

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVIII, 1 — janvier-février 1993

Décatalogue II

Le Nom de Dieu

« Tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain. »

« Le mensonge est d'une abjection telle, que dût-il célébrer les grandes oeuvres de Dieu, il serait une offense à sa divinité. La vérité est d'une telle excellence que si elle loue la moindre chose, celle-ci s'en trouve ennoblie. »

Léonard de Vinci, *Carnets*, I, 1, Paris, 1942, p. 91.

Sommaire

Éditorial

Olivier BOULNOIS : La morale ou la sainteté ?

- 5 Faut-il opposer l'appel de tous à la sainteté, que nous confessons volontiers, et les commandements de la morale, qu'imposerait seule l'autorité de l'Église ?

La sainteté du Nom de Dieu

Michel SALES : Saint est son Nom : de la Sainteté de Dieu à la sainteté des hommes

- 8 Le Nom de Dieu est celui qu'il a bien voulu révéler librement à Moïse, pour signifier le salut qu'il apportait à Israël, et qui se réalise en Jésus pour toutes les nations : « Dieu sauve » est donc à la racine de toute action de grâce. Cela implique aussi une dignité et un devoir pour celui qui le reçoit : vivre de la sainteté divine.

Grégoire ROUILLER : La vie en son Nom : Jean et sa théologie du Nom

- 25 Quand saint Jean évoque le *Nom* du Père ou celui du Fils, il nous livre un « écran » à l'intérieur duquel prennent place tous les autres qualificatifs : écran qui convoque la Présence de Dieu mais en respecte le mystère.

Daniel BOURGEOIS : Nommer Dieu : Variations saussuriennes sur le tétragramme et le Buisson ardent

- 33 Dans le récit de l'Exode, la vision et la révélation du Nom ont même significations : de même que Dieu (la flamme) est présent dans son peuple (le buisson) sans que cette présence ne détruise le peuple choisi comme lieu de la manifestation, le tétragramme se comprend comme invocation et célébration de la Présence. Imprononçable, il est la condition de possibilité de tous les Noms divins, signifiant la transcendance absolue au cœur de la Présence la plus intime.

Invoquer son Nom

Robert LE GALL : Les Noms de Dieu dans la liturgie

- 49 Le mystère du salut de Dieu comporte un double mouvement : celui d'un Dieu qui ne cesse de venir vers nous en révélant ses Noms en mais préservant son mystère ; celui de l'homme qui par la méditation sur ces Noms est appelé à entrer dans le mystère de Dieu. La liturgie est la reprise infinie de ce dialogue entre Dieu et son peuple.

Robert SLESINKI : Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine

- 62 La prière de Jésus résume toute la confession de foi en une phrase et en une attitude fondamentale : le Nom de Dieu, vénéré comme une icône, entraîne l'homme sur les chemins de la vraie contemplation. Essentielle dans le monde byzantin, elle renaît dans la Russie du XIX^e siècle comme *imyaslavie* (glorification du nom) — au point d'affirmer dans sa vénération que « le Nom de Dieu, c'est Dieu lui-même ».

Vérité et morale

Julian CARRON : Du serment à la vérité

- 76 Le Christ ne se borne pas à condamner ceux qui vident le Nom de Dieu de tout sens par un emploi machinal, abusif, ou mensonger. Il est venu remplir le langage de sa présence, nous permettant de reconnaître la Vérité divine derrière toute parole vraie.

Michel SALES : Respecter sa parole ? Le serment, le blasphème et l'athéisme

L'homme ne peut tenir sa parole que s'il la respecte, et il ne peut la respecter que s'il respecte Dieu, c'est-à-dire la Vérité. On ne peut pas respecter la parole de Dieu sans respecter la parole des hommes, et réciproquement. Ce qui nous oblige à concevoir la gravité de toute parole humaine.

Dossier : L'âme et le visage

Guy BEDOUELLE : L'âme et la beauté

1 06 À partir du livre de B. Bro *La beauté sauvera le monde* et d'une étude sur Fra Angelico, on s'aperçoit qu'il est propre au christianisme de révéler le visage humain parce qu'il peut revêtir le Christ.

Patrice GIORDA : Visage

113 L'art n'invente pas de visage : un portrait est ressemblant s'il saisit une âme singulière, nécessairement incarnée. Les visages ne peuvent être que vus, et non inventés. Si la parole du Christ n'a pas de visage, c'est pour que son visage soit celui de chacun.

Table 1992 (N° XVII)

Olivier BOULNOIS

La morale ou la sainteté ?

LE SUCCÈS médiatique du récent *Catéchisme de l'Église catholique* repose sur un malentendu. Une fois de plus, les médias, saisis d'une véritable obsession puritaine, n'ont retenu de ce catéchisme que les passages concernant la morale, et surtout la morale sexuelle. On peut à bon droit s'en offusquer. On peut aussi répéter à satiété que la morale n'intervient qu'après l'exposé du contenu de notre foi (première partie) ainsi que de la vie sacramentelle (deuxième partie), et qu'elle est suivie par la vie de prière et d'union à Dieu (quatrième partie) ¹. Il reste que ce malentendu nous indique le point le plus difficile, et trace nettement la tâche qui reste à accomplir. Faut-il distinguer entre l'appel de tous les hommes à la sainteté, dont nous pourrions rendre raison, et les commandements de la morale, que seule justifierait l'autorité de l'Église ? Ayons le courage de reconnaître que ces interrogations du monde sur la morale sont légitimes, et que leur opposer une fin de non-recevoir ne l'est pas. Nous avons maintenant les moyens de proclamer la foi avec vigueur. Avons-nous celui de rendre raison des commandements du Décalogue ? Pouvons-nous expliquer pourquoi ils s'imposent avec tant d'évidence aux chrétiens ? Arrivons-nous tout simplement à comprendre ce qu'ils *veulent dire* pour le bien de l'humanité ?

Le présent cahier s'efforce de nous y aider.

Car la seconde parole du Décalogue engage en un sens toute la vie du croyant. « Tu ne prononceras par le nom de Yahvé ton Dieu en vain, car Yahvé n'innocente pas celui qui prononce son nom en vain », dit

1. *Communio* l'avait déjà dit à propos du statut du Décalogue dans la vie du chrétien (J.-R. Armogathe, XVIII 1, « De la Loi à l'Amour », pp. 4-8).

Éditorial

l'Écriture ¹. « En vain », c'est-à-dire : d'une manière qui l'égale aux idoles, qui l'abaisse et le met sur le même plan que leur vanité, mais aussi : d'une manière vaine, mensongère. Lorsque l'Eglise reprend ce commandement : « Tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain », elle interdit par là tout faux serment, tout blasphème et ajoute même, en étendant ce principe à toute parole humaine : « Tu ne feras pas de faux témoignage. »

Mais la forme négative de l'interdit enveloppe une affirmation sous-entendue. Et celle-ci est une révélation personnelle que Dieu fait de lui-même : le Nom de Dieu est saint. Cette vérité, biblique par excellence, le Nouveau Testament ne l'abolit pas, il l'accomplit dans la prière du Seigneur : « Notre Père, qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié. »

Le précepte concerne toutes les formes de langage adressé à Dieu ou porté sur Dieu. Pour les croyants, il concerne avant tout le culte rendu à Dieu, puis l'annonce de Dieu au monde : prière publique, prédication, catéchèse, théologie. Mais pour le monde, il concerne tout acte de discours sur Dieu : pour Dieu, contre Dieu, ou simplement l'acte de le passer sous silence. Et ici, l'indifférence envers le nom de Dieu que manifeste la culture contemporaine est plus dangereuse que le blasphème ou l'athéisme (qui supposent au moins une certaine reconnaissance de la dignité du Dieu que l'on rejette ou tourne en dérision). Par conséquent, tout homme, croyant ou incroyant, risque aujourd'hui de prononcer le nom de Dieu en vain, c'est-à-dire *légèrement* ou *indûment*. Et de nous, croyants, le précepte exige un *examen* de conscience : parlons-nous dignement à Dieu et de Dieu ? Notre tâche est précisément de reconquérir le respect de Dieu, de reconnaître la sainteté divine.

Or cette exigence théocentrique rejaillit sur la nature de l'homme. Si l'homme a été créé doué de langage et à l'image de Dieu, il lui revient, par respect pour sa propre nature et pour l'injonction divine, de dire la vérité, non seulement dans ses rapports avec Dieu, mais aussi dans ses rapports avec les autres hommes. La véracité divine fonde la véracité humaine. Portant sur le présent, ce précepte pose la question du mensonge sous toutes ses formes. Portant sur le futur, il porte sur tout ce qui concerne le serment, la promesse, la fidélité, le respect de la parole donnée, etc.

Mais alors, la seconde parole du Décalogue ne concerne pas simplement la parole et les péchés de langue. Pour que nous disions vrai, c'est

1. Le texte est identique dans l'Exode 20, 7 et dans le Deutéronome 5, 11.

La morale ou la sainteté ?

toute notre pratique qui doit se conformer à nos paroles. On ne peut à la fois accepter les paroles de Dieu et les renier dans nos rapports avec autrui. C'est toute la morale qui repose sur le respect de notre parole et, finalement, sur la sainteté de la parole divine. Il n'y a donc pas à choisir entre la morale et la sainteté : toute morale veut être la traduction de la Sainteté de Dieu dans notre vie.

C'est du moins ce que nous souhaiterions montrer.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio (en plus de votre propre abonnement: tarif réduit voir page 125).

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférence à l'École Pratique des hautes études (5^e section), philosophie médiévale. Enseignement à l'université de Paris X-Nanterre et à l'Institut catholique de Paris. Publication : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988.

Michel SALES

Saint est son Nom

De la Sainteté de Dieu à la sainteté des hommes

UN TRAIT semble particulièrement caractériser la société actuelle : l'indifférence religieuse. Plutôt qu'à un athéisme fracassant, aux accents blasphématoires et désuets, on assiste à une sorte d'effacement d'intérêt pour ce qui touche à Dieu.

Il vaudrait mieux parler d'une perte de sens, ou d'un pur constat d'insignifiance. Pour beaucoup de nos contemporains, le mot même de «Dieu» ne dit rien; si bien que, quand il leur arrive de l'employer, (ne serait-ce que lors d'un «adieu» à un être aimé), l'usage qu'ils en font ne porte guère à conséquence. L'expression même de «Nom de Dieu», qui avait encore le sens d'un juron chez certains anticléricaux convaincus et malveillants, peut ponctuer aujourd'hui chaque mot de celui qui exprime tout simplement à un ami une joie inattendue.

Quel sens peut donc avoir pour nous la deuxième parole du Décalogue: «Tu ne prononceras pas en vain le nom de Dieu»? Et cette parole peut-elle encore signifier quelque chose pour nos contemporains incroyants ?

Sans doute est-ce aux croyants d'abord que de telles questions se posent. Sans doute est-ce également à ceux pour qui le Nom de Dieu a un sens, plus même que tout autre nom, de l'explicitier et de répondre à ces questions. Car le constat de l'insignifiance du Nom de Dieu pose en réalité aux hommes les plus lucides de notre temps livrés au «désenchantement du monde» et aux «désillusions du progrès», voués finalement à

1. Alain REY et Sophie CHANTREAU, *Dictionnaire des expressions et locutions*, « les Usuels du Robert », 1987, p. 639.

l'« ère du vide ¹ », la triple question à laquelle il est inévitable de répondre : Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ?

1. L'extraordinaire pouvoir des mots

La première parole de Dieu dans le Décalogue a pour objet Dieu lui-même, principe, fondement et fin de la liberté de l'homme ². La deuxième des dix paroles porte sur le trait par lequel l'homme ressemble le plus à Dieu : le langage. La première page de la Bible montre Dieu créant toutes choses par sa parole (*Genèse* 1). Mais, de toutes les créatures, l'homme est le seul auquel *Dieu parle*, auquel il adresse la parole. Que *l'homme lui-même parle*, qu'il ait reçu dans le Verbe le don de la parole et que sa parole soit mystérieusement coextensive à la genèse, c'est ce que suggère l'étonnant récit que l'on connaît :

« YHWH Élohim forma du sol tout animal des champs et tout oiseau des cieux. Il les amena vers l'homme pour voir comment il les appellerait et pour que *tout animal vivant ait pour nom celui dont l'homme l'appellerait*. L'homme appela donc de leur nom tous les bestiaux, les oiseaux des cieux, tous les animaux des champs. »

L'homme a le pouvoir d'appeler par leur nom toutes les créatures qui sont au-dessous de lui. L'homme a également le pouvoir de donner un nom à celle qui, étant l'os de ses os et la chair de sa chair, lui est *semblable* ³. La manière dont l'homme nomme la femme n'implique cependant aucune maîtrise : c'est un acte de re-connaissance éblouie dans lequel il découvre en face de lui un être humain, une personne d'une égale dignité, créée comme lui par Dieu « à l'image et à la ressemblance de Dieu ».

1. Ces expressions sont les titres d'essais caractéristiques des préoccupations de l'intelligentsia en France depuis une vingtaine d'année. Cf. Marcel GANDREU, *le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985 ; Gilles LIPOVETSKY, *l'Ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983 ; *les Désillusions du progrès* de Raymond ARON (Calmann-Lévy, Paris, 1969) date de la nomination de son auteur au Collège de France. Aron y faisait allusion à une crise de civilisation qui affectait jusqu'à l'Église catholique elle-même, tandis qu'il développait déjà, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, le thème weberien du « désenchantement du monde ».

2. Cf. Michel SALES « les Dix Paroles de Dieu et la première par-dessus tout », dans *Communio*, janvier-février 1992, pp. 9-36.

3. Comme le suggère le jeu de mots de la Bible hébraïque, que ne peut rendre la traduction en notre langue : *'ishshâh (femme) est simplement le féminin de 'ish (homme)*.

Créé dans le Verbe, tout homme reçoit de Dieu le langage. Grâce à la parole, où il actue l'effrayant et merveilleux pouvoir que celui-ci lui donne sur l'Être, chacun de nous contribue à la sanctification ou à la perversion du Nom de Dieu.

C'est par le langage que l'autre me donne librement accès à lui. C'est par le langage également que je reconnais librement que l'autre est pour moi, et ce qu'il est pour moi. Supposons un enfant auquel nul être humain ne donnerait de nom : il n'aurait ni identité personnelle, ni, à la limite, aucune réalité sociale. Aussi bien sait-on, d'ailleurs, qu'il n'en est rien, du moins pour la femme qui l'a porté, et pour qui cet être, même innommé, n'est pas sans nom, sans un nom personnel et singulier, caché à tout autre qu'elle et, en grande partie, caché à elle-même.

Si étonnant que cela puisse paraître tout d'abord, rien n'existe vraiment pour l'homme que par la parole. Toute chose ou tout être en ce monde, pour être, doit être reconnu, et cette reconnaissance elle-même scellée dans un nom. Cela est particulièrement vrai de l'homme lui-même et de tout le réseau de communications sociales par lequel il devient homme. On appelle en général un « enfant naturel » un enfant que son père n'a pas voulu reconnaître. Il peut arriver que cet enfant soit aussi de mère inconnue. Du moins, dès qu'il sera recueilli par un particulier ou par une œuvre sociale, recevra-t-il sans tarder un nom et sera-t-il reconnu comme un enfant *humain* avec toute la dignité et les droits attachés à un être *humain*.

Nous n'en avons pas toujours conscience, mais notre être est, *constitutivement*, un être-reconnu, qui a toujours supposé un acte de langage de la part des personnes qui faisaient advenir cet être-reconnu, d'un fils, d'un frère, d'un époux, d'un père ou d'une mère... On peut comprendre pourquoi l'instant même du mariage, la parole qui, d'un homme et d'une femme quelconques, fait deux époux, a pu être considéré par toutes les sociétés comme un « mystère sacré », source et idéal de toutes les relations humaines et même des relations entre l'homme et Dieu. Si le mariage humain a une telle valeur paradigmatique, c'est que l'être qu'il constitue est un être-libre entièrement suspendu à la liberté des sujets. Ils l'instituent par une parole dans laquelle, en se donnant tout entier l'un à l'autre, ils instaurent un être nouveau, un *nous fait* d'un double « je » se

1. Cf. G. FESSARD, « Symbole, Surnaturel, Dialogue », dans *Archivio di Filosofia*, Roma, 1965, pp. 105-154 ; et la correspondance, à ce sujet, de G. Fessard avec C. Lévi-Strauss, dans *la Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Namur-Paris, 1984. T. III, pp. 494-513.

reconnaissant mutuellement, et mutuellement reconnaissant. La relation conjugale associée à la reconnaissance sociale la reconnaissance au sens du remerciement gracieux et même d'action de grâces.

Si l'acte de langage est constitutif de l'homme en toutes ses relations, il a le même rôle dans le rapport de l'homme à Dieu. La parole, par laquelle nous pouvons faire exister ou non notre être proprement humain (de fils, de frère, etc.) ainsi que l'être des autres, a le pouvoir de faire être ou non devant nous Dieu lui-même, selon que nous le reconnaissons ou au contraire le méconnaissons. Pour être vraiment fils, il ne suffit pas à un homme d'avoir été reconnu tel par son père et par sa mère ; il faut encore qu'il se soit reconnu lui-même fils de son père et de sa mère, dans un acte de triple reconnaissance : de fait, de droit et finalement d'amour. S'il réfléchit à tout ce qu'il est, l'homme sait qu'il reçoit tout de la générosité de son Créateur. Encore est-il invité à le reconnaître, autrement dit à assumer par sa liberté la relation qu'il a avec son Créateur.

Telle est bien la relation fondamentale de l'homme à l'unique vrai Dieu sur laquelle se fonde saint Paul dans son discours aux philosophes d'Athènes :

« Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, Lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans les sanctuaires faits à la main. Il n'est pas non plus servi par des mains humaines, comme s'Il avait besoin de quoi que ce soit, Lui qui donne à tous la vie, et le souffle, et toutes choses. »

La simplicité, la beauté de cette conception que saint Paul développe de la divinité contrastent avec le pullulement des faux dieux dont le spectacle avait commencé par l'exaspérer lors de son arrivée à Athènes (cf. *Actes* 17, 16). Mais, dans ces propos, on n'a rien de plus ni de moins que ce que l'Église considère comme la connaissance naturelle du vrai Dieu à laquelle tout homme peut avoir accès par la raison.

D'où vient alors la triste réalité de l'humanité telle que nous pouvons la considérer aujourd'hui, divisée en diverses religions, invoquant des dieux multiples, toujours plus ou moins engagée dans un conflit entre un vrai et un faux absolu ? Une page de la Bible nous le suggère, qui roule elle-même autour de la question du nom. Il s'agit de l'épisode de la tour de Babel, dans lequel les hommes, parlant tous le même langage (*Genèse* 11, 1-3), après s'être bâti une ville et une tour dont la tête serait

dans les cieux (11, 4), se disent les uns aux autres: « Faisons-nous un Nom, pour que nous ne soyons pas dispersés par toute la terre » (v. 4). Entreprise prométhéenne avant la lettre, d'où va résulter la confusion du langage et la dispersion de tous les peuples sur toute la terre (cf. vv. 6-9) 1.

Mais YHWH n'agit pas ainsi pour les frustrer d'un Nom en qui ils puissent consommer leur véritable unité. Et le chapitre 12 de la *Genèse*, qui suit immédiatement l'épisode de la tour de Babel et s'ouvre sur la vocation d'Abraham, premier acte véritablement historique de l'histoire du salut, contient précisément une promesse dont l'accomplissement, inauguré le jour de la Pentecôte (*Actes 2*), s'achèvera à la fin des temps. YHWH dit à Abraham : « Je te bénirai et je *grandirai ton nom*. Tu seras bénédiction... En toi seront bénies toutes les familles de la terre » (*Genèse 12, 2-3*). La volonté qu'a l'homme de « se faire un Nom » est historiquement corrélative de la perte du sens du Nom de Dieu (autrement dit de l'idolâtrie). Il faut donc considérer comment ce Nom s'est chargé de sens pour Israël d'abord, puis pour tous les hommes à travers le témoignage de l'Église du Christ.

2. La Révélation historique du Nom de Dieu : « Je suis YHWH »

« La communication, écrit Pierre Guiraud, postule théoriquement un seul nom pour chaque sens et un seul sens pour chaque nom ; en fait, on dit indifféremment une opération (militaire) et une opération (chirurgicale), un cor (de chasse) et un cor (au pied) 2. » Cette *polysémie* (pluralité de significations d'un même mot) affecte le Nom de Dieu lui-même. À l'inverse, un même être peut être désigné par plusieurs noms différents. Aussi la Bible ne craint-elle pas d'appeler par des mots différents, empruntés dans certains cas aux civilisations païennes entourant Israël, l'unique vrai Dieu. Ce qu'est Dieu, l'homme le découvre dans la *réalité* de ses oeuvres plus encore que de ses paroles : dans la réalité de toutes les merveilles de la création ; dans celle de tous les actes historiques par lesquels Dieu a choisi Israël, l'a sauvé, le comble de bienfaits ; dans la

réalité de la venue en ce monde de son Fils unique, Jésus-Christ, de son histoire, de sa Passion et de sa Résurrection ; enfin dans la réalité actuelle de l'Église dans l'histoire. Pourtant, Dieu se révèle dans les dix paroles du Décalogue. La deuxième parole est, comme les autres, non une parole d'homme adressée à l'homme, mais une parole *de Dieu* adressée *par Dieu* à l'homme dans son histoire. C'est un Dieu qui parle et qui dit à l'homme : « Tu ne prononceras pas en vain le nom de YHWH. » Cette parole adressée à l'homme, comprise de l'homme, exprimée en termes du langage humain, n'est pas humaine : elle est divine. Si elle revêt quelque sens, c'est avant tout à celui qui parle qu'elle le doit 1. Si le croyant, juif ou chrétien, trouve un sens, un poids, une gravité à cette parole, c'est en vertu de l'Être personnel qui lui parle et du seul fait qu'il s'adresse personnellement à lui. S'il en est ainsi dans les relations que nous avons avec nos semblables, où la parole de certains êtres a pour nous du prix, à plus forte raison quand il s'agit de notre Créateur et Sauveur, de Celui qui nous a donné notre être et notre liberté pour vivre en communion avec lui.

Dieu parle. Ce n'est pas pour ne rien dire. Il s'adresse à l'homme : c'est pour être compris de lui. Que l'homme écoute. Qu'il soit attentif à la Parole, qu'il mette toutes les puissances de son intelligence à garder la Parole de Dieu et, par là, à la comprendre : il en goûtera le prix, il en appréciera le poids, il en découvrira de mieux en mieux la vérité et, au fur et à mesure qu'il la pratiquera, la liberté (que seule peut donner la Vérité en personne).

Pour comprendre pleinement la deuxième parole du Décalogue, il faut l'entendre dans la Bible hébraïque. On sait, en effet, que celui que nous appelons couramment « Dieu » est en réalité désigné par plusieurs noms hébreux : Élohim, YHWH Adonai, YHWH Sabaoth, ÉL Shaddai 2, etc.

1. On trouvera un résumé de l'exégèse moderne de cette parole dans les *Cahiers Évangile* n° 81, *le Décalogue*, Cerf, Paris, 1992, pp. 36-39, sous la plume de F. Garcia Lopez.

2. Sur ces différentes dénominations voir O. ODELIN et P. SÉGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris, 1978, pp. 118, 124 et surtout 389393. Sauf l'excellente traduction d'E. Dhorme dans la Bibliothèque de la Pléiade et la translittération d'A. Chouraqui, les versions françaises actuelles de la Bible ne rendent pas les différences de l'hébreu. La traduction oecuménique de la Bible traduit les principales de ces différences par un système de conventions indiquées dans l'encart joint au volume. Les traductions liturgiques rendent généralement le tétragramme YHWH par le terme « Seigneur » et Élohim par le mot « Dieu ».

1. Sur les interprétations nombreuses auxquelles ce texte de la Bible a donné lieu, voir H. BOST, *Babel, du texte au symbole*, Labor et Fides, Genève, 1985. L'auteur ne mentionne pas l'interprétation profonde que G. Fessard a donné du récit dans *Pax nostra. Examen de conscience international*, Grasset, Paris, 1936, pp. 250-255.

2. *La Sémantique*, coll. « Que sais-je ? », PUF, Paris, 1962, pp. 250-255.

Tous ces noms désignent le Dieu unique, vivant et vrai, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dont la nature personnelle et trinitaire, déjà visible en figure dans l'Ancien Testament, ne sera pleinement révélée qu'en Jésus-Christ. Parmi ces noms, toutefois, il en est un tout à fait à part : c'est le tétragramme ¹.

Ce qui met ce Nom par-delà tous les autres, c'est que ce Nom n'est pas, comme les autres, un nom par lequel les hommes auraient nommé Dieu, fût-il l'unique vrai Dieu, mais le Nom propre que l'unique Dieu lui-même a révélé aux hommes dans l'histoire, jusqu'à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le Nom de Dieu n'a pas été connu par les hommes dès les origines de l'histoire humaine. Dieu lui-même, en effet, n'a révélé son Nom qu'en un point précis et unique de l'histoire, à un moment crucial de l'histoire d'Israël, son peuple ². Cette révélation ou ce don par Dieu de son Nom est lui-même indissociablement lié à un acte de Dieu dans l'histoire d'Israël et, par là, dans l'histoire humaine universelle. Cet acte, c'est la sortie d'Égypte des Hébreux, l'Exode dont non seulement les juifs, mais, sur ce point, dans la même foi qu'eux, les chrétiens relisent le récit, tous les ans, au cours de la fête la plus importante de toute l'année liturgique qu'est la nuit pascale ³.

C'est dans le fameux épisode du Buisson ardent (*Exode 3*), qui nous rapporte la vocation de Moïse, que se trouve enveloppée la révélation du Nom de YHWH.

Après que Dieu eut appelé Moïse du milieu du buisson de feu, lui eut dit qu'il voyait l'oppression de son peuple et avait entendu son cri, après qu'il eut confié à Moïse la mission de libérer son peuple, Moïse dit à l'Élohim : «Voici que moi, j'arriverai vers les fils d'Israël et je leur dirai :

1. Du grec *Tétragrammaton*, littéralement « quatre lettres », le tétragramme est une manière habituelle chez les juifs comme chez les chrétiens de désigner les quatre consonnes du Nom de YHWH révélé à Moïse sans prononcer, par respect, le Nom ineffable. Selon les traductions, la transcription de quatre consonnes du tétragramme YHWH peut légèrement varier : le Y peut être remplacé par un I ou un J ; le W par un V. La transcription voyellée du tétragramme sous la forme Jéhovah n'est plus guère employée.

2. « Élohim parla à Moïse et lui dit : Je suis YHWH : Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme ÉL-Shaddaï et par mon nom de YHWH, Je n'ai pas été connu d'eux (*Exode 6, 2-3*).

3. On sait que, au cours de la veillée pascale, sept lectures de l'Ancien Testament peuvent être faites, parmi lesquelles seule est absolument obligatoire celle du récit de la sortie d'Égypte (*Exode 14, 15-15, 1*).

"Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous" ; et ils me diront : "Quel est son nom ? Que leur dirai-je ? » Élohim dit à Moïse : «JE SUIS QUI JE SUIS !.» Puis il dit : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : "JE SUIS m'a envoyé vers vous." » Élohim dit encore à Moïse : « Ainsi tu diras aux fils d'Israël : "YHWH, l'Élohim de vos pères, l'Élohim d'Abraham et l'Élohim de Jacob m'a envoyé vers vous." C'est mon nom pour toujours et c'est mon titre de génération en génération. »

La révélation du nom de YHWH est en connexion essentielle avec l'événement historique extraordinaire de la sortie d'Égypte. Dieu, toutefois, n'agit point directement dans l'histoire des hommes. Il n'agit pas sans la liberté humaine coopérant librement à l'appel. Sans le *Oui* de Moïse, il n'y a pas plus de sortie d'Égypte que sans le *Fiat* de Marie il n'y a d'Incarnation du Verbe. Tant il est vrai que, dans l'histoire de l'homme et de son salut, Dieu ne fait rien sans lui. Les attermolements de Moïse et sa demande sur l'identité de Celui qui lui commande ce départ ne sont pas plus le signe de son incrédulité que la question de Marie à l'ange Gabriel : « Comment cela se fera-t-il, puisque je suis vierge ? », ainsi qu'en témoigne l'Ancien Testament : « L'homme qu'était Moïse était très humble, plus humble qu'aucun homme sur la surface du sol ». (*Nombres 12, 3*).

