas y filosofía, éd. Universidad nacional de Rio Cuarto, Rio Cuarto (Argentine), 1974.

● Henri-Irénée DALMAIS, «Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur», dans *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Bibliothèque thomiste 37, Paris, 1967, pp. 189-202.

● Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, coll. Cogitatio Fidei 194, Cerf, Paris, 1996.

● Bernard POTTIER, «La dynamique du Notre Père – Le commentaire de Maxime le Confesseur (c. 580-662)», dans *Communio* 42/2 (2017) p. 75-88.

● Marek JANKOWIAK & Phil BOOTH, «A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor», dans *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by Pauline Allen & Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, p. 19-83.

● Bernard POTTIER, «Depuis quand l'être humain est-il une personne?», *Communio*, 41/4 (2016) p.107-122.

Cœuvres de Maxime le Confesseur utilisées dans cet article

● *Commentaire du Notre Père*, PG 90, 872-909, de 630 environ, selon Jankowiak-Booth p. 30, avant 636. Trois traductions disponibles: Dalmais-Riou 1973, Touraille 1985 ou 1995 (reprise par Hamman 1995). Sigle = NP.

● RIOU, Alain, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, coll. Théologie historique 22, Beauchesne, Paris, 1973, l'Appendice III p. 213-239.

● TOURAILLE, Jacques, traducteur de *Philocalie des Pères neptiques*, fascicule 6, *Maxime le Confesseur*, Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1985, p. 247-267, repris à l'identique en *Philocalie des Pères neptiques*, tome 1, Desclée de Brouwer, Lattès, La Flèche, 1995, p. 549-565.

● HAMMAN, Adalbert G. 1995, *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, Ed. franciscaines, Paris (3^e éd. augmentée du *Pater expliqué par les Pères*, 1952).

● *Opuscule I à Marin*, PG 91, 9-38, de 643-646 selon Jankowiak-Booth p. 49-50, traduction de Ponsoye. Sigle = Op. I.

● MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. Emm. Ponsoye, intr. Jean-Claude Larchet, coll. Sagesse chrétiennes, Paris, Cerf, 1998, p. 111-127.

● *Opuscule XVI*, PG 91, 184-212; après 643 selon Sherwood, après 641 selon Jankowiak-Booth p. 62. Deux traductions: Ponsoye et Congourdeau. Sigle = Op. XVI.

Thème

- MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. Emm. Ponsoye, intr. Jean-Claude Larchet, coll. Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 1998, p. 214-230.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ*, trad. Marie-Hélène Congourdeau, intr. François-Marie Léthel, coll. Les Pères dans la foi 64, Migne-Brepols, Paris, 1996, p. 87-114.

-
- *Dispute avec Pyrrhus* (= *Pyrr.*), PG 91, 288-353. Date discutée. La dispute eut historiquement lieu en 645, mais l'écrit, qui reflète parfaitement l'état ultime de la pensée de Maxime, pourrait être postérieur (entre 655 et 667), et même d'un disciple de Maxime (Anastase l'Apocrisiaire?). Voir JANKOWIAK-BOOTH p. 21-22 renvoyant à Jacques NOLET, « La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655? », dans *Acta Bollandiana* 117 (1999) 291-296, en particulier p. 295 note 22 pour l'auteur et 296 pour la date. Traduction de Doucet. Sigle = *Pyrr.*
 - Maxime le Confesseur, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus – Introduction, texte critique, traduction et notes* par Marcel Doucet, Thèse dactylographiée, Montréal, 1972, p. 616-764.

Bernard
Pottier

Dominique
Struyf



Le combat spirituel, un travail psychologique relationnel ? *Le cas d'Etty Hillesum*

Etty Hillesum naquit le 15 janvier 1914 à Middelburg (Pays-Bas). Sa mère était russe, son père était directeur du lycée de Deventer. Ses deux frères, Mischa et Jaap, étaient respectivement pianiste et médecin. Elle étudia le droit et les langues slaves. Elle rencontra Julius Spier, un psychanalyste allemand (1887-1942), en 1941. Arrêtée en août 1942, elle arriva au camp de déportation de Westerbork, fut déportée à Auschwitz avec ses parents et Mischa, le 7 septembre 1943.

Elle y mourut le 30 novembre 1943, âgée de 29 ans. Le pape Benoît XVI la mentionna dans une audience de 2013.

Thème

Je pense aussi à la figure d'Etty Hillesum, une jeune Hollandaise d'origine juive qui mourra à Auschwitz. Initialement éloignée de Dieu, elle le découvre en regardant en profondeur à l'intérieur d'elle-même et elle écrit : « Un puits très profond est en moi. Et Dieu est dans ce puits. Parfois, j'arrive à le rejoindre, le plus souvent la pierre et le sable le recouvrent : alors Dieu est enterré. Il faut à nouveau le déterrer » (*Journal*, 97). Dans sa vie dispersée et inquiète, elle retrouve Dieu au beau milieu de la grande tragédie du xx^e siècle, la Shoah. Cette jeune fille fragile et insatisfaite, transfigurée par la foi, se transforme en une femme pleine d'amour et de paix intérieure, capable d'affirmer : « Je vis constamment en intimité avec Dieu ».

Benoît XVI, Audience Générale (Mercredi des Cendres), 13 février 2013

La vie d'Etty Hillesum peut-elle être considérée comme une vie d'épreuves, soumise aux tentations d'un éros débridé et d'une haine mortifère contre ses ennemis ? Son évolution spirituelle inattendue et fulgurante, quoiqu'inachevée, est-elle le résultat d'une lutte intérieure volontaire et de rencontres bienfaitantes avec autrui, avec l'aide de Dieu ?

Introduction

De quelle réalité psychique parle-t-on lorsque l'on parle de combat spirituel ?

Dans notre livre *Psychologie et spiritualité*¹, nous sommes partis de ce postulat :

Tout ce qui est spirituel est psychique, mais tout ce qui est psychique n'est pas nécessairement spirituel.

La réalité psychique est intérieure et extérieure, relationnelle. À l'intérieur de nous, nous sommes en relation avec nous-mêmes, mais aussi avec toutes les personnes qui font partie de notre contexte relationnel². Nous sommes en relation intérieure avec les personnes qui font partie de notre système relationnel dans la réalité, mais aussi avec des personnes réelles que nous n'avons jamais rencontrées mais qui sont importantes pour nous et qui transforment notre réalité. Par exemple, les relations spirituelles avec Dieu ou avec certains saints, dans la mesure où elles nous habitent, sont vivantes et influencent notre vie réelle. Certains les considèrent comme des illusions. Je les considère comme des relations intérieures que notre imaginaire et notre créativité peuvent élaborer en « un jeu symbolique » proche de celui qu'utilisent les enfants en thérapie, dans un espace transitionnel entre le jeu et la réalité, qui transforme notre vécu, tel que le décrit si bien Winnicott³. Le « jeu symbolique » est un outil thérapeutique en psychothérapie d'enfant. Dès deux ans et demi, l'enfant met en scène, dans le jeu, ses conflits, ses angoisses, ses pulsions, ses désirs, les autres et lui-même, en relation, tout son monde intérieur fait de représentations plus ou moins élaborées. Les adultes aussi utilisent le « jeu symbolique », notamment dans leur vie spirituelle, et dans leurs productions artistiques.

Dominique
Struyf

La psychothérapie est-elle un combat spirituel ? Pouvons-nous, en suivant notre postulat de base cité tout au début, formuler l'hypothèse suivante : *tout combat spirituel est aussi un travail psychique, accompagné par un psychothérapeute ou par un accompagnateur spirituel. Mais toute psychothérapie n'est pas nécessairement un combat spirituel ?* Cela dépend des objectifs qu'elle se donne. Si l'objectif du travail est l'apaisement de la souffrance, des symptômes, des conflits intérieurs et relationnels extérieurs, la relation à Dieu n'est pas forcément impliquée, ni même respectée.

Et pourtant, si l'objectif de toute thérapie est un « plus de Vie » pour la personne et pour ses relations, un apaisement, la naissance d'une parole signifiante, personnifiante, alors la source de toute Vie n'est-elle pas forcément invitée au cœur du travail psychique ?

1 Voir Dominique STRUYF et Bernard POTTIER, *Psychologie et Spiritualité. Enjeux pastoraux*, Coll. Donner Raison n° 35, Lessius, Bruxelles, 2012, p. 20.

2 Catherine DUCOMMUN-NAGY, *Ces*

loyautés qui nous libèrent, J.C. Lattès, Millau, 2006, p. 112.

3 STRUYF-POTTIER p. 262. Donald Winnicott (1896-1971) pédopsychiatre et psychanalyste britannique (NdE).

Pour illustrer notre propos, nous écouterons certains passages de *Une vie bouleversée* d'Etty Hillesum⁴.

Cette jeune juive écrit son journal pendant la guerre de 40-45, alors qu'elle est en psychothérapie pour des angoisses, des troubles alimentaires, une labilité émotionnelle et une vie sexuelle chaotique.

Nous choisirons dans le journal intime d'Etty, les réalités relationnelles intérieures qu'elle met au travail parce qu'elles sont pour elle sources de souffrance.

Nous verrons comment elle travaille ces réalités, quelles ressources relationnelles elle utilise pour les transformer, et leur impact sur la réalité de sa vie.

Pour ce faire, nous utiliserons la psychothérapie systémique dont les références éclairent différemment de la psychanalyse, un travail relationnel intrapsychique. La psychanalyse cherche à comprendre le psychisme humain en analysant ce qui se passe à l'intérieur de l'homme : la vie intrapsychique. Les psychanalystes pensent que, en transformant la vie intérieure, on permet aux relations de se transformer. Les théories systémiques cherchent à comprendre le comportement humain, les relations, à partir des influences extérieures que reçoit le psychisme humain. Les systémiciens pensent que, en transformant les relations, on transforme aussi la vie intérieure⁵. Les références systémiques sont couramment utilisées en thérapie familiale, en thérapie institutionnelle⁶ et en thérapie systémique individuelle.

Enfin, nous verrons dans quelle mesure le travail psychique d'Etty peut ressembler à ce que les spirituels appellent « un combat spirituel » et comment ce travail transforme ou non sa vie, dans sa réalité relationnelle : ses relations aux autres et sa relation à elle-même.

Peut-être pourrions-nous partir d'une définition assez sommaire et générale du combat spirituel, que les chrétiens se représentent souvent comme une lutte de la personne humaine aux prises avec des tentations de faire le mal, de s'éloigner de Dieu, tentations et sollicitations qui lui viennent soit de son propre fonds (faiblesses, défauts, mauvaises habitudes, perversions), soit de forces du mal, personnelles ou non, qui l'entourent et la suivent tout au long de sa vie.

4 Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, suivi des *Lettres de Westerbork*, coll. Points 59, Seuil, Paris, 1995.

5 STRUYF-POTTIER p. 42-43.

6 Voir par ex. Dominique STRUYF, « Santé mentale des groupes et autorité », dans *Vies consacrées*, 2017-3, p. 59-72.

Dans le livre «Psychologie et spiritualité», au chapitre trois⁷, nous avons réfléchi à la manière dont on peut comprendre la question du mal à la lumière des théories systémiques. Nous avons distingué différentes sortes de mal et donc différents chemins psychiques et/ou spirituels pour lutter contre ce mal. Nous avons par exemple différencié le mal qui vient de l'intérieur de l'être humain et celui qui vient de l'extérieur de lui, par contagion horizontale (le milieu ambiant), ou par un chemin transgénérationnel. Nous n'avons pas réfléchi à la signification psychique du mot «tentation». Nous allons tenter de le faire ici.

Aujourd'hui, avec l'essor de la psychologie, on parle peut-être moins de combat spirituel, et plus de travail psychique. Et pourtant, la prière du Notre Père n'est-elle pas au cœur de la vie spirituelle de tous les chrétiens, et n'est-elle pas typiquement une prière de combat spirituel? Que veulent dire les paroles de cette prière sur un plan psychologique? Et que faisons-nous psychiquement lorsque nous récitons cette prière? Sommes-nous simplement dans l'illusion? Ou dans un "jeu symbolique"⁸ qui nous construit?

Le lien entre le combat spirituel, la tentation et la prière du Notre Père m'intéresse comme psychothérapeute systémicienne : en disant le Notre Père, je me mets en relation intérieure avec Dieu à qui je parle, et je me mets en relation avec la communauté des chrétiens qui prie avec moi. Je dis « nous » : « Ne nous laisse pas entrer en tentation ».

Dominique
Struyf

Il ne s'agit donc pas d'un combat à mener seul contre le mal. C'est un combat pour lequel le chrétien demande l'aide d'un Dieu Père, pour lui et pour tous, car la prière se dit en « nous » et non en « je ». Autrement dit, d'un point de vue psychologique, chaque personne se tient dans un espace transitionnel intérieur où elle construit une relation avec un Dieu Père et avec toute la communauté chrétienne, à l'aide de mots qui ont été donnés à l'origine par la personne de Jésus. Comme dans un jeu théâtral⁹, nous sommes invités à dire des mots qui nous sont donnés. Ces mots, nous sommes invités à les habiter, avec tout notre psychisme et notre corps, pour leur donner vie à l'intérieur de notre propre histoire. Il s'agirait donc de construire dans un espace transitionnel un combat à mener ensemble contre le mal, avec l'aide de notre

7 STRUYF-POTTIER p. 119-191.

8 Dominique STRUYF, «L'Eucharistie, un jeu symbolique? Point de vue clinique», dans *Foi de cannibale! La dévoration, entre religion et psychanalyse*, M. Vaucher, D. Bourdin, M. Durrer et O. Revaz (éd.), coll. Psychologie et spiritualité, Labor et Fides, Genève, 2012, p. 254-261 et Bernard POTTIER, «L'Eucharistie, un jeu symbolique?

Point de vue théologique», *ibid.* p. 242-253.

9 À propos des différences et ressemblances entre jeu symbolique et jeu théâtral, voir D. STRUYF, «Théâtre et psychiatrie», dans *Acta Psychiatrica Belgica* 83, pp. 443-450 et «La dimension spirituelle dans une institution psychiatrique», dans *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, sept. 1998.

relation à Dieu le Père. C'est l'hypothèse de travail que nous allons développer dans cet article : le combat spirituel est-il un jeu symbolique, dans le sens psychologique du terme ? Dans notre réflexion sur le mal, nous insisterons sur les aspects relationnels de cette lutte contre le mal.

À qui parlons-nous lorsque nous parlons à un Dieu Père, d'un point de vue psychique ? Sommes-nous dans un désir imaginaire illusoire né de nos angoisses infantiles non résolues ? Nous n'avons pas inventé ces mots. Ils ne sont pas nés de notre désir, même si notre désir peut les habiter ! Ces mots ont été donnés par Jésus. C'est donc en référence à sa prière, que nous pouvons nommer Dieu, Père. C'est donc aussi en relation avec lui que nous demandons l'aide du Père. Il ne s'agit donc pas simplement de mots qui signifieraient le désir d'une communauté, mais d'une parole qui a été donnée par le premier témoin et l'initiateur de cette communauté de croyants. Cette parole reçue, nous sommes invités à lui donner vie, à l'incarner, à l'habiter avec nos propres mots. À quelles conditions ce processus peut-il être porteur de Vie ? Jésus nous invite-t-il à régresser vers nos désirs infantiles d'avoir un Père protecteur ?

Thème

Etty travaille psychiquement à partir de paroles qui lui sont données. Elle ne guérit pas seulement grâce à une parole qu'elle crée. C'est à l'âge adulte qu'elle cherche des paroles pour se construire, paroles qui lui ont tellement manqué, enfant. C'est aussi le cas pour beaucoup de jeunes adolescents ou adultes aujourd'hui : un manque de paroles données. Une carence de « matériel symbolique » pour penser sa vie et se construire, en référence à d'autres qui nous ont précédés¹⁰.

C'est ce processus relationnel entre une parole donnée et ensuite habitée et recrée que nous allons analyser ensemble, comme étant l'outil de travail psychique du combat spirituel, qu'Etty va utiliser pour que la Vie gagne en elle contre la mort psychique.

1. Lutter ? Pourquoi ? Comment ? Et avec qui ?

Pourquoi Etty demande-t-elle de l'aide à Julius Spier, ce thérapeute jungien, passionné de chiologie¹¹ ?

Écoutons-la :

10 STRUYF-POTTIER, p. 45 : « On ne peut pas se construire psychiquement sans avoir reçu une matière pour se penser. Les relations affectives ne suffisent pas. Il faut un matériel symbolique, transmis par les parents si possible ou

par d'autres, pour se construire face aux grandes questions de sens que se pose tout être humain. »

11 La chiologie prétend reconnaître dans la forme et les lignes de la main des caractéristiques psychologiques.

Me voilà donc chez lui, moi et mon « occlusion de l'âme ». Il allait remettre de l'ordre dans ce chaos intérieur en orientant lui-même les forces contradictoires qui agissent en moi. Il me prenait pour ainsi dire par la main disant : « Voilà, c'est ainsi qu'il faut vivre ». Toute ma vie j'ai eu ce désir : si seulement quelqu'un venait me prendre par la main et s'occuper de moi ; j'ai l'air énergique, je ne compte que sur moi, mais je serais terriblement heureuse de m'abandonner (p. 12-13).

L'occlusion de l'âme, le chaos intérieur, les forces contradictoires qui s'agitent en elle, l'impression d'être bloquée, voilà ce qui amène Etty à appeler à l'aide.

Etty sait qu'elle vient d'une famille malade. Ses deux frères ont des problèmes psychiatriques. Le couple de ses parents va mal, et ils restent passifs face à cette réalité.

Beaucoup de gens ont une vision des choses trop arrêtée, trop figée, et c'est pourquoi ils figent à leur tour leurs enfants par le biais de l'éducation. Ils leur laissent trop peu de liberté de mouvement. Chez nous, c'était exactement le contraire. Il me semble que mes parents se sont laissés submerger par la complexité infinie de la vie, qu'ils s'y enfoncent même chaque jour un peu plus, et n'ont jamais su faire un choix. Ils ont laissé à leurs enfants une trop grande liberté de mouvement. Ils n'ont jamais pu leur donner des points de repères, parce qu'eux-mêmes n'en avaient pas trouvé et ils n'ont pas pu contribuer à notre formation parce qu'eux-mêmes n'avaient pas trouvé leur forme... en réaction à cette absence de forme (qui, loin de laisser le champ libre à la personnalité, n'est que négligence et incertitude), on se lance dans une recherche forcenée d'unité, de délimitation, de système. Mais la seule unité positive est celle qui intègre tous les contraires et toutes les forces irrationnelles, sous peine de s'acharner à imposer une norme qui fait violence à la vie¹².

*Dominique
Struyf*

Ce texte d'Etty cité par Paul Lebeau nous aide à comprendre ce qui lui a manqué dans la relation avec ses parents comme « matériel symbolique » pour se penser, et ce qu'elle transfère d'emblée comme désir affectif dans sa relation à son thérapeute : « Toute ma vie j'ai eu ce désir : si quelqu'un venait me prendre par la main et s'occuper de moi ».

C'est ce même désir, mais élaboré, conscientisé et unifié, qu'elle transférera plus tard dans sa relation à Dieu :

12 Cité par Paul LEBEAU, *Etty Hille-sum. Un itinéraire spirituel. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943, Fidélité-Racine,*

Namur-Bruxelles, 1998, p. 43-44 (22 décembre 1941).

Mon Dieu, prenez-moi par la main, je vous suivrai bravement, sans beaucoup de résistance. Je ne me déroberai à aucun des orages qui fondront sur moi dans cette vie. Je soutiendrai le choc avec le meilleur de moi-même. Mais donnez-moi de temps à autre un court instant de paix. Et je n'irai pas croire, dans mon innocence, que la paix qui descendra sur moi est éternelle. J'accepterai l'inquiétude et le combat qui suivront. J'aime à m'attarder dans la chaleur et la sécurité, mais je ne me révolterai pas lorsqu'il faudra affronter le froid, pourvu que vous me guidiez par la main. Je vous suivrai partout et je tâcherai de ne pas avoir peur (p. 78).

C'est le même désir, et pourtant, à l'intérieur de ce désir d'enfant, c'est toute une maturité d'adulte qui se déploie maintenant dans sa relation à Dieu et, je pense, grâce à elle. Il y a un espace entre elle et Dieu, qui se construit, une altérité possible. Elle peut supporter l'absence, et la perte de contrôle. Elle imagine qu'elle pourra s'adapter et traverser les orages qui fondront sur elle : la réalité extérieure, très traumatisante, en cette époque de guerre. Que s'est-il passé pour elle, pour qu'elle puisse évoluer ?