Si Moïse insiste pour connaître le nom de Celui qui l'envoie, c'est qu'il s'agit précisément d'une mission *reçue* d'un Autre, dont l'initiative ne vient pas de lui et dont l'accomplissement le dépasse. De la sortie d'Égypte jusqu'au seuil de la Terre promise, Moïse demandera au peuple élu de faire tout ce qu'il demande au Nom de YHWH auquel il obéit dans la foi. A mesure de son obéissance, il fait l'expérience concrète de la puissance, de la véracité et de la fidélité de Celui au Nom duquel il obéit et demande que le peuple obéisse. Ainsi, Moïse expérimente la puissance bénéfique, pour le peuple comme pour lui, de l'obéissance au Nom de

1. La signification de ces termes a donné et donne toujours lieu à des traductions (et à des interprétations) diverses que M. Harl résume ainsi: 1° Je suis celui qui sera (là) pour soutenir son envoyé au moment décisif ; 2° Je suis celui qui suis ; 3° Je serai (là) puisque je suis (ici) ; 4° Je suis (énoncé d'un nom propre de Dieu) parce que je suis ; 5° Je suis celui qui est (traduction de l'hébreu par la Septante). Cf. *La Bible d'Alexandrie, l'Exode*, Cerf, Paris, 1989, p. 92. À ceux qui voudraient ne voir dans ce verset de Septante que « l'entrée par effraction dans la théologie biblique de l'ontologie grecque », on pourrait faire remarquer qu'il s'agit tout autant de l'entrée dans l'ontologie grecque, essentiellement anhistorique et impersonnelle, de l'ontologie historique et personaliste de la Révélation judéo-chrétienne. J'emprunte ce terme d'« ontologie historique » au P. G. Fessard. (Cf. *De l'actualité historique*, Paris, 1960 ; *la Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, 1956, 1966 et 1984, spécialement t. III, pp. 449-475.)

YHWH qui l'a choisi pour libérer Israël. Les infidélités du peuple au désert lui montrent, en contraste, ce qu'il en coûte au peuple de ne pas croire, ou de désobéir à ce qu'il lui commande au Nom de YHWH. Et non seulement au peuple hébreu, mais d'abord aux Égyptiens, et à Pharaon dans son incrédulité et son endurcissement à ne pas laisser sortir Israël, comme le lui demande Moïse au Nom de YHWH. Car le Nom de YHWH concerne l'incroyant autant que le croyant, et le païen autant que le juif.

En entrant en dialogue avec l'homme, Dieu révèle non seulement son existence, mais aussi ce qu'il est : un être libre, libre de se révéler ou de ne pas se révéler, libre de se donner ou de ne pas se donner. Mais par cette révélation dans un moment unique de l'histoire, Dieu fait mémoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : il se révèle comme le Dieu des pères, il se rattache à leur passé pour manifester que c'est *sa* fidélité qui, en réalité, fait la continuité du peuple saint. Ainsi, il se révèle le *même* qu'hier. Il est le même qu'hier dans l'amour prévenant et salutaire qu'il a pour son peuple. Il promet, en outre, d'être demain Celui qui continuera d'aimer son peuple et de le sauver : « Je suis qui je serai. » Qui le Seigneur sera, les hommes ne le sauront tout à fait que dans le sacrifice de son Fils unique pour le salut du monde entier ; le mystère tenu caché tout au long des âges sera révélé en Jésus-Christ. Mais ce mystère lui-même, intimement lié, non seulement à l'histoire passée des hommes, mais à leur histoire à venir, ne nous apparaîtra, à nous chrétiens, que lors de la seconde et définitive venue du Christ. Le Dieu qui s'est révélé dans le Buisson ardent se révélera de plus en plus dans ses paroles et dans ses actions en faveur des hommes, jusqu'à la consommation de l'histoire de l'univers.

Il fallait faire le détour que nous venons d'opérer pour saisir le sens du deuxième commandement. Car celui-ci n'emploie pas le nom de « Dieu » de manière vague, abstraite et quasi évanescence.

La réalité et la diversité de toutes ses oeuvres créées le révèlent plus encore dans l'actualité historique de l'élection d'Israël et sa libération d'Égypte. La Bible hébraïque ne dit pas : « Tu ne prononceras pas en vain le Nom de Dieu », mais : « Tu ne prononceras pas en vain le Nom de YHWH ton Dieu. »

C'est dans le cadre historique de la libération d'Égypte que le Décalogue entier est donné par Dieu au peuple qu'il a sauvé. Les premiers mots de tout le Décalogue, que les juifs considèrent aujourd'hui comme la première des dix paroles, sont : « Je suis YHWH ton Élohim qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves (*Exode* 20, 2).

3. Les exigences pour Israël du Nom de YHWH

Au Nom de YHWH appréhendé dans la foi répond le nom de YHWH invoqué dans l'action de grâce. À l'invocation, fondatrice pour Israël, du nom de YHWH par Moïse, pour faire sortir le peuple de la servitude de l'Égypte, répond la reprise de ce Nom dans le cantique d'action de grâce qu'entonnent Moïse et les fils d'Israël, après le passage salutaire de la mer Rouge ¹. Dans la foi d'Israël, l'action de grâce répond à l'expérience historiquement vécue et à la réalité effectivement vécue et éprouvée comme telle de la grâce de Dieu dans l'histoire humaine. L'action de grâce est la prière naturelle de celui qui a reçu la grâce et en porte le bienfait.

On peut dire que toutes les prières de louange et d'action de grâce (bien plus nombreuses dans la Bible que les prières de demande) ne font que reprendre sous des modalités infinies, aussi nombreuses que la diversité des hommes eux-mêmes, de leurs souffrances et de leurs secrètes joies, le même mouvement essentiel du cœur partout où il prend conscience qu'un amour prévenant est venu à son secours, ou a tout simplement veillé à ce qu'il ne tombe pas dans les affres de la souffrance et du malheur ².

1. *Exode* 15, 1-18. Ce cantique d'action de grâce, inséparable du récit de l'événement du passage de la mer Rouge, est de même absolument obligatoire dans la liturgie chrétienne de la nuit pascale. Il faut s'entendre, à ce propos, quand on dit que l'événement du passage de la mer Rouge est, pour le chrétien, la *figure* dont la Résurrection du Christ, son passage de la mort à la vie, est la *vérité*. Cela ne revient nullement à nier ni surtout à dévaloriser, aux yeux du chrétien et pour sa foi, la réalité historique d'origine divine de la sortie d'Égypte, l'action de grâce et l'espérance confiante d'Israël, incessamment fondée et réactualisée dans ce haut fait du Dieu vivant qui ne laisse d'être présent à l'histoire et, au besoin, en elle. Au contraire. Pour le chrétien, la sortie d'Égypte est aussi réellement historique et divine que pour le juif croyant et, de ce point de vue, on peut dire que la figure est réalité historique et divine tout ensemble. L'événement historique et divin de la Résurrection du Christ et la réalité divine et historique qu'elle implique et qu'elle promet, à savoir la Résurrection de la chair, le passage de la mort à la vie de toutes les créatures à la suite du Christ, supposent, par rapport même à la réalité fondatrice du passage de la mer Rouge, un surcroît de réalité historique et divine, incommensurable à la réalité historique et divine de la sortie d'Égypte elle-même. Le Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts et promet de ressusciter en lui tous les hommes est Celui qui a fait sortir d'Égypte Israël, dilatant d'autant l'action de grâce et l'espérance de tous ceux qui croient en Jésus-Christ, des juifs d'abord (à commencer par Pierre et les Douze ainsi que la Vierge Marie) et des hommes de toutes les nations de la terre qui ont reçu l'annonce de l'Évangile.

2. Le témoignage spirituel de tous le plus profond et le plus étonnant sur l'expérience humaine universelle de la grâce est celui de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, dans ses *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, pp. 100-102.

Nombre de psaumes, qui bruissent chaque jour sur les lèvres de tous les moines et de toutes les moniales à travers le monde, et retentissent dans le cœur de tant de croyants, juifs et chrétiens, mériteraient d'être évoqués ici.

À la différence de toutes les autres, la deuxième parole comporte une sorte de justification du commandement sous la forme, sinon d'une sanction, du moins d'une menace : « Tu ne prononceras pas en vain le Nom de YHWH, car YHWH n'innocente pas celui qui prononce son Nom en vain. » Cette clause indique clairement que Dieu n'est pas indifférent à l'usage que l'homme fait de son Nom. Elle affirme, d'autre part, que l'homme qui utilise à tort le Nom de Dieu est l'objet d'un jugement de Dieu, où il engage sa responsabilité et même sa culpabilité devant Dieu. Au simple plan humain, on sait combien il est grave d'invoquer de manière abusive le nom d'une personne dans une négociation, une affaire, un procès, en toute relation sociale où l'on engagerait à tort son témoignage. Plus la personne dont le nom est invoqué a de crédit, plus l'abus est grave. A bien plus forte raison l'abus du Nom de Dieu est-il d'une gravité infinie.

Si Israël a d'abord fait l'expérience de la puissance bienfaisante et salvatrice du Nom divin, il s'est aussi rendu compte de l'exigence qu'impliquait le Nom de YHWH, le Dieu juste et miséricordieux, lent à la colère et plein d'amour. Le Dieu qui est historiquement intervenu pour libérer son peuple de l'injustice qu'il subissait en Égypte, ne saurait supporter de ses fidèles qu'ils se livrent eux-mêmes à l'injustice et soient sans miséricorde. Le peuple de Dieu doit être à l'image de son Dieu, mais il risque de prononcer mensongèrement, de profaner le Nom de Dieu dont il a plein la bouche, et qu'il trahit dans sa vie et toute sa conduite.

Les Prophètes et toute la Bible crient cette exigence de sainteté morale que répètent les *Psaumes*. Le psaume 50 (49) associe une critique féroce et ironique des sacrifices que l'homme prétend offrir à Dieu à l'horreur que lui inspire celui qui, ayant les paroles de Dieu plein la bouche, se contredit par toute sa vie de relation avec le prochain. Au méchant, Élohim dit : « Qu'as-tu à réciter mes préceptes et à porter mon alliance à ta bouche, alors que toi, tu hais l'instruction et tu rejettes mes paroles ? Si tu vois un voleur, tu cours avec lui ; avec les adultères, tu es partie liée. Tu donnes libre cours à ta bouche pour le mal et ta langue ourdit la tromperie ; tu t'assieds, tu parles contre ton frère, tu salis le fils de ta mère ! Voilà ce que tu as fait et je me tairais ? Tu t'imagines que vraiment je suis comme toi ! »

Porter le Nom de Dieu, s'en glorifier, prétendre même l'apporter aux autres, et y contredire en réalité par toute sa conduite dans la vie quotidienne : telle est l'hypocrisie proprement religieuse qui dissimule, sous l'inflation du recours au Nom de Dieu, la distorsion entre la théorie et la pratique, entre les beaux discours et la réalité de la vie ¹.

Nul prophète plus qu'Ézéchiel n'a mis en évidence les conséquences de la profanation collective du Nom de Dieu perpétrée par son peuple. Il vaut la peine de lire attentivement un texte dont une partie au moins nous est régulièrement relue dans la liturgie eucharistique. Il s'agit des chapitres 36-37 d'*Ézéchiel*. L'oracle de YHWH commence par rappeler les circonstances de l'exil que YHWH a imposé à son peuple : « Fils d'homme, la maison d'Israël habitait sur son sol. Elle l'a souillé par sa conduite et ses actions. (...) J'ai répandu ma fureur sur eux à cause du sang qu'ils ont répandu sur le pays et [parce qu'] ils l'ont souillé avec leurs sales idoles. Puis je les ai dispersés parmi les Nations. »

La conséquence de cet exil d'Israël suit aussitôt : « Ils sont allés chez les Nations et ils ont profané mon saint Nom par le fait que l'on disait d'eux : "Ceux-là sont le peuple de YHWH et ils ont dû sortir de son pays" » (on remarquera comment la Terre sainte n'est pas appelée par le prophète le pays d'Israël, mais le pays de YHWH, « son pays »). Tout l'oracle alors se concentre sur le Nom de YHWH : « Je me suis apitoyé, dit YHWH à Ézéchiel, sur mon saint Nom que la maison d'Israël avait profané parmi les Nations chez lesquelles elle était allée. C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : "Ainsi a dit Adonaï YHWH : Ce n'est pas en considération de vous que j'agis, maison d'Israël, mais à cause de mon saint Nom que vous avez profané parmi les Nations chez lesquelles vous êtes allés. Je sanctifierai mon grand Nom profané parmi les Nations, au milieu desquelles vous l'avez profané, et les Nations sauront que je suis YHWH, oracle d'Adonaï YHWH, lorsque, par votre entremise, je me montrerai saint à leurs yeux" » (36, 17-22).

La suite de l'oracle est une promesse. Celle-ci est essentielle pour saisir la miséricorde créatrice, la générosité gracieuse et inimaginable de Dieu à l'égard de son peuple, auquel il ne promet rien de moins que le don de sa propre Sainteté.

« Je vous rassemblerai de tous les pays et je vous ramènerai sur votre sol. Je répandrai sur vous des eaux pures et vous serez purs. Je vous

1. Cf. *Romains* 2, 17-29.

purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos sales idoles. Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au-dedans de vous un esprit nouveau. J'enlèverai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon Esprit au-dedans de vous et je ferai en sorte que vous marchiez selon mes ordonnances et que vous observiez et pratiquiez mes règles ¹. »

La Bible hébraïque n'est pas avare du Nom de YHWH, dont nous venons de voir à grands traits ce qu'il implique de bénédictions et d'épreuves, de promesse et d'espérance, mais aussi d'exigence et de souffrance dans la chair d'Israël ². Il fallait cependant appartenir au peuple d'Israël pour saisir tout ce qu'il représente et ne point le prononcer à la légère, fût-ce dans le culte, fût-ce dans l'action de grâce. On connaît la destinée que ce Nom devait subir après l'exil d'Israël à Babylone. Dans toutes les lectures publiques de la Bible tout au long de l'année liturgique juive, il fut désormais interdit de prononcer le Nom de YHWH, auquel on substituait le vocable d'« Adonai ». Une fois par an seulement le grand prêtre, et lui seul, était autorisé à prononcer le Nom, dans un contexte liturgique où il ne pouvait être entendu de personne, le jour de Yom Kippour ou du Grand Pardon ³. Telle était la situation en Palestine aux approches de l'ère chrétienne. Quel mystère, si l'on y réfléchit, que cet effacement du Nom de YHWH sur les lèvres d'Israël, jusqu'en sa prière liturgique, quand on se rappelle le commandement donné par YHWH à Moïse :

« Parle à Aaron et à ses fils en disant : "Ainsi vous bénirez les fils d'Israël ; vous leur direz : *Que YHWH te bénisse et te garde. Que YHWH fasse briller sa face sur toi et te fasse grâce. Que YHWH élève sa face vers toi et t'accorde la paix.*" Ainsi mettront-ils mon Nom sur les fils d'Israël et moi, je les bénirai ⁴; et, plus encore, l'oracle du prophète Joël

1. Ce texte est proposé comme lecture au cours de la veillée pascale.

2. Voir l'excellent ouvrage d'A. GELIN, *les Pauvres de Yabné*, Cerf, Paris, 1953. — YHWH est le nom propre de tous le plus fréquent dans la Bible, où il se trouve près de 6 800 fois.

3. Sur l'ineffabilité du tétragramme dans le judaïsme postexilique, voir A.-M. BESNARD, *le Mystère du Nom*, Cerf, Paris, 1962, pp. 90-91. Du point de vue juif, cf. Abraham HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, Seuil, Paris, 1968, pp. 74-77. L'auteur a cependant tendance à généraliser. Au point de vue historique, on le complètera par A. COHEN, *le Talmud*, Payot, Paris, 1991, pp. 68-70.

4. *Nombres* 6, 22-27. Dans la liturgie de l'Église catholique, ce texte est la première lecture de la Bible que l'on fait pour le 1^{er} janvier, fête du Nom de Jésus et de la Vierge Marie, Mère de Dieu et Mère de l'Église. Dans la lecture liturgique, le Nom de YHWH est remplacé par « Seigneur ». On remarquera que le Nom de YHWH « est imposé aux fils d'Israël par les fils d'Aaron (v. 23), mais la bénédiction est donnée par YHWH » (v. 27) [E. Dhorme].

que Pierre lui-même reprendra le jour de la Pentecôte dans la toute première annonce de l'Évangile au cœur de la cité sainte d'Israël: «Quiconque invoquera le Nom de YHWH sera sauvé ¹.»

4. L'accomplissement divin de la prière d'Israël pour toutes les Nations

Il y a, dans le livre de Ben Sirach (*Écclesiastique*), une prière étonnante. Le Sage d'Israël, qui sait d'expérience ce qu'Israël a payé tout au long de son histoire pour avoir été élu par YHWH et pour avoir dû témoigner de la Sainteté de son Dieu au milieu des autres Nations, fait à Dieu la demande suivante :

« Aie pitié de nous, Maître, Dieu de toutes choses, et regarde. Répands ta crainte sur toutes les Nations. Lève ta main contre les Nations étrangères ; qu'elles connaissent Ta puissance. *De même que, devant elles, Tu as été sanctifié en nous, de même devant nous, montre Ta force sur elles!* Qu'elles Te reconnaissent, comme nous-mêmes avons reconnu qu'il n'y a pas d'autre Dieu que Toi, Seigneur» (36, 1-4) ²

YHWH, le Dieu d'Israël, exaucera cette prière à la lettre lorsque, le moment connu du Père seul étant venu à la Plénitude des temps, il enverra son propre Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, pour faire des hommes de toutes les nations de la terre ses propres fils, comme d'Israël lui-même. Avant Jésus-Christ, Israël sanctifiait le Nom de Dieu devant toutes les nations de la terre ; après Jésus-Christ et en lui, toutes les nations de la

1. Le livre d'A.-M. BESNARD *le Mystère du Nom* porte pour sous-titre le verset de Joël «Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé». Cet ouvrage est divisé en trois parties : 1° le Nom de YHWH ; 2° l'Invocation du Nom de YHWH ; 3° «Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ou la vocation chrétienne (accomplissement de la prophétie de Joël). Sur l'exégèse de *Joël* 3, 5, cf. pp. 128 *sq.* ; sur l'accomplissement de la prophétie à la Pentecôte, voir pp. 151 *sq.*

2. La dispersion d'Israël parmi les nations, son humiliation et les mauvais traitements qu'il a subis n'ont pas toujours eu pour motif son infidélité. Aussi sa prière s'est-elle faite interrogation (Cf. *Psaume* 44 (43), 9-27) comme celle de Job. À cette interrogation légitime et lancinante, Dieu donnera son sens dernier dans la Passion et la Résurrection de son Fils bien-aimé, anticipées dans la figure du Serviteur souffrant. Il est paradoxal, pour peu qu'on y réfléchisse, qu'Israël ait incarné dans un païen, un non-Israélite, le comble de l'énigme du juste souffrant. L'Église catholique, elle, affirme de manière non moins paradoxale qu'un homme de bonne volonté ne croyant pas au Christ peut être associé par l'Esprit saint au mystère pascal et être conformé à la Passion et à la Résurrection du Christ d'une façon que Dieu seul connaît (cf. Vatican II, *Gaudium et spes*, 22).

terre ont reçu la vocation de témoigner, par la foi au Christ devant Israël, de la puissance universelle de conversion et de la Sainteté agissante du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

L'Église du Christ, nouveau peuple de Dieu, entée par la Vierge Marie et les apôtres sur la racine sainte du premier peuple de Dieu, et composée d'hommes de toutes les nations de la terre, à commencer par ceux d'Israël, joue *aujourd'hui* devant tous les incroyants le rôle que jouait Israël devant toutes les nations idolâtres avant la venue de Jésus-Christ. Aussi est-il normal que l'Église, faisant la même expérience de ce que signifie la Sainteté du Nom de Dieu et de ce qu'il en coûte d'en témoigner au milieu des incroyants, connaisse, comme Israël, la persécution, et trouve dans la prière des Psaumes et dans tous les récits de l'Ancien Testament la force, la lumière, la sagesse et la consolation qu'y puisent également tous les Israélites croyants.

Avec la venue de notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu ne se contente pas d'étendre la révélation de son Nom à l'universalité de la création. Il commence d'abord par accomplir en Israël et pour Israël la promesse faite à Abraham et à sa descendance, en envoyant son Fils unique dans le monde à la plénitude des temps. Il donne aux juifs d'abord, aux hommes de toutes les nations ensuite, de devenir enfants de Dieu, d'être eux-mêmes des fils à l'image et à la ressemblance de son Fils. Le Nom de YHWH, historiquement révélé à Moïse à l'aube de la sortie d'Égypte, sans cesser de demeurer à jamais (cf. *Exode* 3, 15), s'approfondit et s'éclaire de la Révélation trinitaire. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui est, qui était et qui vient, *est Père, Fils et Esprit saint*. Son Fils unique fait homme dévoile, à travers toute l'humanité du Verbe fait chair, toute la réalité humaine de la Sainteté divine et la réalité divine de sa Sainteté. Aux fils d'Israël, YHWH demandait: « Soyez saints, car Je suis Saint » (*Lévitique* 19). C'était déjà les appeler, plus qu'à la stricte justice, à tous les espaces de la miséricorde dont l'histoire d'Israël et sa louange sont investis. En Jésus-Christ pourtant, la miséricorde de YHWH revêt des dimensions divines inouïes jusque-là, et livre dans le visage humain du Crucifié l'excès avec lequel Dieu aime le monde qu'il a créé.

Quand Jésus déclare sur la montagne à quelles conditions ils seront « les fils du Très-Haut », de Celui qui « est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants », il ne leur demande au fond rien moins que d'adopter ici et maintenant, en ce monde-ci, livré au pouvoir du Mauvais, la conduite et les sentiments de Dieu lui-même. Or les sentiments et les mœurs de Dieu dans l'histoire des hommes, les voici :

« Je vous le dis à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis. Faites du bien à ceux qui vous haïssent. Souhaitez du bien à ceux qui vous maudissent. Priez pour ceux qui vous calomnient (...). Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance pouvez-vous attendre ? Même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. Si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quelle reconnaissance pouvez-vous attendre ? Même les pécheurs en font autant. (...) Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Luc* 6, 28-36).

Que Dieu lui-même ait vécu et réalisé en notre humanité et pour elle cet amour, la vie de Jésus tout entière nous le révèle. Mais quand Dieu, son Père et notre Père, nous dit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le » (*Marc* 9,7), quand ce Fils lui-même nous dit: « Suis-moi », quand l'Esprit saint en nous nous fait appeler Dieu « Abba, Père » et demander que son Nom soit sanctifié, que son règne vienne et que sa volonté soit faite *sur la terre* comme au ciel, nous pouvons en contempler les fruits, mais également le prix, dans la Passion de notre Seigneur Jésus-Christ et dans la vie de l'Église.

Sans être le moins du monde retirée au peuple de Dieu, Israël, la responsabilité du Nom de YHWH échoit également au nouveau peuple de Dieu, l'Église du Christ.

Quand le chrétien prononce le Nom de Dieu, c'est de toute l'histoire sainte, de la création à la crucifixion du Fils, de la Révélation dans le Buisson ardent à la Résurrection des morts, que ce Nom est chargé. Quel que soit le Nom employé « Dieu », « Seigneur », ou « Seigneur, notre Dieu », ce Nom contient non seulement toute l'ineffabilité, la sainteté et la gloire du Nom de YHWH, mais la révélation de la réalité trinitaire implicitement contenue dans le tétragramme. C'est ce qu'exprime chaque prêtre lorsqu'il ouvre la liturgie d'action de grâce par excellence qu'est la célébration de l'Eucharistie et la conclut en bénissant le peuple au Nom de Dieu, « de Père, le Fils et le Saint-Esprit ». Chaque chrétien également, du petit enfant qui fait sa prière du matin et du soir au plus grand des mystiques, invoque ce Nom quand il fait le signe sacré de la Croix sur son front, sa poitrine et ses épaules. Mais ce Nom, un et triple, c'est avant tout celui dans lequel tout homme en ce monde, créé à l'image de Dieu, est recréé par l'eau du baptême et devient réellement enfant de Dieu « au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Matthieu* 28, 19).

Il y a plusieurs façons d'être fils. L'expérience de toutes les familles humaines en témoigne abondamment. Nous pouvons être nous-mêmes des fils prodiges, jaloux et sans reconnaissance. Nos propres enfants, plus souvent que nous ne le voudrions, sont eux aussi ingrats et

méchants. Dans la parabole elle-même (cf. *Luc* 15, 11-32), les deux images du fils qui nous sont présentées sont, de manière différente, aussi blessées et même perverties l'une que l'autre. L'aîné, qui se conduit comme un esclave plein de jalousie et de ressentiment, n'est pas meilleur que le prodigue ; le prodigue lui-même, dans l'insouciant et féroce égoïsme d'une liberté qui ne se soucie au fond que de soi, ne vaut pas mieux que l'aîné. Le vrai Fils, lui, n'est pas nommé, mais nous connaissons son visage : il n'est autre que celui du père qui traite le prodigue avec le désintéressement et la magnificence que l'on sait et, rappelant à l'aîné sa situation réelle (« Mon enfant, tout ce qui est à moi est à toi ») invite celui-ci à entrer dans le mouvement de sa générosité et de sa joie.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'Église, au moins autant que la Synagogue, considère comme indue toute prononciation vaine du Nom. Cela d'autant plus qu'en profanant le Nom de Dieu, on profane aussi l'homme et la création tout entière, comme en profanant l'homme et la création, c'est le Créateur et Seigneur des vivants et des morts que l'on atteint. La parole seule peut prendre, de ce point de vue, dans les sacrements de l'Église, une consistance et une gravité auxquelles on ne devrait jamais avoir fini de réfléchir. Dans le sacrement de réconciliation notamment, c'est à la véracité des paroles de celui qui confesse son péché que répond la parole divine du prêtre, qui opère le pardon au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. La consécration, à proprement parler divine, de la parole humaine nous la trouvons, fait extraordinaire, dans le sacrement du mariage où la matière et la forme du sacrement résident dans le *verbe* du consentement mutuel des époux.

Si l'on considère que la parole créatrice du lien conjugal est et ne peut être qu'absolument libre et absolument vraie, on comprend que l'Église l'estime sacrée, même quand elle est prononcée entre deux incroyants. On comprend surtout comment toute parole humaine, libre et vraie, peut être considérée, à l'instar de la parole que prononcent les époux, comme quasi sacramentelle.

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (1^{er} cycle). Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Publications: articles dans *Archives de Philosophie*, *Axes*, *Études*, *Communio*, *Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978), *Le corps de l'Église* (Communio, Fayard, 1989).

Grégoire ROULLER

La vie en son Nom

Jean et sa théologie du Nom

LE THÈME du nom est d'intérêt universel. En envisager la portée dans le Nouveau Testament représente une tâche qui se heurte à deux difficultés majeures. La première est liée à la culture multiforme de cette époque, façonnée par tant d'apports hétéroclites. De ce fait, l'interprète du Nouveau Testament est soumis tour à tour à deux tentations contraires : n'accorder aux évangélistes aucune originalité — ils n'auraient été que des compilateurs —, ou inversement les créditer de l'ensemble des richesses théologiques contenues dans leurs sources. Et quand le lecteur croit avoir surmonté ces tentations et saisi comment les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé leurs sources, il demeure une seconde difficulté. Quelle « différentielle de nouveauté » chaque auteur a-t-il introduite dans l'élaboration d'un thème du fait de sa rédaction propre ?

Du reste, aujourd'hui, plus attentifs au travail rédactionnel et à l'orientation doctrinale de chaque auteur, les exégètes ne parlent que rarement de théologie du Nouveau Testament au singulier. C'est également pourquoi, dans les pages qui suivent, nous n'entendons pas interroger l'ensemble des livres du Nouveau Testament, mais les seuls textes du quatrième Évangile. Nous constaterons d'ailleurs rapidement que Jean a fait de ce thème du Nom une pièce maîtresse de sa présentation théologique de la vérité en Jésus-Christ.