Thème

Pour qu'une personne en thérapie puisse avancer dans son travail psychique, il faut un cadre relationnel : il faut respecter les lois propres de la relation thérapeute-patient. Une définition claire de la relation aidera les patients à faire leur travail en s'appuyant sur le cadre proposé.

Le cadre relationnel que Spier propose à Etty est peu clair et change avec le temps : analyse jungienne, chiroplogie, lutte physique dans un corps à corps plus qu'ambigu...

De « patiente », Etty devient l'amie, la secrétaire, l'élève, voire l'amante... On peut parler de passage à l'acte de type incestuel¹³, car nous sommes dans une relation asymétrique thérapeute-patient, où l'un a un ascendant sur l'autre.

Et pourtant, elle continue son combat et semble aller de mieux en mieux, alors que l'absence de cadre structurant aurait pu la faire basculer dans une maladie proche du chaos de sa famille d'origine. De plus, la réalité extérieure devient de plus en plus oppressante. Et les désirs sexuels sont sans doute d'autant plus violents qu'ils permettent de lutter contre le risque d'anéantissement psychique.

13 Le terme *incestueux* suppose qu'il y ait des passages à l'acte physiques à l'intérieur de la famille. *Incestuel* étend analogiquement cette notion à l'ambiguïté psychique à l'intérieur des liens

familiaux et aux relations asymétriques, lorsqu'une personne est responsable de prendre soin d'une autre (thérapeute, enseignant, accompagnateur spirituel, etc.).

On n'est pas dans un cadre de psychothérapie. On est loin des représentations habituelles que l'on se fait d'un combat spirituel. Etty ne récite pas le Notre Père, elle n'est pas chrétienne. Et pourtant, il y a une place dans la lutte d'Etty, pour la relation à Dieu dès le début de son travail. Mais quel Dieu ? Au départ, sans doute, le Dieu de Spier, proche de celui de Jung. Spier la conduit vers un Autre que lui et c'est cela qui lui permet de se libérer de l'emprise de son thérapeute. Il la conduit à cette relation à Dieu par des lectures, des encouragements, et le témoignage de ses propres luttes et de ses échecs, de son désir de fidélité à sa fiancée réfugiée en Angleterre, de sa prière aussi...

Écoutons Etty citée par Paul Lebeau :

Hineinhorchen : je voudrais pouvoir trouver une bonne expression néerlandaise pour traduire ce que cela signifie. En fait, ma vie est un *hineinhorchen* continu, en moi, dans les autres, en Dieu. Et lorsque je dis que je « hineinhorch » (que j'écoute au fond, à l'intérieur), cela veut dire finalement que c'est Dieu lui-même qui écoute au plus profond de moi. Ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond en moi écoute ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond en l'autre. Dieu parle à Dieu¹⁴.

Une place se construit en elle pour l'autre, pour les autres. Elle peut lutter contre ses désirs pulsionnels grâce à cette place qu'elle commence à donner à l'autre en elle.

Dominique
Struyf

À la fin de sa vie, un an plus tard, elle écrit ceci :

Toi qui m'as tant enrichie, mon Dieu, permets-moi aussi de donner à pleines mains. Ma vie s'est muée en un dialogue ininterrompu avec Toi, mon Dieu, un long dialogue. Quand je me tiens dans un coin du camp, les pieds plantés dans la terre, les yeux levés vers ton ciel, j'ai parfois le visage inondé de larmes, unique exutoire de mon émotion intérieure et de ma gratitude. Le soir aussi, lorsque, couchée dans mon lit, je me recueille en toi, mon Dieu, des larmes de gratitude m'inondent parfois le visage et c'est ma prière¹⁵.

Pouvoir vivre avec Dieu, et avec ceux qu'elle aime à l'intérieur d'elle-même, lui donne une joie profonde. Ce combat qui conduit à cette découverte de l'autre et à cette construction d'une vraie relation à l'autre, fiable et permanente, en soi, beaucoup le mènent en thérapie, pour sortir de leurs dépendances. Les liens fiables intériorisés donnent une paix et une joie profonde. Bien sûr, il faut pour cela avoir vécu et reçu la fiabilité d'un autre, dans la réalité. Cela peut être la fiabilité d'un

thérapeute, ou d'un accompagnateur spirituel, comme premier appui, pour les personnes les plus abîmées.

La relation complexe qu'Etty a eue avec Spier n'était pas une relation fermée : il y avait de la place pour d'autres relations. Il y avait un désir de prendre soin des autres. Il y avait une relation de chacun à Dieu. Il y avait un attachement fiable de l'un à l'autre, malgré les ambiguïtés.

Etty a lutté pour voir clair en elle. Elle voulait trouver les mots pour se comprendre, pour comprendre l'humanité. Elle était persuadée de l'existence de paroles vraies, qui guérissent. Elle était persuadée que ce travail de la parole qu'elle faisait pour elle-même, serait aussi un point d'appui pour d'autres. Elle avait raison. Beaucoup de personnes en thérapie s'appuient aujourd'hui sur le travail d'Etty pour leur propre travail psychique. Etty avait elle-même reçu des mots sur lesquels elle pouvait s'appuyer, grâce à ses nombreuses lectures, pour se construire, dans un lien fiable aux autres.

2. Le fil rouge du combat

Le travail psychique d'Etty, comme celui de toute personne en thérapie, ne se déroule pas seulement lors des séances de thérapie. C'est dans l'entre-deux séances que se tisse le fil rouge de la vie. Il m'est arrivé de dire à certains patients : « La vraie vie, ce n'est pas chez moi et avec moi qu'elle se vit. Votre travail avec moi, c'est de réfléchir à votre vie, de la comprendre, de la préparer. Mais c'est vous qui la construisez, entre deux séances ». Cette parole a souvent eu pour effet une prise de conscience de la nécessité d'un travail psychique personnel pour que quelque chose se passe entre les séances. Certaines personnes se déposent chez le thérapeute et parlent sans qu'aucun fil ne se construise dans la réalité. Comme si la relation au thérapeute suffisait pour qu'il y ait un peu de vie en elles. Et c'est sans doute déjà une première source. Mais celle-ci peut se tarir très vite, s'il n'y a pas ce travail psychique créateur de réalité, entre deux séances, qui se met en place.

Etty rêve d'être prise par la main, et pourtant, jamais elle n'arrêtera de travailler elle-même son monde intérieur. La lecture et l'écriture sont pour elle un lieu de combat indispensable pour tisser ce fil rouge. Le désir d'être prise par la main par un autre, se transformera peu à peu en une écoute de la parole des autres : ces « briques » que sont les mots que l'on reçoit et qui aident à construire la maison intérieure.

Les mots qui lui ont tant manqué dans sa famille d'origine, Etty apprend à les recevoir. Ces mots l'aident à se construire. Elle peut maintenant les offrir à d'autres et repérer chez ceux qu'elle rencontre le trésor caché qui habite leur âme.

Thème

Souvent, en circulant dans le camp [...] je pensais : Ah ! laissez-moi donc être un petit morceau de votre âme. Je voudrais être « la baraque-refuge » de la meilleure part de vous-mêmes, cette part certainement présente en chacun de vous. Je n'ai pas tant à agir, je veux seulement être là. De ce corps, laissez-moi donc être l'âme. Et chez chacun de ces gens, j'ai trouvé en effet un geste, un regard qui dépassait de loin leur niveau habituel et dont ils avaient sans doute à peine conscience. Et je m'en sentais la dépositaire (p. 205).

Découvrir la richesse profonde de l'autre, c'est important dans toute relation. C'est très important dans une relation thérapeutique et dans une relation d'accompagnement spirituel. Aider l'autre à découvrir ce qu'il a d'unique, le lieu de ses désirs les plus profonds, la source qui lui permet de donner et d'être.

Il y a en moi un puits très profond. Et dans ce puits, il y a Dieu. Parfois je parviens à l'atteindre mais le plus souvent, des pierres et des gravats obstruent ce puits, et Dieu est enseveli. Alors il faut le remettre au jour (p. 55).

Enlever les gravats, trouver la source, le fil rouge, le lieu de nos désirs les plus profonds, le lieu de l'unification de soi... le lieu de Dieu, de la relation avec Lui.

*Dominique
Struyf*

Enlever les gravats, serait-ce cela le combat contre la tentation ? Mais qui est le tentateur ?

En langage spirituel, la tentation a pour objet le péché, et le péché est ce qui nous sépare de Dieu. Or, dans le Notre Père, nous demandons à Dieu de ne pas nous laisser entrer en tentation. Nous exprimons donc notre désir de ne pas être séparés de Lui.

On peut établir un lien entre les différentes demandes du Notre Père. Plus que des demandes, on pourrait parler de désirs : que la volonté éternelle du Père se fasse sur terre comme au ciel, que son règne vienne, le désir aussi de recevoir du Père chaque jour sa nourriture, le désir d'être pardonné par Lui, et donc de ne pas être séparé de Lui par le mal, le désir de pardonner à ceux qui nous font du mal, pour ne pas non plus être séparés d'eux. Le Notre Père se dit ensemble, en « nous ». Il ne s'agit pas d'une relation duelle, mais de relations multiples. Et puis, il y a cette demande que le Père ne nous laisse pas entrer en tentation et qu'Il nous délivre du mal. Demande qui résonne en moi comme la demande d'Etty d'être prise par la main, dans sa prière déjà citée plus haut.

À propos d'entrer en tentation, saint Pierre Damien (ca 1007-1072) écrivait à un frère qui l'accompagnait :

Considère la tentation comme un serpent. Si tu le chasses alors qu'il est encore devant la porte, tout est pur et intact en toi, rien n'est corrompu ou infecté dans la maison. Mais lorsqu'il est déjà entré, même si tu t'efforces à le faire sortir, quelque chose te restera de son venin ou de ses écailles, si peu que ce soit. Sois donc à tout instant sur tes gardes ; prends tes armes et dresse-toi contre la tentation sitôt qu'elle se présente, brise les moindres mouvements des pensées naissantes contre la Pierre qui est le Christ... Crois-en Celui qui a tant de fois expérimenté ces choses¹⁶.

Ce langage n'est plus celui de notre culture. Au contraire, on pourrait craindre aujourd'hui que les conseils de Pierre Damien ne conduisent au refoulement des désirs mauvais et à leur retour sous forme de scrupules ou autres symptômes. Mais rien ne permet de penser que le refoulement est ce que prônait Pierre Damien.

Etty utilise un langage imprégné de notre culture actuelle, pour parler d'une réalité de la tentation.

Thème

Prière du dimanche matin. Ce sont des temps d'effroi, mon Dieu. Cette nuit pour la première fois, je suis restée éveillée dans le noir, les yeux brûlants, des images de souffrance humaine défilant sans arrêt devant moi. Je vais te promettre une chose, mon Dieu, oh, une brouille: je me garderai de suspendre au jour présent, comme autant de poids, les angoisses que m'inspire l'avenir ; mais cela demande un certain entraînement. Pour l'instant, à chaque jour suffit sa peine. Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire: ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce qui nous est possible de sauver en cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte: un peu de toi en nous, mon Dieu. Peut-être pourrions-nous aussi contribuer à te mettre au jour dans les cœurs martyrisés des autres. Oui, mon Dieu, tu sembles assez peu capable de modifier une situation finalement indissociable de cette vie. Je ne t'en demande pas compte, c'est à toi au contraire de nous appeler à rendre des comptes, un jour. Il m'apparaît de plus en plus clairement à chaque pulsation de mon cœur que tu ne peux pas nous aider, mais que c'est à nous de t'aider et de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en

16 Louis-Albert LASSUS op, *Pierre Damien. L'homme des déserts de Dieu*, O.E.I.L., Paris, 1986, p. 48.

nous. Il y a des gens – le croirait-on ? – qui au dernier moment tâchent à mettre en lieu sûr des aspirateurs, des fourchettes et des cuillères en argent, au lieu de te protéger toi, mon Dieu. Et il y a des gens qui cherchent à protéger leur propre corps qui pourtant n'est plus que le réceptacle de mille angoisses et de mille haines. « Moi, je ne tomberai pas sous leurs griffes ». Ils oublient qu'on n'est jamais sous les griffes de personne tant qu'on est dans tes bras. Cette conversation avec toi, mon Dieu, commence à me redonner un peu de calme. J'en aurai beaucoup d'autres avec toi dans un avenir proche, t'empêchant ainsi de me fuir. Tu connaîtras sans doute aussi des moments de disette en moi, mon Dieu, où ma confiance ne te nourrira plus aussi richement, mais crois-moi, je continuerai à œuvrer pour toi et je te resterai fidèle et ne te chasserai pas de mon enclos (p. 175-176).

Etty parle un langage plus compréhensible aujourd'hui, pour évoquer une tentation proche de celle décrite par Pierre Damien. Etty ne combat pas de la même manière que Pierre Damien. Plutôt que de se battre pour que le serpent n'entre pas dans la maison, elle se bat pour que Dieu puisse rester à l'intérieur. Elle se bat en s'adressant directement à Dieu. Ce n'est plus le Dieu fort qui la prenait par la main. C'est à elle maintenant de protéger ce Dieu fragile ou plutôt, cette relation fragile à Dieu à l'intérieur d'elle-même, pour elle, mais aussi pour pouvoir le mettre au jour, le faire naître dans les cœurs martyrisés des autres. Il y a des gens qui cherchent à protéger leurs biens, ou leur corps, plutôt que de protéger Dieu en eux. Serait-ce cela, faire entrer le serpent dans sa maison ?

*Dominique
Struyf*

3. De la transformation intérieure à la réalité

Un ami psychanalyste m'a dit un jour : « Etty s'est construit une belle illusion pour ne pas mourir psychiquement pendant cette guerre atroce. Mais dans la réalité, elle a choisi la mort alors qu'elle aurait pu vivre ».

L'imaginaire d'Etty l'entraîne-t-il dans une illusion mortifère ? Ce n'est pas ce que j'entends dans ses écrits, même si sa quête de vérité reste inachevée dans certains domaines. Comment pourrait-il en être autrement, vu le peu de temps qui lui a été donné ? Nous y reviendrons.

Nous avons vu que la vie intérieure d'Etty se déploie dans ses écrits. Ses pulsions s'apaisent. Sa vie intérieure relationnelle s'enrichit.

Au début, ses désirs sexuels envahissaient son imaginaire. Elle imaginait des scénarios érotiques excitants qui s'effondraient dans la réalité mortifère d'une relation incestuelle avec Spier.

Mais leur relation ne se réduit pas à ces passages à l'acte. Ils arrivent à se dire ce qu'ils ne veulent pas. Ils ne veulent pas d'une liaison, même si cela reste un défi pour l'un et l'autre de résister au désir de séduire. Spier veut être fidèle à sa fiancée, réfugiée en Angleterre depuis deux ans. Etty ne veut pas s'engager à n'aimer qu'un seul homme, fût-il Spier. De plus, elle vit chez Han, un veuf devenu son amant. À la fin, lorsque la déportation paraît inéluctable, Etty et Spier décident pourtant de se marier, pour affronter ensemble la mort, et continuer à faire du bien autour d'eux. Mais Spier mourra avant d'être déporté. Etty veillera auprès de sa dépouille et poursuivra une relation intérieure avec lui, notamment en lui écrivant.

Le combat d'Etty ne concerne pas seulement la sexualité. En ces temps terribles, elle doit lutter contre la colère et la haine des Allemands : écoutons sa joie lorsqu'elle entend les mots qui lui ouvrent un chemin :

Hier après-midi nous avons lu ensemble les notes qu'il m'avait prêtées. Et lorsque nous sommes arrivés à ces mots : « Mais il suffirait d'un seul homme digne de ce nom pour que l'on pût croire en l'homme, en l'humanité », alors, dans un élan spontané, je l'ai enlacé. C'est un problème de notre époque. La haine farouche que nous avons des Allemands verse un poison dans nos cœurs. « On devrait les noyer, cette sale race, les détruire jusqu'au dernier » – on entend cela tous les jours dans la conversation, et on a parfois le sentiment de ne plus pouvoir vivre cette époque maudite. Jusqu'au jour où m'est venue soudain, il y a quelques semaines, cette pensée libératrice qui a levé comme un jeune brin d'herbe encore hésitant au milieu d'une jungle de chiendent : n'y aurait-il plus qu'un seul Allemand respectable, qu'il serait digne d'être défendu contre toute la horde des barbares, et que son existence nous enlèverait le droit de déverser notre haine sur un peuple entier.

Cela ne signifie pas qu'on baisse pavillon devant certaines idéologies, on est constamment indigné devant certains faits, on cherche à comprendre, mais rien n'est pire que cette haine globale, indifférenciée. C'est une maladie de l'âme. La haine n'est pas dans ma nature. Si j'en venais (par la grâce de cette époque) à éprouver une véritable haine, j'en serais blessée dans mon âme et je devrais tâcher de guérir au plus vite (p. 18).

Etty n'en reste pas à cette jubilation intérieure. Elle se met immédiatement au travail, dans la réalité de sa relation à Käthe, la servante allemande qui vit chez elle. Elle prie aussi pour un soldat allemand dont elle devine la souffrance.

Nombreux sont les passages du journal d'Etty qui témoignent du fait que la vie intérieure qu'elle se construit en utilisant son imaginaire et

celui du patrimoine littéraire de l'humanité ne la coupe pas de la réalité. Au contraire, sa vie intérieure la prépare à poser des actes dans la réalité.

4. De la réalité des actes à la vie intérieure

À l'inverse, Etty ne semble pas toujours analyser jusqu'au bout les actes qu'elle pose et leurs effets sur elle et sur les autres.

C'est le cas pour la sexualité. Elle se pose beaucoup de questions sur elle-même mais n'interroge pas l'impact de ses actes sur autrui. Dans son journal, elle ne se pose pas la question du mal qu'elle pourrait faire à son compagnon, Han, ou au fils de celui-ci. Pour l'avortement, elle choisira seule, sans Han dont elle est enceinte. Elle agit cette fois dans la précipitation, sans réfléchir. C'est le cas aussi pour sa participation au *Conseil juif*.

Par contre, Etty se reproche ses irritations contre Käthe ou contre ses parents. Elle a un désir immense de bienveillance et de compassion vis-à-vis de chaque être humain. À la fin de sa vie, elle arrivera à vivre cette compassion paisible avec chacun, y compris avec sa famille.

Etty ne s'est pas structurée à partir de références morales. Elle ne les a pas reçues. Elle évolue, comme beaucoup de jeunes de notre époque, à partir de ce qu'elle vit et de ce dont elle prend conscience. Notre culture ne veut plus, depuis mai 68, d'une morale imposée de l'extérieur au nom de principes. Beaucoup de jeunes adolescents ou de jeunes adultes redécouvrent en thérapie, à partir de leur désir d'aimer et d'être aimés, les fondements des lois relationnelles. Il n'y a pas de relation à l'autre possible sans loi relationnelle. La loi relationnelle dans une famille, un groupe, dans la société, est celle qui garantit la place, les droits et les responsabilités de chacun, y compris des plus faibles. C'est dans la relation à l'autre, aux autres, qu'Etty se découvre et découvre le bien et le mal. Mais elle ne les nomme jamais ainsi. En thérapie aussi, le mal se dit souvent seulement en terme de souffrance.

*Dominique
Struyf*

5. Du combat psychique au combat spirituel

En thérapie, le mal à combattre est celui dont on souffre dans la relation à soi-même et dans la relation aux autres.

En accompagnement spirituel, le mal à combattre est celui qui nous sépare de Dieu. Mais le mal qui nous sépare de Dieu n'abîme-t-il pas aussi notre relation à nous-mêmes et notre relation aux autres ?

En thérapie systémique, il ne s'agit pas d'abord de comprendre, d'analyser le mal qui fait souffrir. Le mal est ce qui paralyse le système rela-

tionnel, ce qui étouffe sa créativité, ce qui le rigidifie. Le thérapeute est avant tout un archéologue des ressources de vie. Il s'utilise lui-même pour réactiver un imaginaire créatif, sortir des répétitions, inventer du nouveau, au service de la vie relationnelle.

L'imaginaire familial et individuel est convoqué pour débusquer les croyances qui produisent de la pathologie, pour les transformer en ressources, par le travail du « mythe familial¹⁷ », les recadrages, ou les jeux symboliques qui redessinent le paysage relationnel.

Lorsque Dieu fait partie du contexte familial, tout l'univers symbolique religieux peut être travaillé et réinterprété pour devenir une ressource.

Les croyances religieuses peuvent devenir sources de pathologie comme peuvent l'être aussi les croyances philosophiques ou d'autres pensées théoriques. Nombreux sont les exemples dans l'histoire, de religions où le serpent est confondu avec Dieu, où l'on utilise la relation à Dieu pour justifier une emprise ou une prise de pouvoir destructrice de l'autre.

Thème

Pour Etty, contrairement à ce que disait mon ami psychanalyste, je n'entends pas que sa relation à Dieu l'ait conduite à la destruction d'elle-même, au contraire. Elle s'appuie sur cette relation pour pacifier sa relation à elle-même et aux autres. La question peut être : quel est ce Dieu avec qui elle chemine ?

Parfois, elle rejoint la position de Spier : « Je me recueille en moi-même. Et ce "moi-même", cette couche la plus profonde et la plus riche en moi où je me recueille, je l'appelle Dieu¹⁸. »

Parfois, elle parle à un Dieu bien différencié d'elle-même, qui ressemble à l'Esprit Saint, ou à un Père, pour les chrétiens. Mais Etty n'appartient pas à une religion. Le but qu'elle poursuit est clair : *préserver l'humanité en elle*. Quoi qu'il arrive, préserver cette humanité et la transmettre. Écoutons-la :

Mon Dieu, cette époque est trop dure pour des êtres fragiles comme moi. Après, je le sais, viendra une autre époque beaucoup plus humaine. J'aimerais tant survivre, transmettre à cette nouvelle époque toute l'humanité que j'ai préservée en moi malgré les faits dont je suis témoin chaque jour (p. 184).

17 Selon Robert NEUBURGER, *Le mythe familial*, ESF, 1995, cité dans

STRUYF-POTTIER p. 49.
18 Cité par LEBEAU p. 112.

Conclusion

On pourrait dire qu'Etty, grâce au travail psychique sur elle-même, guérit de ses symptômes psychiatriques. Elle aurait pu s'arrêter là. Mais son travail l'amène à découvrir ses désirs les plus profonds : transmettre cette vie, cette humanité trouvée ou retrouvée au sein d'une époque qui cherche à la détruire. Son combat devient alors spirituel, dans la mesure où elle le fonde sur un dialogue constant avec Dieu, cherchant à débusquer tout ce qui pourrait la séparer de lui, cette source d'humanité en l'homme.

Le serpent à combattre serait celui qui déshumanise et par là, brise la relation à soi-même, aux autres, et à Dieu.

C'est le combat de notre époque et de toutes les époques.

Les chrétiens ont reçu des mots qu'ils peuvent habiter avec d'autres : le Notre Père en fait partie. Il nous invite à mener le combat avec Dieu, en relation avec d'autres.

Comment « habiter les mots » ? Comment transformer ce matériel symbolique que nous avons reçu, en « pierres vivantes » qui construisent notre maison intérieure ? Comment vivre dans cette maison intérieure, de la relation aux autres, à nous-mêmes, et à Dieu ?

*Dominique
Struyf*

Le chemin d'Etty a quelque chose à nous apprendre, comme celui des enfants en thérapie, qui utilisent le jeu symbolique pour mettre au travail leurs relations et leur monde intérieur.

Dominique Struyf, mariée, mère de cinq enfants, est pédopsychiatre et psychothérapeute; elle enseigne à l'Institut Lumen Vitae et à l'Institut d'études théologiques de Bruxelles.

Baptiste
MilaniParler pour ne pas entrer en tentation –
La rechute dans le salut, selon Michel Foucault

Figure emblématique de la vie intellectuelle du xx^e siècle, pourfendeur de toute forme d'aliénation de la liberté individuelle, perturbateur savoureux de la réflexion historique comme de la philosophie et inspirateur de nombreux intellectuels dans des disciplines variées, en particulier au sein des recherches « *queer* » et de la réflexion sur le « *gender* », il est un domaine duquel Michel Foucault semblait devoir rester absent : la théologie. La publication de ses derniers cours au Collège de France, et surtout la parution en février 2018 des *Aveux de la chair*¹ nous montrent pourtant à quel point il s'est intéressé aux penseurs chrétiens, et plus précisément aux pratiques propres au christianisme, en tant que ces pratiques ont façonné le rapport de soi à soi en Occident. Le travail de Foucault a ceci de fascinant pour le théologien que la vivacité de l'analyse, la rigueur intellectuelle et l'exigence de justesse conduisent le philosophe à une perception particulièrement pertinente et vivante de la vie chrétienne... tout en oblitérant les références à la grâce et au Christ. La pensée foucauldienne a ceci de très stimulant qu'elle donne à percevoir les implications anthropologiques de la théologie en actes que sont le baptême, la vie monastique et la pratique de la pénitence. Dépouillée de toutes les données de la foi, de toute mention de la vie de la grâce, une telle perception pourrait tracer les traits d'un christianisme rabougri. Pourtant l'honnêteté intellectuelle avec laquelle Foucault mène son étude laisse pleinement place à un approfondissement théologique de l'appréhension chrétienne de la liberté : quel est le lien qui se noue au baptême entre liberté et salut ? Quelle est la place de ma volonté dans un mouvement de conversion passant par le renoncement à moi-même ? Et plus fondamentalement : comment ma liberté, sauvée dans les eaux du baptême, se déploie-t-elle historiquement pour adhérer, jusque dans ses défaillances, au salut reçu une fois pour toutes ? Nous concentrerons notre analyse sur le premier chapitre des *Aveux de la chair* en essayant de ressaisir théologiquement les affirmations de Foucault.

Notre philosophe ancre sa réflexion sur un paradoxe souvent peu explicité de l'expérience chrétienne. Alors qu'elle s'ouvre par le don du sa-

Thème

1 M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, suivi du numéro de page. Paris, Gallimard, 2018. Ci-après : AC

lut au baptême, elle engage dans un combat permanent. Non seulement le don de la grâce n'inaugure pas un temps de repos, mais il fait place à la possibilité d'une rechute postérieure à la purification baptismale. La certitude de foi s'accompagne de l'ébranlement de l'incertitude de soi. Dans la faille ouverte par cet ébranlement, le chrétien sera conduit à faire l'épreuve de lui-même, épreuve dans laquelle il sera sans cesse confronté à la présence de l'altérité : altérité de Dieu, altérité du tentateur, altérité du directeur spirituel, altérité même des mouvements de pensée qui l'agitent. Lecteur attentif des Pères de l'Église, Michel Foucault s'est interrogé longuement sur la manière dont le christianisme a façonné la subjectivité occidentale comme expérience d'exploration de soi dans laquelle le sujet a à poser une parole de vérité sur lui-même. Dans ce cadre, la tentation lui est apparue comme un élément assez déterminant du travail d'élaboration de soi dans le christianisme.

Aux yeux de Foucault, une caractéristique majeure du christianisme est d'avoir pensé la faute à l'intérieur même du salut donné irrémédiablement au baptême. Le philosophe voit dans ce paradoxe de la rechute dans le salut, l'origine tant de la pénitence post-baptismale que de la vie monastique. Il faut qu'il y ait une faille au cœur de l'homme pour que celui-ci puisse chuter après le baptême ; il faut la même faille pour qu'une vie de perfectionnement et de croissance vers Dieu ait du sens. En un mot, il faut qu'imperfection et salut coexistent. Dès lors, l'attention du christianisme en matière éthique, nous dit Foucault, ne va pas porter tant sur la faute que sur le travail de la tentation, ou plutôt le travail de lutte contre la tentation.

Baptiste
Milani

Le philosophe considère d'une triple manière la tentation. « Elle est d'abord un élément dynamique », par lequel une pensée fraie son chemin depuis l'extérieur jusqu'à l'intérieur de l'âme (1). « Elle est ensuite un épisode dramatique » qui fait de l'acte de penser le lieu d'un combat dans lequel le sujet accepte ou refuse les pensées qui se présentent à lui (2). « Enfin, elle est l'objet d'une analyse nécessaire » (AC, pp. 229-230) dans laquelle la parole va devenir le pivot de la lutte (3). Nous nous proposons donc de suivre cette triple dimension de la tentation afin de comprendre la manière dont la parole s'est peu à peu révélée une arme de la liberté dans le combat spirituel.

1. La tentation comme élément dynamique, extranéité d'une insinuation

Foucault voit dans la réélaboration des fondements théologiques du baptême par Tertullien le point de départ de la cohabitation paradoxale, au sein de l'existence chrétienne, de la certitude du salut reçu et de l'incertitude de soi. Parce que le baptême opère une dépossession

de Satan sur l'âme humaine, il fait de la tentation une attaque venant de l'extérieur du sujet, qui devra alors attester de son implication dans le salut en manifestant son être pécheur en lutte contre le péché.

1.1 Les fondements théologiques de la préparation au baptême

Pour Michel Foucault, Tertullien marque, à la charnière entre le II^e et le III^e siècles, une inflexion majeure dans la considération du baptême et de sa préparation. En effet, auparavant, l'accent était mis sur la dimension illuminative du baptême. La préparation consistait essentiellement en un apprentissage par lequel le futur baptisé entraînait dans la connaissance de la foi en même temps qu'il naissait à une vie nouvelle :

« chacun des effets qu'on attribue au baptême est à la fois un mécanisme de rémission et une procédure d'accès à la vérité » de sorte que l'illumination vient « dissiper [r] les ténèbres qui sont aussi bien celles du mal que de l'ignorance » (AC, pp. 53-54).

Sans remettre en cause l'efficacité du rite baptismal, Tertullien tend à organiser la préparation au baptême comme un temps déjà d'entraînement à la vie morale qui devra être la sienne.

Thème

En réaction à certaines pratiques abusives dans la réception du baptême, le théologien auquel Foucault attribue l'élaboration du *péché originel* est conduit à penser à nouveaux frais la considération du péché comme souillure d'une part et comme chute, d'autre part.

Tertullien reprend le thème de la souillure provoquée par le péché, sans considérer celle-ci comme une ombre liée à l'ignorance mais comme une *perversion de la nature*². L'illumination purificatrice ne consiste plus seulement à laver une accumulation de taches par la sortie de l'ignorance mais à restaurer la nature corrompue par le péché. Le baptême vise donc à faire devenir ce que l'on n'est pas ou, tout au moins, à advenir ce que l'on est de façon altérée. Il s'agit de bien plus que de changer de voie en prenant conscience de son erreur, puisque le péché n'est pas à comprendre simplement comme un acte, mais comme un état d'altération ontologique.

Parallèlement, Tertullien réélabore l'idée de chute. À la différence de systèmes de pensée néoplatonisants, il n'est pas question de considérer que l'âme est tombée dans l'impureté de la matière. Pour Tertullien, explique Foucault,

le péché et la chute ne consistent pas dans le fait que l'on tombe dans l'élément du mal et de la matière, mais que, à l'intérieur de l'âme, il y a un élément qui est l'élément du mal, il y a quelque chose qui est autre, et cet autre, c'est le diable (GV, p. 121).

Le baptême va alors consister aussi à déloger de soi celui qui y est indûment chez lui. Cette expulsion provoquant les réactions du diable, le chrétien devra être formé à la lutte. Émerge pour la première fois la présence de l'autre en soi de sorte que l'accès de soi à soi inclura dorénavant la présence de l'autre en soi.

Même s'il demeure une voie d'accès à la vérité, le baptême marque l'entrée dans une existence de combat contre l'Ennemi. Une telle considération, si elle peut paraître anodine, est lourde de conséquences dans la manière d'aborder la tentation, et donc le rapport du baptisé à lui-même et à Dieu. En effet, Foucault insiste sur ce point, le tentateur est toujours étranger à celui qu'il tente, même s'il essaie de s'immiscer au plus intime de son être. La purification baptismale n'assure aucunement d'une impeccabilité à venir, mais de l'extranéité du mal: la tentation consistera en une attaque de l'Ennemi, que Foucault nomme volontiers *l'Autre*, cherchant à se réintroduire dans son ancienne demeure. Dès lors, en même temps qu'il assure de l'expulsion du démon, le baptême ouvre le sujet à l'épaisseur de son être.

Baptiste
Milani

Le baptême vise donc à rendre l'homme à sa bonté première en expulsant de son cœur le démon parasite, mais ce dernier, même dépossédé, ne renoncera pas sans résistance à ce qu'il considère encore comme son bien. Il faudra alors toute l'implication de la volonté du baptisé pour le tenir à l'écart et demeurer fidèle à la grâce reçue. Foucault peut très justement écrire que

la spécification des pratiques de l'exorcisme et leur multiplication [...] dans les rites qui précèdent [...] le baptême ne traduisent pas le triomphe d'une conception démonologique du mal. On assiste plutôt à toute une série d'efforts pour articuler sur l'idée nouvelle de péché originel la toute-puissance d'un Dieu qui accepte de sauver et le principe que chacun est responsable de son salut (AC, p.76).

1.2 Le paradoxe de l'incertitude de soi

Bonté créatrice, liberté rédemptrice et engagement de la volonté du chrétien dans la lutte contre l'Autre conduisent à l'affirmation paradoxale de l'incertitude de soi dans le cadre même du salut reçu au baptême. Soumis aux attaques du démon qui essaie de le tromper, le sujet chrétien illuminé lors du baptême demeure fondamentalement obscur à lui-même. Parce qu'il n'est jamais sûr de remporter le combat que l'Autre

ne cesse de mener dans le cœur du chrétien, ce dernier doit toujours faire face à sa propre opacité. Il porte en lui un risque permanent de confusion qui repose sur « la non-distinction du bien et du mal, la non-distinction de Satan et de Dieu, la non-distinction de Satan et du sujet lui-même » (GV, p. 291). L'incertitude de soi devient structurante de la relation du sujet à lui-même dans sa quête de la vérité, de la vie parfaite. La présence de la tromperie démoniaque va le conduire à douter de l'origine même des bonnes actions que son propre esprit semble lui suggérer. En un mot, le baptisé doit acquérir « la conscience qu' [il] n'est jamais entièrement maître de soi, qu' [il] ne se connaît jamais entièrement » (AC, p. 61).

Foucault peut donc considérer la tentation comme *élément dynamique* : le dévoilement de la vérité du salut offert au baptême s'accompagne d'un dévoilement du combat intérieur qui demeure à mener, et d'une vérité de soi à poursuivre pour résister aux attaques. Le salut donné au baptême s'expérimente sous la forme d'une élaboration de soi, d'un travail de soi sur soi³. La transformation baptismale, œuvre réelle de la grâce libérant du péché originel, appelle la collaboration continue du baptisé.

1.3 L'exomologèse, manifestation du renoncement à ce que je ne suis pas

Thème

Sur ce fond d'incertitude constante de soi et d'illumination active de soi, la réponse du christianisme primitif à la rechute du chrétien après le baptême trouve sa cohérence. En effet, assez vite, l'Église a été confrontée au fait, théologiquement inexplicable tout autant qu'indéniable, de la faute post-baptismale, et donc à la question de la place à donner aux sauvés-pécheurs en son sein. Refusant de se considérer comme une Église de purs, il lui a fallu mettre en place une procédure de réintégration. Sans entrer dans le détail de cette lente élaboration, on peut retenir la mise en place d'une *paenitentia secunda*, sorte d'ordre dans lequel on entrait avec l'accord de l'évêque pour plusieurs années dans le but d'une réconciliation ecclésiale qui faisait rituellement suite à une manifestation publique de l'être pécheur du pénitent, l'exomologèse.

L'objet de cette manifestation n'était pas la publicité du péché commis, mais la reconnaissance par le pénitent de son état de pécheur, de sa honte de l'être et de son travail pour renoncer au péché. Peu à peu, relève Foucault, le terme d'exomologèse s'est étendu de la manifestation rituelle à l'ensemble de la vie du pénitent. Un tel glissement lexical témoigne, selon le philosophe, de ce que toute la durée de la pénitence s'apparentait à une manifestation de soi.

3 Il s'agit d'une véritable œuvre de construction de soi : l'on voit ici Foucault trouver dans le christianisme une source

de la volonté du sujet occidental d'être à soi-même son propre bâtisseur.

Foucault dessine alors les contours d'un nouveau paradoxe chrétien : « la manifestation de la vérité est une condition pour que la vérité s'efface » (AC, p. 100). La manifestation de ce qu'est le pécheur ne vise pas à le définir, à l'enfermer dans le péché commis, mais au contraire à manifester la mort de la mort en lui. Dire la vérité du mal commis, c'est s'en détacher. Il s'agit donc, par l'énonciation de son être pécheur, d'authentifier la réception du salut librement offert par Dieu en même temps que l'engagement du pénitent dans l'œuvre divine de libération. Au moment où le pécheur se publie, il n'est plus ce qu'il manifeste être.

À travers cette imbrication de l'extériorité de la provenance d'attaques dont les conséquences se vivent à l'intérieur du sujet, et de l'intériorité d'un combat qui doit s'authentifier par son extériorisation exomologique, est posée la question de la désidentification du pécheur à son propre péché. La manifestation de soi peut ainsi se comprendre comme une forme de constitution de soi reposant sur une exploration du sujet par lui-même. Reconnaisant l'extériorité de la malice qu'il a faite sienne, il se désidentifie de son être pécheur en replaçant à l'extérieur de lui, par l'exomologèse, l'extranéité tentatrice qu'il avait intégrée.

Avec le développement de la vie monastique, vie de perfectionnement permanent, la vigilance dans le combat s'étoffe considérablement. Les moines, veilleurs de la contemplation, auront à se garder de tout ce qui les détourne intérieurement de l'union à Dieu. La tentation, d'élément dynamique du rapport de soi à soi, devient *épisode dramatique*, c'est-à-dire théâtre de la lutte de la volonté contre elle-même, contre la volonté propre qui se désire elle-même plutôt que de s'ouvrir à Dieu.

Baptiste
Milani

2. La tentation comme *épisode dramatique*, le combat contre les pensées

Dans le cadre de la vie contemplative, l'élément dynamique qu'est la tentation en vient à transformer l'acte même de penser en *épisode dramatique* où l'adhésion à Dieu est sans cesse en jeu. La direction spirituelle se présente comme le cadre constant de cette dramaticité où l'obéissance est vécue comme une arme face à la tentation. Jamais livrée à elle-même, la liberté s'éprouve alors comme structurellement transpercée par la présence de l'autre, directeur ou tentateur.

2.1 Spécificités de la direction monastique

La direction spirituelle n'est évidemment pas une invention chrétienne. Il s'agissait même d'une pratique à ce point apparentée à la philosophie *païenne* qu'il a fallu attendre le IV^e siècle pour qu'elle trouve sa place, *via* le monachisme, au sein du christianisme. La comparaison

avec les pratiques non chrétiennes de direction permet à Foucault de pointer avec finesse les spécificités de la direction monastique.

Dans un cas comme dans l'autre, un rapport d'obéissance devait s'établir entre le maître et le disciple. Toutefois, notre auteur relève que dans le monde philosophique, « cette obéissance était à la fois finalisée, instrumentale et limitée » (AC, p. 121). En effet, visant à surmonter une difficulté ou à atteindre un certain état de quiétude, l'obéissance ne trouvait pas sa fin en elle-même et se devait d'être provisoire. Celui qui dirigeait n'avait pas à être lui-même dirigé puisqu'une bonne direction devait mener à l'autonomie, à la maîtrise de soi. À l'opposé, la direction monastique est *globale*, c'est-à-dire qu'elle porte sur l'ensemble de l'existence; elle a sa vertu en elle-même au sens où l'accent est mis sur le fait d'obéir plutôt que sur le contenu concret de l'acte posé sur ordre; enfin, l'obéissance est permanente et ne cesse pas avec l'acquisition d'un certain degré de sagesse ou de sainteté.

Ce dernier point est capital car il découle directement de l'incertitude de soi ouverte lors du baptême. La vie monastique est comme une expérience paroxystique de la défaillance humaine vécue de l'intérieur de la réception baptismale du salut. La lutte ouverte par le catéchuménat ne cesse pas avec la réception des sacrements puisque le risque d'illusion demeure.

Thème

2.2 L'obéissance, remède à la tentation

C'est donc la permanence de la tentation, du risque d'être trompé, qui explique, au moins en partie, l'exigence d'une direction obéissante continue. L'incertitude de soi, qui avait structuré les pratiques catéchuménales, devient dorénavant structurante de la relation du sujet à lui-même dans sa quête de la vérité, de la vie parfaite. La présence de la tromperie démoniaque va le conduire à douter de l'origine même des bonnes actions que son propre esprit semble lui suggérer.