Jean, représentant de son temps

Constatons-le d'emblée : Jean ne fait pas bande à part. Les notes que l'on relève dans tout le Moyen-Orient se trouvent chez lui, accentuées d'une manière ou d'une autre. Pour le moment nous retiendrons simplement les points suivants :

- La notion de nom est liée, chez lui comme ailleurs, à l'existence d'un être. Tout ce qui a un nom existe. Ce qui a un nom possède une identité ;
- Le nom est normalement en relation avec la singularité de l'être qui le porte. Ce serait pourtant une erreur¹ que de vouloir toujours déceler, à partir de l'étymologie d'un nom, la *nature* ou la vocation profonde d'une personne, puisque parfois celui-ci lui est donné tout simplement pour souligner un détail de sa naissance ou tel événement qui accompagnait celle-ci ;
- Néanmoins, avoir la possibilité de conférer un nom aux personnes et aux choses peut être un signe évident de pouvoir et même de seigneurie royale (cf. la mission accordée à Adam en *Genèse 2*, 19-20) ;
- De plus, le nom de quelqu'un est fréquemment lié à la puissance qu'il détient. Agir, parler, se présenter « au nom de » revient à se sentir et à se savoir investi de la dignité et de la puissance de celui dont on se réclame ;
- En conséquence, il y a parfois de l'humilité dans le fait d'adhérer au nom de quelqu'un. Cela peut être un signe d'allégeance à son égard et d'obéissance confiante.

Quand Jean parle de « nom »

Sur les 231 occurrences du mot « nom » dans le Nouveau Testament, Jean en compte 25 (bien moins que Luc qui utilise 34 fois le terme dans son Évangile et 60 fois dans les *Actes*). Parcourons ces textes du quatrième Évangile.

Un usage commun

On peut d'abord signaler trois occurrences qui ne représentent aucune difficulté particulière : 1, 6 (« Son nom était Jean ») ; 3, 1 (« Nicodème était son nom ») ; 18, 10 (« Le nom du serviteur était Malchus »). Jean se soumet alors à une façon courante de désigner quelqu'un. Proche de ces

1. Comme le note justement A.S. VAN DER WOUDE, dans l'article « Nom » du *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, p. 937 sq.

trois occurrences, une quatrième qui leur est apparentée est anthropologiquement et théologiquement intéressante : 10, 3. L'évangéliste nous dit que le vrai pasteur entretient des liens très forts avec ses brebis. Entre eux, la parole comme moyen de communication tient une grande place. Le texte précise : « Les brebis écoutent sa voix (celle du pasteur) et il appelle ses brebis, les siennes, *chacune par son nom* et il les emmène. » Une telle déclaration peut — à la rigueur — être comprise comme élément d'information pastorale (selon une isotopie paysanne¹). Elle prend pourtant un relief bien plus accusé dans le cadre de la théologie johannique. Les notions de parole, de connaissance mutuelle, d'écoute, y sont en effet primordiales. La tâche du vrai pasteur n'est-elle pas de « rendre témoignage à la vérité » (cf. 18, 37) et ce témoignage n'attend-il pas un auditeur « qui soit de la vérité » et qui, pour cette raison, se trouve en état de l'écouter et d'y adhérer ? Avec une connaissance qui ouvre dès maintenant la source de la vie éternelle et permette d'entrer en communion avec le Père et le Fils (cf. 17, 3) ? Du reste l'expression utilisée, « chacune par son nom », met bien en lumière cet appel « nominal » qui constitue la vocation de chacun et prépare les admirables développements de l'Apocalypse (2, 17 ; 3, 5. 12) qui exaltent la reconnaissance de l'identité unique et pleine de mystère de ceux qui auront gardé le témoignage de Jésus.

Le nom du Père

À sept reprises, le quatrième Évangile évoque le « Nom » du Père (en 5, 43 ; 10, 25 ; 12, 28 ; 17, 6. 11. 12. 26). On peut y ajouter la citation de 12,13 (« celui qui vient au nom du Seigneur »). Nous reviendrons sur ce que le vocable même de « nom » comporte d'indicible. Pour le moment, nous voudrions mettre en lumière les aspects importants de la théologie johannique contenus dans ces textes. Parmi ceux-ci, il faut immédiatement souligner la *position primordiale* qu'occupe le Père dans l'ensemble

1. Émilie Caries, dans un récit à peine romancé, signale un fait analogue : « Berger, il fallait le voir s'en aller à la tête de son troupeau. De mémoire d'homme, on n'avait jamais vu ça dans le pays. Il ouvrait les portes de la bergerie, et sans se retourner, il commençait à marcher sur la route. Les bêtes le suivaient dans un ordre impeccable, pas une ne s'écartait ou ne ralentissait, il semblait que le troupeau était un bloc uni qui marchait derrière lui. De temps à autre, sans s'arrêter, il poussait un cri. Un cri à la fois ample et doux que chaque brebis connaissait. (...) À la fin de la saison, les bêtes, sentant venir le mauvais temps, répondaient à son premier appel. Il lui suffisait de lancer son cri un peu plus fort que d'habitude, et aussitôt les brebis et leurs agneaux se dirigeaient vers lui » (E. CARLES, *Mes rubans de la Saint-Claude*, Encre, Paris, 1982, pp. 64-65).

johannique contenus dans ces textes. Parmi ceux-ci, il faut immédiatement souligner la *position primordiale* qu'occupe le Père dans l'ensemble de l'Évangile. Il y est constamment présenté comme la présence fondatrice, l'origine absolue, la source unique de toute vie et de toute mission. Jésus se plaît à souligner la primauté de la volonté de ce Père qui l'a envoyé. Il répète, à l'envi, qu'il tient tout de lui : son être, sa parole, ses oeuvres, ses disciples. Aussi ne fait-il et ne dit-il rien de lui-même. Ce qui permet, dans l'interprétation de l'Évangile, de placer tour à tour l'accent sur le Fils ou sur le Père. Les exégètes qui sont sensibles à la stratégie de persuasion de l'auteur (qui fait servir chaque texte au dévoilement de la vérité que Jésus apporte et qu'en définitive il est dans sa personne de Fils) parlent volontiers, à propos du quatrième Évangile, de « concentration christologique ». Cependant, dès que l'on prend conscience que, dans le Fils, tout est don, le quatrième Évangile peut aussi légitimement être considéré comme celui du Père. La parole de Jésus : « Qui me voit voit le Père » établit le lien entre ces deux perspectives. Tout ce que dévoile le Fils de lui-même est simultanément révélation et communication du Père. Mais venons-en aux textes eux-mêmes.

Les réflexions qui précèdent nous font comprendre quelles graves conséquences entraîne le rejet d'un Fils qui peut affirmer (c'est la première mention du Nom du Père) : « Moi, je suis venu au *nom* de mon père » (5, 43). Placer sa confiance dans des traditions humaines (« Qu'un autre vienne en son propre nom, celui-là vous le recevrez ») pour refuser l'Envoyé du Père, c'est trahir Moïse et fournir la preuve qu'on n'aime pas Dieu (« J'ai connu que vous n'avez pas en vous-mêmes l'amour de Dieu », 5, 42). Notons encore que dans ce premier texte comme en 10, 25 (« Les oeuvres que moi je fais au nom de mon Père ») il n'est pas facile de traduire en français la nuance que suggère la préposition utilisée. Littéralement, Jésus est venu et il accomplit ses oeuvres « *dans* le nom du Père ¹ », c'est-à-dire dans cet « espace » de présence, de puissance, de communion qui lui est commun avec le Père. Le rejeter, c'est rejeter le Père et « ne pas être des brebis de Jésus, Pasteur » (10, 26).

Les quatre occurrences présentes dans la prière dite « sacerdotale » (*Jean* 17) vont dans le même sens. Le Père a *donné* son Nom au Fils (vv. 11-12), c'est-à-dire qu'il l'a gratifié de la connaissance sans limite de lui-même et d'une communion parfaite avec lui (« Moi et mon Père

sommes un », 10, 30). Celui-ci peut ainsi faire *connaître* ce Nom à ceux que le Père lui a donnés comme disciples, qu'il a attirés préalablement vers lui (cf. 6, 44). Il peut les introduire à leur tour dans la révélation du vrai Dieu, dans cette communion trinitaire qui est déjà la vie éternelle commencée. Bien mieux, le « Nom » du Père peut représenter un espace de salut. Ainsi, Jésus prie le Père de *garder* (17, 11. 12) les disciples dans ce Nom comme lui-même, durant son séjour parmi eux, les a gardés. Ici, laissons-nous séduire par la beauté de l'image. Le Nom du Père peut donc être compris comme une patrie de paix et de sécurité, l'adhésion à la révélation qui est récapitulée en lui dessinant les contours d'une forteresse que le monde ne saurait renverser.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que Jésus associe le « Nom » du Père à l'idée de *gloire* : « Père, glorifie ton Nom » (12, 28). Il importe de lire cette phrase dans son contexte. Jésus vient d'évoquer son Heure et le trouble qui l'accompagne, selon les Évangiles synoptiques, la prière de Gethsémani. Or, en cette Heure suprême, il ne demande rien pour lui-même (comment ne boirait-il pas la coupe que le Père lui destine, cf. 18,11 ?). Il a tout reçu avec le Nom du Père. Il a tout donné, en le révélant aux hommes. Son unique désir est de voir ce Nom connu, aimé, célébré. La prière de Jésus coïncide ainsi avec celle du « Notre Père » : « Que ton Nom soit sanctifié. » En effet, celui qui prononce cette formule veut exprimer que son souhait profond est de voir la vie d'alliance nouvelle se déployer entre Dieu et les hommes par l'œuvre de la création, et celle, combien plus admirable, de la rédemption et de la grâce. Une œuvre dont la fécondité ne peut être assurée que par Dieu seul moyennant une adhésion de foi libre et aimante de la part des enfants qu'il a élus. Ici, c'est bien ce que demande Jésus. Et la voix du ciel confirme que le Père y consent (« Je l'ai glorifié et de nouveau je le glorifierai »). Tout au long du ministère de Jésus et par le témoignage suprême de sa Croix, c'est bien la gloire de ce Nom qui éclate aux yeux des disciples qui sont « de la vérité », sachant voir et croire.

Le Nom du Fils

Nous l'avons déjà laissé entendre : si personne n'a jamais vu Dieu, le Fils, par son être, ses paroles et ses actes, nous a communiqué la vérité et la plénitude de la révélation (cf. 1, 18). Connaître le Nom du Père ou le Nom du Fils, c'est adhérer à l'Envoyé de Dieu et accueillir la même révélation. C'est pourquoi on passe sans heurt du Nom du Père à celui du Fils. Les douze occurrences qui nous intéressent (1, 12 ; 2, 23 ; 3, 18 ; 14, 13. 14.26 ; 15,16.21 ; 16, 23.24.26 ; 20, 31) se laissent facilement grouper autour de quelques verbes : croire, demander, envoyer, persécuter, avoir.

1. Le P. I. DE LA POTTERIE (« la Vérité dans S. Jean », *Analecta Biblica* 73, Rome, 1977, p. 365) a raison de penser que Jean utilise ici la préposition « dans » — « εν » en grec — « au sens spatial métaphorique ».

Croire. À trois reprises d'abord, il est question de « croire en son Nom » (1, 12 ; 2, 23 ; 3, 18). Les lecteurs du quatrième Évangile savent que le verbe « croire » exprime synthétiquement l'attitude existentielle attendue par le Fils en réponse au témoignage qu'il rend à la vérité. En effet, Jésus opère des signes et des oeuvres. Il proclame les paroles entendues auprès du Père (cf. 15, 15). Il manifeste sa propre gloire et révèle ainsi son Nom (de Fils et de Sauveur). « Croire en son Nom » (avec une préposition dynamique, *eis*, en grec) signifie adhérer par l'écoute obéissante, l'amour et l'imitation au destin même de l'Envoyé du Père. Le choix existentiel que présente sans se lasser le quatrième Évangile est bien celui de croire ou ne pas croire. Celui qui croit au Nom ne passe pas par le jugement (cf. 3, 18). Celui qui ne croit pas « est déjà jugé, parce qu'il n'a pas voulu croire en le Nom de l'unique Fils de Dieu » (3, 18).

Demander. La foi introduit ainsi le croyant dans une communion de vie avec le Fils. Elle incite le disciple à manger le Pain vivant descendu du ciel et à jouir de la bouleversante promesse : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (6, 56). Dès cette rencontre, l'existence du disciple et ses liens avec Dieu sont transformés. Sa prière aussi. Le croyant est alors en mesure de *demander en son Nom* (une formule répétée six fois : 14, 13. 14 ; 15, 16 ; 16, 23. 24. 26). Le père **I.** de la Potterie commente cette expression ainsi : « Le Christ annonce aux apôtres que leur prière au Père se fera sous l'impulsion de leur foi en son "Nom" à lui (Jésus) ; elle sera l'expression spontanée de leur *foi* profonde en Jésus, Messie et Fils de Dieu ; par là même, elle se fera nécessairement en *communion* avec lui ¹. »

Envoyer. Nous comprenons mieux encore l'efficacité de cette prière « au Nom du Fils » si nous la rattachons à la promesse de Jésus : « Le Paraclet, l'Esprit saint, *qu'enverra le Père "en mon Nom"* lui vous enseignera tout et il fera le mémorial de tout ce que je vous ai dit » (14, 26). En effet, la compréhension de la prière chrétienne gagne en profondeur si l'on reconnaît en elle l'occasion par excellence d'accomplir un authentique « mémorial » des paroles de Jésus sous l'impulsion et avec la puissance de l'Esprit. Comment une telle célébration ne purifierait-elle pas le cœur de celui qui prie et comment ne rejoindrait-elle pas la volonté du Père ?

Persécuter. Le « Nom de Jésus » et la profession de foi qui l'accompagne — Jésus est Messie, Fils et Sauveur envoyé par le Père — conduisent le disciple à une communion de plus en plus profonde avec son

Seigneur et son mystère pascal. « S'ils m'ont persécuté, vous aussi ils vous persécuteront ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. Mais tout cela, ils le feront contre vous à *cause de mon Nom*, parce qu'ils ne connaissent pas Celui qui m'a envoyé » (15, 20-21). La foi ouvre les portes de la vie. La persécution est un signe de fermeture, mais selon saint Jean, ses responsables sont déjà jugés (cf. 3, 18).

Avoir. Une dernière occurrence nous convaincra, si besoin est, de l'importance existentielle du « Nom » de Jésus. Les signes, choisis par l'évangéliste, ont été consignés par écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant *vous ayez la vie en son Nom* » (20, 31). Ici, c'est bien la puissance et la fécondité de vie contenues dans la révélation apportée par Jésus-Christ qui sont soulignées. La foi place le disciple en situation de jouir dès maintenant de la vie qui ne passe pas.

Aux frontières du silence

La théologie du nom est donc bien présente dans le quatrième Évangile. Elle est en partie un témoin des valeurs culturelles de son temps. Le nom y exprime comme ailleurs l'identité, parfois la nature d'un être, plus souvent sa mission et sa puissance. Il est cependant plus important de le comprendre selon les données les plus dynamiques de la théologie johannique. Retraçons-les en guise de conclusion.

L'Évangile de Jean est bien celui de la présence conjointe du Père, du Fils et de l'Esprit. C'est aussi l'Évangile de la *révélation*. La notion de parole et, en dépendance de celle-ci, celle de vérité, y tiennent une place privilégiée.

Le lecteur perçoit très vite à quel point cette Parole de liberté est *personnalisée*. La Vérité y est essentiellement présentée comme une *personne*, celle du Fils, révélateur du Père et de sa volonté de salut.

L'effort de Jean, narrateur, consiste ainsi essentiellement à « nommer » — donc à révéler — celui qui est la Vérité, afin que puisse s'exprimer en réponse l'adhésion de foi qui introduit dans la vie. Un fil rouge relie les éléments de cette stratégie de dénomination : Jean nous affirme que la Parole est devenue chair ; il précise ensuite que cette chair est celle d'un homme de Nazareth ; l'énigme de cet homme est, au gré des signes qu'il pose et des paroles qu'il prononce, de mieux en mieux éclairée ; une véritable litanie de titres lui est décernée, certains messianiques et enracinés dans la Bible (Christ, Seigneur, Fils, Fils de l'Homme, Roi, Époux), d'autres sous la forme de métaphores vives (Porte, Pasteur, Vigne),

1. I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 366.

quelques-uns enfin d'apparence plus abstraite et théologique (Voie, Vérité, Vie, Résurrection, sans oublier le fameux « Je suis »).

Un tel effort de révélation et de clarification se heurte aux frontières infranchissables de l'indicible : quel Nom pourrait-il épuiser le mystère de l'Envoyé du Père ? Quelques déclarations relatives à Jésus semblent trahir à la fois ce désir de le nommer aussi exactement que possible et cette impossibilité de le faire de manière satisfaisante. C'est ainsi que nous comprenons l'exclamation de Pierre : « C'est toi, le Saint de Dieu » (6, 69). On sait que, pour l'Ancien Testament, Dieu est le Saint par excellence, l'Autre, le foyer ultime de présence et de vie, duquel tout bien jaillit et en référence auquel tout se situe (y compris les autres titres donnés à Dieu). Dans la bouche de Pierre, l'adjectif nous oriente vers la même transcendance. Jésus est en toute priorité le « sanctifié » du Père, celui qui communique totalement à sa Sainteté. Le génitif « de Dieu » dit cette appartenance à Dieu, cette communion sans limite. Aussi le P. Xavier Léon-Dufour a-t-il raison d'écrire dans son commentaire (p. 189) : « L'appellation "Saint de Dieu" dépasse amplement celle de "Messie", mais rejoint celle de "Fils de Dieu" confessée par Simon-Pierre en Mt 16, 16. » Ainsi, une telle profession de foi est brève mais plénière, ouverte sur l'Infini et l'Indicible. Jésus y est reconnu comme Celui en qui l'Autre et l'Amour s'expriment de manière personnelle et inépuisable. Par son acclamation « Mon Seigneur et mon Dieu », Thomas nous livre également une de ces expressions limites.

Nous pouvons conclure. La notion de « Nom » nous situe au-delà de tous les titres qui peuvent être donnés au Père et au Fils. Quand Jean évoque le Nom du Père ou celui du Fils, il nous fournit une sorte d'*écrin* à l'intérieur duquel nous pouvons placer et entendre résonner tous les autres qualificatifs qui leur sont accordés. Un écrin qui convoque la Présence (celle du Père ou du Fils) mais en respecte le mystère. Un vocable qui répond à une volonté d'expression tout en clamant que celle-ci sera toujours insatisfaisante. Le Nom est ainsi l'ultime parole que peut prononcer, face au mystère, celui qui aime et croit. Il garde le seuil du silence.

Grégoire Rouiller. Professeur d'histoire religieuse (Nouveau Testament) à l'université de Fribourg (Suisse).

Daniel BOURGEOIS

Nommer Dieu

Variations saussuriennes sur le Tétragramme et le Buisson ardent

ON CONNAÎT le texte célèbre dans lequel Ferdinand de Saussure propose une approche renouvelée du signe linguistique, approche dont la fécondité s'est manifestée par le déploiement de ce qu'en France on a coutume de nommer les « sciences humaines ». Rappelons ce texte pour mémoire :

La langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper le recto sans découper le verso ; de même, dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée ni la pensée du son ; on *n'y* arriverait que par une abstraction dont le résultat serait de faire ou de la psychologie pure ou de la phonologie pure ¹.

Indépendamment du contexte culturel et scientifique qui influence fortement le fondateur de la linguistique moderne, on reconnaît aujourd'hui dans la définition saussurienne du signe par sa structure signifiant/signifié l'instauration d'une méthode qui permet d'étudier le signe pour lui-même. Un des grands disciples de Saussure, le linguiste Émile Benveniste, pouvait écrire, lors du cinquantième anniversaire de la mort du maître genevois :

Nous touchons ici à ce qu'il y a de primordial dans la doctrine saussurienne, à un principe qui résume une intuition totale du langage, totale parce qu'elle contient à la fois l'ensemble de sa théorie et parce qu'elle embrasse la totalité de son objet. Ce principe est

1. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1961¹, p. 163 (in Benveniste 1985, p. 157).

que le langage, sous quelque point de vue qu'on [l']étudie, est toujours un objet double, formé de deux parties dont l'une ne vaut que par l'autre.

Là est, me semble-t-il, le centre de la doctrine, le principe d'où procède tout l'appareil de notions et de distinctions qui formera le Cours publié. Tout en effet dans le langage est à définir en termes doubles ; tout porte l'empreinte et le sceau de la dualité oppositive. (...) Et, encore une fois, aucun des termes ainsi opposés ne vaut par lui-même et ne renvoie à une réalité substantielle ; chacun d'eux tire sa valeur du fait qu'il s'oppose à l'autre ¹.

On sait les résistances que peut rencontrer la méthode linguistique pour s'acclimater en contexte théologique : il est vrai que le mouvement structuraliste français des années soixante n'a pas facilité les choses, dans la mesure où la méthodologie saussurienne y était doublée d'une épistémologie rationaliste et d'une vision déterministe, ce qui conduisit à une considération pour ainsi dire logico-mathématique du langage. Pourtant, le débat est loin d'être clos, et si l'on veut bien reconsidérer le principe de la nature duelle du langage tel que Benveniste le définit dans le texte que nous venons de citer, on aura peut-être l'heureuse surprise de tirer quelques réflexions suggestives pour renouveler la question théologique des Noms divins. Après tout, ce ne sera jamais que la vérification d'une parole évangélique qui devrait servir de règle à toute réflexion théologique : « Tout scribe instruit du Royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du vieux et du neuf » (*Matthieu* 13, 52).

Dans une perspective limitée aux dimensions de cet article, nous aimerions simplement reprendre la lecture du célèbre texte d'*Exode* 3, 14 en l'éclairant de quelques traits de la sémiologie saussurienne et des développements qui lui furent apportés plus tard par Benveniste. Que le lecteur se rassure : cette analyse sera aussi peu technique que possible en ce qui concerne le problème linguistique ; elle tendra surtout à faire saisir dans son projet essentiel ce qui semble constituer à l'origine une « théologie des Noms divins ». Pour le dire d'emblée clairement, cette question nous paraît avoir été trop souvent, dès les premières formes de son élaboration théologique (dans le traité de Denys par exemple), axée sur la manière dont des concepts pouvaient être appliqués à la réalité de Dieu : d'où la thématique des Noms divins, dans laquelle il ne serait pas difficile

de détecter une transposition de la problématique platonicienne des idées dans le domaine de la sémiologie théologique. En fait, la question des Noms divins est plutôt une réflexion sur le sens de l'activité et de la vie de l'esprit humain dans sa quête et sa contemplation de Dieu : or le lieu par excellence de la manifestation de la vie de l'esprit, c'est le jugement (en termes logiques) ou encore la phrase (au plan sémiologique). Tel est, semble-t-il, l'enjeu sémiologique du vieux problème théologique auquel la science des signes pourrait apporter une nouvelle jeunesse.

Révélation du Nom et médiations audiovisuelles

Quelle que soit l'histoire littéraire de la péripécie d'*Exode* 3, 1-22, dont le caractère composite semble assez évident ¹, l'agencement des éléments issus de diverses traditions n'a pas vraiment fait, à ma connaissance, l'objet d'une étude pour lui-même. En effet, un des éléments essentiels — et pourtant peu soulignés — de la composition littéraire de la révélation du Nom divin est ce que j'appellerais la composition audiovisuelle du récit : le signifié (le Nom divin lui-même) a deux signifiants. Le premier, qui semble aller de soi, est le signifiant linguistique, la célèbre formule « *'ehye' asher 'ehye'* » (*Exode* 3, 14) que l'on traduit le plus souvent soit par « Je suis qui je suis », soit par « Je suis ce que je suis » : c'est un signe linguistique qui, pour le lecteur du texte, est écrit, mais qui, dans l'économie du récit relatant la révélation faite à Moïse, est un signe linguistique oral, qui s'adresse à Moïse. Mais on ne souligne pas assez l'existence d'un second signifiant, visuel celui-là, la vision du Buisson ardent. Ce point mérite quelques remarques.

La manière dont nous est décrite la théophanie au verset 2, avec la mention de l'« Ange du Seigneur » ou « Ange de Dieu », renvoie à un type de théophanie assez ancienne (cf. *Genèse* 16, 7. 13 ; 21, 17 ; 31, 11 ; *Exode* 4, 19 ; *Juges* 2, 1) et cette manière de s'exprimer ne renvoie pas à un être différent de Dieu, mais signifie Dieu lui-même en tant qu'il se rend présent et manifeste aux hommes. Si donc l'« Ange du Seigneur » apparaît à Moïse sous la forme d'une flamme de feu, c'est que la flamme de feu signifie Dieu en tant qu'il se rend présent et se manifeste. La description se poursuit en précisant que « la flamme de feu jaillissait au milieu d'un buisson ; (...) le buisson était embrasé mais ne se consumait pas ». Au moment où

1. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, « Bibliothèque des sciences humaines », NRF, Gallimard, Paris, 1966 ; la présente citation se trouve à la page 40 (les soulignés sont de l'auteur).

1. Voir R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, Gabalda, 1971, pp. 321-337 ou Br. S. CHILDS, *Exodus*, SCM Press, London, 1973, p. 60 sq.

Moïse s'avance «pour considérer cet étrange spectacle » (v. 3), le récit enchaîne les signifiants d'ordre linguistique : tout d'abord la référence au Dieu des Pères (v. 6), qui confirme le fait que l'« Ange du Seigneur » est identique à Dieu, puisque Moïse se voile la face pour ne pas mourir ; puis l'affirmation de l'agir sauveur de Dieu et la promesse de la terre (vv. 7-11) ; enfin la révélation du Nom (v. 14). Ces trois vagues de signifiants linguistiques se concluent (v. 15) par une identification du Dieu des Pères et du Nom qui vient d'être révélé.

Y a-t-il une cohérence dans cette « stratification » de signifiants ¹ ? Elle me semble manifeste, dès que l'on accepte de lire le récit de cette théophanie comme un *signifiant* : *en effet*, la vision signifie Dieu (la flamme de feu) présent dans son peuple (le buisson), sans que cette présence divine ne consume ou ne détruise le peuple choisi comme lieu de sa manifestation. La vision du Buisson ardent n'est rien d'autre que la manifestation par des éléments « visuels » de cette présence du Dieu des Pères au milieu du peuple captif et humilié. La lecture traditionnelle et liturgique ne s'y trompera pas, elle qui fera du Buisson ardent un thème prophétique de l'incarnation du Verbe dans la créature par excellence qu'est Marie ².

Or les signifiants linguistiques qui suivent ne signifient pas autre chose que les signifiants visuels : faut-il les considérer comme un commentaire ou une explication de ce que les seconds cherchaient à mettre en évidence ou comme un commentaire théologique du tétragramme (YHWH) ? Sans doute n'y a-t-il pas alternative, mais convergence. Car l'affirmation «centrale» de la révélation du Nom divin doit s'entendre davantage comme une affirmation de la présence de Dieu auprès de Moïse et au milieu de

1. Ironie du sort dans la tradition des textes ou intention explicite de l'auteur? Aux divers signes que nous venons d'énumérer s'en ajoute un autre: « Je serai avec toi et *voici le signe* auquel tu reconnaîtras que ta mission vient de moi. » Mais la phrase suivante s'enchaîne ainsi : « Lorsque tu auras mené le peuple hors d'Égypte, vous rendrez à Dieu un culte sur cette montagne. » D'où les deux interprétations possibles : la première consiste à supposer une lacune dans le texte, puisque Dieu ne donnerait pas immédiatement à Moïse un signe authentifiant sa mission (cf. *Exode* 4, 1-9). La seconde verrait au contraire dans le culte rendu à Dieu sur la montagne le signe par excellence authentifiant la mission de Moïse (c'est, de fait, ce que le plan global du livre de l'Exode laisse entendre, le chapitre 24 constituant le sommet de la geste de l'Exode). Toutefois, dans le présent article, nous ne prenons pas en compte ce signe qui relève de *l'avenir* et non de l'aujourd'hui de la révélation du Nom.