La *discretio* est la vertu qui devrait permettre un tel discernement: elle est la « capacité à séparer » (GV, p. 285) dont le moine va devoir se servir pour conduire sa vie. Foucault souligne une certaine prédilection, en particulier chez Cassien, à illustrer l'absence de *discretio* par des exemples dans lesquels le moine se perd par excès d'ascèse. Cette « pointe anti-ascétique très marquée » (GV, p. 286) s'explique par le fait que certains se sont trompés, ou plutôt ont été trompés dans leur volonté de perfection ascétique. En réalité, l'appréhension chrétienne de la *discretio* a ceci de particulier que, tout en étant nécessaire à la vie de perfection, elle demeure faillible, même parmi les plus avancés en sainteté. « Le saint chrétien, l'ascète chrétien [...] ne peut pas trouver sa mesure dans quelque chose qui serait en lui-même » (GV, p. 289). Il va donc devoir être en per-

manence aidé et dirigé dans le discernement de ce qui se passe en lui. En toute chose, sa volonté devra passer au crible de l'obéissance.

2.3 Une liberté structurellement transpercée

Fondée sur l'instabilité foncière d'un rapport de soi à soi jamais inaccessible à l'illusion, « la direction chrétienne [...] repose sur le paradoxe d'un acharnement à ne plus vouloir » (AC, p. 127). La formulation foucauldienne exprime bien l'expérience d'une volonté sans cesse affûtée par l'exercice librement consenti de l'obéissance. Notre philosophe a analysé trois attitudes prisées de la littérature ascétique (*humilitas*, *subditio*, *patientia*). L'analyse foucauldienne, replacée dans la perspective d'une foi vécue, nous permettra de comprendre comment le renoncement à la volonté propre ne consiste pas en un anéantissement de la liberté mais constitue une modalité spécifiquement chrétienne d'éprouver la liberté⁴.

L'humilitas encadre le rapport du sujet à lui-même. Ce dernier doit se défier de sa propre volonté et se fixer dans une forme de distance à l'égard de cela même qu'il désire. *L'humilitas* est une *figure ouverte* qui établit le rapport du sujet à lui-même en état de « disponibilité permanente à l'égard de tout autre » (AC, p. 124). Dès lors, la *subditio*, soumission, s'y inscrit comme l'obéissance à la volonté d'autrui par le seul fait qu'elle est une volonté autre que celle du sujet : elle correspond pour Foucault au rapport du sujet aux autres. Avec ces deux seuls éléments, l'obéissance ressemble à un véritable suicide de la volonté se désagrégeant peu à peu. La *patientia* apparaît alors comme l'aiguillon maintenant en éveil et suscitant continûment l'engagement de la volonté. Elle est en effet tout à la fois « plasticité totale [et] inflexibilité totale » (GV, p. 267). Plasticité totale de la volonté à la réception des ordres, inflexibilité totale dans l'exécution, la *patientia* exprime le rapport du sujet au monde. C'est en cela qu'elle empêche de voir dans le paradoxe de l'« acharnement à ne pas vouloir » une abdication de la volonté.

Baptiste
Milani

Le chrétien, dans le mouvement par lequel il décide de renoncer à lui-même par le biais de l'obéissance, va se trouver ébranlé par le monde. Mais le paradoxe réside en ceci que cet ébranlement de la liberté est voulu. Le chrétien va, en effet, voir sa volonté d'obéir mise à l'épreuve par la résistance des événements. À la différence de ce qui peut exister dans certaines pensées philosophiques, il ne s'agit pas de replacer les ré-

4 Il faut relever sur ce point une sorte d'ambiguïté chez Foucault. En effet, il rappelle à plusieurs reprises que la volonté se trouve toujours sollicitée dans l'obéissance et il développe assez précisément le sens du combat spirituel toujours à l'œuvre chez le chrétien. Il va pourtant parfois jusqu'à

parler de la destruction de la volonté par elle-même. Nous ne reprenons ici que les éléments allant dans le sens d'un renforcement de la liberté par l'exercice incessant de la volonté, en soulignant toutefois que cette lecture ne saurait être considérée comme l'option favorite de Foucault.

sistances du monde, les souffrances éprouvées, dans un ordre général qui les donnerait à comprendre comme finalement dépourvues du mal que celui qui souffre leur prête erronément. Au contraire, le renoncement à soi se trouve davantage expérimenté et authentifié dans la difficulté. La volonté de demeurer inflexible dans le renoncement à sa volonté donne au chrétien d'entrer dans une véritable épreuve du monde. Pour obéir, il ne pourra résoudre sa souffrance par l'élaboration d'une harmonie cosmique dans laquelle il aurait à s'établir; il devra, au contraire, se laisser affecter par le monde. Foucault ignore, ou en tout cas laisse sous silence, le fait qu'en agissant de la sorte, le chrétien agit en disciple du Verbe fait chair, paix du monde transpercée par la violence résistante au salut.

Le renoncement à la volonté propre par l'obéissance installe le sujet chrétien dans une forme de relation permanente à l'altérité en même temps qu'il le confronte sans cesse à l'irréductibilité du réel. S'ouvre ainsi un espace à l'intérieur même du sujet obéissant qui lui donne d'éprouver l'épaisseur de ce qui n'est pas lui. Il accède à lui-même, précisément, dans cette perméabilité à autrui et au monde.

S'opère donc comme une bascule: l'incertitude de soi qui conduit à l'examen de soi s'accompagne nécessairement d'un détachement de soi⁵. Cette ouverture à l'altérité du monde comme à toute autre personne donne une forme singulière à la liberté chrétienne. Elle n'est jamais une liberté autarcique qui viserait à se suffire à soi en évitant la confrontation à l'épreuve de l'altérité. Mais elle repose sur ce paradoxe que le sujet, déstabilisé par les potentielles tromperies de l'Autre, doit intégrer à sa volonté, à l'exercice de sa liberté, la densité du monde et des autres. Ce qui est à fuir, ce n'est donc pas soi-même comme source de malice, mais bien le désir autarcique qui, enfermant le sujet sur lui-même, le rend plus perméable aux séductions et aux illusions qui le détournent de Dieu. L'enfermement sur soi se trouvera inlassablement brisé dans son élan sur le roc du réel. La liberté chrétienne se vit donc comme une liberté toujours transpercée, c'est-à-dire relancée dans sa quête de Dieu comme de soi par l'épreuve, parfois douloureuse mais incontournable, d'une altérité plus forte et plus consistante que celle du tentateur⁶.

5 « L'obéissance exacte en toutes choses a pour but d'empêcher que jamais l'intériorité ne se referme sur elle-même et qu'elle puisse, en se complaisant dans son autonomie, se laisser séduire par les puissances qui l'habitent » (AC, p. 144).

6 À cet égard, il est intéressant de noter que Foucault se voit comme contraint de nuancer ici sa description de l'obéissance. Alors qu'à notre connaissance

dans le reste de son œuvre, il s'en tient à présenter l'obéissance comme ayant en elle-même sa propre fin, il précise ici, bien que sans s'y arrêter, que, pour Cassien, « le point d'arrivée, c'est la "charité", c'est-à-dire la possibilité d'agir "pour l'amour du bien lui-même et la joie que donne la vertu" »; il souligne alors que « de la crainte à la charité, le passage seffectue dans l'humilité » (AC, p. 146).

L'élément dynamique qu'est la tentation est un aiguillon auquel la liberté ne saurait se soustraire. Même la fugacité d'une pensée trouve place dans l'épaisseur d'un *épisode dramatique* où la volonté est requise de se mobiliser pour remporter le combat. Dès lors, la mise en mots, l'énonciation analytique de la pensée permettra d'enserrer dans l'épaisseur d'un discours une tentation subrepticement blottie dans l'évanescence d'une pensée.

3. La tentation comme *objet d'une analyse nécessaire*, parler pour ne pas entrer en tentation

L'ancrage contemplatif de la vie monastique donne d'éprouver la pensée comme un acte. Dès lors, cet acte ne devra pas échapper à la relation de direction, de sorte que l'analyse de la pensée devra se livrer en discours. Ainsi se découvre peu à peu la puissance de la parole dans le combat contre la tentation.

3.1 L'épreuve de la pensée comme acte, discerner pour consentir

Parce que le moine vise la contemplation de Dieu à tout instant, le trouble s'insinuera plus volontiers en lui par le biais des pensées. Foucault relève que le terme de *cogitatio* est toujours négativement connoté chez Cassien. La *cogitatio* constitue l'instrument privilégié de la duperie qui détourne de Dieu, même par l'insinuation d'actions bonnes. L'analyse ne portera donc pas tant sur le contenu de la pensée lui-même que sur l'acte même de penser : quelque chose se cache en moi, quelque chose se tapit dans l'ombre de ce que je pense. Il faudra donc saisir jusqu'à l'origine même de la pensée. En ce sens, l'examen chrétien a posé « le problème du sujet de la pensée et du rapport du sujet à sa propre pensée » (AC, p. 138).

Baptiste
Milani

Avec les pensées et leur caractère partiellement involontaire, un pan nouveau de ce qui se passe en l'homme entre dans le champ de l'exercice de la liberté. La direction monastique conduit à une investigation de plus en plus intime de soi par soi. Il se joue dans le chrétien un affrontement dont il n'est pas la mesure et dans lequel, pourtant, il lui faudra prendre sa part. De la sorte, il découvre sa liberté suscitée jusque dans les mouvements involontaires qui le traversent. Ce qui en lui n'a pas fait l'objet d'une décision devient un élément constitutif de sa liberté. La faille ouverte au baptême, entre la certitude de foi dans le salut reçu et l'incertitude de soi comme demeurant faillible, ouvre ainsi un espace non seulement d'exploration de soi mais d'épreuve de la volonté, et d'exercice de la liberté.

Une telle analyse permet de mesurer l'ampleur de la liberté chrétienne révélée par le don de la grâce baptismale. En effet, l'involontaire n'est pas appréhendé comme ce qui en moi doit faire l'objet d'une maîtrise toujours plus grande jusqu'à disparaître. Il est la marque d'une liberté humaine sans cesse ouverte à plus grand qu'elle, le signe d'une liberté qui se voit relancée dans sa croissance du creux de son transpercement le plus intime, du creuset d'où elle semblait irrévocablement exclue.

3.2 L'examen-aveu, exposition verbale de soi

Un tel approfondissement dans l'examen de soi se trouve couplé, dans le monachisme, avec l'obligation globale d'ouvrir son âme au directeur spirituel. Dès lors, l'analyse des pensées va devoir faire l'objet d'une mise en discours. Pour lutter contre la tentation, il conviendra de rendre compte de toutes ses pensées au directeur. Or, dans la mesure où le flux des pensées est continu, l'examen devra se faire lui aussi de la manière la plus continue possible. Foucault prend soin de préciser qu'il ne faut pas concevoir cet aveu

« comme le résultat d'un examen qui se ferait d'abord dans la forme de l'intériorité stricte, et qui offrirait ensuite son bilan dans la forme de la confiance [...]. Le regard sur soi-même et la mise en discours de ce qu'il saisit ne devraient faire qu'une seule et même chose » (AC, p. 139).

Thème

Ainsi naît la pratique de l'examen-aveu analytique non seulement des actes mais des pensées, qui prend le nom d'*exagoreusis*. Là où l'exomologèse de la pénitence post-baptismale visait à la manifestation, par toute son existence, de l'être pécheur du pénitent, la direction monastique va exiger du sujet une verbalisation la plus précise possible des mouvements de pensées qui le traversent. Le regard sur soi et la parole sur soi sont liés par une forme de concomitance : il faut considérer « voir et dire en un acte unique » (AC, p. 139).

3.3 Parler pour ne pas entrer en tentation

L'acte de parole devient central : il faut dire ce que l'on voit en soi. Ou plus précisément, il faut parler pour voir en soi. La verbalisation acquiert ainsi une valeur intrinsèque : la parole, parce qu'elle amène la ruse du démon hors de l'obscurité du cœur participe à son évanouissement. La présence de l'autre, dans la réalité concrète d'un dialogue, d'un face-à-face, permet de ressentir effectivement le poids de ce qui peine à se dire. Le premier élément crucial de l'examen-aveu est donc tout simplement son inscription dans une confrontation à l'altérité. La parole empêche l'enfermement sur soi tout en ouvrant la voie d'une véritable connaissance de soi.

Par ailleurs, souligne Foucault, puisque Satan était un ange de lumière que sa désobéissance a condamné aux ténèbres, « l'aveu, qui le tire à la lumière, l'arrache à son royaume et le rend impuissant » (AC, p. 141). La parole d'aveu constitue une forme d'illumination : elle vient jeter la lumière dans l'opacité intérieure du chrétien. Il importe donc de ne pas la considérer comme le second temps d'un examen. C'est au moment de l'énonciation que l'obscurité se fait jour, que les ténèbres viennent à la lumière. L'exploration se fait par la mise en mots elle-même. On comprend alors l'insistance de Cassien, relevée par Foucault, sur la matérialité de l'énonciation à haute voix : « avec la phrase qui avoue, c'est le diable lui-même qui est chassé du corps » (AC, p. 141). On retrouve ici la dimension épiphanique de l'exomologèse, mais, outre le fait que la honte bravée authentifie la volonté de conversion, la manifestation verbale contient par sa nature même une puissance libératrice.

En effet, ce qui est dit est cela même dont le moine veut se débarrasser. L'exploration de lui-même ne le conduit pas à poser un discours par lequel il se verrait identifié à ses propos. Au contraire, il s'agit de parler pour mettre à distance de soi l'involontaire que l'on veut détacher de soi. Ce qui doit être dit de soi est ce qui peut être détaché de soi par la verbalisation sans que l'identité du sujet en soit altérée. La parole n'est pas d'abord une parole de définition mais d'expulsion par voie d'illumination⁷. L'enjeu est donc d'entrer librement dans le don du salut donné au baptême : l'énonciation désidentificatrice de soi peut en effet être conçue comme l'engagement libre du chrétien dans le combat déjà remporté de la lumière contre les ténèbres.

Baptiste
Milani

Conclusion : La parole libératrice d'un mystère

Le parcours foucauldien à travers les pratiques chrétiennes des premiers siècles éclaire la manière dont le sujet s'ouvre par la parole à sa propre libération. La lutte permanente contre la tentation, menée par le biais de la parole, découvre le sujet chrétien dans un rapport de liberté à l'égard même de ce qui se joue en lui et qu'il n'a pas choisi. Il a à « faire éclater comme vérité ce qui n'était encore connu de personne » (AC, p. 144) : en mettant en mots ce qui le transperce, le chrétien entre dans la libération offerte au baptême et se découvre coauteur de sa propre révélation. Une révélation qui, parce qu'elle est le fruit de l'œuvre de Dieu, ne l'enferme pas dans l'étroitesse de ses propres mots, mais l'ouvre sans cesse à l'altérité de l'autre, du monde et de Dieu. Créé

7 Où les deux grandes lignes de force dans la parole exagoreutique de la théologie baptismale se retrouvent

par la parole, le mystère de la personne humaine s'éprouve dans l'articulation d'une parole.

Sans qu'il s'agisse là de la volonté de notre auteur, la réflexion de Foucault permet de mettre en lumière l'étendue de la liberté humaine expérimentée dans l'alliance baptismale. Le baptisé est libéré d'au-delà de lui-même pour prendre part, de l'intime de son être, à sa propre libération et, en définitive, à sa propre construction. L'altérité et l'involontaire se trouvent au cœur du mystère d'une liberté toujours en libération. Soit la construction libre de soi passera par la négation par voie de surpassement de l'autre et de l'involontaire subis ; soit une construction libre de soi intégrera altérité et involontaire comme attestations d'une Toute-puissance relevant la fébrilité de la liberté du plus profond de ses impuissances. Foucault nous met à la croisée des chemins de la liberté : accueillir ou non le mouvement de la grâce livrée dans l'âpreté d'une histoire toujours à la fois glébeuse et lumineuse.

Né en 1983, Baptiste Milani est prêtre du diocèse de Paris (ordonné en 2017). Titulaire d'une licence en théologie, il est vicaire de paroisse et enseigne au Collège des Bernardins.

Thème

« Tactique du diable »

Irène
Fernandez

Il existe un traité moderne de la tentation, qui eut tant de succès dès sa parution que son auteur fut souvent désigné par la suite comme « l'auteur des *Screwtape Letters*¹ », à l'agacement de l'auteur en question, C. S. Lewis, qui ne tenait pas cet ouvrage pour le plus important de ses livres. Ce mot de « traité » est impropre pour le désigner car il n'en a aucunement la forme, puisqu'il s'agit d'un ouvrage de fiction, la correspondance supposée d'un démon expérimenté avec un démon novice dans l'art de la tentation. L'aîné explique à son pupille les meilleures méthodes à employer pour piéger le jeune homme dont il a la charge et semer d'embûches sa vie quotidienne de toutes les manières possibles. Il le félicite chaque fois que le pauvre garçon cède à la tentation, grande ou petite, l'admoneste dans le cas contraire, et est d'une fureur noire quand cette âme leur échappe définitivement. Ce procédé littéraire d'inversion des valeurs permet l'analyse très fine de nombre de tentations bien reconnaissables, afin de nous aider à y résister : l'ouvrage dont il est question est résolument pratique comme ses vénérables ancêtres patristiques, Évagre le Pontique ou Jean Cassien avec leurs listes de péchés capitaux. Il n'a évidemment rien de racoleur, ce n'est pas la tentation selon Flaubert. Encore faut-il saisir l'ironie d'une présentation où le mal est le bien et Dieu « l'Ennemi » : Lewis raconte dans sa préface de 1961 que lors de la publication des SL dans un petit journal anglican aujourd'hui disparu, un clergyman se désabonna parce que la plupart des avis donnés dans ces lettres lui semblaient « non seulement erronés mais positivement diaboliques ».

L'ensemble des lettres parut en 1942, et l'ouvrage fut très rapidement traduit en de nombreuses langues. Je citerai la traduction italienne (1947) – où *Screwtape* devient « Berlicche » – car elle toucha deux lecteurs de marque, le cardinal Ratzinger, qui s'en servit pour présenter l'encyclique *Fides et Ratio* et la cite à plusieurs reprises², et un saint, le prêtre italien Giovanni Calabria, qui écrivit à Lewis après l'avoir lue avec enthousiasme. S'ensuivit une correspondance en latin entre les deux hommes qu'on peut appeler fraternelle et qui est pleine d'intérêt

1 SL dans cet article.

2 Par exemple *Foi, vérité, tolérance*, 2002, p. 197-200.

et de sel³. Au-delà de la différence confessionnelle, Calabria avait su reconnaître ce qu'on peut appeler la capacité évangélistrice de Lewis et il l'encouragea plus d'une fois à accomplir ce qu'il considérait comme une mission⁴ reçue de Dieu.

La traduction française parut sous le titre peu heureux à mes yeux de *Tactique du diable*⁵. « Petit diable, bon diable, pauvre diable », et ainsi de suite : on voit bien qu'une dérive sémantique a affadi dans notre langue le mot « diable » jusqu'à en faire disparaître l'idée de ce « Mauvais » dont le Notre Père demande d'être délivré. Quand il ne désigne pas simplement un être humain, il évoque une figure folklorique fort loin du démoniaque et quasiment comique, que nul ne peut prendre au sérieux. L'auteur supposé de ces lettres s'en réjouit et recommande à son disciple de toujours suggérer un personnage « en collant rouge » à quiconque commence à soupçonner son existence (lettre 7).

Pendant le traducteur ou l'éditeur avait la bonne intention d'indiquer que ce petit livre traitait finalement d'un grand sujet, à savoir l'enjeu spirituel de notre parcours terrestre et les efforts diaboliques pour le faire capoter, à travers l'évocation de la vie d'un jeune homme tout ordinaire, *l'uomo qualunque*, « Everyman⁶ ». Tellement « Everyman » – tout le monde, vous et moi – que l'analyse de ses faits et gestes et de ses tentations est toujours d'une singulière et directe actualité, malgré le temps qui nous sépare de la Seconde Guerre mondiale et les transformations historiques et sociales qui l'ont suivie. La face du monde a sans doute changé, mais pas le cœur humain, en témoigne la foule de lecteurs qui se reconnaissent encore aujourd'hui dans le miroir que leur tend Screwtape. Quand on demandait à Lewis comment il en savait si long sur la tentation, il répondait que ce n'était pas grâce à de longues études de théologie morale⁷, mais à la connaissance de

Thème

3 C. S. LEWIS, DON GIOVANNI CALABRIA, *Letters* (texte latin et traduction anglaise), Londres, Collins 1989. Saint Giovanni Calabria (1873-1954), qui voua sa vie aux pauvres dans sa ville de Vérone, a été canonisé par Jean-Paul II en 1999. Fête le 4 décembre. Ces lettres sont en latin parce que Don Giovanni ne savait pas l'anglais et que Lewis, qui lisait l'italien, ne le parlait pas. Usage de cette langue prétendument morte n'ôte rien à la vivacité de leurs échanges amicaux et de leurs discussions, sur le paganisme par exemple (*praeparatio fidei* pour Lewis) ou sur les *pestiferi philosophi quos logicales positivistos vocamus* (Lettre du 5 décembre 1954).

4 Par exemple le 18 septembre 1949, le 3 septembre 1953.

5 Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1943. Poche Foi vivante, 1967. Et plus récemment, éditions Empreinte Temps Présent, 2010.

6 Il n'a même pas de nom dans ces lettres, ce qui manifeste qu'il n'est pour ses tentateurs qu'un matériau bon à damner, mais permet aussi à n'importe quel lecteur de se reconnaître plus aisément en lui.

7 Lewis a affirmé à maintes reprises, et à mon avis ce n'était pas une pose, qu'il n'y connaissait rien en théologie, ainsi dans sa réponse à la première lettre de Don Calabria: *laicus sum, immo laicissimus, minimeque peritus in profundioribus sacrae theologiae quaestionibus*. Ce qui ne fait pas de ce « laïc laïcissime » un analphabète en matière de doctrine.

son propre cœur⁸. C'est sans doute ce qui donne à cette chronique de la tentation son air criant de vérité : jamais ne fut plus vrai l'adage de *te fabula narratur*.

D'autant plus qu'il ne s'agit pas de la tentation en général, mais de tentations bien précises, et tout à fait courantes et terre-à-terre, et efficaces. Une bonne tentation, pour Screwtape, n'a pas besoin d'être spectaculaire, il suffit qu'elle organise insidieusement la vie de l'individu attaqué, si bien qu'il n'est pas nécessaire d'en chercher d'autres (le démon est lui aussi partisan du moindre effort) pour l'égarer, de préférence définitivement.

Prenons par exemple le cas de la gourmandise dont on ne comprend même plus aujourd'hui pourquoi elle figurait dans la liste des péchés capitaux (notion elle-même obsolète?) alors que ce que les Anciens appelaient *gula*, mot plus énergique que notre fade « gourmandise », était déjà un vice pour eux. Elle ne consiste évidemment pas dans le fait de préférer le foie gras aux « terrines du chef » et le bon vin à la piquette, mais à donner à ce type de préférence une place disproportionnée dans sa vie, au risque de graves négligences. Songeons au curé du conte de Daudet⁹, obsédé par le réveillon pendant les messes de Noël au point de célébrer à toute vitesse pour aller s'empiffrer. Sans aller jamais jusqu'à ces extrémités quasi-comiques, sans jamais se goinfrer ou se saouler, on peut céder à la *gula* sans même le savoir, ou vouloir le savoir, ce qui est, on l'a compris, l'idéal de Screwtape. La lettre 17 évoque ainsi la vanité des connaisseurs en matière de vins et de mets fins, tout fiers de leur science gastronomique, ou un cas plus subtil, où on se croit sobre parce que tout ce qu'on veut ce sont des mets simples, mais préparés et présentés et assaisonnés comme ci et comme ci et pas comme ça : excellent moyen de tyranniser son entourage au nom de l'exactitude de son désir. Et que l'on soit béat de satisfaction ou d'humeur maussade si l'on n'obtient pas ce qu'on souhaite, c'est dans les deux cas tout bénéfique pour le tentateur.

Irène
Fernandez

Mais Screwtape ne tente pas seulement par les plaisirs, contrairement à une conception de la tentation qu'il a dû contribuer à répandre, puisqu'elle en restreint et banalise le champ. Il essaie évidemment de subvertir la vie spirituelle de son patient (présenté comme un converti récent et encore mal assuré) en profitant des hauts et des bas de son psychisme et en le noyant dans les mondanités, mais il cherche avant tout à l'empêcher de prier réellement, ce qui est tout à fait classique, si on peut dire, de la part d'un tentateur averti.

8 1961, *The Screwtape Letters and* p. 12.

Screwtape Proposes a Toast, with a new 9 « Les trois messes basses », dans *Les*
Preface, Londres, Geoffrey Bles 1961, *Lettres de mon moulin*.

Il attaque aussi au niveau de l'intellect, et ici Lewis identifie une catégorie de tentations plus rarement décrites : la première lettre explique d'emblée à Wormwood (le « jeune » démon dont Screwtape est le mentor) qu'il doit tout faire pour empêcher son patient d'avoir les idées claires : il faut qu'il n'appelle jamais les choses par leur nom et qu'il ne soit jamais question dans sa tête de la vérité de ce qu'il pense. Au lieu par exemple de lui suggérer que le matérialisme est vrai, il faut l'emboîter par une habile publicité et donner à cette philosophie un visage attrayant, la présenter comme une doctrine virile, faite pour les forts et qui de toute façon a l'avenir pour elle, quoi qu'il en soit de l'inutile question de sa vérité. Car cette question obligerait à s'interroger sur le pour et le contre, et donc à argumenter, ce qui entraînerait forcément sur « le terrain de l'Ennemi », fort capable malheureusement d'argumenter Lui aussi. Le risque serait grand alors d'éveiller la raison du patient, avec des conséquences désastreuses pour la propagande diabolique qui a besoin avant tout du « sommeil de la raison¹⁰ ».

Thème

Ce point est si important que Screwtape et les siens ont tout fait pour que la modernité évacue la question de la vérité comme dépourvue de sens ou de possibilité. Ils ont selon eux réussi, et sont tout contents que l'inculcation systématique de la méthode historique, en fait du relativisme historique, empêche aujourd'hui un lecteur, universitaire en particulier, de se demander si ce qu'il lit est vrai ou non. Ce lecteur, qui influencera forcément des lecteurs moins experts que lui, ne cherche qu'à « situer le texte, à y déceler les influences subies, et plus tard exercées, à en apprécier la cohérence avec les autres textes de l'auteur, à voir comment il a été interprété ou mal compris, (surtout par les collègues du dit lecteur), quel type de lecture critique lui a été appliqué, et enfin quel est « l'état de la question¹¹ ». Toutes choses qui sont bonnes en soi, mais dont use Screwtape pour que le lecteur absolutise la méthode (sans voir la contradiction qu'il y a à absolutiser le relativisme, mais c'est là une autre histoire). Il ne doit même pas avoir l'idée qu'il pourrait apprendre quelque chose de ce qu'il lit, idée qui serait d'ailleurs à ses yeux d'une naïveté précritique affligeante. On comprend pourquoi ce passage sur l'évitement ou l'exclusion de la question de la vérité par ceux qui devraient par définition la poser devait particulièrement plaire à Benoît XVI¹².

Ces lettres qui témoignent d'un sens de l'observation et d'une finesse psychologique considérables ne couvrent pas toutes les tentations imaginables et n'ont pas l'ambition de proposer un catalogue complet des embûches du Malin, à supposer que la chose soit possible. Elles font

10 On pense bien sûr à la célèbre eau-forte de Goya, où ce sommeil « enfante des monstres ». Mais Screwtape déguise ces monstres, pour qu'on n'ait pas le

temps d'en avoir peur avant d'en être dévoré.

11 Lettre 27.

12 *Foi, vérité, tolérance, loc. cit.*

mieux, elles révèlent l'essence de la tentation : toutes ces manœuvres démoniaques ne visent pas simplement à faire transgresser divers interdits ou à pousser à des comportements condamnables, comme si Screwtape ne sortait pas du domaine de la simple morale. Non que cet aspect des choses soit négligeable, mais il faut le considérer comme lui *sub specie aeternitatis*. Ce qui compte, c'est la marque laissée par les actions sur la personnalité de l'acteur, ou pour mieux dire, sur son âme. Quelle sorte de personne devient-on peu à peu, selon qu'on cède ou qu'on résiste habituellement à la tentation – un être ouvert à Dieu, ou une créature de plus en plus sourde à son Créateur, de plus en plus enfermée en elle-même et ratatinée comme un petit pois dans sa cosse ?

De ce point de vue, peu importe la nature des actes ou des comportements ou des habitudes mauvaises qui détournent l'âme de Dieu, qu'ils soient horribles ou insignifiants. Certes les crimes spectaculaires sont réjouissants, mais nous ne sommes pas là pour nous amuser, comme le rappelle Screwtape à son apprenti tout content de voir les malheurs de la guerre s'abattre sur les humains, nous sommes là pour obtenir des résultats (L 5, 28, 30). Or les crimes ou péchés spectaculaires ont un gros inconvénient : c'est que puisque nul ne peut en ignorer la gravité (ici Lewis est peut-être trop optimiste, n'y a-t-il pas des obscurcissements radicaux de la conscience ?), l'éventualité redoutable du repentir et de l'ouverture à la miséricorde de Dieu est toujours possible pour ceux qui les commettent. « Les grands pécheurs sont de la même étoffe que ces horribles phénomènes, les grands saints¹³ ». Tandis qu'une accumulation de petits péchés (et peu importe que nous les appelions « véniels », notion qui semble étrangère à Screwtape) dont on s'aperçoit à peine qu'on les commet est parfaite pour mettre l'âme sur la pente de la perte, pente si douce qu'on la sent à peine jusqu'à ce qu'il soit trop tard, *facilis descensus Avernus*...¹⁴

Irène
Fernandez

Le mieux évidemment est que ce processus ne cause aucun plaisir, selon l'idéal infernal qui consiste à prendre possession d'une âme sans rien lui donner en retour (L 9), ou pire et plus infernal encore si c'est possible, en lui donnant le Rien en retour. La lettre 12 décrit ainsi une manière plus répandue peut-être qu'on ne le croit de perdre sa vie, un affaissement de l'âme dans un néant de brouilles et de rêvasseries sans consistance et sans intérêt. C'est plus le fait sans doute, ou la tentation, de l'âge mûr ou de la vieillesse, bien préférables pour cela aux yeux du démon à la jeunesse, époque de la vie où « les vents incalculables de l'imagination, de la musique et de la poésie » (L 28) ruinent souvent ses efforts pour détruire dans les âmes tout désir du Ciel.

13 "The great [...] sinners are made out of the very same material as those horrible phenomena the great Saints." *Screwtape Proposes a Toast*, texte de 1960 qui reprend

brèvement le personnage de Screwtape.
14 VIRGILE, *Enéide* VI, 126, « il est aisé de descendre aux Enfers », expression devenue proverbiale. Voir la fin de la lettre 12.

C'est là en effet le but ultime de la tentation. Il ne faut pas lire les lettres de Screwtape comme une suite de vignettes psychologiques, mais comme la mise en évidence progressive de la nature et du but de la tentation qui est de séparer autant que possible l'âme de Dieu, jusqu'à la séparation ultime. C'est pourquoi la prière avant la communion où l'on demande au Christ de ne jamais être séparé de Lui me semble un des meilleurs commentaires de la demande de ne pas nous laisser entrer en tentation.

La dernière des SL, qui évoque magnifiquement la défaite des tentateurs et le salut de l'âme de leur patient, est capitale dans l'économie de l'ouvrage, car on y voit bien que toutes ces considérations sur la tentation ne prennent sens que dans la perspective des fins dernières et sur un fond résolument surnaturel.

Cet adjectif peut-être litigieux est cependant essentiel pour caractériser la position de Lewis, qui est tout simplement et tout rarement peut-être aujourd'hui celle d'un croyant qui y croit vraiment. Il croit à la vie éternelle, il y a vraiment pour lui des réalités invisibles, un « Ciel » et une liberté humaine capable de se détourner de ce ciel, et des ennemis désireux de peser sur elle dans ce sens. Et ces derniers n'ont rien à ses yeux de symbolique, comme on aime tant à le penser aujourd'hui, pensée paresseuse qui permet de garder des éléments de langage purement décoratifs et de faire passer aux oubliettes l'insistance des Évangiles sur le sujet des démons. Jésus est-il tenté par un symbole au désert ? Et lorsque le P. Hamel dit avec Lui *Vade retro Satanas* au moment où on l'assassine, s'adresse-t-il à une figure « symbolique » ? Cela ferait bien plaisir à Screwtape que nous en soyions persuadés, mais faut-il lui laisser le dernier mot ?

Thème

Irène Fernandez est membre du comité de rédaction.

Jeanne sur les autels : Philippe Contamine la Jeanne d'Arc d'Henri Wallon

Aujourd'hui négligée, si la *Jeanne d'Arc* d'Henri Wallon (1860) qui va être l'objet du présent exposé mérite d'être examinée de près, c'est d'abord parce qu'en son temps elle a rencontré un grand succès (une demi-douzaine d'éditions, jusqu'au début du xx^e siècle, dont plusieurs plaisamment et savamment illustrées, et aussi des éditions abrégées). Le livre était offert comme prix dans les institutions catholiques. J'ai eu sous les yeux un exemplaire offert par G. Français, prêtre, directeur de Notre-Dame de Sainte-Croix, avenue du Roule à Neuilly (l'adresse n'a pas changé) comme prix d'honneur à l'élève Philippe Sudre, le 27 juillet 1887. Et on peut toujours se procurer à la demande pour 8 ou 9 euros un tirage du livre en passant par Abebooks... Il y a quelques années, j'ai publié avec deux jeunes collègues une assez copieuse *Jeanne d'Arc, histoire et dictionnaire*¹ : l'un de mes regrets est qu'il ne comporte pas une entrée « Wallon » alors qu'on y trouve une entrée « Michelet », une entrée « Quicherat », une entrée « Guido Goerres », une entrée « Anatole France », une entrée « Pierre Champion », une entrée « Paul Doncoeur », une entrée « Pierre Marot », une entrée « Régine Pernoud » ... À notre décharge, Wallon est quand même cité huit fois dans le corps de l'ouvrage, de même qu'il est cité huit

fois dans le livre majeur de Gerd Krumeich, *Jeanne d'Arc in der Geschichte. Historiographie, Politik, Kultur*². J'ajoute que mon éminent confrère Jean Cluzel a abordé le sujet dans son livre de 2006, *Jeanne d'Arc, la politique par d'autres moyens*. Il y mentionne que Wallon fut interrogé comme « grand témoin » lors du procès de béatification et il cite son propos, d'après Philippe Boutry : « Présentement, je ne connais personne qui attaque Jeanne d'Arc, tout le monde la tire à soi, c'est ce qui fait souhaiter que l'Église la canonise bientôt et ne la laisse pas prendre par ceux à qui elle n'appartient pas³. » On songe ici à la fameuse parole de Léon XIII *Iohanna nostra est*⁴.

Lorsqu'en 1860 il publia chez Hachette la première édition de sa *Jeanne d'Arc*, Henri Wallon (1812-1904), alors âgé de 48 ans, était déjà un personnage considérable : École normale supérieure (1831), agrégation secondaire d'histoire, doctorat ès lettres (1837) (avec une thèse principale sur le droit d'asile⁵). Il fut chargé de conférences d'histoire ancienne à l'École normale supérieure après avoir été dans cette fonction le suppléant de Michelet (1837). Il passa le concours de l'agrégation de faculté en histoire (un titre qui a disparu depuis alors qu'il s'est par exemple maintenu

1 Philippe CONTAMINE, Olivier BOUZY, Xavier HÉLARY, *Jeanne d'Arc, histoire et dictionnaire*, Paris, 2012.

2 Sigmaringen, 1989. Le livre a bénéficié de deux traductions françaises, la plus récente préfacée par Pierre Nora (Gerd KRUMEICH, *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*, Paris, 2017).

3 Jean CLUZEL, *Jeanne d'Arc. La politique par d'autres moyens*, Paris, 2006. Voir p. 245.

4 Philippe CONTAMINE, « Jeanne d'Arc dans la mémoire des droites », dans *Histoire des droites en France*, sous la direction de Jean-François SIRINELLI, t. II, *Cultures*, Paris, 1992, p. 411.

5 Il voyait dans cette coutume une illustration du dialogue entre la grâce et le droit.

dans les facultés de droit⁶), ce qui lui permit de devenir professeur à la faculté des lettres de Paris, ayant succédé, non sans combat, à François Guizot que les circonstances avaient contraint à l'exil. Il devint membre de l'Institut (à 38 ans!). Insistons sur les liens entre Michelet et Wallon. Son beau-frère, J. Jannet, lui-même professeur, lui écrit en 1833 :

M. Michelet, c'est l'homme qu'il te fallait comme maître, même si ton caractère raisonnable te préservera des écarts où son imagination trop poétique entraîne parfois cet historien⁷.

Michelet le recommande en ces termes à Victor Cousin, alors ministre de l'Instruction publique: «C'est un jeune homme religieux et grave. C'est vraiment le *venerandus puer* de Virgile⁸» (l'expression latine est empruntée au *Culex*, un poème attribué à l'auteur de l'*Énéide*). En 1860, Wallon était déjà l'auteur d'un livre important, amplification en trois tomes d'un mémoire écrit en réponse à une question mise au concours par l'Académie des sciences morales et po-

litiques sur l'esclavage dans l'Antiquité⁹, avec un prolongement dans le monde de son temps, notamment aux Antilles («il n'y a qu'un seul moyen de faire cesser les abus de l'esclavage, c'est de l'abolir¹⁰»). Il avait aussi à son actif des livres qu'on pourrait qualifier d'édification ou d'apologétique¹¹, écrits alors qu'il avait eu la douleur de perdre sa première épouse, qui lui avait donné six enfants.

Quel était l'état des «études johanniques» lorsque, j'imagine au début de la décennie 1850, il commença à songer à son livre? Non seulement elles étaient en pleine effervescence mais encore elles avaient derrière elles une longue tradition, ce qu'on oublie trop. Car, contrairement à l'opinion reçue, l'Histoire n'a pas attendu Michelet pour s'intéresser à Jeanne d'Arc; celui-ci a consulté quelques originaux mais surtout il a puisé dans la documentation méticuleusement rassemblée à la veille de la Révolution par Clément de L'Averdy sur les manuscrits des procès¹², dans l'étude consciencieuse et complète de Philippe Alexandre Le-

6 Il s'agissait d'une sorte d'inscription sur une liste d'aptitude: pour être nommé dans une faculté des lettres ou des sciences, il fallait figurer sur cette liste, sans que celle-ci donne droit automatiquement à un poste.

7 Cité dans Georges PERROT, «Notice sur la vie et les travaux de M. Henri Wallon», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1905, p. 673. Voir la notice sur Henri Wallon dans *Institut de France. Le second siècle, 1895-1995*, t. II, *Membres et associés étrangers*, éd. Jean Leclant et Hervé Danesi, Paris, s.d. p. 1434, qui fournit un résumé de sa carrière, la liste de ses principales publications ainsi que les références à plusieurs notices le concernant.

8 Georges PERROT, *op. cit.*, p. 676.

9 Paris, 1847. L'ouvrage fut réédité en 1879.

10 La formule ne laisse pas de surprendre: il y aurait donc, au plan théorique, un esclavage sans abus.

11 *La Sainte Bible, résumée dans son histoire et dans son enseignement*, Paris, 1854; *De la croyance due à l'Évangile. Examen critique de l'authenticité des textes et de la vérité des récits évangéliques*, Paris, 1858. Cette veine devait se poursuivre pendant bien des années encore. En 1863, il se sentit obligé de répondre à son confrère Ernest Renan en publiant *La vie de Jésus et son nouvel historien*.

12 Clément de LAVERDY, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, t. III, 1790.

brun de Charmettes¹³, dans les publications d'Alexandre Buchon et de quelques autres compilateurs¹⁴. Tels furent ses matériaux. Ceci ne diminue en rien son génie littéraire¹⁵ : non seulement, sans doute le premier, il a vu dans Jeanne d'Arc l'incarnation du peuple et de la patrie, mais encore il l'a située au cœur de son interprétation du Moyen Âge finissant. Dans son *Histoire de France*, son récit prend la suite de tout un développement sur *l'Imitation de Jésus-Christ*, la grande œuvre de spiritualité, attribuée à Thomas à Kempis (1380-1471), qui date précisément de cette époque, ce qui l'amène à écrire : « L'imitation de Jésus-Christ, sa Passion reproduite dans la Pucelle, telle fut la rédemption de la France ». Jeanne d'Arc vue comme un Messie féminin. De plus, insistons-y, par sa date de parution, Michelet n'a pu se servir de la publication savante de Jules Quicherat, les cinq magnifiques volumes parus entre 1841 et 1849, bien qu'il ait su que l'édition par ses soins des deux procès, de condamnation et de réhabilitation, était en cours pour la Société de l'histoire de France¹⁶.