2. D'un point de vue iconographique, il vaut la peine de mentionner le célèbre triptyque de Nicolas Froment qui représente Marie dans le buisson : les plis de son manteau se mêlent au feuillage et se confondent avec lui dans leur mouvement. Quant à l'enfant Jésus, sa chair est comme une flamme dans les reflets sombres du manteau de sa mère.

son peuple que comme une affirmation de Dieu comme l'« Être » ou l'« Étant » par excellence. En effet, lorsque Moïse demande au Seigneur de donner son Nom, afin qu'il puisse authentifier sa mission auprès de ses frères (v. 13), nous pourrions là encore imaginer qu'il s'agit pour Dieu de décliner tout simplement son identité, dans une réponse du type : Je m'appelle Adonai, ou El Shaddai, etc. Or il n'en est rien. Le Nom que Dieu va donner pour se nommer n'est pas «le nom dont on l'appelle », ce n'est pas la réponse à la question : «Comment t'appelles-tu?» Le signifiant qui est donné en *Exode* 3, 14 n'est pas un « nom propre ». C'est plutôt un *nom présence*, un *nom-communion*, un «nom» dans lequel l'identité du sujet divin ne se dévoile qu'à travers la relation qu'il fonde avec son interlocuteur Moïse, et par lui, avec tout le peuple. Au fond, lorsque Moïse demande à Dieu : « Comment t'appelles-tu ? » Dieu répond sur un autre plan de signification et sa réponse pourrait se formuler simplement de la façon suivante : « Mon Nom, c'est ma Présence. »

En effet, la célèbre formule «Je suis ce que je suis », ou «Je suis qui je suis », ne me semble pas renvoyer d'abord à une conception de l'« être-là », sous la main ou sous les yeux » d'un observateur qui regarderait un objet mis à sa disposition (que l'on pense ici au *Vorhandensein* de Heidegger), mais à la présence vivante offerte à la rencontre et à la communion dans le dévoilement révélateur d'une identité par une intimité. La plupart des interprètes modernes semblent d'accord là-dessus. Martin Buber joua probablement un rôle important en faveur de cette interprétation du verbe *'ehye'* :

Il signifie : se produire, devenir, être là, être présent, être de telle et telle façon (...). N'y a-t-il pas (...) le témoignage de poids de ces deux «je serai présent» (*ehyeh*), qui encadrent cette sentence avec une intention qu'il n'est pas possible de méconnaître (*Exode* 3, 12 ; 4, 12) ? C'est par eux que Dieu promet qu'il sera là auprès de son élu, qu'il sera présent pour lui, qu'il l'assistera. Cette promesse s'élève à la valeur d'un absolu (...). «Je serai là », c'est-à-dire «Je suis et je resterai présent» (...). En vertu de mon essence, j'assisterai toujours et toujours ceux dont je m'occupe I.

1. Martin BUBER, *Moïse*, Paris, PUF, 1957, pp. 59-60. On trouve la même interprétation dans Th. C. VRIEZEN, « *'ehje 'asber 'ehje* », *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, pp. 498512, notamment p. 508: « C'est l'assurance donnée par Dieu qu'il est toujours présent. » Voir aussi Fr. MICHAELI, *le Livre de l'Exode*, Delachaux et Niestlé, Paris et Neuchâtel, 1974, pp 51-52.

La structure répétitive de la formule qui signifie l'intensité ¹ se retrouve dans d'autres textes vétéroutestamentaires : « Je fais grâce à qui je fais grâce et je fais compassion à qui je fais compassion » (*Exode* 23, 18) ; « Je dirai la parole que je dirai et elle s'accomplira » (*Ezéchiel* 12, 25 ; voir encore 36, 20). Dans tous ces cas, la répétition du verbe signifie une plénitude, une totalité, une intensité qui caractérise la force absolue du Nom et de la présence de Dieu au cœur de son peuple.

D'où un premier constat : le *parallélisme rigoureux des deux signifiants*, la vision du Buisson ardent d'une part, la formulation linguistique du Nom divin d'autre part. Chacun selon son ordre (image du feu brûlant dans le buisson sans le consumer ; affirmation intensive du Nom de Dieu comme Présence au cœur de son peuple) constituent deux «syn-tagmes» rigoureusement parallèles. À Moïse qui veut connaître le Nom du Dieu des Pères, Dieu se révèle comme Celui dont le Nom n'est pas un mot mais une présence, il faudrait même dire : *la* Présence. C'est comme si Dieu répondait à Moïse en lui disant : « Tout ce que tu peux chercher à mon sujet en fait de nomination et de signes pour me signifier, tout cela ne se fera que dans l'horizon et la plénitude de ma Présence au cœur du peuple ². »

Le Nom et l'invocation

Ce premier résultat permet de préciser le statut épistémologique de la question des Noms divins. En effet, si cette question n'avait pour seul enjeu théologique que de savoir comment il faut s'y prendre pour nommer Dieu de façon adéquate, un peu comme une certaine tradition linguistique d'inspiration platonicienne s'efforçait de déterminer ou de fonder la «justesse» (*orthotès*) des noms, elle nous paraîtrait aujourd'hui trop naïve pour que nous lui accordions encore quelque attention. Et d'ailleurs, lorsqu'il s'agit déjà de nommer des réalités de ce monde et, *a fortiori*, Dieu lui-même, qui pourrait prétendre se situer entre les mots et les choses, dans cet entre-deux mythique qui lui permettrait, à l'instar du

1. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une paronomase, car cette figure de style suppose que les deux termes de même racine ou de même consonance n'aient pas le même sens. Or c'est ici tout le problème... Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, p. 332.

2. C'est la raison pour laquelle l'interprétation purement négative de la formule (« Ce que je suis ne te regarde pas ») ne me paraît pas s'imposer : elle me semble plutôt trahir des transpositions audacieuses et anachroniques d'une mentalité marquée par l'agnosticisme.

législateur platonicien des noms, de juger de la convenance des noms ? Ce qui est impossible dans l'expérience de la nomination des objets de ce monde, l'est infiniment plus pour la nomination de Dieu. Tout ce récit le met en évidence : c'est bien Dieu qui fait connaître son Nom à Moïse et ce don constitue l'acte originaire de la révélation divine. Or cet acte révélateur du Nom ne peut s'accomplir que dans la Présence, et cela à tel point que le Nom de Dieu le plus propre qu'il puisse révéler est celui par lequel il se signifie comme le Dieu-Présence : l'unique signifié des deux signifiants (vision et formule d'*Exode* 3, 14), c'est la Présence.

Ainsi donc, la théologie des Noms divins, telle qu'elle s'inaugure ici, ne peut se comprendre que comme *invocation* : le Nom imprononçable, le tétragramme, source et fondement de tous les autres Noms divins, sera effectivement imprononçable, non en vertu d'une compréhension néo-platonicienne de la transcendance comme pure extériorité, en vertu d'une détermination de Dieu comme « non-monde » ou « non-homme », mais en vertu de cette reconnaissance émerveillée par la présence inespérée de Celui qui est nommé : au risque de prendre une comparaison dont le caractère psychologique doit être évidemment utilisé *cum grano salis*, je dirais volontiers que le tétragramme est imprononçable au même titre que la rencontre et la présence inespérées d'un être cher que l'on croyait disparu vous laissent «sans voix », incapable de prononcer son nom, la présence et la communion étant alors si pleines qu'une quelconque référence à la parole et à la voix semblerait introduire comme une distance, une faille dans la plénitude de cette présence.

Le caractère imprononçable du tétragramme, loin de constituer l'amorce d'une conception purement négative de la nomination de Dieu, serait plutôt l'acte de validation de tous les Noms divins, comme *invocations*, comme célébrations et signes de la Présence : le tétragramme serait imprononçable pour manifester l'envers de tout acte par lequel l'homme ose nommer Dieu : il ne le nomme que dans la Présence qui se donne à lui. Loin d'être un Nom divin parmi tous les autres Noms, ou un Nom en tête de liste de tous les autres noms, le tétragramme est le Nom qui donne à tous les autres noms de nommer Dieu : en demeurant imprononçable, il signifie par là la présence ineffable de Celui qui est nommé, car la Présence comme présence est finalement la seule «réalité» qui ne peut être nommée comme telle. Le langage ne serait-il pas ce qui surgit comme mémorial de la présence mais ne peut en aucune façon s'y substituer ¹? Ce que nous appelons «parole» n'est-il pas le constat permanent

1. C'est ainsi que l'on pourrait interpréter le *gere' ketib*, procédé de lecture bien connu des hébraïsants. C'est le tétragramme qui est écrit mais on doit *dire* ou *lire* à haute voix un nom

d'une nostalgie de la présence ? Et si la parole des chercheurs et des «découvreurs» de Dieu se réduisait à cette nostalgie de la présence de Dieu, toute leur quête ne serait-elle pas le constat terrible de l'absence de Dieu au milieu d'un bruit confus de mots et de prières ? On mesure mieux ce qu'est le caractère imprononçable du Nom divin par excellence, et la nécessité d'en donner une explication telle que celle que nous trouvons dans la formule d'*Exode* 3,14: le Nom divin signifierait que la Présence divine est donnée, qu'elle est «grâce», rendant ainsi possible toute prière et toute invocation. Le tétragramme est imprononçable parce qu'il signifie la certitude d'être entendu. On mesure l'importance d'un tel constat pour la théologie des Noms divins : une réflexion qui méconnaîtrait cette Présence divine comme don de salut, source gratuite de communion humano-divine, et qui ne reconnaîtrait pas ce don de la Présence comme «l'Innommable», s'exposerait à une conception positive du discours théologique, réduisant la manière dont Dieu se donne à celle dont les créatures se manifestent les unes aux autres¹. Le caractère imprononçable du tétragramme signifie la transcendance absolue au cœur de la Présence la plus intime.

Dernière remarque à propos au sujet de la Présence comme don : on aura remarqué que le Nom divin signifiant par excellence la présence de Dieu est imprononçable, son registre propre de signification est le silence

divin comme Adonaï ou Élohim. Ainsi, le tétragramme écrit serait la *mémoire* de la Présence et de l'acte révélateur de Dieu. Mais le fait de ne pas le lire à haute voix signifierait l'impossibilité pour l'homme de « reproduire » *ad libitum* cet événement de la Présence révélatrice comme grâce. On aurait ainsi dans la pratique de la lecture liturgique un principe d'auto-limitation de l'écriture : l'écrit ne peut pas être le moyen de répéter à l'infini le surgissement de l'acte originnaire par lequel un Nom fut révélé ou, plus généralement, par lequel un langage religieux est donné dans et pour une société. L'écrit peut aussi garder la trace et la mémoire de ce qui n'est pas renouvelable, de ce qui fut donné alors de façon incomparable et non reproductible. Dès lors, la trace écrite a pour but de permettre non pas la réitération telle quelle de l'événement originnaire mais la *mise en œuvre du mémorial*. La tradition chrétienne a hérité de la tradition juive la pratique du mémorial, dans le rite eucharistique par exemple, et l'on sait comment la polémique sur l'unicité absolue du sacrifice du Christ (*ephapax*) trouva des solutions plus ou moins heureuses dans la théologie catholique contemporaine; mais ce problème est trop vaste pour être abordé dans le présent article.

1. Ne toucherions-nous pas ici une des racines du caractère spécifique de l'expérience du sacré que l'historien R. OTTO, dans *le Sacré*, appelait le *fascinum*, l'impossibilité de mettre en œuvre le langage dans tel ou tel type de rencontre avec le sacré ? Cela aurait d'ailleurs l'avantage de préciser le rapport entre le langage et l'expérience religieuse : ce qui marque la limite du langage dans l'expérience religieuse, ce n'est pas d'abord et uniquement la transcendance du divin ou de la divinité, mais c'est aussi le fait que cette transcendance *se donne* à ce monde et dans ce monde.

ou plus exactement la substitution puisque, dans sa texture de signifiant, il se tient comme «caché» derrière les autres signifiants qui nomment Dieu de la façon la plus variée et la plus foisonnante qui se puisse imaginer. Or, lorsqu'on lit le prologue de la question 3 de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, ce dernier explique qu'« en ce qui concerne Dieu, nous ne pouvons savoir ce qu'il est, réduits à connaître ce qu'il n'est pas » ; et, par ailleurs, il a montré à la question précédente que Dieu est, à travers la méthode des cinq voies. On se retrouve donc devant une symétrie inversée des deux cas de figure. Cette inversion est elle-même significative : la présence de Dieu qui se donne comme révélation du Nom ne *peut pas* être identifiée sans plus à l'affirmation par l'esprit humain de l'existence de Dieu, à partir de l'être des créatures ou des étants. Dans le récit du Buisson, «Je suis» ne signifie pas premièrement «J'existe», mais «Ma Présence et la révélation de mon Nom comme Présence sont pure grâce» : Dieu se manifeste dans l'acte même de faire grâce à son peuple, il est présent comme grâce, fondée sur la seule initiative de l'amour se donnant personnellement. Dans la démarche métaphysique des cinq voies, «Je suis» ne signifie pas et ne peut pas signifier l'initiative gratuite et personnelle de la présence de Dieu au cœur de sa création : mais il signifie cette même présence comme manifestée dans le seul fait que la création existe et ne saurait trouver par elle-même ce que signifie pour elle «exister» dans une dépendance, sans référence à une altérité dont rien ne dit encore qu'elle peut se donner personnellement. C'est ainsi que me semble devoir être déjoué le faux problème (apologétique en grande part) de la «métaphysique de l'Exode». C'est, une fois de plus, une question de signification ; l'application du principe aristotélicien des catégories (être se dit de façon multiple) comme la conception thomiste de l'analogie de l'être trouvent ici un *confirmatur* important au niveau de l'exister (*esse*) : *l'esse* n'est pas simplement ontologiquement mesuré par l'essence, mais il est sémiologiquement manifesté de façon diverse, selon le mode même (l'acte second) par lequel il se donne. A vrai dire, cette remarque trouve dans la vie quotidienne la plus triviale des exemples parlants : la formule «J'existe» a généralement un autre sens (sémiologique) quelques minutes après le saut du lit qu'au moment où je donne le meilleur de moi-même dans une épreuve intellectuelle ou sportive. Il n'est donc pas étonnant qu'au plan de la *signification*, le «Je suis» divin dans l'acte révélateur du Nom comme Présence soit analogiquement différent de l'affirmation métaphysique de l'exister de Dieu. Quant au caractère positif et affirmatif des autres Noms divins dans la tradition biblique, contrastant avec la détermination négative de l'essence biblique, nous y reviendrons dans un instant.

Les Noms divins sont des « phrases »

Un des pas importants de la linguistique moderne a été fait lorsqu'on a dépassé le pur niveau sémiotique des *mots* pour atteindre un autre niveau, celui d'une linguistique de l'énonciation, une linguistique de la *phrase*. Ce tournant, qui est pour ainsi dire passé inaperçu dans nombre de milieux théologiques restés sous le choc du « structuralisme » des années soixante, devrait pourtant constituer un apport capital dans la réflexion théologique, plus spécialement dans les domaines où la sémiologie joue un rôle important ¹. Sans entrer dans le détail, nous aimerions citer quelques passages d'un texte d'Émile Benveniste que l'on peut considérer comme l'un des pionniers en ce domaine :

La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. Nous en concluons qu'avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours (...). Ce sont là deux univers différents, bien qu'ils embrassent la même réalité, et ils donnent lieu à deux linguistiques différentes, bien que leurs chemins se croisent à tout moment. Il y a *d'un côté la langue, ensemble de signes formels*, dégagés par des procédures rigoureuses, étagés en classe, combinés en structures et en systèmes, *de l'autre, la manifestation de la langue dans la communication vivante (...)*. La phrase est (...) une *unité complète, qui porte à la fois sens et référence*: sens parce qu'elle est informée de signification, et référence parce qu'elle se réfère à une situation donnée. Ceux qui communiquent ont justement ceci en commun, une certaine référence de situation, à défaut de quoi la communication comme telle ne s'opère pas, le « sens » étant intelligible, mais la « référence » demeurant inconnue ².

On voit ici comment Benveniste nous présente l'articulation de deux niveaux dans le domaine de la linguistique : les mots, dans leur ensemble, forment ce que nous appelons la langue. On ne peut pas dire qu'ils forment

1. Et si l'on regarde de près, quel domaine de la réflexion théologique pourrait échapper à la sémiologie? Le fait que nous croyons en un Dieu Verbe est lourd de conséquences pour la sémiologie théologique.

2. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, pp. 129-130. Souligné par nous. Plusieurs autres textes de cet auteur pourraient être cités. Nous avons choisi simplement quelques passages qui suffisent pour justifier notre propos et qui, surtout, pourront donner au lecteur le goût de lire Benveniste lui-même.

des unités autosuffisantes, car si j'énonce simplement le mot « transpirant », mon interlocuteur est incapable de savoir ce que je veux dire. C'est ce caractère inachevé des mots qui les constitue « en puissance d'être utilisés » et, à ce titre, la langue au sens saussurien (ou un dictionnaire), c'est de la parole en puissance. Un mot ne peut pas être un mot « tout seul », il est un mot avec et par les autres mots. En revanche, la phrase constitue un autre niveau d'analyse linguistique : elle est une entité qui se suffit à elle-même. Même si elle peut être insérée dans une structure plus grande, le raisonnement ou le récit par exemple, la phrase représente un tout doté de signification autonome.

Ce petit détour linguistique n'est pas dépourvu d'intérêt pour déterminer la « nature » des Noms divins : nous sommes tellement habitués à aborder la question des Noms divins comme s'il s'agissait de savoir si Dieu s'appelle « Zeus » ou « Élohim », comme un enfant s'appelle Jules ou pourrait s'appeler Léon, que nous finissons par ne plus percevoir l'originalité de la question : si, par « nommer Dieu », on entend lui trouver des noms (des substantifs ou des adjectifs substantivés comme « de Généreux », « le Miséricordieux », etc.) qui lui conviennent par opposition à ceux qui seraient injurieux ou blasphématoires, on risque de tomber dans un exercice sans grand intérêt. Si, en revanche, on observe que *dès l'origine*, le tétragramme lui-même fit l'objet d'un commentaire sémiologique ayant *forme de phrase* ou ne pouvant signifier adéquatement que par une phrase, alors la question prend un autre relief : en effet, la vision du Buisson ardent est un signe complexe, un syntagme dont nous avons vu le *sens* et ce sens ne peut s'exprimer que dans une phrase : la flamme du feu est présente et brûle dans le buisson sans qu'il soit consumé. De même, le commentaire du tétragramme n'est pas un substantif synonyme, mais une phrase : « Je suis ce que je suis » (ou autres variantes), ayant donc une structure prédicative. Le tétragramme ne *signifie* pas la Présence comme une notion applicable à Dieu, mais il *est la* présence de Dieu qui se dit dans l'acte vivant de sa révélation et de sa proximité auprès du peuple élu. C'est la raison pour laquelle la phrase commentant le tétragramme est à la première personne et qu'elle le reste au verset suivant (v. 15) pour bien marquer que le Nom du « Dieu des Pères » ne peut être adéquatement signifié que dans la structure d'une phrase, associant le « Je » divin à l'acte même de se rendre présent à son peuple dans la gratuité de l'acte révélateur ¹.

1. Il serait intéressant de voir comment la question se repose de façon identique dans les premières confessions de foi christologiques : quand on analyse par exemple 1 *Corinthiens* 15,

Sur la base de ce Nom pourra se développer le vaste trésor des autres noms, innombrables métaphores qui scandent la prière des psaumes, les imprécations des prophètes, le lyrisme du Cantique des cantiques, la quête spirituelle des sages d'Israël ou la révolte de Job : « mon espoir », « ma citadelle », « mon roi », « mon rocher », « mon bien-aimé », « mon berger », « ma demeure », « le festin qui rassasie mon âme », etc. Ces Noms divins peuvent apparaître comme autant de titulatures et de notions appliquées positivement à Dieu. A chaque fois, ces Noms divins, accordés dans le mystère de la présence de Dieu, sont donnés dans leur signification positive : leur portée et leur richesse proviennent de ce que la réalité signifiante visée par l'auteur inspiré (pierre, pasteur) est saisie dans l'acte même de la Présence divine : en cela, l'œuvre littéraire biblique est vraiment comparable au travail d'invention *poétique* et d'élaboration métaphorique qui « déplacent » (dans un sens presque littéral, si l'on se réfère au grec *méta-pherein*) telle réalité créée (pierre, citadelle, orage, etc.) pour la situer dans la lumière d'une autre réalité (le rayonnement de la Présence divine). C'est en cela que réside la beauté secrète de la Parole révélée : elle révèle la gloire de Dieu par les réalités du monde, fussent-elles les plus atroces, comme la mort d'un homme sur une croix, pour lui donner une puissance de signification renouvelée, mais sans jamais lui retirer celle qu'elle avait déjà. Cette lente création poétique des Noms divins est comme une harmonique permanente de la révélation de Dieu aux hommes ¹.

3-5 (voir par exemple J. SCHMITT, article « Résurrection de Jésus dans le Kérygme, la tradition, la catéchèse » dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, X, Paris, 1985, col. 487582, plus spécialement col. 504 *sqq.*), on s'aperçoit que la structure de parataxe des quatre phrases complétives (mort/ensevelissement/résurrection/apparition) est aussi une structure prédicative ayant le même sujet (*Christos*); et cette structure se retrouvera dans les différents symboles de la foi. D'une certaine manière, cette succession de phrases ayant toutes le même sujet constitue aussi une théologie des Noms divins, comparable à celle que nous décrivons à partir de la révélation du Nom dans le récit du Buisson ardent. Ce n'est pas sans intérêt pour comprendre ce que signifie l'affirmation de Jésus comme le Nom, « puisqu'il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (*Actes* 4, 12). C'est dans la même perspective sémiologique qu'il faut comprendre la confession : « Jésus-Christ est Seigneur » (*Philippiens* 2, 11; I *Corinthiens* 12, 3 ; cf. *Actes* 2, 36).

I. On remarquera que dans ce travail patient de la poétique divine, la structure de signification est toujours la phrase, le syntagme d'une réalité de ce monde et du « Je » divin qui se révèle : toute la poétique biblique culmine d'une certaine manière dans la succession des « Je suis (...) le Beau Berger (...), la Porte des Brebis (...), le Pain vivant descendu du ciel (...), le Chemin, la Vérité, la Vie » qui scandent le récit johannique, chacune des métaphores prenant appui sur le mystère du Nom comme Présence personnelle de Dieu au milieu de son Peuple.

Par rapport à cette mise en œuvre positive des Noms divins dans l'œuvre créatrice et *poétique* de la révélation de Dieu par et dans sa présence au cœur de sa création, la tâche théologique qui consiste à mesurer la portée de ces affirmations fait figure d'exercice de grammaire : humilité du théologien qui ne saurait être compris comme créateur de langage ou comme auteur inspiré, mais qui, comme tout croyant, reçoit le trésor d'une Parole qui vient d'ailleurs et vis-à-vis de laquelle il se trouve en situation inverse : là où le charisme de l'inspiration allait de la Présence à la phrase métaphorique qui la célèbre et la chante (à travers la variété des potentialités de signification des réalités créées), le charisme de docteur ou le don d'interprétation des prophètes exigent de repartir de la signification et du sens des « phrases », sens dont la référence immédiate à la Présence qui l'a fait surgir ne nous reste qu'à l'état de vestige : d'où le patient travail de l'interprète dont nous voyons un bel exemple dans la question bien connue de la *Somme théologique* sur le sujet (I^a, q. 13). Tout le travail critique vient de ce que, conscient de l'usage premier des mots pour dire les réalités de ce monde créé, le théologien s'émerveille et cherche à rendre compte de ce qu'ils aient pu et puissent encore être utilisés et garantis par la grâce de l'Esprit pour dire Dieu. Mesurant l'écart qui existe entre les réalités créées dont la structure ontologique est complexe (composée de matière et de forme, d'essence et d'existence) et la réalité absolument simple et sans composition de l'Être de Dieu ; mesurant l'écart entre notre mode humain de connaître (caractéristique d'un esprit fini, lié au temps, créé pour connaître les réalités créées) et l'absolue simplicité de la présence intellectuelle et amoureuse de Dieu qui se manifeste au cœur de sa création, saint Thomas nous présente une sorte de syntaxe de l'approche et du cheminement de l'esprit humain vers Dieu : tel est le sens du traité des *Noms divins*. Là où la Parole biblique décrivait positivement la présence de Dieu multiforme à travers la variété des métaphores, le théologien, mesurant humblement la finitude de notre ouverture spirituelle à la Présence divine, souligne d'abord à quel point la lecture de cette parole implique une reconnaissance de l'inadéquation des modes de signification des mots humains ; puis comment, tout en affirmant le caractère nécessairement composite de notre langage, il faut cependant nier toute la multiplicité et la composition

1. Nous faisons allusion aux instructions de Paul en I *Corinthiens* 14: on remarquera que pour justifier le don d'interprétation ou de parole « avec intelligence », il conclut par le fait que le non-initié entrant dans l'assemblée, « tombant la face contre terre, adorera Dieu en proclamant que *Dieu est réellement parmi vous* » (v. 25).

qu'inclut la structure du jugement (de la phrase) pour aborder une réalité, qu'elle soit créée ou incréée.

On comprend mieux alors la symétrie inversée que nous avons déjà repérée au niveau du « Je suis ». Ici, nous retrouvons la même structure inversée au niveau de la signification : nous dirions volontiers que, dans l'acte de révélation, la constitution d'un ordre de signification se fait nécessairement sur un mode positif, celui de l'unité qui se réalise entre le « Je suis » divin qui se donne dans la présence et une quelconque réalité créée qui, par « déplacement » (métaphore) se trouve alors conjointe : syntagme du « Je » divin avec la pierre, le refuge ou la voix qui résonne sur les eaux, avec la tempête, le lion, etc. ; et ce processus mérite à juste titre d'être comparé à la création poétique dans ce qu'elle a de plus grand ¹. Inversement, dans l'austère et (normalement) humble réflexion critique du théologien que nous avons qualifiée de grammaticale, la question des Noms divins ne peut être abordée que négativement, centrée qu'elle est d'abord sur le registre du langage dans son usage et sa fonction familiers, soucieuse de retrouver le point originare d'où a pu jaillir cette étonnante « liaison » entre Dieu, les pierres, les lions, les baisers du bien-aimé et le grondement des orages. Il s'agit alors de tester de façon critique le pouvoir de signification de nos mots ; et, là encore, on ne peut faire l'économie de la structure fondamentale de l'unité de sens (la phrase), car c'est en elle seule que se redonne au regard contemplatif du théologien le mode par lequel les mots, dans leur multiplicité et leur pauvreté, peuvent *ne pas être indignes de dire Dieu*.

La révélation du Nom comme présence est le premier sacrement

S'il est possible de conclure cette réflexion « apéritive » sur le mystère des Noms divins, que l'on nous permette de revenir à cette dualité signifiant/ signifié qui, pour Saussure, constitue finalement l'essence du langage humain. S'il fallait dire en quoi consiste cette dualité lorsqu'on cherche à la transposer dans cette mise en œuvre du langage humain

1. Pour qui voudrait analyser de façon plus détaillée ce processus de création littéraire dans son analogie avec le mystère de la révélation d'un Dieu créateur et présent à sa création, je ne saurais trop recommander la lecture de G. STEINER, *Réelles présences*, Paris, NRF, Gallimard, 1991, surtout les trente dernières pages de cette magnifique méditation sur le langage et la création poétique.

pour essayer de « dire Dieu », je croirais volontiers qu'on peut la retrouver dans les deux aspects étroitement liés de *l'inspiration* (acte fondateur de la métaphore ou du Nom-Présence) et de *l'interprétation* (écoute croyante et vivante de la Parole de Dieu). Dans l'un et l'autre cas, la face signifiante est, schématiquement, la réalité créée qui, par le fait historique de la révélation comme Présence (comme « Je suis ») devient signifiante de cet inouï de la présence de l'Incréé au cœur de la création ; le signifié, c'est la Présence elle-même, l'acte absolu de la communication de Dieu au monde. Si l'on accepte cette approche, le Nom peut être envisagé comme ayant la structure duelle du signe au sens saussurien. Toutefois, pour éviter de faire de la Bible un dictionnaire ou un répertoire de significations éparses et morcelées sur Dieu, il me paraît indispensable de ressaisir cette structure du signe dans la perspective plus vaste de la phrase, de l'énoncé, du jugement, comme unité nécessaire et suffisante de sens. Le Nom ou l'acte révélateur ne seront plus compris comme « mot » — et l'on sait dans quelle mécanisation logico-mathématique peut sombrer un discours sur Dieu qui ne prend pour référence que le concept modulé selon les procédés de l'analogie —, mais comme « phrase », c'est-à-dire comme la synthèse, l'acte d'une intelligence qui lie entre elles deux réalités aussi différentes que l'Incréé et le créé. Mais bien entendu, dans le cas de la révélation, l'acte de l'Esprit qui fonde cette synthèse est d'un tout autre ordre que l'acte de l'esprit (humain) qui en accueille et en recueille les fruits de signification dans l'interprétation théologique :

— Dans le cas de la *révélation*, c'est dans l'acte même de se rendre présent que Dieu associe telle réalité créée au « Je suis » par et dans lequel il se communique aux hommes. Vue sous cet aspect, la structure du Nom divin comme révélation de Dieu est un « jugement » en tant que Dieu conjoint à l'acte historique de sa présence aux hommes telle ou telle réalité le signifiant. Dans cet acte même est conférée à la réalité ainsi « mise à contribution » une possibilité de signification inépuisable et dépassant infiniment ce qu'il lui est habituellement donné de signifier ¹. En ce sens, nous dirions que jamais le principe saussurien de l'« arbitraire du signe » ne se vérifie de façon aussi radicale que dans les signifiants bibliques ;

— Dans le cas de *l'interprétation théologique*, c'est un esprit humain qui essaye de « s'approprier » la richesse de cette jointure mystérieuse de la

1. C'est ici, dans cet excédent de signification conféré au signifiant qu'il faudrait, me semble-t-il, situer le fondement sémiologique des « quatre sens de l'Écriture ».