Parmi les ouvrages que Wallon cite, outre les travaux de détail, ainsi sur le siège d'Orléans, figure *l'Histoire de France* d'Henri Martin. En revanche, sans doute parce que trop cléricale, il omet *l'Histoire de Jeanne d'Arc d'après les chroniques contemporaines, les recherches modernes, suivie de 1200 articles indiquant tout ce qui a été publié sur cette héroïne*, par l'abbé de Beauregard¹⁷. Les éditions suivantes de son livre ajoutèrent d'autres titres, notamment les travaux, extrêmement solides, d'Auguste Vallet de Viriville, avec lequel il semble avoir été personnellement lié¹⁸.

Dans son ample notice parue en 1905 dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, une notice informée, attentive, perspicace, sur la vie et l'œuvre d'Henri-Alexandre Wallon, mort en 1904, auquel il venait de succéder comme secrétaire perpétuel, l'helléniste Georges Perrot écrit :

Sa Jeanne d'Arc était déjà un livre d'histoire mais c'était encore un acte de foi. S'il s'était décidé à choisir ce thème, à braver le

Philippe
Contamine

13 Philippe Alexandre LE BRUN DE CHARMETTES, *Histoire de Jeanne d'Arc, surnommée la Pucelle d'Orléans, tirée de ses propres déclarations, de cent quarante-quatre dépositions de témoins oculaires, et de manuscrits de la Bibliothèque du Roi et de la Tour de Londres*, 4 t. Paris, 1817. Né en 1785, il fut sous-préfet puis préfet sous la Restauration. Sa carrière publique s'arrêta en 1830. On le perd ensuite de vue. Il mourut à Chartres en 1880.

14 G. RUDLER, *Michelet, historien de Jeanne d'Arc*, t. I, *La méthode, la critique*, Paris, 1925. 15 *Id.*, *Michelet, historien de Jeanne d'Arc*, t. II, *La pensée, l'art*, Paris 1926. Voir aussi son édition en deux volumes, t. I, *Le texte*, t. II, *Introduction et appareil critique*, Paris, 1925.

16 *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc dite la Pucelle, publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale, suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir et accompagnés de notes et d'éclaircissements*, éd. Jules Quicherat, 5 t., Paris, 1841-1849. – La Société de l'histoire de France a présidé au xx^e siècle à une nouvelle édition des deux procès : *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, éd. Pierre Tisset, avec la collaboration de Yvonne Lanhers, 3 vol., Paris, 1970-1970 ; *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, éd. Pierre Duparc, 5 t. Paris, 1977-1988. 17 Paris, 1847.

18 À cet érudit il ne reprochait guère qu'une chose : de parler de Jeanne Darc (ceci pour mieux en faire une fille du peuple...). Incontestablement, Wallon, au milieu de toutes ses activités, s'efforçait de suivre la bibliographie du sujet.

péril de la comparaison qui s'imposait entre son œuvre et l'admirable récit de son maître Michelet, ce n'était pas seulement parce que Jeanne d'Arc, émue de "la grande pitié qu'il y avait au royaume de France", a donné sa vie pour son pays, c'était surtout parce que, dans l'héroïne du patriotisme, il voyait une sainte, une sainte dont il aurait voulu, par son témoignage, hâter la canonisation, suprême honneur qui lui semblait dû par l'Église à tant de vertu et à son pur sacrifice, à la victime que la lâcheté d'un évêque avait livrée au bourreau. Cette Jeanne d'Arc obtint de l'Académie française le prix Gobert et eut auprès du grand public un vif succès de lecture. De sévères critiques regrettent d'y trouver plutôt les allures de l'hagiographie que le ton de l'histoire¹⁹.

Il faut dire que pour Perrot, le chef-d'œuvre de l'historien Wallon est, plutôt que sa *Jeanne d'Arc*, plutôt que son *Saint Louis*, son *Richard II*²⁰, bien oublié aujourd'hui, dont il eut peut-être l'idée en lisant les *Chroniques* de Froissart, natif comme lui de Valenciennes.

Je me permettrai de ne pas suivre le jugement, un peu dédaigneux, de Georges Perrot. Non seulement Henri Wallon a joué un rôle, auprès de Pie IX et surtout auprès de Léon XIII, dans le processus qui, commencé en 1874, aboutit en 1920 à la canonisation de Jeanne d'Arc mais encore son livre, scruté à travers ses éditions successives, constitue un moment notable dans l'historiographie de la Pucelle. Le sujet lui tenait manifes-

tement à cœur, il s'efforça de répondre aux critiques qui lui furent adressées, il tint à faire la recension dans *Le Correspondant*, revue du catholicisme libéral, de deux éditions des procès de Jeanne d'Arc, avec traductions²¹. Encore à la fin du XIX^e siècle, il présidait au Sénat la commission qui souhaitait faire de la fête de Jeanne d'Arc une fête nationale et à ce titre prit la parole en 1894 contre les détracteurs du projet²².

Je reviens à 1860. Au point de départ, il ne s'agissait pas pour lui de dépasser Michelet mais de répondre à plusieurs points des *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc* que Quicherat, ayant achevé son édition des procès et des autres sources, publia en 1850.

Ainsi l'indique sa préface :

La vie de Jeanne d'Arc est un des épisodes les plus émouvants de nos annales: c'est comme une légende au milieu de l'histoire; c'est un miracle placé au seuil des temps modernes, comme un défi à ceux qui veulent nier le merveilleux. Jamais matière ne parut plus digne de la haute poésie: elle réunit en soi les deux conditions de l'épopée, sujet national, action surnaturelle.

Par ce dernier mot, il exprimait d'emblée sa position. Suit un hommage à Quicherat dont l'œuvre, dit-il, «devait donner une impulsion nouvelle» aux études johanniques. Et il continue: il faut cependant éviter deux écueils, «trop confondre» et «trop distinguer».

19 Georges PERROT, *art. cit.*, p. 688.

20 *Richard II, épisode de la rivalité de la France et de l'Angleterre*, 2 vols., Paris 1864.

21 Il s'agit des éditions d'Auguste Vallet de Viriville, *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1867, et d'Ernest O'Reilly, *Les deux Procès de condamnation, les enquêtes et la sentence de réhabilitation de Jeanne d'Arc, mis pour la première fois intégralement en français d'après les textes latins originaux officiels, avec notes, notices, éclaircissements, documents divers et introduction*, 2 vol., Paris, 1868.

22 Voir dans le *Journal officiel* son discours du 8 juin 1894.

«Trop confondre»? «L'histoire a paru si merveilleuse en elle-même qu'on n'a pas vu grand inconvénient à y joindre la légende». Son idée est donc de s'en tenir aux faits assurés, selon la méthode positive et critique. Mais «trop distinguer»? :

Les deux procès ont un caractère et un esprit bien opposés; mais, peut-on dire qu'ils nous font de Jeanne d'Arc deux portraits différents? et M. J. Quicherat, qui, comme éditeur de tous les deux, les pouvait voir du même œil l'un et l'autre, a-t-il raison de dire du second, dans ses Aperçus nouveaux: "Le procès de réhabilitation vint ensuite donner une tournure de commande aux souvenirs, qu'il eut au moins le mérite de fixer. – Il est la source de tout ce qu'ont écrit les chroniqueurs favorables à la Pucelle: il a fourni les traits de cette froide image qui a trop longtemps défrayé l'histoire, image d'une chaste fille venue pour rendre cœur à son roi, d'abord prise en défiance, puis écoutée et suivie; malheureuse de sa réussite, puisque la reconnaissance du monarque, en la retenant plus qu'il n'aurait fallu, la précipita vers une funeste fin.

Certes Wallon, s'il faut choisir, préfère quand même le premier procès, en raison de son caractère dramatique et surtout parce qu'il contient, traduites en latin mais aussi, pour certaines d'entre elles, reproduites en français, les réponses de Jeanne d'Arc à ses juges. «Mais on ne peut pas tout dire de soi-même et les juges ont supprimé les témoins». Le premier procès a donc d'inévitables et d'évidentes lacunes; c'est avec le second qu'il faut les combler. «Le second procès a puisé aux sources du premier». Wallon insiste sur le fait que le second procès donne de la Pucelle une image vivante,

parfois inattendue et même contrastée. Elle n'y apparaît pas, à y regarder de près, une sainte de vitrail. Non, la piété de Jeanne n'est pas attestée par le seul second procès. Elle-même en parle ainsi que d'autres sources antérieures à la réhabilitation. On n'a pas le droit de dire que les deux procès offrent d'elle deux portraits différents. Ils sont complémentaires. Le second procès a été sollicité par les amis de Jeanne, mais le premier, on l'oublie trop, par ses ennemis. Sous-entendu: à trop se fier au premier, on entre dans le jeu de ses juges²³.

Wallon revient sur ce point dans les dernières pages du livre :

Ce [second] procès, qui révisé et annule le jugement de Jeanne d'Arc, a subi une sorte de révision dans notre temps. Le contradictoire que les juges commissaires ont tant de fois assigné sans le voir jamais paraître s'est levé enfin, et nul ne contestera sa compétence: c'est celui qui a publié les deux procès²⁴.

Philippe
Contamine

En particulier, Wallon s'emploie à répondre à l'assertion avancée par Quicherat puis développée par Henri Martin: bien sûr, lors de la révision, des personnages qui auraient pu être interrogés ne l'ont pas été (et d'abord le roi), des pans entiers de la vie publique de la Pucelle ont été passés sous silence, on fut trop discret sur l'enquête de Poitiers (sous-entendu parce qu'elle aurait pu donner des arguments à ses détracteurs), tout cela est vrai mais c'est que le second procès ne cherchait pas à produire une histoire complète de la Pucelle mais seulement à contrebalancer les chefs d'accusation du premier. Une fois ce but atteint, il était inutile d'aller plus avant.

23 Je cite ici l'édition de 1860, p. I-X.

24 P. 249 du t. II.

De même que Wallon réhabilite le procès de réhabilitation, il entend, par une lecture attentive, comparable à celle des théologiens et des canonistes consultés lors du second procès, montrer l'iniquité du procès de condamnation, en dépit d'une apparence de bonne foi et de régularité. Même les trois greffiers de 1431, n'ont pas été si honnêtes qu'ils devaient le soutenir en 1450, 1452 et 1456. « Le procès-verbal n'offre pas en tout point ces caractères assurés de sincérité qu'on doit attendre de la justice; le juge lui-même a pesé sur la rédaction pour la corrompre et l'altérer ». Manchon est un prêtre honnête mais il n'a pu entièrement résister aux pressions. Et pourtant, malgré elles, malgré lui, il a rendu justice à Jeanne. C'est qu'il y a chez elle « une telle force de raison, une telle vigueur de réplique, que sa parole, comme un glaive aigu, traverse tous les doubles du texte dûment collationnés par les trois greffiers, Manchon, Taquel et Boisguillaume; il y a de telles illuminations dans ses réponses que malgré les voiles de ce résumé si habilement serré on en est encore ébloui ». Et c'est pourquoi le premier procès en arrive, malgré les intentions de ceux qui en rédigèrent les actes²⁵, à témoigner en faveur de l'accusée.

Ainsi Wallon est-il amené – il n'est pas le seul – à mettre quasiment sur le même plan les « authentiques » paroles de Jeanne, celles qui figurent dans ses lettres et dans ses réponses aux interrogatoires de Rouen, et celles qui sont citées ici ou là par les témoins du second procès.

Du même coup, ceux-ci sont habilités, à titre posthume, à témoigner lors du procès qui va s'ouvrir, celui de la béatification.

Quand l'Église jugera bon de la canoniser – elle vient de commencer [je cite l'édition de 1879] – le travail ne saurait être bien long car les enquêtes sont dès à présent entre les mains de tous. Jeanne a été toute sa vie une sainte et par sa mort une martyre: martyre des plus nobles causes auxquelles on puisse donner sa vie, martyre de son amour de la patrie, de sa pudeur et de sa foi en Celui qui l'envoya pour sauver la France²⁶.

On comprend qu'il ait envoyé son ouvrage, sous sa forme illustrée (ces illustrations justifieraient tout un commentaire qui n'a pas sa place ici) à Pie IX qui répondit à son « cher fils et noble personne », alors ministre de l'Instruction publique et des cultes, par un bref élogieux mais prudent²⁷. Peut-être Wallon espérait-il mieux mais nous ne sommes qu'en 1876.

Il combat ceux, tels Jean Simonde de Sismondi et Henri Martin, contre lequel il avait peut-être des griefs personnels²⁸, pour lesquels « le procès de Rouen devient la lutte de l'inspiration contre l'autorité, du libre génie gaulois contre le clergé romain, et peu s'en faut qu'on ne dise du druidisme contre le catholicisme. On écarte les témoignages de la réhabilitation; on admet sans réserve les actes dressés par les premiers juges, on adopte pleinement leur manière de

25 Essentiellement Thomas de Courcelles.

26 T. II, p. 379.

27 Henri WALLON, *Jeanne d'Arc, édition illustrée d'après les monuments de l'art depuis le quinzième siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1876, p. I-III.

28 En 1848, Martin avait été nommé professeur à la faculté des lettres de Paris, sans en avoir les titres, Wallon estimait en revanche que la chaire lui revenait de droit, d'où une protestation, qui devait aboutir en raison de l'évolution du contexte politique général.

voir, non pour condamner Jeanne, sans doute, mais pour frapper l'Église²⁹.»

D'autres aspects de l'ouvrage pourraient être mis en vedette. Ainsi lorsqu'il dialogue avec le marquis Gaston du Fresne de Beaucourt qui soutenait encore la vieille thèse, apparue dès le xv^e siècle, selon laquelle la mission providentielle de Jeanne d'Arc s'arrêtait au sacre de Reims. L'ayant outrepassée de son propre chef, par orgueil, par outrecuidance, elle ne pouvait connaître que des échecs, Dieu n'était plus avec elle, et Charles VII ne fit qu'en prendre acte, il l'abandonna comme le Ciel l'avait abandonnée³⁰.

Au sujet de ses voix, de la lumière qui les entourait, des apparitions tangibles qui les accompagnaient, Wallon, dans la ligne du procès de réhabilitation, déclare que c'était une affaire secrète et que l'Église n'avait pas le pouvoir de se prononcer sur leur origine. Tout au plus, pouvait-elle donner son avis sur le contenu du message qu'elles transmettaient, sur sa finalité et sur ses résultats. «De cela, l'Église n'a rien voulu juger» (*De hiis Ecclesia nihil judicare voluit*), comme le dit l'avocat Pierre Maugier, «car dans ces secrets chacun doit pouvoir suivre son opinion personnelle (*In his enim secretis quilibet potest sequi opinionem propriam*). C'est d'ailleurs le point de vue du *Malleus maleficarum*³¹ : «l'Église ne peut juger que de ce qui est

visible» (*Ecclesia non potest judicare nisi de hiis quae patent*³²). Sans surprise, il écarte toute interprétation pathologique des voix et des apparitions. Mais en même temps, il refuse l'explication selon laquelle il y eut chez Jeanne d'Arc comme une externalisation *a posteriori* d'une intense conviction intérieure : au commencement, dit-il, il y a un manifestement un ou des messages venus du dehors, qu'elle eut d'ailleurs bien du mal à accepter, tant elle se sentait dépassée par ce qui lui était demandé d'accomplir³³. Il faut donc admettre l'idée d'un véritable – et mystérieux – dialogue et non d'un monologue.

Parfois cependant – il en est conscient – Wallon mêle son propre jugement à la stricte présentation des faits. Ainsi au sujet des douze articles transmis par l'évêque Cauchon aux théologiens et aux canonistes de Normandie et de Paris pour qu'ils lui donnent leur avis. Il s'échauffe :

Philippe
Contamine

Voilà donc les douze articles, voilà leur sincérité, leur exactitude ! Ce ne sont pas seulement des points de droit que l'on soumet à la discussion des légistes : ce sont des faits, qu'on suppose établis, faits affirmés d'autant plus hardiment que l'accusée n'est point acculée à y contredire, et qu'on a eu soin de taire les démentis qu'elle y a donnés. C'est donc en toute sécurité que l'évêque, dans ses lettres du 5 avril [1431], invite les maîtres et les docteurs à lui donner leur avis sur la pièce qu'il

29 *Id.*, *Jeanne d'Arc*, édition de 1879, t. II, p. 358.

30 Dans cette controverse, se mêlaient deux points de vue : celui de l'histoire, selon laquelle, manifestement, Jeanne d'Arc avait voulu, dès le début, non seulement faire sacrer le roi (voir la lettre du sire de Rotselaer, envoyée en avril 1429 au duc Philippe de Brabant) mais aussi mettre les Anglais hors de « toute France », comme le dit sa lettre de défi, et celui de la théologie, qui se devait, autant que possible, d'expliquer ses échecs.

31 Ce « Marteau [contre les] sorcières » est un traité des dominicains allemands Heinrich KRAMER et Jacob SPRENGER (Strasbourg, vers 1486), important pour la chasse aux sorcières qui débute au xv^e siècle en Europe (NdE).

32 Henri WALLON, *Jeanne d'Arc*, édition de 1879, t. II, p. 432-433.

33 *Id.*, *ibid.* p. 371-374.

leur envoi, il les prie de lui faire connaître par écrit, rapidement, ce qu'ils pensent "si les choses arguées leur paraissent contraires à la foi orthodoxe, à l'Écriture et à la détermination de l'Église romaine ou des docteurs approuvés par l'Église et aux sanctions canoniques; scandaleuses, téméraires, perturbatrices de la chose publique, injurieuses ou entachées de crimes contre les bonnes mœurs". Les qualificatifs qu'il sollicite sont tout entiers dans ces lignes. Sa lettre d'envoi contient en résumé la réponse qu'il attend.

Et d'ajouter en note, comme pris de remords :

*Malgré notre application à retrancher toute discussion du récit des faits, nous n'avons pas supprimé entièrement cet examen des douze articles, parce qu'il nous permet de signaler la fraude et la malice des juges, ce qui est bien aussi un trait de l'histoire*³⁴.

Signets

Encore que la question fasse toujours débat parmi les spécialistes actuels, je suis prêt pour ma part à suivre Wallon dans sa défense du procès de réhabilitation, mais à condition toutefois de considérer celui-ci dans son ensemble : non pas seulement les témoins de son enfance, de son interven-

tion auprès du roi, de son action militaire mais aussi les réflexions des hommes de savoir qui ont alors accepté de donner leur opinion. Plusieurs, tels Thomas Basin, Martin Berruyer, Élie de Bourdeille et Robert Ciboule étaient des esprits supérieurs, dotés d'une grande culture, ils ont mis leur réputation en jeu lorsqu'ils ont formulé leur diagnostic, non sans perspicacité, bon sens et humanité³⁵.

Oui, en l'occurrence, Henri Wallon fut un historien engagé, son propos est à l'opposé de celui d'un avocat du diable lors des procès de canonisation, il lui fallait au contraire répondre par avance à d'éventuelles objections. Il reste que sa plaidoirie est solide, elle montre une parfaite maîtrise du dossier de sa « cliente », comme l'indiquent les notes de référence en bas de page ainsi que le nombre et la densité des appendices.

Au total, la démarche d'Henri Wallon, républicain modéré, contribuait à éloigner Jeanne d'Arc de la mouvance royaliste : autant dire qu'elle n'était pas en dissonance avec la politique dite du Ralliement voulue par Léon XIII.

Philippe Contamine a été professeur d'histoire du Moyen-Âge à Nancy, Paris-X et Paris-IV Sorbonne; membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), il a dirigé le Centre Jeanne d'Arc d'Orléans. Dernières publications: (avec Olivier Bouzy et Xavier Héлары), Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2012, 1214 p.; Charles VII : une vie, une politique, Paris, Perrin, 2017, 560 p.

34 *Id.*, *ibid.* p. 207-208. On ne peut qu'approuver Wallon, sensible ici aux limites de la méthode qu'on appellera plus tard positiviste.

35 Philippe Contamine, « La réhabilitation de la Pucelle vue au prisme des *Tractus super materia processus* : une propédeutique », dans *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc revisités. Actes du colloque international de Cerisy (1^{er}-4 octobre 2009)*, éd. François Neveux, Caen, 2012, p. 177-195. Le procès de réhabilitation avait pour finalité de « déconstruire » le procès de condamnation.



L'histoire de la théologie catholique est riche et pluraliste. Certaines époques ont vu apparaître des génies qui demeurent des références: Augustin aux IV^e-V^e siècles, Thomas d'Aquin au Moyen Âge, John Henry Newman au XIX^e siècle, Karl Rahner, Bernard Lonergan et Hans Urs von Balthasar au XX^e. Aujourd'hui, nous avons nombre de brillants théologiens féministes, de la libération, du politique, des Hispaniques, des Africains-Américains... Le paradoxe est qu'à certains moments, les penseurs catholiques les plus marquants n'ont pas été des théologiens de métier, mais de grands artistes. Aux XVI^e et XVII^e siècles, par exemple, les théologiens catholiques les plus originaux ont été Michel-Ange, Raphaël, Léonard de Vinci, le Titien, le Bernin...

Assurément, il y a eu au XVI^e siècle des théologiens de talent, perspicaces et savants: Cajetan, Suarez, Vitoria, Jean de Saint-Thomas, et bien d'autres encore. Mais il y a surtout eu de grands théologiens mystiques tels Jean de la Croix, Thérèse d'Avila et Ignace de Loyola, prophétiques comme Barthélemy de Las Casas luttant passionnément pour la libération des peuples indigènes opprimés aux Amériques, ou encore des rhétoriciens dont le plus célèbre est Érasme... Cependant, l'œuvre majeure de théologie catholique au XVI^e siècle reste le plafond de la chapelle Sixtine achevé par Michel-Ange en 1512, et plus tard complété par l'eschatologie déran-

geante du Jugement dernier, terminé en 1541, sur le mur au-dessus de l'autel. Ces réalisations monumentales ont une complexité, une variété, une puissance synthétique qui constituent une vision théologique expressément catholique: incarnée, sacramentelle, métaphorique, analogique.

Aux niveaux artistique, religieux et théologique, la chapelle Sixtine dans son unité coordonne les trois principaux courants historiques qui ont façonné la pensée catholique de la Renaissance: le judaïsme et les cultures grecque et latine, au sein de la tradition continue de l'Église¹. Michel-Ange a été convaincu par Augustin et Dante de l'importance primordiale du salut par le Christ. Sa conception de la Création et de l'Incarnation est héritée du néoplatonisme mystique qui a bercé sa jeunesse lorsqu'il écoutait les philosophes Marsile Ficin, Ange Politien et Jean Pic de la Mirandole discuter dans le palais ou les jardins de ses mécènes florentins, les Médicis. À cette même époque, au couvent dominicain de Saint-Marc et à la cathédrale, il était fasciné, comme tant d'autres à Florence, par les sermons enflammés et même apocalyptiques de Savonarole. Les débats académiques entre les penseurs qui ont probablement le plus influencé Michel-Ange ne sont pas clos, mais l'auteur qui semble l'avoir le plus marqué est peut-être Gilles de Viterbe, qui s'est intéressé à la méthode allégorique, au néoplatonisme

1 Sur le travail théologique à la Renaissance et sur le programme religieux de Michel-Ange, voir Edgar WIND, *The Religious Symbolism of Michelangelo: The Sistine Ceiling*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

et même à la Cabbale². À la fin de sa vie à Rome, Michel-Ange a appartenu au courant humaniste et œcuménique de régénération catholique, dont les rénovations modérées ont été étouffées par la Contre-Réforme plus radicale et exclusive du concile de Trente (1545-1563). Cette inspiration anticipait néanmoins le second concile de Vatican et le dialogue qui se développe maintenant entre catholiques, protestants et orthodoxes.

La vision du salut adoptée par Michel-Ange est centrée, comme toujours dans le christianisme, sur l'événement et la personne de Jésus-Christ. Sa théologie est également marquée par sa connaissance de la Bible hébraïque. D'où la prédominance de l'Ancien Testament dans les neuf scènes centrales du plafond de la Sixtine: la division entre la Lumière et les ténèbres, la création du soleil et de la lune, la séparation des terres et des eaux, la création d'Adam, celle d'Ève, la Chute et l'expulsion du paradis terrestre, le sacrifice de Noé, le Déluge et l'ivresse de Noé. Autour de ces scènes centrales se trouvent les fameux *Ignudi*, ces nus masculins athlétiques et en mouvement. Leur présence illustre à la fois l'influence sur Michel-Ange de la Grèce et de la Rome antiques et l'énergie débordante insufflée par le Créateur dans toute son œuvre³.

Dans une éblouissante profusion, le moindre espace du plafond est habité d'images bibliques et de figures du classicisme. Dans les angles, ce sont d'autres scènes de l'Ancien Testament: des mi-

racles salvateurs, des préfigurations du Christ comme David affrontant Goliath, Judith face à Holopherne, le châtiment d'Aman, le serpent d'airain... Dans les lunettes et les arceaux, on voit les ancêtres du Christ, vivement colorés. Les médaillons contiennent des épisodes du *Livre des Maccabées*. Un ensemble de personnages monumentaux dominant les autres comprend sept prophètes de l'Ancien Testament et cinq de la Grèce et de Rome: les Sibylles. Ici, l'Antiquité approfondit la vision théologique et catholique de la Renaissance en montrant une continuité sans rupture entre le judaïsme, la culture classique gréco-romaine et le christianisme. La vision religieuse et théologique du salut chrétien qu'avait Michel-Ange était inclusive et non exclusive, d'un catholicisme intégrateur. Comme la plupart des chrétiens de son temps (par exemple Luther), il voyait dans les grandes figures de l'Ancien Testament des préfigurations de celles du Nouveau. Pour lui, le Christ était présent à travers les portraits d'Adam, de Noé, de Moïse, des prophètes et des ancêtres du Christ. Ève annonce Marie et l'Église. Les analogies abondent dans les types et prototypes qui peuplent ce plafond.

On trouve sur les fresques de la chapelle Sixtine les symboles du christianisme catholique dans toute leur complexité. Les scènes centrales sur la Création traduisent en images l'optimisme et l'humanisme de la Renaissance qui s'émerveillent de l'harmonie de la nature, bien que des notes plus tragi-ques de péché et

2 Voir John W. O'MALLEY, s.j., « The Theology behind Michelangelo's Ceiling », dans Carlo Pietrangeli et al., *The Sistine Chapel: The Art, the History, and the Restoration*, New York, Harmony Books, 1986, p. 92-148.

3 Voir Alexander NAGEL, *Michelangelo and the Reform of Art*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 154-154, et *The Controversy of Renaissance Art*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 233-235.

de grâce apparaissent dans les images de la Chute d'Adam et Ève chassés du jardin d'Eden, de même que dans la panique suscitée par le Déluge. Cependant, dans sa représentation de tous ces épisodes de la *Genèse*, Michel-Ange peint un Dieu créateur aussi bienveillant que majestueux, décidément transcendant, tout particulièrement dans une des images les plus célèbres de l'iconographie occidentale : le doigt du Dieu tout-puissant qui s'apprête à effleurer celui d'Adam encore alangui pour lui donner la vie au simple contact de son inépuisable énergie.

Cette vision proclame une des croyances les plus fortes de la Renaissance catholique : la dignité de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu lui-même. L'idée est que les êtres humains reçoivent la grâce de vivre dans l'intelligence, la créativité, la justice et l'amour, parce qu'ils sont investis de la dignité divine dans leurs émotions, leur intelligence, leur volonté et jusque dans leur cœur et leur âme. Tout le plafond de la Sixtine est imprégné par cette théologie sereine du créé et de la chair, et même par un optimisme humaniste sur les luttes et l'héroïsme exigés des hommes après la Chute et le Déluge.

Dans les décennies qui ont suivi l'achèvement de ce plafond, cet optimisme de la Renaissance a été mis à mal par la rupture historique entre le protestantisme et le catholicisme romain, et aussi par le désastre du sac de Rome en 1527. Le contraste entre le plafond de la Sixtine et le Jugement dernier peint sur le mur du fond après ces événements n'est donc pas surprenant. La première œuvre est portée par les audaces et la confiance de Pic de la Mirandole, par le néoplatonisme de Ficin,

par le sens de l'histoire de Politien. Le message est que le créé et la chair sont promis à un salut qui est une recreation de l'humanité. Le Jugement dernier, au contraire, reflète la vision tragique, apocalyptique et pourtant pleine d'espoirance de Savonarole, avec la rigueur théologique de Dante et des derniers écrits d'Augustin. La figuration brutale et même violente par Michel-Ange des thèmes du jugement et de la résurrection rappelle à ses contemporains non seulement leurs propres manquements et péchés, mais encore les horreurs que la population de Rome a subies quand la ville a été livrée aux soudards : viols, tortures, meurtres, destructions, vol d'œuvres d'art et d'irremplaçables manuscrits antiques et médiévaux.

Avec sa monumentalité, le Jugement dernier est, à l'époque, la plus grande de toutes les fresques religieuses, en raison de sa taille et aussi d'une infinité de détails : élus et damnés, anges et démons, saints, martyrs et patriarches. Des images inoubliables abondent dans la composition : la souffrance du réprouvé qui se cache un œil pendant que l'autre s'écarquille d'épouvante en découvrant que serpents et démons l'entraînent inexorablement au fond de l'enfer ; l'ange qui soulève vers le ciel deux élus au moyen d'un chapelet ; le hardi autoportrait sur la peau écorchée de saint Barthélemy martyrisé ; les morts qui sortent de leurs tombeaux, les uns avec un peu de chair déjà, les autres encore de simples squelettes... En contraste avec les scènes macabres de la partie inférieure, le haut de la fresque montre des anges exhibant dans le ciel les symboles de la Passion rédemptrice du Christ : l'énorme poids de la croix et la colonne de la flagellation.

David
Tracy

Le Jugement dernier de Michel-Ange contredit sans le faire disparaître l'optimisme humaniste de la Renaissance qui s'affirme sur le plafond de la Sixtine. Cet optimisme est reporté sur une espérance eschatologique théologiquement fondée, à la fois tragique et exaltante. Pour Michel-Ange comme pour la plupart des théologiens de son temps et de tous les temps, les êtres humains sont assurément blessés dans leur intelligence, leur volonté et leur cœur, mais ils restent à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Cruelle pour les damnés, la fresque de Michel-Ange illustre l'espérance du salut pour la multitude. Il est à relever qu'ici, la figure centrale du Christ est accompagnée de celle de sa Mère, Marie toujours miséricordieuse, saluée dans la tradition catholique comme le refuge des pécheurs (*refugium peccatorum*).

Signets

Théologiquement, la dynamique de la fresque repose sur la puissance du Christ sauveur et juge. Toute la composition tourne autour de lui : les élus qui s'élèvent le regardent. Même les saints, les patriarches et les martyrs le contemplent dans un mélange de stupeur et de respectueuse admiration. Il rejette les damnés d'un large mouvement de bras, tandis que son autre main montre les plaies de sa Passion – les moyens du Salut. Ce Christ est musclé, imberbe, déterminé ; il n'est pas courroucé, mais parfaitement juste.

De façon inattendue, le Christ de Michel-Ange est une figure classique : un Apollon, le dieu antique du soleil invaincu (*Invictus Sol*), devenu le *Sol justitiae* (le Soleil de justice) de la Bible. La structuration de la fresque est ainsi héliocentrique, et non géocentrique –

on pourrait dire : proto-copernicienne. Ici, le salut ne concerne pas uniquement l'espèce humaine, mais s'étend dans l'espace et le temps à l'immensité du cosmos. À la différence de la plupart des Jugements derniers du Moyen Âge, qui sont statiques et hiérarchiques, celui de Michel-Ange présente la puissance du Christ comme la réalité profonde dont le souffle tempétueux traverse et bouleverse toute l'histoire du cosmos.

Lorsqu'il peignit son Jugement dernier, Michel-Ange, perpétuellement passionné et exigeant, eut besoin de toujours davantage de place pour déployer en plénitude sa vision du Salut offert par le Christ. Il n'hésita donc pas à peindre par-dessus les œuvres d'artistes aussi considérables que Botticelli et le Pérugin, et même par-dessus ses propres portraits des ancêtres du Christ. Il tint encore à ce que son colossal travail ne soit pas contenu dans un cadre, parce qu'il voulait que les spectateurs soient entraînés au-delà, dans sa vision grandiose de l'achèvement ultime, et ressentent que déjà leurs vies n'échappaient pas au jugement du Christ. Cette fresque impressionnante, confondante même, impose une conception du Jugement dernier qui n'est pas à prendre à la légère.

Si différentes que soient leurs angles théologiques, les peintures murales du plafond et du mur au-dessus de l'autel dans la Sixtine montrent l'une et l'autre dans leurs figures centrales le Dieu unimaginable et finalement incompréhensible : le Créateur transcendant et l'austère Christ-Juge, pleinement homme et pleinement Dieu. Leurs images majestueuses dominent les compositions. Chaque personnage du plafond est

animé par la puissance du Dieu créateur. De même, le Christ-Juge met en mouvement une dynamique irrésistible, une force qui, telle un cyclone, emporte toutes les autres dans son tourbillon : anges et démons, patriarches et saints, élus et damnés.

La chapelle Sixtine révèle en Michel-Ange un génie tout à fait exceptionnel aux niveaux à la fois artistique, religieux et théologique.

Le classique : réception et production

Mais il y a peut-être mieux que l'étiquette trop romantique de « génie » pour rendre compte de l'évolution de l'interaction entre art, religion et théologie grâce à une personnalité comme celle de Michel-Ange : c'est le terme moins prétentieux de « classique ». Le génie est au talent ce qu'est un classique à une œuvre d'une époque donnée. Est classique une scène, un texte, un symbole qui, dans le domaine de l'art, de l'éthique, des sciences, de la religion, de la philosophie, de la théologie, mais aussi dans la vie privée (par exemple quand on tombe amoureux ou quand naît un enfant), échappe à toute interprétation unique. Chaque classique est à redécouvrir par chaque époque et demande aussi à être réinterprété par chacun tout au long de son existence. Un classique est tellement saturé de significations qu'il défie toute compréhension suffisante. Il est d'une telle richesse qu'il suscite des aperçus toujours renouvelés. Certaines interprétations de classiques s'avèrent relativement adéquates, d'autres ne le sont pas du tout, mais aucune ne sera exhaustive. Une œuvre d'époque peut être évaluée de manière définitive, mais pas un classique. Notre culture ne pourra jamais produire une explication totale de Platon, d'Augustin, de Shakespeare, de Thérèse d'Avila, de Michel-Ange ou de n'importe quel classique.

La réception d'un classique change avec le temps. À la fin de sa vie, on peut arriver à une appréciation plus approfondie d'un classique auquel on est attaché depuis des décennies ; et on peut aussi, malheureusement, s'arrêter à une impression plus superficielle qu'autrefois. Beaucoup dépend de l'évolution de la personne. Un ami français m'a dit qu'il relisait Marcel Proust tous les dix ans pour mieux évaluer ce qui lui était arrivé dans l'intervalle.

David Tracy

Un moyen de mesurer la portée d'un classique est de suivre l'histoire de sa réception dans diverses cultures et à diverses périodes, ou à différents moments de son propre itinéraire. Ainsi, nombre de contemporains de Michel-Ange – dont plusieurs papes, quelques autres artistes et l'un des principaux satiristes de l'époque (l'irritant Pierre l'Arétin) – critiquèrent l'omniprésence de corps nus dans ses sculptures et sur ses fresques. Adrien VI (pape de 1522 à 1523) dit que ce plafond faisait penser à « une étuve de bain public ». Un autre pape, le rigoriste Paul IV (qui régna de 1555 à 1559) déclara que le Jugement dernier de Michel-Ange avait sa place dans un cabaret ou une maison close, mais pas dans une chapelle. Heureusement, la volonté de blanchir à la chaux toutes ces fresques (qui ne fut pas partagée par tous les papes successifs) fut

contrecarrée par de sages conseillers du Vatican et par la réputation internationale de Michel-Ange. Toutefois, peu après la mort de celui-ci, un autre pape commanda à un peintre de second ordre de couvrir de linges autant qu'il était possible les nudités jugées les plus offensantes. Les détracteurs n'étaient pas conscients de l'importance de ces nus dans la vision artistique et théologique de l'artiste. Dans les études d'art même aujourd'hui, sculpter ou peindre des corps nus, qu'ils soient féminins ou masculins, est reconnu comme un des moyens privilégiés pour traduire les mouvements, les tensions, les ruptures de rythme et par là les émotions qui font de chaque être humain une personne.

Les nus de Michel-Ange ont même une origine plus profonde. La théologie enseigne que l'âme ne peut pas être représentée – après tout, elle est invisible –, mais que la peinture ou la sculpture peut montrer comment elle anime le corps visible qu'elle habite. *L'Évangile de Jean* (le plus spirituel, contemplatif et mystique des quatre) assure que «le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous» (Jean 1, 14). Le Christ ne s'est pas fait esprit, mais chair. Dans

son Jugement dernier, Michel-Ange proclame nettement la foi chrétienne traditionnelle en la résurrection de la chair. Ce n'est pas simplement l'immortalité de l'âme affirmée par Socrate. Car l'âme humaine est une âme incarnée et le corps humain est doté d'une âme. Cette conviction philosophique (pour Aristote) et théologique (chez Thomas d'Aquin) a rarement trouvé une expression aussi claire que dans les sculptures, les fresques et les dessins de Michel-Ange.

Mais il y a encore plus complexe à saisir que la réception d'un classique dans une culture ou par un individu : c'est le mystère de la création d'un classique. J'ai avancé l'hypothèse qu'il y a là un paradoxe : c'est-à-dire que la singularité radicale de l'artiste doit être exacerbée pour atteindre à l'universalité. A-t-il existé au XVI^e siècle un artiste plus acharné à mettre en œuvre la singularité de sa vision que Michel-Ange qui – comme on le sait – ne s'est jamais plié aux diktats de ses commanditaires ? Et pourtant, c'est grâce à cette singularité que ses chefs-d'œuvre ont acquis une universalité qui ne fait que s'accroître au fil des siècles.

L'imagination analogique du catholicisme

Il est devenu de plus en plus difficile à celles et ceux qui sont aussi bien à l'intérieur du catholicisme qu'à l'extérieur de décrire et encore plus de définir ce qu'ont d'unique la vision religieuse et le mode de vie propres au christianisme de l'Église « romaine ». Qu'y a-t-il de commun entre des théologies catholiques aussi diverses que celles de la libération en Amérique latine, de la

métaphysique européenne et de l'empirisme nord-américain ? Comment identifier le cœur d'une religion qui se manifeste sous des formes aussi différentes que quantité de mouvements de justice sociale, les charismatiques, la vitalité des paroisses urbaines dans les classes moyennes, plusieurs styles de spiritualité traditionnelle ou moderne, sans compter des formes variées de témoi-

Signets

gnage prophétique, tel celui de Dorothy Day ? Les catholiques s'entre-écharpent volontiers, sur le mode des querelles de famille, à propos du meilleur moyen de mettre leur théologie en pratique et d'y être fidèles dans leur vie. Le christianisme catholique est une tradition pluraliste, qui a pour source non pas un mais quatre Évangiles et est nourrie par des croyances et des coutumes qui sont définies et suivies de façons divergentes. Pour reprendre une expression de James Joyce, dans le catholicisme, « il y a de la place pour tout le monde ». L'idée d'une Église préconciliaire monolithique, où tous pensent la même chose, de la politique au dogme en passant par la liturgie, n'est plus crédible, si tant est qu'elle l'ait jamais été. Le christianisme catholique est une mosaïque dense et complexe qui intrigue, déconcerte et même décourage quiconque veut le définir une fois pour toutes.

Et pourtant, ce pluralisme bouillonnant recouvre une vision partagée, que l'on peut appeler l'imagination analogique. La vision analogique ne résume pas l'essence religieuse du catholicisme. Mais c'est ce qui, d'une certaine façon, confère à tous ceux qui s'en réclament « comme un air de famille », selon la formule de Wittgenstein. Dresser l'inventaire de tout ce à quoi croient les catholiques est sans doute utile. Mais en amont de tout système de croyances et de pratiques religieuses, il y a une perception fondamentale et décisive de l'ensemble des réalités sur lesquelles portent ces convictions. C'est une compréhension des relations entre Dieu, le cosmos et l'humanité. C'est une conscience des interactions entre les êtres humains et de chacun avec la société, le monde et finalement Dieu.

C'est la dialectique entre optimisme et pessimisme, espérance et fatalisme, comédie et tragédie où s'enracinent les aspirations et les craintes de toute tradition.