Présence divine et d'une réalité créée surinvestie de sens. Dès lors, la théologie des Noms divins se doit d'être d'abord une mise au point critique de ce mouvement de l'esprit qui part des significations et des images familières vers le point mystérieux où surgit la Présence. Ici aussi, il y a synthèse, acte et mouvement de l'esprit. Et donc approche du Nom à travers l'énoncé, la « phrase » et le jugement. Mais, en sens inverse, l'esprit de l'homme s'éprouve aux prises avec la finitude et la temporalité qui le caractérisent non pas comme pure saisie immobile et intemporelle de la Présence, mais comme mouvement, multiplicité, raison. Dès lors, la question des Noms divins est une analyse critique du statut de notre connaissance et de notre capacité de dire Dieu en fonction de ce mode particulier de connaissance qui est le sien. Ici, le chemin qui unit le signifiant au signifié n'est plus l'intention révélatrice de Dieu, le mystère du Nom, mais la vie de l'esprit humain comme mouvement vers Dieu répondant à l'appel que la Présence a suscité en lui par la grâce : c'est ce double mouvement que la tradition a appelé *via negationis* et *via eminentiae* ¹.

Ce qu'il importe de remarquer surtout dans cette double approche du mystère du Nom (dans l'acte originaire de la révélation d'une part et dans l'incessante reprise de l'interprétation théologique de l'autre), c'est l'identité de structure : qu'il s'agisse de Dieu se révélant ou de l'homme cherchant à dire Dieu et à le nommer par son Nom, on se trouve toujours dans une structure de signe. Et si l'on se réfère à l'antique définition augustinienne *sacramentum, id est rei sacrae signum*, on aura pressenti à quel point — et quelle que soit l'entrée qui y donne accès — la révélation du Nom divin comme Présence est un sacrement, sacrement plus originaire encore, si l'on peut dire, que l'Église elle-même ², l'unique peuple de Dieu n'ayant pas d'autre «sens» et de raison d'être que de se laisser bâtir et rassembler par, et dans, ce Nom-Présence — ce qu'il confesse souvent dans la tradition des psalmistes (*Psaume* 124, 8), au cours de la célébration liturgique, au moment où il s'apprête à recevoir la bénédiction de son Dieu :

Notre secours est dans le Nom du Seigneur,
qui a fait le ciel et la terre.

Frère Daniel Bourgeois, né en 1946, religieux depuis 1965, a participé à la fondation de la fraternité des moines apostoliques du diocèse d'Aix-en-Provence en 1977. Professeur de dogmatique au séminaire d'Aix-en-Provence. Dernière publication : *L'un et l'autre sacerdoce*, Desclée, 1991.

1. Voir l'article de Robert Le Gall, *infra*, p. 51.

2. C'est peut-être à ce niveau qu'il faudrait chercher les racines ecclésiologiques communes entre Israël et l'Église dont les membres sont issus de la gentilité.

Robert LE GALL

Les noms de Dieu dans la liturgie

LA LITURGIE est la rencontre de Dieu et de son peuple, pour la célébration de leur alliance ¹. La Sagesse créatrice de Dieu chante, dans la prosopopée du livre des *Proverbes*, qu'« elle trouve ses délices parmi les enfants des hommes » (8, 31). Dieu a créé l'homme à son image, « comme sa ressemblance » pour entretenir avec son « semblable » des relations d'amour et d'amitié dont l'initiative lui revient toujours (cf. *Genèse* 1, 27). Sa joie de Créateur et d'Ami des hommes le fait venir dans le Paradis rencontrer le premier couple sorti de ses mains de potier et de chirurgien (cf. *Genèse* 2, 7.21-22 ; 3, 8).

De son côté, l'homme créé par Dieu ne trouve son bonheur parfait que dans l'amitié divine. Fait par Dieu et pour Dieu, son cœur est « inquiet » tant qu'il ne se repose pas en Dieu, selon le mot de saint Augustin au début de ses *Confessions* ².

Le mystère du dessein salvifique de Dieu comporte ainsi un double mouvement : celui d'un Dieu qui ne cesse de venir vers nous avec tous les dons de la nature et de la grâce ; celui de l'homme qui, par le dynamisme de ces dons, est appelé à entrer dans la communion de son Dieu.

L'envie du diable (*Sagesse* 2, 24) a rendu incertaine la rencontre d'amitié entre Dieu et l'homme. Mais Dieu n'a jamais renoncé à son dessein

1. Cf. nos trois volumes de la collection « la Liturgie, célébration de l'Alliance » : *Associés à l'Œuvre de Dieu, la Liturgie dans l'ancienne Alliance, la Liturgie dans la nouvelle Alliance*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1981, 1981, 1982.

2. Livre, I, 1, 1.

bienveillant : au terme d'une série d'alliances caduques, son Fils incarné est, dans sa chair issue de Marie et offerte en sacrifice sur la croix, l'alliance nouvelle et éternelle qui nous permet d'approcher de Dieu en toute confiance (*Hébreux* 10, 22).

En toutes ces alliances successives, la liturgie est la rencontre indéfiniment reprise entre Dieu et son peuple, dans les cycles de la journée, de la semaine et de l'année ; rencontre dense et ponctuelle qui permet, dans la vie de tout le peuple et de chacun de ses membres, d'entrer de plus en plus dans une adhésion permanente et simple au Dieu vivant.

Le début et la fin de la Bible situent la Révélation entière entre deux invocations qui préludent à la rencontre consommée de l'alliance. Celle de Dieu, d'abord, appelant à lui le premier homme, juste après sa faute, et tous les autres après lui : « Où es-tu ? » (*Genèse* 3, 9) ; celle de l'Église enfin, qui s'écrie dans le souffle de l'Esprit : « Amen. Viens, Seigneur Jésus » (*Apocalypse* 22, 20).

L'Écriture tout entière, née dans la liturgie et pour la liturgie, enregistre entre ces deux appels toutes les invocations qui rythment les relations d'amour entre Dieu et son peuple. Dieu nomme, appelle, invective, apostrophe ou cajole, spécialement par ses prophètes, son peuple-épouse ; Israël et l'Église, dans leur louange psalmique, reprennent jour après jour, heure après heure, la litanie vivante des noms de Dieu.

Le nom du peuple et le nom de Dieu sont donc au cœur de toute liturgie. Dieu nous appelle en prononçant les noms de tendresse qui peuvent nous faire tressaillir comme Marie-Madeleine devant le Ressuscité qu'elle a pris pour le jardinier (*Jean* 20, 16). Nous-mêmes ne cessons d'invoquer Dieu en usant de tous les Noms qu'il nous a révélés et de ceux que l'Esprit d'amour a suggérés à l'Église en prière.

Les Noms divins venus des créatures

Dans la rencontre d'alliance de la liturgie, Dieu, qui en est le premier acteur, nous dit qui nous sommes pour lui, à travers tous les noms qu'il nous donne. Ce faisant, il nous révèle qui il est pour nous-mêmes, nous donnant ainsi la possibilité de le nommer. Le peuple de l'alliance fait l'expérience du salut en Yahvé avant de savoir que son Sauveur est aussi

le Créateur¹ ; c'est pourquoi les noms divins du Dieu qui libère Israël sont premiers par rapport aux noms divins venus des créatures. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est Yahvé, le *Seigneur*, qui est aussi le Tout-Puissant, le Très-Haut, l'Éternel. Pour plus de clarté, il est préférable cependant de parler d'abord des noms donnés à Dieu à partir de l'expérience des créatures.

C'est par la voie de l'analogie que les perfections des créatures sont attribuables au Créateur, selon la parole du livre de la *Sagesse* : « La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur » (13, 5). Cette voie de l'analogie comporte trois démarches présentées par saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*² : celles de la causalité, de la négation et de l'éminence. En effet, si Dieu est la cause de toutes les perfections des créatures, cette cause est plus parfaite que ses effets, et donc lesdites perfections sont plus attribuables à Dieu qu'à elles (causalité) ; toutefois, il convient de nier toutes les limites de ces perfections, telles qu'on les trouve dans la création (négation) ; enfin, il faut pousser à l'infini le résidu, purifié de ses imperfections, de tout ce que l'on trouve de positif dans les créatures (éminence).

Par exemple, Dieu est fort : il peut donc être comparé au lion ; pourtant, il n'est pas fort comme le lion, dont la force est limitée ; il est le « Tout-Fort ». Ce qui montre la nécessité du processus de causalité, de négation et d'éminence, c'est que Dieu peut être appelé à la fois lion et agneau, alors que ces notions sont contraires. Saint Augustin l'explique bien dans son commentaire sur l'Évangile selon saint Jean : « Tout peut être dit de Dieu, mais rien n'est dit qui soit digne de Dieu. Rien de plus étendu que cette indigence : tu cherches un nom convenable, et tu ne le trouves pas ; tu cherches à dire quelque chose, et tous les noms se présentent. Quelle ressemblance y a-t-il entre le lion et l'agneau ? Ces deux noms sont pourtant donnés au Christ : *Voici l'Agneau de Dieu* (*Jean* 1, 29) ; comment est-il aussi lion ? *Le lion de la tribu de Juda a remporté la victoire* (*Apocalypse* 5, 5)³ ».

1. Cf. A.-M. DUBARLE, o.p., *la Manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Cerf, coll. « Lectio divina » 91, 1976, pp.19-23, 38. Même dans les religions païennes, le dieu sauveur passe avant le dieu créateur : cf. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Marne, 1976, p. 56.

2. I^{er}q. 12 a. 12 ; q. 13 a. 10 ad 5.

3. *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne » 71, 1969, p. 183.

Dans la psalmodie, l'Église use constamment pour invoquer Dieu de ces noms venus des créatures et à lui attribués par cette analogie qui est une certaine ressemblance sur un fond de dissemblance : il est le grand Roi au-dessus de tous les dieux, le Refuge, la Forteresse ou la Citadelle, le Maître, le Rocher, le Très-Haut ; il est Défenseur, Allié, Bouclier, Lumière, Rempart, Gardien, Ombrage, Abri, Joie, Salut, Sauveur, Force, Libérateur, Splendeur, Tendresse et Pitié. En tous ces noms, la majuscule indique le passage à l'infini de la qualité trouvée dans les créatures. Il est encore le Juge, le Saint, le Magnifique, le Redoutable, le Glorieux, le Patient, le Berger. N'est-ce pas cette dernière identité de Berger que nous laisse au cœur le chant du psaume 118, le plus long du psautier, cette méditation savoureuse et alphabétique sur la Loi de Dieu : « Je m'égare, brebis perdue : viens chercher ton serviteur » (v. 176)?

Avec Israël et avec l'Église, l'islam connaît de telles litanies d'amour du Dieu unique.

La piété musulmane s'est plu très vite, écrit Louis Gardet, à grouper les 99 « plus beaux Noms » de Dieu, à les méditer et à les réciter en s'aidant des grains d'une *subha* (chapelet) (...). Tantôt le centième nom est Allah, tantôt (plus souvent) Allah est le premier des 99 (...). Voici une liste type, selon un ordre habituel :

Dieu (*Allah*), le Bienfaiteur, le Miséricordieux, le Roi, le Saint, la Paix, le Croyant, le Vigilant, le Puissant et Précieux, l'Imposant, le Superbe, le Producteur, le Créateur, le continuel Pardonneur, le Dominateur, le continuel Donateur, le Dispensateur (de tous biens), le Victorieux et Révélant, le parfait Connaissant, Celui qui resserre, et Qui dilate (les vies et les cœurs des serviteurs), Celui qui abaisse, et Qui élève en dignité, Qui donne honneurs et force, Qui donne bassesse et avilissement, l'Audiant, le Voyant, le Juge, la suprême Justice, le Bienveillant et Subtil, le Sagace, le Doué de mansuétude, l'Inaccessible, le Très Indulgent et Pardonneur, le Très Reconnaissant (qui donne beaucoup en échange de peu), le Haut, le Grand, le Gardien vigilant, le Nourricier, le Calculateur qui demande compte, le Majestueux, le Généreux, le Gardien jaloux, l'Agréant (qui exauce les prières), l'Omniprésent, le Sage, le Très Aimant, le Glorieux, le Revivificateur (qui ressuscitera ses créatures au jour de la Résurrection), le Témoin, le Réel-Vérité, le Gérant (à qui tout est confié), le Fort, l'Inébranlable, l'Ami et Protecteur, le Digne de louanges, le Dénombrant (qui connaît toutes choses et a pouvoir sur elles), le Créateur absolu, le Créateur de la vie, le Créateur de la mort, le Vivant, le Subsistant et l'Opulent (à qui rien ne manque), le Noble, l'Un et l'Unique, l'Impénétrable,

le Puissant, le Tout-Puissant, Celui qui approche, et Qui éloigne, le Premier, le Dernier, le Manifesté, le Caché, le Régnant, l'Exalté, Celui qui donne la piété (du cœur et tout bienfait), le « Repentant » (qui revient à ses serviteurs contrits), le Vengeur (qui châtie les désobéissants), l'Indulgent (qui efface les fautes, l'Apitoyé et Compatissant, le Maître du Royaume, le Seigneur de Majesté et de Générosité, l'Équitable, le Rassembleur, le Riche, l'Enrichissant, le Défenseur tutélaire, Celui qui afflige, et Qui favorise, la Lumière, le Guide, le Créateur-Inventeur, l'Éternel qui perdure sans fin, l'Héritier, Qui conduit sur la voie du bien, le Très Patient ¹.

On constate les similitudes entre les litanies musulmanes et psalmiques. La liturgie ecclésiale, dans les formules qui lui sont propres, spécialement dans les oraisons de la messe, use de plusieurs de ces vocables attribués à Dieu par analogie. Ils reviennent constamment tant à la messe qu'à l'office. Voici, pour nous en tenir aux collectes, les invocations initiales les plus fréquentes : « Dieu éternel et tout-puissant », « Dieu puissant », « Dieu éternel », « Dieu créateur », « Dieu créateur et maître de toutes choses », « Dieu de puissance et de miséricorde », « Dieu qui es bon et tout-puissant », « Dieu très bon », « Seigneur tout-puissant et miséricordieux », « Dieu créateur et rédempteur des hommes », « Dieu de miséricorde infinie », « Dieu d'infinie bonté ». La formule de loin la plus fréquente est « Dieu éternel et tout-puissant » (*Omnipotens sempiterna Deus*) ; elle introduit souvent une demande faite à sa bonté ou à sa miséricorde. Dieu peut tout, lui qui est, qui était et qui vient (*Apocalypse* 1, 4. 8), mais il aime davantage, si l'on peut dire, et sa toute-puissance est au service de son amour. Il faut savourer dans la prière liturgique et dans l'oraison ces attributs de Dieu, pour les chanter au chœur et dans son cœur, en parfaite harmonie avec les psaumes :

Je t'aime, Seigneur, ma force :
Seigneur, mon roc, ma forteresse,
Dieu mon libérateur, le rocher qui m'abrite
mon bouclier, mon fort, mon arme de victoire.
(*Psaume* 17, 2-3.)

Ainsi, le peuple fait écho à l'expression de l'amour divin : « Tu comptes beaucoup à mes yeux et je t'aime. » Le premier mot du psaume 17 devrait être traduit, au plus près de l'hébreu, de la façon suivante :

7. L. GARDET, *l'islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, pp. 64-65.

« Je frémis des entrailles pour toi, Seigneur. » Les attributs qui suivent, métaphoriques, ne représentent pas une réflexion abstraite : ils sont commandés par un pronom possessif. Entre le psalmiste et son roc, le lien est étroit. On comprend que ces noms divins venus des créatures appellent et supposent d'autres noms, plus propres, qui seront aussi plus aimés.

Dieu, Yahvé, Seigneur, le Nom

Tout adjectif ou tout attribut a besoin d'un substantif auquel il puisse s'accrocher. Certes, il est possible de substantiver des adjectifs, puisque l'on dit de Dieu qu'il est le Tout-Puissant, le Majestueux ou le Très-Haut. On dira aussi de lui qu'il est la Bonté, la Justice et la Miséricorde, faisant de ces substantifs abstraits le plus concret et le plus complet des êtres, l'Être même. Cependant, notre langage a besoin d'un mot qui nomme cet être autrement que par des mots communs élargis à l'infini grâce à la voie d'éminence symbolisée par la majuscule. Ce nom est Dieu.

Dieu

Theos en grec, *Deus* en latin, *Dio* en italien, *Dios* en espagnol ou *Dieu* en français sont des mots issus de la même racine indo-européenne *div* qui signifie primitivement « briller » ou « le ciel ¹ ». Spontanément, l'esprit et le cœur de l'homme voient au ciel ou dans la gloire Celui dont il vient et dont il dépend vitalelement. Dans les langues germaniques, la divinité semble nommée non à partir de la lumière, mais à partir de la bonté, si le *God* anglais vient de *good* et le *Gott* allemand de *gut*.

Tel qu'il est, ce nom de Dieu « est presque à la fois nom propre et nom commun ² ». Il serait irrévérencieux et même blasphématoire de donner le qualificatif de « commun » au nom de Dieu, car si Dieu est unique, ce nom ne peut que lui être propre. Cependant, le polythéisme a toujours existé, ce qui oblige à utiliser le mot de « dieu » avec une minuscule et au pluriel : il est bien en ce cas un nom commun à tous les dieux, soit dans une religion, soit dans toutes les religions.

1. Cf. M.-J. LAGRANGE o.p., *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Lecoq, 1905, p. 32.

2. *Ibid.*

En hébreu, le même jeu du singulier et du pluriel existe entre *él* (il est intéressant de noter que le premier sens de ce mot est « fort », « puissant », puis « force » et « puissance ») et *élohim*, entre Dieu et les dieux (les faux dieux ou les êtres « divins » comme les anges, les rois ou les juges). Nom propre du dieu suprême dans le panthéon phénicien, *Él* est le nom commun de la divinité dans le monde sémite. En Israël, *Él* et *Élohim* désignent le vrai Dieu, mais plus encore le nom *d'Éloah*, qui, exclusivement dans les textes poétiques, n'est attribué qu'à lui.

Noms communs devenus noms propres, *Él* ou *Élohim* sont particularisés par des appositions diverses, telles que *Él Élyon* (Dieu Très-Haut, *Genèse* 14, 18-22), *Él Shaddaï* (Dieu Tout-Puissant ou Dieu « le Montagnard », *Genèse* 17, 1), *Él Olam* (Dieu d'éternité, *Genèse* 21, 33), *Él Roi* (Dieu de vision, *Genèse* 16, 13) ou *Él Berit* (Dieu d'Alliance, *Juges* 8, 33). Ainsi, le nom commun de la divinité devient un nom lié à une expérience personnelle, souvent très localisée, des Patriarches.

Yahvé, Seigneur

Cependant, si les relations d'alliance entre Dieu et les hommes sont des relations d'amour et d'amitié, il est important pour Israël de connaître le nom propre de son Dieu, non pas pour avoir prise sur lui, comme dans les dérives magiques de la religion, mais pour disposer sur les lèvres et dans le cœur d'une sorte de quintessence de Celui qui aime son peuple et qui est aimé de lui. « Le nom est un peu le condensé d'une personne : il permet de la désigner, de l'appeler, d'entrer en relation avec elle. Pour celui qui aime, le simple nom de l'être aimé concentre les énergies de l'amitié. Un prénom banal qui, jusqu'alors, nous était indifférent, prend une charge émotionnelle très forte quand il se trouve être celui de l'aimée ¹. »

Les Patriarches ont rencontré le Dieu qui leur a donné un nom nouveau; son nom à lui est lié aux leurs : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ce dernier, lors de la lutte avec l'Ange s'est révélé « fort contre Dieu » (ce qui est le sens du nom d'Israël), mais pas à ce point qu'il pût connaître son nom : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? » Pourtant, il reçut sa bénédiction et put se dire le lendemain : « J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve » (*Genèse* 32, 30-31).

1. Cf. notre ouvrage *les Premiers Amis de Dieu*, C.L.D., Chambray, 1982, p. 42.

Moïse, que Dieu charge de libérer son peuple de l'Égypte, lui demande son nom, pour pouvoir mieux authentifier sa mission. « Dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui est." Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites : *Je suis m'a* envoyé vers vous"» (*Exode* 3, 14). Le sens de cette révélation reste mystérieux, car la première formule peut se traduire à la fois « Je suis qui je suis », « Je suis celui qui est », « Je suis qui je serai » ou « Je serai qui je suis », selon les valeurs complexes de l'imparfait hébreu. Certes, le sens de l'être est inclus dans la formule (comme dans son raccourci « Je suis »), mais ce qui est au premier plan, c'est l'agir de Dieu pour son peuple : « Ce que je vais faire pour vous (au moment de l'Exode) vous dira qui je suis pour vous, qui je veux être pour vous, en vous révélant aussi qui vous êtes pour moi. »

Le tétragramme YHWH, vocalisé naguère *Yehovah* et plus communément *Yahveh* de nos jours, est un nom dont le sens et la prononciation exacte ne sont pas sûrs. Il paraît lié à une forme antique du verbe « être » : *hvh* (au lieu de *hyh*). Comme on n'est pas sûr de la vocalisation exacte du mot, « il vaut mieux sans doute lui laisser son rôle d'appellatif pur et simple. Lié à la sortie d'Égypte et à l'Alliance, ce Nom se charge, tout au long de l'histoire du salut, de cette expérience et de cette unicité qui sont le propre du nom des êtres chers ¹. »

Tel qu'il est, ce nom propre de Dieu le révèle et le cache : il le révèle par ce qu'il fait pour Israël, il le cache en ce qu'il ne dit pas son mystère entier. Dieu est connu comme inconnu, mais cette connaissance dans l'inconnaissance fait partie de la joie et de la souffrance de l'expérience du vrai Dieu jusqu'à la vision. Le nom de Yahvé condense l'inconnaissable dans un vocable qui, venu de Dieu, est lui dans le secret du cœur. Plus encore que ces noms humains de personnes ou de lieux qui nous offrent « l'image de l'inconnaissable que nous avons versé en eux »², comme l'a écrit magnifiquement Proust, celui de Yahvé nous communique un inconnaissable qui ne vient pas de nous, mais de lui : c'est lui qui nous le verse dans le cœur. Israël a chanté Yahvé dans ses cantiques et tout spécialement dans les Alléluia (« Louez Yah » en hébreu), que l'on trouve vingt-trois fois dans le livre des Psaumes, et là seulement. Le nom de Yahvé s'y trouve ramassé en une syllabe, pour se prêter à une invocation sans trêve.

1. *Ibid.*, p. 114.

2. À la recherche du temps perdu, le Côté de Guermantes 1, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1988, Gallimard, Paris, p. 310. Il faut lire les trois pages 310-313, où l'auteur montre comment le nom de Guermantes, lié à certaines sensations, fait remonter tout un passé d'expérience qui dépasse l'ordre psychologique pour gagner certaines sources de l'être.

À partir de l'exil à Babylone, la coutume s'établit d'éviter de prononcer le nom de Yahvé (cf. *Amos* 6, 10). À chaque fois qu'il était rencontré dans le texte sacré, on le remplaçait par une périphrase ou par un autre nom, surtout *Adonai*, qui signifie « mon Seigneur » au pluriel d'intensité. La liturgie a suivi cette coutume juive, en reprenant le texte de la Septante où le mot *Kyrios* traduit environ 6350 fois Yahvé et quelque 500 fois *Adonai*. Dans la nouvelle Vulgate comme dans l'ancienne, c'est le nom de *Dominus* qui traduit *Kyrios*, à l'exception du cantique de Moïse, où l'on trouve une seule fois « *Dominus quasi vir pugnator; Yahveh nomen ejus* » (*Exode* 15, 3). En français, dans les traductions liturgiques, on ne prononce pas le nom de Yahvé : tant dans les lectures que dans la psalmodie, on dit « le Seigneur » (à l'office des lectures en version française, le nom du SEIGNEUR est mis en majuscules).

Ainsi Israël et l'Église, unis dans la révérence pour le tétragramme sacré, pratiquent le commandement du Décalogue : « Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux » (*Exode* 20, 7). Chanter *Adonai*; *Kyrios*, *Dominus* ou le SEIGNEUR est à chaque fois un acte d'adoration et d'humble amour. Parfois, dans la psalmodie, le seul retour continu des noms de « Dieu » et de « Seigneur » est une joie de l'âme qui rythme la prière chorale : elle attend leurs occurrences pour en faire le fil de sa prière.

Dieu a livré son nom. Son peuple l'a reçu, mais le conserve avec grand respect dans le silence du cœur. Nous évoquons plus haut les quarante-dix-neuf noms que la tradition musulmane donne à Dieu. Le premier est celui d'Allah, « et le centième est déclaré ineffable, connu de celui-là seul à qui Dieu le communique ¹ ».

Les traditions du monothéisme se rejoignent donc dans la révérence aimante pour le nom révélé mais qui reste ineffable, indicible et inconnaissable. Le Pseudo-Denys, dont l'œuvre de théologie mystique, composée probablement dans le premier quart du VI^e siècle, eut une influence considérable tant en Orient qu'en Occident, a écrit un traité célèbre sur les *Noms divins* qui montre bien comment Dieu dépasse nos conceptions tout en passant par notre mode de connaissance naturel, ainsi qu'en témoignent les Écritures. Il nous faut citer un peu longuement un fragment de ce livre, car il rassemble dans une grande hauteur de pensée tout ce que nous avons essayé de dire :

1. L. GARDET, *op. cit.*, p. 64.

2. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, ch. 1, 5: Traduction et notes par M. DE GANDILLAC, Aubier-Montaigne, 1943, p. 73.

« L'Un, l'Inconnaissable, le Suressentiel, le Bien en soi, Celui qui est, je veux dire l'Unité, les trois Personnes également divines et bonnes, on ne peut les atteindre ni en paroles ni en pensées ¹. » « Ainsi instruits, les théologiens la louent (la divinité) tout ensemble de n'avoir aucun nom et de les posséder tous. De n'avoir aucun nom, puisqu'ils rapportent que la Théarchie (la divinité comme origine) elle-même, dans une des visions mystiques où elle se manifeste symboliquement, gourmanda celui qui lui demandait : "Quel est ton nom ?" (*Genèse* 32, 29), et, pour le détourner de toute connaissance capable de s'exprimer par un nom, lui parla ainsi : "Pourquoi me demander mon nom? Il est admirable" (*Juges* 13, 18). Et n'est-il pas effectivement admirable, ce nom qui dépasse tout nom, ce nom anonyme, "transcendant à tout nom qui se nomme, en ce siècle, comme dans le siècle à venir" (*Ephésiens* 1, 21)? D'avoir pluralité de noms, lorsqu'ils la décrivent ensuite disant d'elle-même : "Je suis Celui qui suis" (*Exode* 3, 14), ou encore Vie, Lumière, Dieu, Vérité ; et quand les connaisseurs de Dieu célèbrent par des noms multiples la cause universelle de tout effet en partant de tous ses effets, comme Bonté, Beauté, Sagesse ¹. »

Le Nom

Nous remarquons plus haut que, dans la psalmodie, la grâce de l'Esprit saint rend attentif à la trame des « Dieu » et des « Seigneur » : elle met le cœur dans cette contemplation simple qui est adhésion aimante. Il en va de même des très nombreuses mentions du Nom dans les Psaumes. Il n'est guère de psaume qui n'en soit orné. Prier le Nom, c'est encore une façon d'éviter, par révérence, de prononcer le tétragramme sacré et de laisser large le mystère. Donnons seulement quelques exemples pour inviter à cette prière au Nom « anonyme », comme dit le Pseudo-Denys :

Ô Seigneur, notre Dieu, qu'il est grand ton Nom par toute la terre (*Psaume* 8, 2. 10 ; nous ajoutons partout la majuscule).