Les catholiques sont portés à croire (avec Albert Camus) qu'il y a plus chez les humains à admirer qu'à mépriser. Ils croient qu'en dépit de sa folie, de sa stupidité, de ses illusions et de son péché, l'humanité mérite qu'on lui fasse confiance. De plus, la plupart des scientifiques, des artistes et des théologiens catholiques sont persuadés que l'on peut se fier à la raison pour découvrir l'ordre des choses et que la foi transforme la nature sans la détruire. L'image catholique de Dieu est généralement celle que fournit la *Première épître de Jean* (4, 8) : « Dieu est amour », avec la conviction que, dans la vie de tous les jours, l'amour stimule la raison sans du tout la refouler. Le christianisme catholique est une espérance partagée, et non un ghetto où les peurs trouvent refuge. Les catholiques se font de la société l'idée qu'elle peut être améliorée d'une façon ou d'une autre en recherchant le bien commun et la justice. Leur représentation du cosmos repose sur l'intuition qu'il est d'une certaine manière gouverné par l'ordre que Dieu a établi dans l'ensemble de la réalité. En conséquence, et malgré des preuves parfois accablantes du contraire, le monde leur apparaît comme bienveillant au bout du compte. Ces intuitions inspirent perpétuellement la quête catholique d'analogies entre la foi et la raison, entre l'amour humain et l'amour divin : c'est l'imagination analogique du catholicisme.

David
Tracy

Je prends le mot «imagination» pour désigner la mise en perspective théologique où tout reçoit une signification. Lorsque nous utilisons de manière créative notre imagination, nous ne plaquons pas simplement sur les réalités que nous voyons, entendons, goûtons, sentons et éprouvons l'expérience banale de nos cinq sens. Mais, lorsqu'on imagine de façon créative le réel, et particulièrement dans le cas de chrétiens dont l'imagination est éveillée et nourrie par le don de la foi que Dieu s'auto-révèle en Jésus-Christ, on discerne les possibilités que recèle toute réalité dans son état immédiat. L'imagination analogique à dimension théologique (qui ne se trouve pas que chez les catholiques) donne de découvrir dans la réalité une série ordonnée de virtualités: on prend un point de départ – une signification-clé, un analogue premier – qui donne de réordonner toute la réalité autour des relations entre Dieu et l'humanité, entre l'individu et la société, ou entre la société et le cosmos. Un exemple est le centrage sur la Création et l'Incarnation comme anticipations du Salut dans la théologie mise en images sur le plafond de la Sixtine. C'est le secret qui fonde la foi catholique que le monde créé est bon et que la relation entre l'humanité et le cosmos est sacramentelle.

Toute grande tradition religieuse a son origine dans une révélation qui, au fil des siècles et grâce à un travail éthique, artistique, philosophique et logique, se développe en une interprétation globale et théologique, finalement classique, de l'ensemble de la réalité. Et cette vision intégrante de la totalité du réel permet de situer chaque aspect singulier par rapport aux autres. L'imagination ana-

logique relie donc à un principe d'interprétation (l'analogie premier) des éléments qui ont avec celui-ci des rapports ordonnés et proportionnés.

Comme toutes les grandes traditions aussi bien séculières que religieuses, le catholicisme a une histoire contrastée. Au long des siècles, l'Église a promu l'idée que la vérité, la bonté et la beauté se trouvent aussi bien chez les individus que dans les cultures. Mais elle a aussi parfois versé dans des crispations intellectuelles et un autoritarisme impitoyable, tant au dehors qu'en son sein (par exemple vis-à-vis de Giordani Bruno ou de Galilée). D'autres prises de position malheureuses, comme l'Inquisition et l'antisémitisme, ne peuvent être ignorées et justifient les «repentances». Mais, selon moi, la bonté, la beauté et la vérité que le catholicisme a promues dans tant de cultures et de sociétés et chez tant d'individus pèsent finalement plus lourd que le mal dont elle est responsable. Que ce mal dans l'histoire de l'Église ne puisse être nié, le Jugement dernier de Michel-Ange est là pour le rappeler à tous les catholiques.

En son fond, la théologie catholique est un travail de réflexion délibérée sur une série de relations analogiques qui sont toutes centrées sur le donné de l'Incarnation-Passion-Résurrection de Dieu en Jésus-Christ. Le développement d'analogies fait ressortir les différences et les ressemblances significatives entre les êtres humains et le reste de la vie dans le cosmos. Cela éclaire également les relations d'amour et de justice entre l'humanité et le Dieu qui se révèle. L'analogie est à distinguer de deux autres types de vision globale: l'imagination équivoque, qui soutient

que tout est différent au point qu'il n'existe aucun ordre; et l'imagination univoque, qui affirme que tout est tellement semblable qu'il n'y a pas à distinguer et que l'on doit conclure au monisme.

En termes moins traditionnels mais peut-être plus féconds, on peut distinguer l'imagination analogique de celle qui est dialectique. Pour l'imagination catholique authentiquement analogique (de même que pour d'autres perceptions chrétiennes également analogiques: dans l'orthodoxie, ainsi que dans une bonne part de l'anglicanisme et du protestantisme libéral), il y a toujours un ordre à découvrir dans la réalité. Le principe de cet ordre réside dans un donné théologique (un analogue premier) qui fournit à l'intelligence la clé d'un ensemble et permet alors de discerner toutes les relations qui régissent la réalité. L'analogie est un essai d'identification de ces relations comme non arbitraires et même parfois harmonieuses.

Dans la perspective dialectique, au contraire, la véritable mission en ce monde est de démasquer les illusions et les idolâtries, d'admettre que l'on s'abuse généralement soi-même et de résister à toute tentation d'arriver à une vision globale. Qu'elles soient formulées par Kierkegaard, Marx, Freud, Nietzsche ou Simone de Beauvoir, les formes modernes de l'imagination dialectique sont une herméneutique du soupçon et de la négation, de la protestation et du témoignage prophétique. À son meilleur dans la veine prophétique (par exemple chez Kierkegaard et chez Dostoïevski) l'imagination dialectique pulvérise comme trompeuses toutes les visions univoques et accuse de complaisance celles qui sont équivoques. Par ailleurs, l'imagination dialectique reproche à la vision analogique d'être tentée de sous-estimer les inévitables tragédies, les souffrances, le mal et le péché. D'où le rappel du concile du Latran (1215): toutes les analogies avec Dieu sont fatalement inadéquates, parce qu'elles mettent en rapport la finitude de l'humanité et l'infini de Dieu.

David
Tracy

Analogie et dialectique : Jean et Paul

L'*Évangile de Jean* et les *Épîtres de Paul* ont pu être considérés comme représentant respectivement les deux approches théologiques qui ont dominé l'histoire chrétienne: imagination foncièrement analogique chez Jean, et surtout dialectique chez Paul. Dans l'*Évangile de Jean*, l'imagination théologique analogique est sacramentelle, contemplative-méditative, métaphorique, esthétique. Les théologies analogiques de la tradition catholique, en référence principalement à Jean, se sont développées dans les premiers siècles du christianisme: théolo-

gies du Logos, puis néo-platoniciennes et, plus tard encore, scolastique médiévale, théologies mystiques et enfin laïques. Toutes étaient profondément analogiques. Ainsi, le dominicain Thomas d'Aquin (1225-1274) a soutenu que, philosophiquement, l'intelligence en acte est la clé (l'analogie premier) qui permet d'ordonner toutes les relations entre Dieu et les êtres humains. Avec la clarté et la constance qui le caractérisent, il a présenté cette thèse du début à la fin de son enseignement, spécialement dans sa *Summa theologiae*.

Augustin d'Hippone (354-430), le géant de la théologie occidentale, a suprêmement fait preuve d'imagination analogique, particulièrement dans ses premiers dialogues et dans son *De Trinitate* plus tardif, qui est probablement son texte le plus puissant. Il mobilise là toutes ses ressources intellectuelles et spirituelles pour montrer comment l'intelligence et l'amour deviennent, par grâce, analogues au Dieu unique en trois personnes. Et pourtant, dans les écrits antipélagiens de la fin de sa vie, il insiste (et peut-être trop) sur la notion de péché originel. Il a fasciné et influencé tous les théologiens occidentaux qui ont suivi, par sa capacité sans égale à développer une pensée analogique qui intègre les concepts dialectiques de souffrance, d'échec, de mal et de péché (à la fois personnel et hérité) dans sa vision chrétienne d'une théologie réaliste, parfois tragique mais foncièrement joyeuse. Comme il le dit dans un sermon pour Pâques : « Nous sommes un peuple pascal, et notre chant est *Alleluia* ».

Le dernier mot de la théologie analogique est un « oui » à la réalité, un « oui » franc à la vie même. Une conviction centrale du catholicisme analogique est que toutes les relations humaines doivent et peuvent être conçues et pratiquées comme révélées dans l'Incarnation, la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ. L'imagination catholique a trouvé son expression classique dans les derniers vers de la *Divine Comédie* de Dante : « *L'amor che move il sole e l'altre stelle* » (L'amour qui fait se mouvoir le soleil et les autres étoiles). Il n'est pas surprenant que Michel-Ange ait su par cœur tant de passages de Dante et ait relu son œuvre toutes les nuits.

La devise théologique de Thomas d'Aquin est pratiquement devenue le leitmotiv des théologiens catholiques analogiques (y compris ceux qui, comme moi, ne sont pas thomistes) : « La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne ». La grâce fait découvrir des relations de proportion entre la foi et la raison, entre l'éthique et l'esthétique, et entre la science, les mathématiques, la logique, la philosophie, l'art et la théologie. L'amour, l'intelligence, l'être, le devenir sont les réalités fondamentales dans toutes les théologies analogiques. On y trouve aussi une compréhension transformée par la grâce du beau et du sublime dans les arts et jusqu'au costume : les draperies qui habillent en partie les personnages de Michel-Ange ne sont pas simplement décoratives, mais sont révélatrices du caractère singulier de chacun. L'imagination catholique analogique imprègne des productions de toutes sortes : dans la mode, en architecture, en sculpture, en peinture, en musique, en poésie, en littérature, au cinéma... Il y a des tonalités analogiques incontestablement catholiques dans les films de Robert Bresson, de John Ford, d'Alfred Hitchcock, de Federico Fellini, de Pier Paolo Pasolini, de Martin Scorsese, de Francis Ford Coppola, d'Andy Warhol et de quantité d'autres metteurs en scène catholiques – qu'ils soient pratiquants (comme Bresson) ou « culturels », c'est-à-dire influencés par leur éducation catholique ou même (comme Scorsese) par leur connaissance de l'histoire de l'art.

Les théologiens catholiques ont développé plusieurs variétés d'imagination analogique : à partir des textes fondateurs de l'Évangile et des *Épîtres de Jean*, de la tradition paulinienne tardive et

de l'ensemble plus nuancé de l'*Évangile de Luc* et des *Actes*, il y a Origène, les Cappadociens, Augustin, Boèce, Scot Érigène, Anselme, Hildegarde de Bingen, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Angèle de Foligno et Duns Scot; puis Nicolas de Cues, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, René Descartes, Jeanne Guyon et François Fénelon; et encore John Henry Newman et l'école de Tübingen au XIX^e siècle, jusqu'à la majorité des théologiens catholiques aujourd'hui. Par ailleurs, nombre de théologiens protestants libéraux (de Friedrich Schleiermacher à Paul Tillich et au-delà) ont apporté d'importantes contributions à la pensée analogique. La définition qu'a donnée Schleiermacher de la religion comme sens et goût de l'Infini débouche sur une proportion analogique entre l'Infini divin et notre finitude. Tillich a soutenu que la foi moderne devait combiner un fond catholique (et donc analogique) avec le principe dialectique du protestantisme qui pousse à la critique et aux contestations.

On a pu estimer que l'opposition entre les théologies analogique et dialectique a son origine dans la différence entre Jean (analogique) et Paul (dialectique). Mais à la vérité, cette différence est une distinction et non une division: c'est un « en même temps » et non un « soit l'une, soit l'autre ». Jean a formé une théologie analogique, irréversiblement fondée sur l'amour. Mais il n'ignore absolument pas les réalités dialectiques de la Passion. Son originalité est de montrer que l'élévation du Christ sur la Croix est une manifestation décisive de la gloire de Dieu comme amour sans limite et salvateur. L'*Évangile* de Jean déploie une vision théologique

analogique, méditative, contemplative, où les proportionnalités s'avèrent mesurées par un analogue premier: Dieu est amour.

En contraste, la théologie de Paul, spécialement dans ses *Épîtres aux Galates* et *aux Romains*, apparaît résolument dialectique. Lapôte bouscule le lecteur afin qu'il ne puisse pas ignorer ses fautes, ses péchés et ses erreurs de jugement: « Car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas » (*Romains* 7, 19). Il interdit au chrétien toute complaisance et parfois même toute espèce de consolation religieuse. Il exige que le croyant affronte ce qui, pour lui, Paul, est la contradiction dialectique par excellence: le fait que Dieu ne se révèle pas directement dans sa gloire, mais dans la négativité accessible par grâce de la souffrance et de la Croix. Pour Paul, comme pour Luther et pour Pascal, ce n'est pas par analogie avec l'intelligence et l'amour dont nous sommes capables que nous comprenons Dieu, mais à travers la Passion du Christ qui met à nu les contradictions destructrices, les souffrances innocentes et les paradoxes intellectuels dans chaque cœur humain. Mais en même temps, Paul et la tradition paulinienne (particulièrement dans les deux *Épîtres aux Corinthiens* parmi ses premières œuvres, ainsi qu'aux *Colossiens* et aux *Éphésiens* parmi ses dernières) font preuve d'imagination analogique, tout à fait à la manière de Jean, en privilégiant l'amour: « La foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité » (*1 Corinthiens* 13, 13). De même que la théologie analogique de Jean, centrée sur l'amour, exigeait, pour être bien comprise, les pages dialectique

David Tracy

de son Évangile sur la souffrance et la Croix, de même l'insistance dialectique de Paul sur le fait que Dieu ne se révèle pleinement que dans la négativité du péché et de la Passion mène l'apôtre jusqu'à une théologie nettement analogique de l'amour interpersonnel et cosmique.

Pour revenir à notre point de départ, la théologie de Michel-Ange est classiquement catholique parce qu'elle est à la fois analogique (faisant de la Création et de l'Incarnation des anticipations du Salut présenté comme re- Création

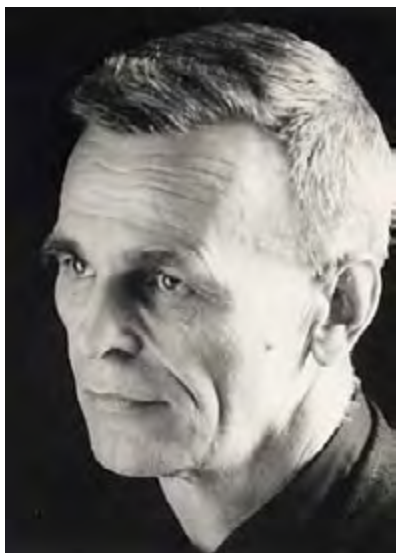
au plafond de la Sixtine) et dialectique (comme méditation sur la Croix et l'eschatologie dans l'imagerie parfois violente de la fresque du Jugement dernier). Ces deux fresques monumentales cohabitent non sans gêne dans le même espace, et elles se heurtent théologiquement même si elles sont complémentaires. En fait, le catholicisme ne peut être compris si l'on ignore ou bien la beauté et la bonté de la création, ou bien le tragique de la souffrance, du mal et du péché dans toute vie. C'est cela, l'imagination analogique.

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original: The Catholic Imagination: The Example of Michelangelo)

Signets

David Tracy, né en 1939 près de New York, ordonné prêtre en 1963 à Rome, est un théologien américain, professeur émérite d'études catholiques à la Divinity school de The University of Chicago.

In memoriam Père Xavier Tilliette s.j.



Né en 1921, le P. Tilliette était le dernier des grands jésuites français de sa génération - celle de Jean Daniélou, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Henri Bouillard. Dès les débuts de la Revue, il a été proche de *Communio* où il a rédigé, dès le numéro 4, vingt-quatre articles.

Le P. Xavier Tilliette est entré dans son éternité le 10 décembre dernier, âgé de 97 ans. Membre de la Compagnie de Jésus depuis 1938, il a traversé en philosophe et professeur actif, maître productif et écouté, toute l'histoire intellectuelle et ecclésiale du monde depuis la Seconde Guerre mondiale. Placé par ses goûts et par sa formation au croisement de la création littéraire, de la philosophie et de la recherche théologique, Xavier Tilliette a été formé à l'école de Paul Claudel – dont il deviendra un spécialiste – et de Blondel, Kierkegaard, Jaspers, Teilhard

de Chardin, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Jean Wahl et Vladimir Jankélévitch. Théologien avant tout, tôt marqué par le renouveau théologique dans les travaux de H. U. von Balthasar, K. Rahner, H. de Lubac, G. Fessard, Y. Congar, il a eu pour interlocuteurs Gadamer, Habermas, L. Bouyer, J. Daniélou, E. Levinas, P. Ricœur, A-M. Carré, M. de Certeau, S. Fumet, M. de Gandillac, E. Castelli, L. Pareyson, M. Henry, C. Bruaire, F. Varillon, G. Martelet, J-L. Marion, J-L. Vieillard-Baron. Professeur d'histoire de la philosophie à l'Institut catholique de Paris (1969), et à l'Université grégorienne à partir de 1972, il eut parmi ses étudiants Jean Greisch et Philippe Barbarin. Chercheur rigoureux doté d'une vaste culture, il était un enseignant au rayonnement international, conseiller influent de nombreuses personnalités intellectuelles de tout premier plan. Parlant anglais, italien, allemand et espagnol, – outre le latin, le grec ancien et l'hébreu biblique – il a enseigné non seulement à Paris et Rome, mais aussi dans bien d'autres universités étrangères. L'importance de son œuvre fut plusieurs fois saluée par des distinctions officielles.

Imposante en raison de son ampleur (deux mille livres, articles et préfaces) et de sa diversité thématique, son œuvre est remarquable par son *actualité* et son *originalité*.

Actuelle, elle l'est d'abord par ses *sources*: ancré dès sa formation dans la phénoménologie (Husserl, mais aussi Sartre; et Merleau-Ponty qu'il connaissait à fond), et dans la philosophie de

l'existence étudiée chez Kierkegaard et Jaspers, puis développée avec G. Marcel, J. Wahl et L. Pareyson, Tilliette est un philosophe façonné par le drame de l'homme contemporain, et qui prend en charge la problématique nouvelle de la condition humaine – insuffisance du rationalisme classique, naufrage sans retour de l'optimisme des Lumières, conscience de l'absurde: face à la tentation du désespoir athée, le chrétien qu'il est assume pleinement sa vocation de chercheur de vérité; d'une vérité authentiquement catholique, c'est-à-dire universellement partageable par tout homme, à la double lumière convergente de la raison philosophique et de la christologie.

Actuelle, l'œuvre du P. Tilliette l'est aussi par son contenu et sa visée: l'étude de l'idéalisme allemand le conduit à sa monumentale reconstitution de la pensée de Schelling¹ – Schelling. Une philosophie

en devenir – qui, par-delà le paradigme rationaliste hégélien dominant, ouvre accès à une philosophie de la Révélation. C'est cette recherche des points de contact entre révélation chrétienne et libre exercice de la raison philosophique qui forme le fil conducteur original de l'œuvre de X. Tilliette: ses plus importants ouvrages sont consacrés à mettre en lumière la présence, dans la philosophie, d'une réflexion spécifiquement philosophique sur le mystère du Christ: de sa personne, son enseignement, sa Passion. L'existence d'une christologie philosophique, distincte de la christologie théologique ou dogmatique, est un fait historique qui démontre par lui-même la possibilité d'une approche philosophique de ce qui fait par ailleurs, en tant que révélé, l'objet de la théologie. Ce consultant de *Fides et ratio* ouvre ainsi la voie à une nouvelle articulation des rationalités propres de la philosophie et de la théologie.

Jean-François Lavigne, né en 1959, est professeur de philosophie à l'Université Paul-Valéry, à Montpellier. Dernière publication: traduction des *Ideen de Husserl*, 718 p., Gallimard 2018.

Bibliographie essentielle sur la christologie philosophique

- *Le Christ des philosophes: Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité. 1993.
- *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Le Cerf, 2001 (prix Cardinal Grete de l'Académie française).
- *Jésus romantique*, Paris, Desclée-Mame, 2002.
- *L'Église des philosophes*, de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel, Paris, Le Cerf, 2006.
- *Philosophies eucharistiques*, de Descartes à Blondel, Paris, Le Cerf, 2006 (prix Humboldt et prix Victor-Delbos)
- *Qu'est-ce que la christologie philosophique?* Paris, Parole et silence, 2013.

Par ailleurs: *Le Poète et la Bible*, éd. par Michel Malicet, avec la collaboration de Dominique MILLET et Xavier TILLIETTE, 2 vol. Gallimard, 1998 et 2004.

1 Schelling. *Une philosophie en devenir*, t. I, Le Système vivant, 1794-1821, t. II, La Dernière Philosophie, 1821-1854, Paris, Vrin, 1970, rééd. 1992