Pour toi, j'exulterai, je danserai, je fêterai ton Nom, Dieu Très-Haut (9, 3).

Que le Seigneur te réponde au jour de détresse, que le Nom du Dieu de Jacob te défende » (19, 2).

Tu m'as répondu ! Et je proclame ton Nom devant mes frères (21, 23).

Je ferai vivre ton Nom pour les âges des âges : que les peuples te rendent grâces, toujours, à jamais (44, 18).

Toutes les nations que tu *as faites* viendront se prosterner devant toi et rendre gloire à ton Nom, Seigneur, car tu es grand et tu fais des merveilles, toi, Dieu, le seul. Montre-moi ton chemin, Seigneur, que je marche suivant ta vérité ; unifie mon cœur pour qu'il craigne ton Nom. Je te rends grâce de tout mon cœur, Seigneur mon Dieu, toujours je rendrai gloire à ton Nom (85, 9-12).

Qu'ils louent le Nom du Seigneur, le seul au-dessus de tout Nom (148, 13).

Toute cette louange à la majesté du Nom de Dieu (Mi 5, 3) amène le psalmodiant chrétien à goûter la plénitude de celui que le Christ est venu nous révéler : « Je leur ai fait connaître ton Nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (*Jean* 17, 26).

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit

Dès le discours sur la Montagne, Jésus déclare qu'il n'est pas venu abolir, mais accomplir (cf. *Matthieu* 5, 17). Avant nous, il a prié les psaumes, dont il reste avec nous le chantre principal. Il avait un titre éminent à chérir le Nom et les noms de Dieu, puisque le dernier mot de la Bonne Nouvelle qu'il nous apporte est le nom de son Père. Ce nom est indissociable du sien et de celui de l'Esprit qui nous rend capable de le prononcer, car le mystère des trois Personnes divines nomme un seul et unique Dieu tout en livrant leurs trois noms. Il faut en effet remarquer que chaque signe de croix qui ouvre la célébration de la messe ou des sacrements se fait « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », au singulier et non au pluriel.

La liturgie de l'Église reprend la grande prière de l'Ancien Testament, qui demeure la substance de l'Office divin, mais ponctuée de doxologies trinitaires qui donnent toute leurs dimensions aux Louanges (c'est en hébreu le titre du livre des Psaumes : *Tehillim*). Chaque psaume en effet s'achève dans l'adoration de la Trinité sainte : « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit pour les siècles des siècles. Amen. »

La messe trouve son sommet dans la doxologie trinitaire du « Par lui, avec lui et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles. Amen. » Il convient de préciser cependant que, selon l'ordre éternel des Personnes divines et selon l'économie de la révélation du Père par le Fils et par l'Esprit, toute la liturgie chrétienne est essentiellement dirigée vers le Père.

1. Ch. I, 6, *op. cit.*, pp. 74-75.

Toutes les Préfaces, qui, après le dialogue initial, commencent déjà la Prière eucharistique, sont adressées au Père, comme le montrent les formules stéréotypées habituelles : « Vraiment, il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu, à toi, Père très saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ, notre Seigneur. » Remarquons au passage comment sont repris les attributs venus des créatures : saint, éternel, tout-puissant. Tout le corps des Prières eucharistiques est un immense appel au Père : « Père infiniment bon », commence le Canon romain ; après la Préface, qui l'invoque comme « Père très saint », la deuxième Prière eucharistique chante en lui « la source de toute sainteté » ; de la même façon, la quatrième Prière eucharistique invoque le « Père très saint », non seulement dans la seule Préface, mais encore deux fois entre le Sanctus et le récit de l'Institution.

Après la doxologie du Per ipsum, le chant du Pater par toute l'assemblée montre encore vers qui monte la louange et la demande unanime de l'Église unie à son Époux pour constituer le « Fils total ». Seules la prière pour la paix et les deux prières préparatoires à la communion et récitées à voix basse par le prêtre qui choisit l'une ou l'autre sont adressées au « Seigneur Jésus-Christ ». Encore faut-il préciser qu'il s'agit de prières tardives, qui ne remontent pas au-delà des IX^e-XII^e siècles. Le Veni, Creator Spiritus ou la séquence Veni Sancte Spiritus invoquent l'Esprit saint, comme beaucoup d'hymnes chantent le Christ en ses mystères ; mais, à chaque fois, la doxologie repart du Père. Il en est de même des oraisons de la messe : la grande majorité est adressée au Père ; quelques-unes seulement invoquent directement le Fils, mais finissent par la conclusion trinitaire suivante : « Toi qui règnes avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen. »

La liturgie, comme l'Écriture qui lui est intimement liée, est un immense dialogue d'amour entre Dieu et son Peuple, entre l'Époux et l'Épouse : les lectures, les psaumes, les chants et les prières résonnent de ce chant d'alliance, où Dieu nomme son peuple et où le peuple égrenne la litanie de ses noms. Au terme de la Révélation, ce dialogue prend une autre portée, puisqu'il est invité à rejoindre celui qui constitue la vie éternelle du Père et du Fils. Désir et appel entre l'Époux et l'Épouse, l'Esprit est aussi, est d'abord le lien vivant, personnel, éternel entre le Père et le Fils.

Les Psaumes nous appellent à la filiation divine, puisque nous y entendons le Père nous dire comme à son Fils, premier-né d'une multitude de frères : « Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Psaumes* 2, 7). Nous-mêmes lui disons avec l'Unique : « Tu es mon Père, mon roc et

mon salut» (88, 27). Animés par l'Esprit des fils adoptifs, ne faisant qu'un avec le Christ, nous disons en Église : « *Abba*, Père ! » (*Romains* 8, 15). Tel est, finalement, parmi tous les noms que nous donnons à Dieu, celui qu'il nous faut chérir entre tous (cf. *Psaume* 5, 12). Il ne rend pas caducs les autres, car nous continuons à nous complaire dans l'invocation de Dieu, du Seigneur, notre Gloire, notre Joie, Rempart et Tendresse ; il ne nous détourne pas de la constante invocation de Jésus, puisque c'est en son *Nom* (cf. *Jean* 14, 13. 14.26 ; 15, 16 ; 16, 23. 24. 26) que, dans l'Esprit, nous pouvons dire : « Notre Père qui es au cieus, que ton *Nom* soit sanctifié. »

Honneur au Père, honneur au Christ,
Honneur égal à l'Esprit saint !
Ô Trinité dans l'unité,
Dieu de paix, de vie, de lumière,
Ton nom est suprême douceur,
Ta puissance toute divine

Les temps sont durs...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 125)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Dom Robert le Gall est Abbé de Kergonan, monastère bénédictin situé près de Carnac, au Sud de la Bretagne. Né en 1946. Licencié en théologie de la faculté de Fribourg (Suisse). A publié quelques ouvrages sur la théologie de la liturgie, un *Dictionnaire de liturgie*, 2^e édition, 1987, un livre de spiritualité biblique sur Abraham, Jacob et Moïse : *les Premiers Amis de Dieu* (Éditions C.L.D. à Chambray-lès-Tours).

1. Doxologie de l'hymne de l'office des lectures dans la *Liturgie des heures* au vendredi des semaines paires.

Robert SLESINSKI

Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine

De l'hésychasme à la glorification du Nom

Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur.

DANS la tradition chrétienne byzantine, le trésor liturgique manifeste une saisissante vénération du Nom de Dieu. Un témoignage en est la doxologie finale de l'anaphore eucharistique de la divine liturgie de saint Jean Chrysostome et de celle de saint Basile le Grand : « Et donne-nous de glorifier et de chanter d'une seule voix et d'un seul cœur ton Nom vénérable et magnifique, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. » Les doxologies de ce type abondent tout au long des services liturgiques de l'Église byzantine. Elles manifestent, et en même temps forment, l'âme orientale. Ce qui est vrai pour la prière byzantine liturgique l'est également pour la dévotion privée. En fait, si la tradition spirituelle du christianisme byzantin est parfois considérée — à tort — comme synonyme d'une forme particulière de dévotion, la tradition hésychaste, qui se trouve incluse dans la spiritualité byzantine, avec sa dévotion caractéristique à la prière du cœur inscrite plus particulièrement dans une simple prière, la Prière de Jésus, c'est cette prière qui montre le mieux l'esprit byzantin à l'égard du Nom de Dieu.

Il n'est pas surprenant que cette « puissance du Nom » ne soulève pas de questions dans la conscience orientale. Les racines juives du christianisme se révèlent pleinement dans ce phénomène. La notion de nom comme point central du discours humain constitue l'un des aspects indiscutables de l'esprit hébraïque. Pour les Hébreux, on le sait, le nom d'une chose ou d'une personne renferme le noyau secret, la nature de cet être. C'est par son nom qu'une personne se manifeste. Connaître quelqu'un,

c'est connaître son nom. Non seulement le nom exprime le destin d'un objet ou d'un sujet particuliers, mais il le *constitue*, il lui fournit sa cause finale ou, en d'autres termes, sa raison d'être. Cependant, une autre dimension du nom intervient également : la capacité même d'appeler quelque chose ou quelqu'un par son nom donne puissance au sujet connaissant. Le livre de la *Genèse* lui-même offre déjà une base à cette thèse. Lorsque Dieu crée l'homme, il lui donne le pouvoir de nommer toute créature animée et inanimée (*Genèse* 2, 19-20). Cette capacité même de nommer toutes choses démontre la supériorité de l'homme dans l'ordre de la création. Cela donne également à l'homme la capacité de rendre certaine réalité présente ou actuelle à la conscience humaine.

Le très saint Nom de Jésus, n'est pas, quant à lui, étranger à l'interprétation hébraïque, même si l'entière signification de ce nom dépasse l'entendement humain. Comme le dit l'apôtre Paul (*Philippiens* 2, 9-10, cf. *Isaïe* 45, 23). Ce nom est le « Nom qui est au-dessus de tout nom » et à l'invocation duquel « tout genou fléchit, dans les cieux, sur la terre, et sous la terre ». La signification de « Yahvé », équivalent hébreu de Jésus, est très claire : « Le Seigneur est le Sauveur », ainsi que cela figure dans le saint Évangile lui-même (*Matthieu* 1, 21; *Luc* 1, 31). La signification de ce nom, quant à la personne de Jésus, n'était toutefois pas immédiatement perceptible pour ceux qui l'entendaient. Toute la force présente sous ce nom ne devait être révélée que beaucoup plus tard, pas avant que notre Seigneur ne s'engage dans son ministère public. Si dans l'esprit hébraïque l'invocation du nom rend effective la présence de celui qui est nommé, ou du moins en fait découvrir la présence, comment les effets de l'appel du nom de notre Seigneur n'embraseraient-ils pas l'esprit et le cœur de l'homme? Pour les juifs et les premiers chrétiens, ce sujet ne pouvait être abordé à la légère. En fait, tout le poids moral du deuxième commandement¹ est fondé sur ce précepte « Tu ne prononceras pas en vain le nom de Yahvé ton Dieu » (*Exode* 20, 7; *Deutéronome* 5, II). Si l'invocation du nom de quelqu'un le constitue, le rend présent, comment donc cela pourrait-il se faire à la légère, ou sans en avoir pleinement conscience quand il s'agit du Nom du Seigneur? Un absolu respect envers le Nom du Seigneur est la seule attitude morale conforme à la tradition judéo-chrétienne.

De toute évidence, les Byzantins ont été nourris de cette tradition. Leur fascination pour le Nom du seigneur trouva cependant son expression

1. Nous suivons ici l'ordre traditionnel catholique-luthérien des dix commandements, tout en reconnaissant que, suivant l'usage orthodoxe-anglican-réformé, ce commandement occupe la troisième place.

achevée dans une prière particulière, une courte prière monologique, la Prière de Jésus. *L'éthos* de cette prière explique, en quelque sorte, son *pathos*. Elle contient tous les éléments caractéristiques de la dévotion au Nom divin, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament ; mais elle porte cette dévotion à sa complète cristallisation.

Dans l'Ancien Testament, la révélation du Nom divin culmine au mont Horeb lorsque, en réponse à la question qu'il pose sur son Nom, Moïse entend la voix de Dieu : « Je suis qui je suis » (*Exode* 3, 14). Ces paroles ineffables constituent le nom de Yahvé, le tétragramme, dont l'invocation dans la tradition rabbinique est strictement réservée aux lèvres du grand prêtre, et le seul jour du Yom Kippour. La rencontre de Moïse est une rencontre avec l'ineffable et le transcendant de la toute-puissance de Dieu. À cet égard, elle est totalement différente de la rencontre poignante engendrée par l'immanence de Dieu dans le Verbe incarné, dans la personne de Jésus-Christ. L'expérience chrétienne du Seigneur revêt un caractère pleinement personnel. C'est une réponse de foi au Seigneur qui invite celui qui l'entend à le suivre. Par ce que cela implique, c'est même de l'audace. En s'associant au Seigneur Jésus, le vrai chrétien est intrépide. En invoquant sans cesse le Nom du Seigneur, il suit l'exemple des premiers apôtres et disciples (voir *Luc* 17, 13 ; 18, 13 ; 38-39 ; *Actes* 3, 6 ; 4, 10). Il prend au mot le Seigneur lui-même : «... Si vous demandez quelque chose à mon Père, en mon Nom, Il vous le donnera (...) ; demandez et vous recevrez » (*Jean* 16, 23-24). Il fait chaque chose au nom du Seigneur, suivant ainsi le conseil de l'apôtre Paul : « Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au Nom du Seigneur Jésus » (*Colossiens* 3, 17). Cette familiarité du chrétien à l'égard du Nom de Dieu ne peut que paraître blasphématoire aux oreilles d'un juif pratiquant : l'Inaccessible, le Tout Autre, est invoqué avec audace par son Nom ; à son Nom, des supplications sont adressées sans cesse ; en son Nom, des serments solennels sont souvent jurés.

Les Pères du désert vont plus loin encore dans leur approche de cette pratique. Ils identifient la vie du chrétien avec cette invocation même du saint Nom de Jésus ; sa signification profonde est sanctifiée par ce Nom. Ils en ont l'intuition fondamentale. Invoquer le Nom divin, c'est rendre Jésus présent non seulement à ses oreilles ou à son esprit, mais au centre même de l'homme, à son cœur. Les Pères du désert établissent ainsi un lien intrinsèque entre toute prétendue connaissance de Dieu et l'amour de Dieu. Jésus ne peut être véritablement connu que dans l'amour. Ainsi que le déclare le disciple bien-aimé, « quiconque aime est né de Dieu et

parvient à la connaissance de Dieu » (1 *Jean* 4, 7). Toute relation avec Dieu présuppose donc un cœur bien ordonné. Cette relation ou conversation avec Dieu *est* prière et, en même temps, elle révèle une vérité profonde au sujet de toute prière véritable : l'essence de la prière doit être trouvée, dans les profondeurs du cœur humain bien au-delà des formes extérieures de la prière, là où, dans le silence (*hesychia*) naturel, la voix de Dieu peut être entendue. Cette intuition fondamentale des Pères du désert explique la fascination constante de tous ceux qui ont voulu chercher Dieu par la Prière de Jésus, la prière du cœur, qui est la réalisation de cette vérité et, d'une façon générale, de la tradition hésychaste. Cet intérêt pour la Prière de Jésus ne reste pas confiné à la tradition chrétienne orientale, mais s'étend aussi à travers le monde occidental et dépasse même les limites confessionnelles ².

La dynamique théologique de la Prière de Jésus entraîne toute la théologie dans le soutien de ce thème. Tout d'abord, cette prière évoque la vérité profonde du Christ et de sa vie avec le Père. Ensuite, la confession de la foi qu'elle contient est liée à la vérité fondamentale de l'homme sur son besoin de salut. Confesser que Jésus est le Seigneur, l'Oint ainsi que le Fils de Dieu, c'est proclamer les vérités fondamentales de l'Incarnation et de la Trinité. De manière plus subtile, cette profession de foi étant liée à l'invocation du Nom divin, le drame dialectique de la prédestination-crédation et de la rédemption-salut est ainsi connu et saisi. Jésus est le Verbe incarné qui résume toutes les autres paroles. Comme l'énonce très clairement le Prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu. Tout fut par Lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans Lui. En Lui était la vie et la vie était la lumière des

1. L'attrait pour la Prière de Jésus, qui s'est répandue en Occident, est dû essentiellement à la publication en langues occidentales, au cours de ce siècle des *Récits d'un pèlerin*, première traduction en anglais, 1930. Cette œuvre originale russe, dont le titre littéral est *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel*, a été publiée pour la première fois en 1884. La cinquième édition de 1989, plus développée, est disponible chez YMCA-Press, Paris.

2. Bien que la plupart des auteurs ayant écrit sur ce sujet de la Prière de Jésus soient orthodoxes, c'est un jésuite, Irénée Hausherr, qui est l'un des principaux érudits à avoir fait revivre l'intérêt théologique de la tradition hésychaste. Parmi ses principales œuvres traitant de ce sujet, il faut signaler : « la Méthode d'oraison hésychaste » (*Orientalia christiana*, 9 [1927]) ; « Nom du Christ et voies d'oraison » (*Orientalia christiana Analecta*, 157 [1960]) et « Hésychasme et prière » (*Orientalia christiana Analecta*, 176 [1966]). Pour connaître l'attitude d'un luthérien à l'égard de ce sujet voir de Per-Olaf SJOGREN *The Jesus Prayer*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, traduction de *Jesusbønen*, Stockholm, Verbum Centralforlaget, 1966.

hommes» (*Jean* 1, 1-4). Le Verbe incarné n'est cependant pas une entité lointaine, impersonnelle et métaphysique. Il est, ainsi que Jean l'évangéliste l'exprime de façon extrêmement claire (*Jean* 4, 8, 16), la personification même de l'amour. L'invocation du Nom divin est donc un appel à la source de l'amour divin. « Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*Jean* 4, 16).

La Prière de Jésus introduit celui qui la pratique dans le mystère de l'amour divin vu comme la grâce de Dieu : c'est là que le *pathos* réel de la prière doit être trouvé. Dans l'acte même d'immense adoration que constitue l'invocation du Nom sacré de la deuxième Personne de la Sainte Trinité, un irrésistible sentiment de *penthos* (de componction) anime l'être de celui qui ne peut qu'implorer la grâce de Dieu. La prière est réellement celle du publicain : « Mon Dieu prends pitié du pécheur que je suis » (*Luc* 18, 13). Une certaine image de désespoir peut aussi être évoquée. À cet égard, on pense tout naturellement à la Cananéenne intrépide qui, voulant obtenir la guérison de sa fille, n'aurait pas accepté un « non » (*Matthieu* 15, 21-28). Celui qui osera dire la Prière de Jésus avec une honnêteté venant du fond du cœur, c'est celui qui devra aussi vouloir « rejeter tout le fardeau du péché qui nous assiège » (*Hébreux* 12, 1) et s'abandonner complètement à la providence de Dieu tout-puissant, car sa confiance devra être absolue.

Le thème de la grâce constitue à cet égard un élément propre de la prière du cœur. Les Pères du désert et les auteurs de textes spirituels ont eux-mêmes quelques divergences quant à la formulation exacte de la Prière de Jésus, ainsi qu'à la nécessité de s'en tenir à une seule formule. Assurément, la formule complète classique de la prière telle qu'elle est utilisée de nos jours (« Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur ») n'a pas été toujours et partout récitée ainsi. Parfois, le mot « pécheur » était exclu; d'autres fois, c'était l'expression « Fils de Dieu » qui n'apparaissait pas dans la phrase. D'autres variantes encore se sont rencontrées. Certains affirmaient même qu'il suffisait de prononcer le seul nom de Jésus. Sur ce point cependant, les opinions restent partagées. La prière monologique prend-elle la signification à la lettre ou bien se réfère-t-elle à une pensée qui peut être reconstituée d'après la lettre? C'est plutôt cette dernière attitude, fondée sur la tradition, qui semble prévaloir¹. Cependant, même si seul le nom de Jésus était utilisé, pour

1. À ce propos, le père Hausherr critique à juste titre l'opinion d'un moine de l'Église d'Orient (Lev Gillet), dans *la Prière de Jésus* (p. 93), selon laquelle le Nom seul de Jésus est suffisant. Voir *Noms du Christ*, p. 104.

que la prière du cœur soit authentiquement fidèle à la tradition hésychaste, le repentir des péchés devait être présent réellement à l'esprit, bien que non exprimé. Dans le cas contraire, l'accent très lourd que mettent les maîtres hésychastes sur l'ascétisme rigoureux de toute une vie n'aurait aucun sens.

De fait, la Prière de Jésus est pratiquement inintelligible si on la sépare d'une vie remplie de *penthos*. En l'absence de cet élément essentiel, le caractère fondamental de la grâce, dans la pratique de cette prière, perdrait de son éclat. On pourrait demander pourquoi il est si essentiel, dans la prière du cœur, d'appeler la grâce. La meilleure réponse a été donnée au XIV^e siècle par Nicolas Cabasilas dans son *Commentaire de la divine liturgie*. Ayant noté que de nombreuses litanies chantées par le clergé demandent que de multiples et diverses grâces soient accordées, « pourquoi, s'interroge-t-il, le croyant ne demande-t-il qu'une seule chose — la grâce? Pourquoi est-ce la seule demande qu'il adresse à Dieu¹? » Sa réponse est la suivante :

D'abord (...) c'est parce que cette prière comprend à la fois la gratitude et la confession (de la foi). Ensuite, demander la grâce de Dieu, c'est Lui demander que son Royaume vienne, ce Royaume que le Christ a promis de donner à tous ceux qui le cherchent, leur promettant que toutes les autres choses dont ils auraient besoin leur seraient données de surcroît. Voilà pourquoi cette prière est suffisante pour le croyant car elle s'applique à tout².

La demande exprimée dans la Prière de Jésus n'est cependant pas une formule magique. Elle présuppose une relation vivante avec notre Seigneur, et son unique but est d'approfondir cette relation jusqu'à ce qu'elle l'atteigne.

Les Pères du désert insistent aussi sur le fait que la spiritualité du cœur qui soutient la prière de Jésus est un processus, et que beaucoup de temps et d'efforts sont nécessaires avant de pouvoir atteindre cette union désirée avec notre Seigneur. Saint Nicodème de la Sainte-Montagne, l'un des fameux compilateurs de la *Philocalie*³ (voir *la Somme de la Prière*

1. Nicolas CABASILAS, *Commentary of the Divine Liturgy*, Londres, SPCK, 1960, p. 47.

2. *Ibid.*

3. Saint Macaire de Corinthe a également été un compilateur de ces œuvres. La collection originale grecque a été publiée à Venise en 1782. Par la suite, elle fut en partie traduite en vieux slavon d'Église par Paissii Velitchkovsky sous le titre de *Dobrotolyubie* et publiée en

de Jésus¹), dans son propre *Répertoire des conseils de spiritualité*, ne mâche pas ses mots : « On doit pratiquer cette prière très longtemps². » Cependant, celui qui souhaiterait pratiquer cette voie de la prière ne devrait pas s'attarder sur les obstacles susceptibles de jalonner la voie conduisant à l'union avec le Christ, mais il devrait plutôt se concentrer sur le Seigneur et son saint Nom. En suivant cette voie, l'ascèse à laquelle on parvient par une pratique assidue de la vie hésychaste ne devrait pas apparaître comme contraignante. Un autre point important de la méthode hésychaste est admirablement exprimé par la devise du cardinal Newman, *Cor ad cor loquitur* (« Le cœur parle au cœur »). La Prière de Jésus est un cri émanant du cœur de l'homme et dirigé vers le cœur de Dieu, elle devient ainsi le plus grand trésor que l'homme possède. La remarque de saint Matthieu « là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Matthieu* 6, 21) trouve là directement son application. Son conseil sur la prière mérite la plus grande attention : « Quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père qui est là dans le secret » (*Matthieu* 6, 6).

En fait, *l'hésychia* — ou la solitude dans le silence intérieur — est à la fois la condition et la cause permettant de recueillir les fruits portés par la Prière de Jésus. Le conseil du psalmiste s'applique bien : « Sois calme et sache que je suis Dieu » (*Psaume* 46, 11). Saint Jean Climaque trouve une admirable application de cette maxime en reliant *l'hésychia* à la véritable adoration. Il fait remarquer que *l'hésychia* n'est rien d'autre qu'une « incessante adoration et attente de Dieu³ ». Cette définition met l'accent sur la dimension essentiellement active de la prière hésychaste. On pourrait être tenté de croire qu'elle favorise la passivité ; mais en réalité elle ne peut progresser qu'à la condition que l'effort fourni s'accompagne d'une vigilance soutenue, comme l'affirmait déjà au IV^e siècle Évagre le Solitaire : « La prière est réellement vaine et inutile lorsqu'elle ne se fait pas

1793. Deux traductions en russe ont été entreprises au XIX^e siècle, la première par Mgr Ignatii Briantchaninov et l'autre par Mgr Théophane le Reclus. Trois volumes ont été traduits en anglais par G.E.H. PALMER, Philip SHERRARD et par Mgr Kallistos WARE, Londres, Faber and Faber, vol. I, 1979 ; vol. II, 1981 ; vol. III, 1984.

1. Un moine de l'Église d'Orient (Lev GILLET), *la Prière de Jésus*, Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1987, p. 67.

2. NICODÈME DE LA SAINTE-MONTAGNE, *Un guide de conseils spirituels*, New York, Paulist Press, 1989, p. 159.

3. Saint Jean CLIMAQUE, *Ladder of Divine Ascent* (l'Échelle sainte), Londres, Faber and Faber, 1959) degré 27, n. 60, p. 246.

dans la crainte et le tremblement, avec une profonde attention et vigilance¹ ». Saint Hesychius, pour sa part, assimile même l'une à l'autre ces deux attitudes : « L'attention est le silence du cœur, qu'aucune pensée ne trouble », et il ajoute que « dans ce silence, le cœur respire et invoque seulement Jésus-Christ, indéfiniment et sans cesse². » Par cette déclaration, il isole le caractère réellement distinct de la prière hésychaste qui la rend totalement différente de toutes les autres formes traditionnelles de méditation. Le but de la prière hésychaste est la prière non discursive ; elle cherche à atteindre une telle concentration sur le nom de Jésus qu'elle ne peut admettre la médiation du discours qui caractérise les moyens de prière classiques en Occident, c'est-à-dire la méditation à partir d'une réflexion centrée sur la vie du Christ. Bien sûr, cela ne signifie pas que la méditation discursive soit étrangère à l'Orient. *La Vie en Christ*³ de Nicolas Cabasilas, dans laquelle il développe une profonde théologie sacramentelle qui a pour base les mystères fondamentaux du Christ, en est certainement un exemple. Cependant, sa prière hésychaste souligne la primauté incontestable accordée à la prière contemplative dans l'histoire de la spiritualité orientale, tant monastique que laïque. Les Pères du désert poursuivent et développent ainsi un enseignement scriptural, clef de la prière. « Quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer » (*Matthieu* 6, 7). C'est le dessein de saint Hesychius ; il est suivi par saint Philothée, également du Sinaï, qui nous recommande de concentrer notre intellect dispersé par le souvenir de Jésus-Christ⁴. Quelle est la justification de cet enseignement ? Il s'appuie sur le caractère ontologique de l'amour dans lequel l'union des deux dans l'amour se réalise dans l'être, plus que dans la pensée, dans une imagerie visuelle ou sensible. Si, par sa nature, la prière du cœur n'est ni discursive, ni iconique, serait-elle donc par nature négative ? Mgr Kallistos de Diokleia apporte la meilleure réponse à cette question, nous conseillant de voir dans l'invocation du Nom divin « pas tellement une prière dégagée de toute pensée, mais une prière remplie de l'Aimé¹ ».

Nous devons fixer toute notre attention sur notre Seigneur bien-aimé pour que l'invocation de son Nom le rende présent — car, au-delà de toute activité, c'est ce qui fait de la prière du cœur la « meilleure part »

1. *Philocalie* I, 37.

2. *Ibid.*, I, 163.

3. Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

4. *Philocalie* III, 27.

(Luc 10, 42). C'est la prière de la vigilance extrême qui va tellement loin que la vie elle-même s'identifie à la prière perpétuelle. Ainsi, la prière n'est pas quelque chose de plus, ni quelque chose d'occasionnel, extérieur à la vie, mais elle en fait partie. Elle constitue la chaîne et la trame du tissu de la vie. Dans ce contexte, il est extrêmement important de ne pas négliger les étapes qui conduisent au stade où la prière et la vie ne font plus qu'un. La personne humaine étant une unité substantielle du corps et de l'âme, l'aspect mécanique ou physique de la prière du cœur constitue le premier pas — crucial — de la méthode hésychaste. Là, la concentration doit porter non seulement sur les lèvres qui sont au service du cœur, mais aussi sur l'organe même de la respiration, les poumons, et sur tout le corps. Les Pères du désert accordent une grande attention à ce premier élément de base de l'édifice de la prière. L'importance accordée aux divers aspects de cette dimension initiale varie selon les auteurs et ceux qui pratiquent l'hésychasme. Pour saint Grégoire du Sinai, par exemple, il est très important de ne pas changer trop souvent la formule de la prière, sinon, souligne-t-il, cela conduirait « subrepticement à la paresse ² ». Quelques auteurs commentent les positions qu'il convient de prendre à la longue ; d'autres ignorent complètement cet aspect de la question. Les uns conseillent de prier dans la demi-obscurité, d'autres encouragent simplement à prier où que l'on se trouve et quel que soit le moment. Quelques auteurs de choix recommandent d'utiliser pendant la prière un chapelet (*komvoschoinion*, *chotki*) comme objet extérieur pour aider et rappeler, afin que la prière gagne en constance. La plupart des auteurs soulignent l'importance de la synchronisation de la respiration et de l'expression de la Prière de Jésus, aspirant lorsqu'on prononce « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu », et expirant pendant le reste de l'invocation. Par là, ils suivent parfaitement saint Jean Climaque qui précise que « le souvenir de Jésus doit être présent à chaque respiration ³ ». Le but ultime de ces exercices consiste à suivre fidèlement, sinon méticuleusement, l'injonction de saint Paul : « Priez sans cesse » (1 *Thessaloniens* 5, 17). Dans le remarquable testament laissé par l'auteur inconnu des *Récits d'un pèlerin*, il est conseillé de façon plutôt atypique de commencer par réciter cette prière trois mille fois par jour, de continuer en la récitant six mille fois et, pour finir, d'arriver à douze mille fois par

1. *The Power of the Name*, Fairacres, Oxford, SLG Press, 1974, rééd. 1986, pp. 15-16.

2. Cité dans George A. MAHONEY, s.j. éd., *Pilgrimage of the Heart* San Francisco, Harper et Row, 1983, p. 157.

3. *Op. cit.*, p. 246.

jour ¹. Le but réel de cette prière est d'atteindre le stade où elle devient pour tout l'être une attitude instinctive, un appel spontané, ou, selon la terminologie même du pèlerin anonyme, « prière auto-agissante ». Sous cet angle, la prière devient un réel *habitus*, ou une vertu imprégnant tout l'être et dominant toute la vie de celui qui prie ainsi. Les deux dernières phases correspondent à ce que les Pères du désert appellent la « descente de l'intellect dans le cœur ». Commencant par une activité mentale qui consiste à fixer sa pensée *sur* le Christ, la prière aboutit à la vie *avec* le Christ, par la phase contemplative. Ce n'est qu'à ce moment-là que s'appliquent les paroles de saint Paul : « Et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 20). Dieu n'est plus un objet pour la conscience, mais la participation à sa vie par la grâce est si intense qu'il devient limpide pour la conscience. À ce stade, le moine de l'Église d'Orient se souvient justement de l'enseignement de saint Maxime de Kapsokolyvia sur l'unité de la Prière de Jésus avec celle de sa mère ². En laissant la *Théotokos* prier avec nous, la prenant pour modèle dans sa virginité — sa totale soumission —, nous nous laissons transformer, nous rendant ainsi capables de bénéficier des fruits de sa maternité : Dieu s'offrant à nous, par nous. Tel est ce double mouvement marial de la véritable prière hésychaste.

Prenant en considération tout ce qui a été dit, il pourrait sembler, à première vue, que l'histoire de l'hésychasme a surtout connu des luttes ascétiques au sujet de la pratique et des disputes enrichissantes sur l'interprétation des diverses théories. Ce point de vue négligerait cependant deux points cruciaux faisant l'objet d'un intense débat dogmatique chez les orthodoxes, au sujet de la signification réelle de la prière hésychaste dans la vie du chrétien. La formule de la prière est d'une extrême simplicité. Elle peut être récitée par chacun, et à chaque instant, quelle que soit l'activité exercée. La Prière de Jésus peut donc être envisagée comme une forme de compagnon spirituel tout au long de la vie. Mais, bien que chacun puisse s'embarquer pour ce voyage — celui de la Prière de Jésus —, il semble que seuls les moines contemplatifs, ceux qui peuvent consacrer leur vie et leur travail à cette forme de prière, puissent espérer parvenir par la grâce à cette union avec Dieu dans la contemplation mystique ; car cet état ne peut être accordé par Dieu qu'à l'âme de celui pour qui la pratique fervente de cette prière est la véritable voie de la vie. De toute évidence, une telle union n'est pas réalisable *ex opere operato*.

1. *The Way of the Pilgrim*, pp. 9-11.

2. *Op. cit.*, pp. 55-56.

C'est un pur présent offert par l'immense amour de Dieu tout-puissant à celui qui l'aime. Le premier débat de longue durée sur la méthode hésychaste de la prière ne s'est déroulé qu'au XIV^e siècle, et précisément parce que les moines athonites soutenaient que la véritable pratique de la prière hésychaste pouvait réellement permettre d'accéder, par la grâce de Dieu, à l'expérience thaborique, c'est-à-dire à la jouissance de la vision mystique de Dieu au cours même de la vie terrestre. La principale objection soulevée était d'ordre anthropologique et concernait la nature de la connaissance humaine. Pour Barlaam, rigoureux aristotélicien, la connaissance de Dieu ne pouvait être atteinte que par la médiation des sens fondée sur le raisonnement ; il ne pouvait accepter le postulat d'un intellect intuitif, comme le soutenait la thèse hésychaste. Quant à saint Grégoire Palamas, qui fut un zélé défenseur de l'hésychasme, il porta les termes du débat moins sur les catégories cognitives de sensation ou d'intellection que directement sur les catégories existentielles¹. Pour lui, la contemplation de Dieu se trouve bien au-delà de l'abstraction, et elle est précisément une *participation* à la réalité divine². C'est dans le contexte de ces discussions que Grégoire élaborait sa distinction «essence-énergies» de Dieu, notion capitale dans ce débat : l'essence de Dieu restant en principe incommunicable à l'homme, tandis que les énergies manifestent la relation entre Dieu et le monde ainsi que la participation de l'homme dans cette relation, par la grâce. Malheureusement, le différend entre Barlaam et Palamas resta au niveau de la polémique, chacun défendant ses propres thèses. Les décisions prises par les conciles orthodoxes de 1346 et de 1351 ont toutefois approuvé officiellement les positions de Palamas en proclamant l'hésychasme comme dogme orthodoxe.

Une autre controverse qui fut également l'objet d'une polémique mais qui, du point de vue dogmatique, devait être moins fructueuse, surgit au sujet de *l'imyaslavie* (« glorification du nom ») qui se répandit parmi les moines russes du Mont-Athos au début du siècle, vers 1912-1913. Cette polémique, qui s'est déroulée presque exclusivement dans les milieux monastiques et au plus haut niveau ecclésiastique, opposa les *imyaslavtsi* (partisans de la glorification du nom) aux *imyaborts* (adversaires de la glorification du nom). Au centre du débat se trouvait la thèse des *imyas-*

lavtsi : «Le Nom de Dieu est Dieu Lui-même.» Cette thèse, reconnue comme une affirmation abrupte et hardie, ne semblait évidente que pour les moines hésychastes profondément imprégnés de la dévotion au saint Nom de Dieu, dont les racines remontent à l'Ancien Testament. La distinction dogmatique «essence-énergies» ne peut-elle aussi s'appliquer ici ? Effectivement, pour le moine et prêtre Antoine Bulatovitch — l'un des principaux porte-parole de *l'imyaslavie*, le Nom de Dieu n'est rien d'autre que « l'énergie verbale de Dieu¹ » ; et il ajoute : « Chaque nom divin, comme vérité de la révélation, est Dieu lui-même, et Dieu subsiste en ces noms dans la plénitude de son être, puisque son être et son activité sont indivisibles². » La position contraire de *l'imyaborchestro* (lutte contre la glorification du nom) consistait à montrer la confusion qui ressortait de cette thèse ; et les adhérents (de *l'imyaborchestvo*) demandaient comment il se pouvait que le nom immatériel de Jésus pût être personnifié dans l'essence vivante de Dieu³. Nous sommes là en présence de deux points de vue philosophiques fondamentalement opposés. Dans le premier cas, un ontologisme dans le langage est soutenu par le Nom divin, celui-ci étant une manifestation réelle de l'être ; tandis que, dans le second cas, seule une valeur conditionnelle, relative, est attribuée au Nom divin. Citons les mots de S.V. Troitsky, principale «némésis» de *l'imyaslavie* : «Un nom n'est qu'un signe conditionnel, le symbole d'un objet créé par l'homme lui-même.» Il est évident que, là, seules les énergies humaines sont agissantes par les mots, et que ce processus du langage n'entraîne ni synergie ni co-activité entre le sujet connaissant et l'objet connu. Ce qui se manifeste là, c'est une vue nominaliste du monde, qui fait écho au conflit entre le nominalisme et le réalisme dans l'Occident médiéval.

Vu la complexité de la véritable problématique qui constitue le fondement de *l'imyaslavie*, il est fort regrettable qu'il n'y ait pas eu un débat plus large avant que cet enseignement ne soit condamné précipitamment, à la fois par Constantinople et par Moscou¹. Cette condamnation fut suivie d'un des épisodes les plus étranges de l'histoire ecclésiastique. Le 3 juillet 1913, un navire de la flotte impériale arrivait sur les rivages du

1. Pour les résumés des débats, voir Jean MEYENDORFF *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1974, pp. 76-78 et son étude : *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (l'Héritage de Byzance dans l'Église orthodoxe), Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1982), pp. 167-194.

2. Grégoire PALAMAS, *The Triads*, New York, Paulist Press, 1983, I, 18 (pp. 35-36).

1. Voir son *Apologie very vo Imya Boghie i vo Imya Iisus* (Apologie de la foi dans le Nom de Dieu et le Nom de Jésus), Moscou, 1913, p. 5.

2. *Ibid.*

3. Le moine Khrisanf pose cette question dans son analyse extrêmement critique du premier essai sur la « glorification du Nom » (*Sur les montagnes du Caucase*) écrit par le moine Hilarion.

Mont-Athos, avec un ordre exprès de renvoyer par la force les moines favorables à la glorification du nom et de les déporter en Russie. Cet acte porta un coup accablant à « ceux qui glorifiaient le nom », car ces derniers pensaient que leur thèse était conforme au palamisme. Bien que cette thèse ne s'appuie pas sur un raisonnement philosophique élaboré, ses partisans ne réduisaient tout de même pas l'essence de Dieu à son Nom, bien que divin, comme le prétendaient leurs détracteurs. Affirmer que « le Nom de Dieu est Dieu Lui-même », ce n'est pas la même chose que d'affirmer que « Dieu Lui-même est un nom ». Sur ce point, le parallèle avec le palamisme est justifié. Le Nom de Dieu peut très bien être considéré comme une énergie de Dieu, mais il ne peut cependant pas être identifié à l'essence divine. Une autre raison encore explique la rapidité avec laquelle la condamnation a été prononcée. Dans la mesure où les *imyaslavtsi* s'appuyaient sur une approche ontologique du symbole du Verbe, on aurait pu penser qu'ils rencontreraient une attitude plus sympathisante, qui consisterait à rechercher un lien entre la sensibilité au nom, défendue par les *imyaslavtsi*, et les sentiments en apparence très proches des vénérateurs d'icône. Les hésychastes favorables à la « glorification du nom », pourraient affirmer que ce que l'icône représente pour les yeux, les noms et les mots le représentent pour les oreilles. C'est précisément cette intuition qui incite d'autres théologiens russes de l'époque, notamment Paul Florensky ² et Serge Boulgakov ³ à élaborer une philosophie du langage qui puisse à la fois soutenir l'*imyaslavie* et préserver l'orthodoxie. L'argument avancé notamment par Florensky, c'est la nécessité d'arriver à une compréhension ontologique du symbole du Verbe, comme un partage de l'être entre l'objet connu et le sujet connaissant ⁵. En l'absence d'une approche de ce type, Florensky estimait que surgirait inévitablement un « onomoclasme » dans le langage, exactement comme ce fut déjà le cas pour l'iconoclasme qui s'était élevé contre le

domaine de l'esthétique ¹. Sur ce point, il avait certainement pressenti les tendances destructrices des études linguistiques qui sont si endémiques de nos jours. Les efforts déployés par Florensky et Boulgakov ont été partiellement fructueux, car le débat a été rouvert lors du concile de Moscou en 1917. Bien que les événements historiques n'aient pas permis à cette époque de trouver une solution au problème, il n'y a pas de raison pour que ce débat ne soit pas repris de nos jours. Il est certain que l'intérêt pour l'hésychasme n'a pas faibli, surtout en Russie. Les essais de S.S. Khoruzhii, profonds et empreints d'un souffle nouveau, ainsi qu'une nouvelle lumière éclairant l'orthodoxie contemporaine, sont des tentatives de recherche d'une philosophie orthodoxe vitale qui parviendrait à articuler entre elles l'expérience et les théories de l'hésychasme traditionnel. Cette tendance ne représente cependant qu'un cas de figure.

Aussi réels que puissent être les défis spéculatifs de l'hésychasme pour la pensée philosophique et théologique, il importe, en même temps, de garder présent à l'esprit le fait que l'hésychasme est d'abord, et avant tout, une vie de prière incessante. Ce serait rendre un mauvais service à la vie spirituelle que de faire entrer la contemplation sur la scène des débats pratiqués sur un plan mondial. Le débat ne peut jamais « prouver » la vérité de la spiritualité hésychaste. En tant que « prière auto-agissante », la prière hésychaste se mesure elle-même.

Traduit de l'anglais par Nathalie Dupouey.

Titre original : *The Name of God in Byzantine Tradition : From Hesychasm to Imyaslavie*.

1. Les documents comprennent la lettre, datée du 2 septembre 1912, du patriarche Joachim adressée à l'higoumène du monastère Saint-Panteleimon, la réponse officielle, du 30 mars 1913, de l'école de théologie de Halki au patriarche Germanos, la lettre du patriarche Germanos du 5 avril 1913, l'encyclique du synode russe adressée ensuite aux moines du Mont-Athos mis en cause, ainsi que le décret synodal du 27 août 1913 et la dernière lettre du patriarche Germanos au synode russe, du 11 décembre 1913.

2. Ses essais sur la question datent de 1918-1921. La majeure partie n'a pas été publiée de son vivant ; l'édition a finalement été réalisée à Moscou pour la première fois (Moscou, *Izdatel'stvo Pravda*, 1990).

3. Ses premières études ont été systématiquement rassemblées dans la collection « Filosofiya imeni » (« la Philosophie du Nom ») publiée à titre posthume, Paris, YMCA-Press, 1953.

4. *Op. cit.*, pp. 287-289, 324, 329-330.

1. *Ibid.*, p. 299.

Julian CARRON

Du serment à la vérité

Que votre oui soit oui, que votre non soit non

DANS une société comme la nôtre, dans laquelle Dieu, ou bien son nom, sont utilisés comme des mots vides de tout contenu, une réflexion sur la signification du second commandement est loin d'être inutile. Dans la mesure où l'expérience de Dieu est moins accessible, la référence, explicite ou implicite, à sa personne, est affectée par cette absence de connaissance réelle de Dieu. Il en va de même pour toute réalité significative de la vie (mère, amour, amitié, liberté, etc.), dont le nom recouvre une certaine expérience. Ces mots ont perdu le caractère de réalité qu'ils eurent un jour — l'amitié, par exemple, réduite à la camaraderie, l'amour au sentimentalisme, la liberté à l'absence de liens...

On les répète mille et une fois avec peut-être l'espoir que les répéter rendra réel ce qu'ils désignent. Il en est de même pour la réalité de Dieu. L'utilisation de son nom ou les références cachées sous un langage moins explicite montrent une nostalgie pour un monde auquel il est de plus en plus difficile d'accéder. La relation à Dieu et la relation à n'importe quel aspect significatif de la réalité sont mutuellement impliquées beaucoup plus qu'il n'y paraît. Le manque de sérieux dans la relation à l'Être, Dieu, est identique à celui qui affecte la relation aux êtres. La perte de substance de la réalité de l'Être va de pair avec celle de la réalité des êtres : avec le temps, tout devient superficiel, vide.

L'actualité du second commandement ne se trouve pas tant dans le péché de blasphème que dans l'emploi banal du nom de Dieu, car alors le blasphème lui-même se banalise.

1. Le second commandement dans l'Ancien Testament

Quel en est le contenu ? La difficulté de répondre à cette question, à première vue si simple, apparaît dès que l'on constate la variété des interprétations recensées jusqu'ici. Cet éventail est si large que A.B. Ehrlich n'a pas hésité à affirmer que « ce qui y est interdit n'apparaît pas clairement ¹ ». Cela est dû, en premier lieu, aux diverses façons dont ce commandement a été lu dans la tradition juive. Le texte hébreu de l'*Exode* (20, 7) et de son parallèle dans le *Deutéronome* (5, 11) dit ceci : « Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu en vain, car Yahvé ne laisse pas impuni celui qui prononce son nom en vain. » Cependant, une tradition conservée parmi d'autres dans le Targum du Pseudo-Jonathan, les fragments du Targum, la Peshitta et des commentaires juifs médiévaux, a interprété ce commandement comme une interdiction de prononcer de faux serments ². Témoin également de cette tradition le Targum d'Ongelos, qui traduit ainsi l'*Exode* (20, 7) : « Ne *jure* pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu, car le Seigneur ne laissera pas impuni celui qui jure à *faux en* son nom. » Deux nouveautés apparaissent à l'évidence dans cette version par rapport au texte hébreu : le remplacement de « ne pas porter en vain le nom du Seigneur ton Dieu » par « ne pas jurer en vain le nom du Seigneur ton Dieu », et la traduction de l'hébreu *lassaw* (« en vain ») par « à faux » dans la seconde moitié du verset.

Cette diversité de la tradition concernant le commandement en question a conduit les exégètes à se demander ce qu'il interdit réellement. Le commandement inclut-il tout mauvais usage du nom de Dieu, comme la magie, la divination, la malédiction, le préjugé ou le blasphème, la superstition ³ ? Ou bien s'agit-il plutôt d'un mauvais usage déterminé ? Dans ce cas, il faut décider de quel type concret d'abus du nom de Dieu il s'agit. Et ici, les partisans de cette seconde option ne sont pas non plus

1. A.B. EHRlich, *Randglossen zur hebraischen Bibel*, t. I ; Leipzig, 1908, p. 341.

2. Cf A.M. HARMAN, « *The interpretation of The Third Commandment* » RFR 47 (1988) I. L'auteur cite une récente traduction juive de la Bible, TANAK: *The Holy Scriptures: The New JPS Translation According To The Traditional Hebrew Text*, Philadelphie, 1988, qui traduit ce passage ainsi : « Tu ne jureras pas à faux par le nom du Seigneur ton Dieu. »

3. Cf. H. GRESSMANN, *Die Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl)*, Göttingen, 1921, p. 238; J.J. STAMM, *le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Neuchâtel, 1959, p. 45 ; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, Göttingen, 1961, p. 131; G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*, Göttingen, 1964, p. 42.

d'accord. Les uns identifient ce mauvais usage au parjure, d'autres à la magie, d'autres encore à la rupture d'un vœu ¹, etc. « Le sens exact du second commandement est très discuté parmi les chercheurs ² : ces mots de H. Gressmann, écrits au début du siècle, sont donc toujours d'actualité.

Deux articles récents consacrés au sens du second commandement en sont une bonne illustration. Ne se résignant pas à demeurer dans l'incertitude à propos du contenu spécifique du second commandement, B. Lang a essayé d'aller à la recherche de son sens originel. Partant du fait qu'il n'y a pas un parallélisme absolu concernant la formulation du commandement, B. Lang a recours au psaume 94, 4b, où nous trouvons des expressions proches qui peuvent nous aider à comprendre ce qu'il y a derrière la formulation de *l'Exode* 20, 7 :

- 3a Qui peut gravir la montagne du Seigneur... ?
- 4a Celui qui a les mains propres et le cœur pur
- 4b dont la bouche ne profère pas de mensonges
- 4c et qui ne prononce pas de faux serments.

Au verset 4b, nous avons l'expression : « Il ne dit pas de mensonges », qui équivaut à celle trouvée en *Exode* 20, 7. Le parallélisme du texte du psaume nous permet d'accéder à la signification de cette expression. En effet, le verset 4c montre que cette expression signifie « ne pas jurer à faux ». Nous trouvons confirmation de cela dans le *Lévitique* (19, 12a) : « Ne prononcez pas de faux serments sous le couvert de mon nom. » Cela montre, d'après B. Lang, que le second commandement se réfère aux faux serments ³.

Mais A.M. Harman propose d'aller dans la direction opposée : montrer qu'une interprétation trop étroite du commandement, non plus réduite à la sphère du parjure, mais à celle du plus grand des péchés de langue, ne correspond pas au contenu du second commandement ⁴. Voici les deux éléments fondamentaux qui le conduisent à conclure ainsi : le

verbe hébreu employé dans l'expression « prendre le Nom du Seigneur, ton Dieu », *nasa*, signifie normalement « emporter, porter, dresser ¹ ». Dans le cadre de l'alliance dans laquelle se situe le Décalogue, il signifie « porter le nom du Seigneur ». Le peuple d'Israël, par l'alliance établie avec Dieu, « porte son nom ». Le peuple d'Israël ne pouvait être l'authentique porteur du nom du Seigneur que s'il menait une vie sainte. Sinon, il porterait le nom du Seigneur « en vain ».

Cela est confirmé par le sens du mot hébreu *lassaw*, qui ne signifie pas « à faux », mais « en vain ». Cette expression provient d'une racine qui exprime la vacuité ; et, comme ce qui était vide était considéré comme inutile, sans valeur, le mot est utilisé dans de multiples situations pour désigner un manque de réalité ². Utilisé pour désigner les idoles en tant que réalités sans substance, il est appliqué également aux paroles d'un faux prophète, car ces dernières ne correspondent à aucune réalité ; elles ne prophétisent donc rien.

L'alliance fait d'Israël un peuple saint. Mais son titre de peuple de Dieu n'est qu'une réalité vide, si cela ne correspond pas à la réalité du changement opéré en lui. Tel est le contenu du commandement. L'alternative entre les deux interprétations dont la recherche débat à propos de ce commandement n'a très probablement pas de solution unilatérale. La raison en est la diversité des sens que possède déjà le mot *lassaw* dans la tradition juive.

Après une comparaison entre les différentes lectures, B. Grossfeld écrit : « De la comparaison effectuée, il résulte à l'évidence qu'il existait plus d'une tradition sur le sens de *lassaw*, résultat d'une traduction interprétative ou littérale de ce mot hébreu. Cette différence entre les traditions concernant *lassaw* est également reflétée par la tradition rabbinique, où son sens est explicitement discuté ³. » Après l'examen de quelques témoignages rabbiniques, commentant le texte de *l'Exode*, la conclusion qui s'impose diffère de celle vue en partie dans la tradition targumique : « Selon la tradition rabbinique, le verset de *l'Exode* ne traite pas des faux serments⁴. »

1. Les tenants de ces interprétations sont, entre autres, B. Lang et G. Barbaglio.

2. H. GRESSMANN, *op. cit.*, p. 238.

3. B. Lang essaie de préciser davantage le type de faux serment interdit par le commandement, qui n'est autre d'après lui, que le « faux serment de purification destiné aux étrangers, avec pouvoir de pardonner ». Cf. également T. VEUOLA, *Der Dekalog bei Luther und in der heiligen Wissenschaft*, dans T. VEIJOLA (ed.), *The Law in the Bible and its Environment*, Helsinki 1990, 1-22.

4. A. M. HARMAN, *op. cit.*, p. 1.

1. Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum veteri testamenti*, Rome 1968 *ad locum*.

2. A. M. HARMAN, *op. cit.*, p. 5.

3. *The Targum Onkelos to Exodus*. Translated with Apparatus and Notes by B. GROSS-FELD (The Aramaic Bible 7), Wilmington, 1988, p. 56.

4. *Targum Onkelos*, p. 57.

Dans les deux acceptions du mot *lassaw* peuvent alors se concentrer les deux lectures que nous trouvons dans l'Ancien Testament et dans la tradition juive du second commandement. L'une, s'appuyant sur la signification « en vain » de *lassaw*, met l'accent sur la vacuité du nom de Dieu ; et l'autre incluerait aussi bien des péchés contre le nom de Dieu que cette façon de vivre en portant le nom de Dieu en vain. La première, en soulignant le sens de fausseté, de tromperie contenu dans *lassaw*, préfère interpréter le second commandement comme l'interdiction du faux serment.

2. Le nom de Dieu dans le Nouveau Testament

La double tradition découverte dans l'Ancien Testament est également présente dans le second. L'étude du Nouveau Testament nous permettra aussi de nous rendre compte que la distance entre les deux traditions n'est pas aussi grande qu'elle peut le paraître à première vue.

a) « Nous n'avons Jamais vu pareille chose »

Respecter le second commandement, selon l'une des interprétations indiquées, c'est vivre de telle sorte que le nom de Dieu ne soit pas considéré comme vide, sans valeur. C'est seulement dans ce cas-là que l'on peut dire de quelqu'un qu'il ne « porte pas le nom de Dieu en vain ».

Les Évangiles nous parlent fréquemment de la surprise que Jésus provoquait chez ceux qui l'écoutaient. « Stupeur », « étonnement », « stupéfaction » sont quelques-uns des mots par lesquels les Évangiles nous décrivent ce phénomène. C'était la réaction spontanée devant ce que leurs yeux voyaient et ce que leurs oreilles entendaient. Cette stupeur s'explique seulement par le fait que quelque chose de nouveau se déroulait devant eux. « Nous n'avons jamais vu pareille chose », commentent-ils entre eux.

En quoi consistait cette nouveauté ? Qu'était-ce donc que leurs yeux n'avaient pas vu auparavant ? L'une des formes qu'utilisent les Évangiles pour exprimer cette nouveauté est le mot *exousia*¹ (pouvoir) « Il les enseignait comme ayant autorité et non comme les scribes » (Marc 1, 22; cf.

1. Comme l'a souligné W. FOERSTER, « Exousia », TDNT 2, (1964) p. 568, « le mot *exousia* est important pour comprendre la personne et l'œuvre du Christ ». Cf. également A. FEUILLET, l'Exousia du Fils de l'Homme (d'après Mc 11, 10-28 et par.), RSR 42 (1954) pp. 161-192 ; A. W. ARGYLE, *The Meaning of Exousia in Mark 1:22, 27, ET 80* (1980), p. 343.

Matthieu 7, 29). « Avec quelle autorité fais-tu cela ? » (Marc 11, 28; Luc 20, 2; Matthieu 21, 23.) Cette autorité que ses contemporains reconnaissaient en Jésus s'imposait même aux yeux de ses adversaires. Sinon, on ne peut expliquer la réaction de défense qu'elle provoquait en eux : « Les pharisiens tinrent aussitôt conseil avec les hérodiens contre lui, en vue de le perdre » (Marc 3, 6).

La première impression donnée par Jésus à ceux qui l'approchèrent était que la réalité acquérait à leurs yeux une densité inconnue jusque-là¹. Cette densité, qui se manifeste aussi bien dans ses paroles que dans ses actions, les renvoie aussitôt à Dieu. Après la guérison du paralytique, nous lisons : « Les gens furent saisis de crainte et glorifiaient Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes » (Matthieu 9, 8). C'est en Dieu que les gens voient l'origine de ses paroles et de ses actions². La réalité pleine de densité qui est Dieu se rend présente en la personne de Jésus. C'est pour cela qu'ils reconnaissent qu'en lui « Dieu a visité son peuple » (cf. Luc 1, 68).

Mais il y a plus. Il dévoile la valeur de tout, il reconnaît la densité de tout. Il est significatif que, devant lui, tout acquiert une valeur insoupçonnée. En sa présence, l'être humain le plus humble prend une valeur unique. Pensons au cas de Zachée, de Marie Madeleine, de la Samaritaine, des publicains, de tous ceux qui accouraient vers lui, poussés par quelque nécessité. Pas de cri d'une quelconque personne qui ne soit digne d'être écouté. Pour guérir l'une d'elles, il peut aller jusqu'à rompre le sabbat (cf. Marc 3, 3). L'affirmation de la valeur de la personne est tellement forte que, précisément à cause de cela, rien de ce que fait ou dit l'homme n'est méprisable. Tout exprime sa grandeur, depuis le simple regard (Matthieu 5, 28) jusqu'à la parole la moins fondée dont nous devons rendre compte (Matthieu 12, 36). Traiter un frère de sot ou de renégat peut être motif de condamnation (Matthieu 5, 22). Même les cheveux de notre tête sont comptés (Matthieu 10, 30). Avec lui, tout a retrouvé une densité unique, tout se charge de valeur.

Il n'est donc pas surprenant que cette expérience de la relation à lui conduise les proches de Jésus à la conviction exprimée dans les *Actes des Apôtres* : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par

1. W. FOERSTER, « Exousia », TDNT 2 (1964) p. 569 : « Le mot *exousia* est employé par les évangélistes (Mt 7, 29) et par le peuple juif pour décrire l'impression causée par Jésus. » 2. « Le mot *exousia* était particulièrement adéquat pour exprimer le pouvoir invisible de Dieu dont la Parole est pouvoir créateur » (W. FOERSTER, *ibid.*, p. 566).

lequel nous devons être sauvés» (4, 12). C'est pour cela que, dans le Nouveau Testament, le nom de Dieu est identifié à celui de Jésus. Si, avant le Christ, le second commandement signifiait une relation au mystère à la fois caché et terrible, maintenant, l'attitude de l'homme devant le divin se concentre dramatiquement devant le nom concret du Mystère. C'est par son entremise que nous connaissons Dieu de l'intérieur, que nous savons que Dieu n'est pas une identité faite tout d'un bloc, mais qu'il est Père, Fils et Esprit saint ¹. « Le nom de Dieu est obscur pour les hommes, il est étrange et général. Mais ceux à qui le Père l'a donné voient le Christ leur manifester son nom très simplement, en sorte qu'il acquière un contenu spécifique : Père ². » Depuis le Nouveau Testament, le nom de Dieu a changé pour toujours. Il n'est plus seulement le Mystère ineffable et transcendant, mais l'Emmanuel. Dans le nom de Jésus (« Dieu sauve ») se concentre celui de Yahvé ³. Aussi Dieu « lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout au nom de Jésus s'agenouille, dans les cieux et sur la terre » (*Philippiens 2, 9-10*). En lui, la décision de l'homme face à Dieu se concentre à un tel point qu'il affirme : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, moi aussi je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux ; mais celui qui m'aura renié devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu 10, 32-33*). Seul celui qui ne prend pas son nom comme quelque chose de vide pourra participer au salut qui rend présent. L'expérience de ce salut est possible parce que tout s'emplit de réalité, de sens.

L'homme est incapable d'éviter que tout devienne peu à peu vide. C'est comme s'il percevait que tout dans sa vie, avec le temps, se dégrade, devient vide, que tout perd de son intensité du début, du mariage au métier, de ses paroles à toute sa vie. On commence avec fraîcheur et vif intérêt, et l'on finit par tomber dans la routine et l'ennui. Seule une présence plus puissante, dans laquelle la réalité ne s'altère pas, ne se dégradera pas, peut faire que la vie de l'homme et tout ce qui l'affecte ne deviennent pas vides, ne perdent pas cette densité qui permet à la vie d'être la vie. Soit, en langage religieux : Dieu seul peut sauver. C'est justement l'expérience de ceux qui ont suivi Jésus. En lui se rendait présente la

1. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramatica*, V. Milan, 1986, p. 65.

2. H. BIETENHARD, « Onoma », *TDNT 5* (1967), p. 273.

3. « Le nom de Jésus "implique" "Dieu avec nous" (*mette hêmôn ho theos*), c'est-à-dire que, avec la présence de Jésus, c'est celle de Dieu qui est donnée aux hommes. Cf. H. BIETENHARD, *op. cit.*

réalité de Dieu qui emplissait tout de sens. Qui se trouvait avec lui pouvait éprouver à quel point Dieu n'est pas quelque chose de vide. En lui le nom de Dieu n'était pas prononcé en vain.

Cette puissance continue à s'exercer aujourd'hui dans le monde par la force de l'Esprit. Le Christ conduit son œuvre jusqu'à sa plénitude par le moyen de son Esprit. C'est pour cette raison que la relation à lui est également décisive afin de pouvoir recevoir cette énergie.

b) « Que votre oui soit oui, que votre non soit non »

À l'autre version du second commandement correspond dans le Nouveau Testament la parole de Jésus en *Matthieu 5, 33-37* dans laquelle apparaît l'interdiction absolue de jurer, présentée sous la forme antithétique. Nous avons la chance que cette parole de Jésus nous soit conservée également dans *Jacques 5, 12* et chez Justin :

Vous avez encore entendu qu'il a été dit à vos ancêtres : « Tu ne parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. » Eh bien ! moi je vous dis de ne pas jurer de tout : ni par le Ciel, car c'est le trône de Dieu ; ni par la Terre, car c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, car c'est la Ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, car tu ne peux en rendre un seul cheveu blanc ou noir. Que votre langage soit : « Oui? — Oui », « Non? — Non » : tout ce que l'on peut ajouter vient du Mauvais.

(*Matthieu 5, 33-37.*)

Mais avant tout, mes frères, ne jurez ni par le ciel ni par la terre, n'usez d'aucun autre serment. Que votre oui soit oui, que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le coup du jugement.

(*Jacques 5, 12.*)

Quant au commandement qui interdit absolument de jurer, et demande de toujours dire la vérité, 11 ordonna ce qui suit : « Ne jurez jamais, mais que votre oui soit oui, et votre non, non. Toute autre chose vient du Malin. »

(*Justin, Apol. 1, 16, 5.*)

Chez Matthieu, la parole apparaît sous l'aspect d'une antithèse : « Vous avez entendu ce qu'il a été dit (...). Mais moi je vous dis... » Tandis que, chez Jacques et Justin, la parole s'est transmise sur le mode d'une exhortation parénétiq. Ce fait littéraire a été à l'origine d'une discussion entre les exégètes.

Pour G. Strecker, le noyau originel de cette parole serait constitué par l'antithèse que nous avons en *Matthieu 5, 33-34* a : « Vous avez entendu

ce qu'il a été dit à vos ancêtres : "Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments." Eh bien ! moi je vous dis de ne pas jurer du tout ¹.» Ce noyau initial se serait enrichi peu à peu d'éléments secondaires jusqu'à adopter la forme sous laquelle nous le trouvons aujourd'hui. L'interdiction absolue de jurer (« Eh bien ! moi je vous dis de ne pas jurer du tout ») sépare Jésus du judaïsme de son temps, pour lequel la critique des serments n'est jamais allée jusqu'à prendre un caractère absolu. Cela montre que le noyau de cette parole, qui fait partie de la critique de la Loi, remonterait au Jésus historique. Les rajouts postérieurs seraient une preuve de la moralisation de la tradition qui se développa dans l'Église primitive afin de répondre aux besoins de la vie de la communauté. C'est dans ce contexte qu'il faudrait comprendre l'exigence de vérité (« Que votre parole soit oui, oui ; non, non »).

Cette interprétation n'a pas paru évidente à tout le monde. Il y a déjà deux décennies, P.S. Minear défendait une interprétation qui était aux antipodes de celle soutenue par G. Strecker ². Pour lui, la version originelle de la parole en question nous aurait été conservée chez Justin, qui insiste sur la nécessité de dire toujours la vérité (« Quant au commandement de ne pas jurer, *mais de dire toujours la vérité...* »). Nous aurions confirmation de cela dans la version de Jacques, qui est un témoin de ce que l'exigence absolue de la vérité dans ce que l'on dit avait été reconnue dans l'Église du Nouveau Testament comme norme de conduite.

Dans une réplique à la position défendue par G. Strecker, G. Dautzenberg s'est opposé récemment à l'histoire littéraire de la parole que son prédécesseur avait proposée ³. En premier lieu, pour G. Dautzenberg, la distance qui sépare la position de Jésus de celle défendue par le judaïsme à propos du serment n'est pas telle que l'on doit voir en elle une preuve aussi évidente de discontinuité, explicable seulement en la faisant remonter au Jésus historique. D'un autre côté, une interdiction absolue du serment ne se comprendrait pas dans le cadre de vie terrestre de Jésus, car celui-ci utilise des formules affirmatives à caractère de serment. Ces

1. G. STRECKER, « Die Antithesen der Bergpredigt » ZNW 69 (1978) pp. 36-72, particulièrement p. 56 *sqq.*
2. P. S. MINEAR, « Yes or No : The Demand for Honesty in The Early Church » NT 13 (1971) pp. 1-13. Cf. également M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, 1956, pp. 228-232.
3. G. DAUTZENBERG, « 1st das Schwurverbot Mt 5, 33-37; Jak 5, 12 ein Reispiel für die Torahkritik Jesu ? », BZ NT 25 (1981) pp. 47-66.

formules solennelles avaient pour fonction de donner davantage d'emphase et de sûreté à une affirmation.

Dans les Synoptiques, nous avons, selon J. Jérémias, une utilisation du mot '*amen*' qui n'a pas le caractère d'une réponse ¹. C'est l'*amen* par lequel commence une affirmation. Cet '*amen*', tout *comme l'amen* à caractère responsorial, peut se définir comme une forme solennelle de confirmation et d'affirmation. La nouveauté de cet emploi sans caractère responsorial conduit J. Jérémias à affirmer que nous nous trouvons devant une « création linguistique » de Jésus. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que cet '*amen*' a le caractère d'une confirmation, en même temps que d'un serment. « Comme expression de ce renforcement, l'*amen* était particulièrement approprié pour servir de substitut, dans la vie de tous les jours, aux formules de serment, dont Jésus a combattu l'usage dans la conversation quotidienne d'après *Matthieu* 5, 33-37 ; 23, 16-22, au titre d'usage banal du nom divin ². » Ce fait mis en relief par J. Jérémias conduit G. Dautzenberg à s'interroger sur la cohérence de la tradition vis-à-vis de l'interdiction de prêter serment. Comment est-il possible de dire en même temps que Jésus prononce une interdiction absolue de formuler des serments, telle que nous l'avons en *Matthieu* 5, 33-37, et que lui-même use d'expressions qui, tout en évitant la formulation du nom de Dieu, équivalent malgré tout pratiquement à un serment ? Si à cela nous ajoutons que Paul utilise également des formules solennelles affirmatives à caractère de serment, dans lesquelles Dieu est pris à témoin d'une affirmation, ou bien où l'on en appelle à lui pour donner du poids à un discours, la cohérence de la tradition est alors sérieusement mise en doute ³.

Tout cela conduit G. Dautzenberg à conclure que l'interdiction de faire des serments n'est pas une critique de la Torah effectuée par Jésus, mais que « sa véritable intention est de sanctifier le nom de Dieu », et que la forme antithétique que nous trouvons actuellement dans *Matthieu* est tardive ⁴. Son origine, par conséquent, ne peut être le Jésus historique. « La clarté dans le langage exigée par lui et la restriction de la formule

1. J. JÉRÉMIAS, « amen », *Theologische Realenzyklopädie* 2 (1978) pp. 386-391.
2. J. JÉRÉMIAS, art. cit., p. 389. Cf. également G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Darmstadt, 1965, p. 187.
3. Dans 2 Co 1, 23, Paul écrit : « Pour moi, j'en prends Dieu à témoin, sur mon âme, c'est par ménagement pour vous que je ne suis plus venu à Corinthe. » Cf. également Rm I, 9 ; Ph 1, 8 ; 1Th2,4-10.
4. G. DAUTZENBERG, art. cit. p. 65, J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HTHK ICI), Freiburg-Basel-Wien, 1986, ne considère pas non plus que cette parole fasse partie d'une critique de la Loi, puisqu'il n'existe dans la Loi aucun commandement interdisant les serments.

solennelle d'affirmation cadrent mal avec le langage de Jésus. Il faut chercher son origine dans des cercles (hélienistico-?) judéo-chrétiens plus stricts », grâce auxquels elle est parvenue jusqu'au Nouveau Testament ¹.

Ces interprétations montrent la tension existant entre l'interdiction de prononcer des serments et l'exigence de vérité dans le langage. Cette tension n'a pas été créée par les exégètes ; nous la trouvons déjà dans le texte de Matthieu. Nous nous y heurtons d'une part à une interdiction absolue des serments (v. 34) et d'autre part à une exhortation à ce que la parole soit « Oui? — Oui. Non? — Non ² ». Ces deux affirmations sont très paradoxales, lorsque l'on prend conscience de ce qu'elles impliquent. Jurer, c'est invoquer le nom de Dieu comme fondement de toute vérité. On recourt à son autorité pour garantir la vérité d'une affirmation. Cependant, dire une parole vraie, c'est-à-dire prononcée en vérité, implique de connaître la réalité et la vérité de Dieu. De tout cela les rabbins juifs étaient déjà conscients, pour qui faire un faux témoignage équivalait à dire que Dieu n'avait pas créé le monde, étant donné que, comme le commente P. S. Minear, « toute parole fautive (même celle qui s'appuie sur un serment) révèle un point de vue athée sur soi-même et sur le monde » ³. En effet, toute action ou parole humaine implique une relation à la totalité. En elle, l'homme exprime une conception de la totalité de la réalité. C'est pour cela que dire « Oui? — Oui. Non? — Non » en vérité implique que l'on confesse Dieu. Toutefois, si Dieu est impliqué dans toute affirmation vraie, nommer Dieu pour garantir la vérité d'une chose, comme dans le cas du serment, n'est qu'une explicitation de ce qui est déjà contenu dans telle ou telle affirmation vraie. Le serment est donc l'explicitation de l'affirmation de Dieu impliquée dans le « Oui ? — Oui. Non ? — Non. »

Il est évident que Jésus ne saurait interdire à l'homme de reconnaître Dieu dans toute affirmation vraie, ni, par conséquent, refuser le serment comme quelque chose de mauvais, car ce dernier ne fait que mettre en lumière ce qui est déjà contenu dans une affirmation vraie. Interdire

1. G. DAUTZENBERG, art. cit., p. 65.

2. On a débattu sur la question de savoir si le double « oui oui ; non non » est une forme de serment. Mais, après l'interdiction absolue de jurer que Matthieu a formulée dans le v. 33, il ne peut recommander au v. 37 une formule qui équivaut à un serment. Jésus ne prononce pas une formule affirmative au lieu du serment interdit par lui, mais il pose une exigence sur la qualité de toute parole : « Que votre parole soit absolument vraie. » « Oui oui » ne signifie rien d'autre qu'« un véritable oui, un oui qui sonne vrai et fort ».

3. P. S. MINEAR, art. cit., p. 12. Cf. également J. GNILKA, art. cit., p. 176.

de jurer, c'est-à-dire interdire *d'évoquer* Dieu comme fondement de toute vérité, équivaldrait dans le fond à interdire de *reconnaître* Dieu comme fondement de toute vérité. Il est difficile d'accepter que ce soit la pensée de Jésus, pour qui la vérité ultime de tout n'est autre que Dieu.

Comment, dès lors, comprendre l'interdiction catégorique de jurer? Quelque lumière peut nous venir du contexte historique. L'abus des serments avait commencé avant l'arrivée de Jésus. Le livre de Ben Sirac témoigne de ce relâchement auquel on en était déjà arrivé de son temps. Le serment était devenu une « habitude » pratiquée à toute heure (cf. *Siracide* 23, 9-11; *Osée* 4, 2). « Ce relâchement — écrit M. Delcor — a dû s'aggraver à l'époque de Jésus comme en témoigne Matthieu (23, 1622). Sans doute essayait-on de ne pas prononcer le nom divin, mais on jurait par le ciel, par la terre ou par n'importe quelle créature. On en était arrivé à de telles subtilités, dénoncées avec vigueur par Jésus, afin de se débarrasser habilement de la contrainte qui rendait le serment valide ou nul, suivant la formule qui était employée ¹. » Matthieu (23, 16-22) témoigne, en effet, de la casuistique à laquelle on en était parvenu s'agissant des serments... L'importance acquise par la formule était décisive : si l'on jurait par le Sanctuaire, l'obligation contenue dans le serment ne tenait pas : mais si l'on jurait par l'or du Sanctuaire, le serment engageait (cf. *Matthieu* 23, 16 *sqq*). Il n'est pas surprenant qu'à l'intérieur du judaïsme lui-même se soit déjà amorcée une critique de ce type de pratiques, comme le montre le texte de Ben Sirac que continuera la tradition juive ultérieure ². Cette critique présente un caractère différent de celui qu'elle avait dans l'hellénisme. En effet, dans l'hellénisme également, nous trouvons une critique du serment, bien que pour des motifs bien différents. « Le serment n'est pas digne des hommes libres. En appeler aux dieux est superflu, l'authenticité des hommes leur appartient en propre (...). Jurer signifie impliquer Dieu dans les affaires humaines », écrit U. Luz. Si nous devons prendre en considération les informations de Flavius Josèphe, nous dirions que les esséniens également interdisaient s savons aujourd'hui, après les découvertes de Qumram, qu'ils pretaient serment dans des occasions déterminées comme l'entrée dans la secte, ou bien encore le cas d'un procès devant le tribunal.

1. M. DELCOR, « Les Attachés littéraires, l'origine et la signification de l'expression biblique "prendre à témoin le ciel et la terre" », *VT* 16 (1966) p. 25.

2. Cf. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, München, 1926, pp. 321-337.

Jésus évolue donc dans un milieu où les serments sont devenus chose banale, mais dans lequel s'effectue déjà une critique de la pratique abusive de ces mêmes serments. Cela pourrait expliquer en partie le fait qu'il les rejette. Cependant, ce climat ne suffit pas à rendre compte de l'interdiction absolue de jurer que nous trouvons dans *Matthieu* (5, 34).

Ce que Jésus a en perspective, c'est une situation dans laquelle les serments, interrogatoires et châtements pour parjure sont parfaitement inutiles, car la parole d'un homme se suffit à elle-même : en d'autres termes, on peut être sûr qu'il dit la vérité¹. Ce qu'il veut, en effet, c'est que l'homme soit vrai dans toute son existence, dans ses actes et dans ses paroles, devant Dieu et devant les hommes².

S'il en est ainsi, le serment devient inutile³.

C'est ce que dit Jésus d'une manière si expressive : Que votre langage soit : « Oui ? — Oui. Non ? — Non. » « Toute autre chose vient du Malin » (1 *Jean* 3, 12) Jésus identifie « l'origine du désir de tromper. L'activité du Malin est à localiser, très certainement, dans la source d'où s'échappe tout mensonge, c'est-à-dire dans le cœur (cf. *Matthieu* 13, 19). Le diable est père du mensonge. Qui fait le mal montre dans ses œuvres qu'il est né du Malin⁴. » L'homme ne peut être vrai que s'il vainc le Malin qui agit dans son cœur. Là réside peut-être la raison pour laquelle Jésus interdit catégoriquement que l'on jure. Avec sa présence dans le monde, l'empire du mal commence à être mis en déroute : « Je vois Satan tomber du ciel... »

C'est dans le contexte de cette déroute infligée au Malin que l'interdiction absolue de jurer atteint probablement son sens plein. Précisément

1. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1963, p. 298. Cité par P. S. MI-NEAR, art. cit., p. 4. K. HORMANN, *Diccionario de moral cristiana*, Barcelona, 1975, p.622: « Le postulat chrétien, c'est que tous pratiquent si parfaitement la vérité que l'on puisse toujours se fier à la parole, sans avoir à faire appel jamais à un serment. On y combat le manque de confiance, d'où naît le besoin de serment, mais non le serment lui-même, puisque l'on donne la confiance comme rendant inutile tout serment. »

2. J. GNILKA, *op. cit.*, p. 177: « Pour lui (Jésus), ce qui est central, c'est que l'homme, dans toute son existence, dans sa façon d'être devant Dieu et devant les hommes, doit être vrai. » A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1993, p. 181, écrit: « Il a supprimé la distinction entre les paroles qui doivent être vraies et celles qui n'ont aucun besoin de l'être. »

3. W. A. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew* (CIC), Edinburgh 1988, 533: « Quand règne la vérité, "le serment, ce dieu tout-puissant" (Stobaeus, *Edogae* I, 41-44) est détrôné, car devenu inutile. » W. SCHRAGGE, *The Ethics of the New Testament*, Philadelphia, 1990, p. 60: « La vérité absolue rend inutiles les serments. »

4. P. S. MINEAR, art. cit., p. 19.

parce que le Malin a commencé à être mis en déroute, il est possible à l'homme de ne plus succomber à ses tromperies. Celui en qui cette victoire a déjà eu lieu n'a plus besoin de faire appel au serment, le « Oui? — Oui. Non? — Non » lui suffit¹. La conscience qu'a Jésus de la nouveauté qu'il introduit avec cette déroute du Malin peut expliquer la radicalisation de l'interdiction de jurer vis-à-vis du judaïsme de son temps. C'est parce que Jésus fait de l'homme un homme nouveau qu'il devient possible de ne plus recourir au serment pour rendre vraie une affirmation. Grâce à Jésus peut se réaliser l'enseignement qui est également présent dans la littérature rabbinique et qu'exprime la parole de Rabbi Huna: « Le "oui" du juste est "oui", et son "non" "non". » Malgré la clarté et la netteté de cet enseignement, la littérature rabbinique nous montre la fréquence avec laquelle on recourt aux serments pour affirmer les choses les plus banales (manger, dormir, etc.). Cela montre que l'existence d'un enseignement authentique ne signifie pas pour autant que l'homme soit capable de le réaliser. Sans la déroute du Malin entamée par Jésus, l'homme succombe au pouvoir du mensonge.

La véracité dans les paroles n'est pas un sujet que nous puissions inclure dans la casuistique morale. En elle, comme dans n'importe quelle action, est incluse la relation de l'homme à la réalité. « Dans l'usage qu'il fait de la parole, un homme exprime son sens de la présence devant soi-même, présence aux autres hommes et à Dieu². » C'est alors que nous pouvons prendre conscience de ce que les deux versions du second commandement (ne pas user en vain du nom de Dieu, et ne pas prononcer de faux serments), expriment en réalité une seule et même chose. N'importe quelle parole, qu'elle soit accompagnée ou non d'un serment, exprime la relation de l'homme à la totalité de la réalité, et en dernière instance à Dieu. Que cela soit dit d'une façon générale (ne pas user en vain du nom de Dieu) ou plus restreinte (comme c'est le cas du serment), ne change rien à la chose. Ce sont les deux visages d'une même réalité. « L'aspect anthropologique, l'exigence de vérité, a son corollaire théologique dans celle de la sanctification du nom de Dieu », écrit encore U. Luz. La vérité, la relation véritable à la réalité qui s'exprime dans la parole humaine, est reconnaissance de la réalité de Dieu, reconnaissance qui s'est auto-exprimée à elle-même dans la création. C'est pourquoi, en étant vrai, l'homme ne se sert pas du nom de Dieu en vain. La création

1. K. HORMANN, *op. cit.*, p. 623 : « Si l'on atteignait pleinement la perfection chrétienne, le serment deviendrait lui-même superflu. »

2. P.S. MINEAR, art. cit., p. 13.

n'est pas considérée par lui comme quelque chose de vide, sans réalité, mais elle possède au contraire toute la densité que Dieu y a mise. Les êtres participent de l'Être absolu.

Cette véritable relation de l'homme à lui-même, à la réalité et à Dieu a été rendue possible grâce au Christ. Et lui, s'il a rendu sa densité à la réalité, il en a fait de même avec la parole humaine. Ce n'est que si l'on marche à sa suite que tout peut acquérir une réalité, une vérité ; sans lui, tout serait vide. « La vérité des disciples — écrit J. Gnilka — trouve en dernière instance son fondement dans cette marche à la suite de Jésus I.

Cette nouvelle capacité est un signe de la nouveauté chrétienne.

L'action chrétienne est toujours une réponse à une action gratuite de Dieu en Christ. Cette réponse est justement rendue possible par le fait que Jésus lui-même a été un « oui » total à Dieu : « Car le Fils de Dieu, le Christ Jésus (...) n'a pas été oui et non ; il n'y a eu que oui en lui (...) aussi bien est-ce par lui que nous disons l'Amen" à Dieu pour sa gloire» (2 *Corinthiens* 1, 19-20). Dans le «oui» du Christ se révèle la vérité de Dieu, sa réalité. À la différence des paroles des faux prophètes, qui étaient vides, ou de l'inconsistance des idoles, les promesses de Dieu étaient vraies, comme le montre à l'évidence toute la personne du Christ. C'est cette plénitude émanant de sa personne qui a surpris tous ceux qui l'ont rencontré. À la différence des paroles des scribes, les siennes avaient une puissance (*exousia*) inconnue d'eux jusque-là. Cette victoire de la vérité sur la fausseté et la banalité, qui se fait présente dans le Christ, nous permet de ne pas user du nom de Dieu en vain, comme de quelque chose de vide. «À cette vue, les foules furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes» (*Matthieu* 9, 8). C'est la réponse de ceux qui écoutent le Christ à cette réalité suprême qu'ils découvrent en lui. C'est lui qui nous permet, selon les mots de saint Paul, « de dire l'Amen" à Dieu pour sa gloire ». Dans notre capacité à dire « Amen », conséquence du «oui» total du Christ, le nom de Dieu n'est pas pris en vain. Dans la vérité qui englobe le oui et le non, rendant ainsi tout serment inutile, se manifeste la puissance du Christ.

3. Que ton nom soit sanctifié

Le Royaume de Dieu a commencé à se rendre présent dans la personne, l'œuvre et les paroles de Jésus. Mais son accomplissement définitif est

1. J. GNILKA, *op. cit.*, p. 178.

encore à venir. C'est pour cela que Jésus nous exhorte à demander ce qui nous manque encore. Dans le Notre Père, nous demandons une seule chose : l'avènement du Royaume ¹.

En nous exhortant à prier le Notre Père, Jésus nous indique ce que nous devons faire pour accomplir le second commandement. Il ne suffit pas d'en appeler moralement à son accomplissement, car l'homme est incapable de le réaliser. Pour que le nom de Dieu ne soit pas utilisé en vain, pour que la relation de l'homme à soi-même et aux hommes soit vraie, il faut que Dieu accomplisse son dessein : « Ce n'est que lorsque le Royaume parviendra à sa plénitude que Dieu sera totalement honoré et glorifié comme il convient ². » Seule la manifestation plénière du Christ et le don total de son Esprit rendront possible l'entière glorification de Dieu, la sanctification de son nom.

C'est la rencontre avec l'« autorité » du Christ qui incitait les gens à venir la lui demander; et, une fois leur prière exaucée, ils glorifiaient Dieu. Cependant, le contact avec sa présence suscite chez l'homme le désir de demander que son règne arrive en plénitude. La glorification de Dieu en est la conséquence. « Et ils glorifiaient Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes » (*Matthieu* 9, 8). Plus on aura permis à l'homme de prendre part aux prémices de l'Esprit, plus ineffables seront en lui les gémissements de cet Esprit afin que la création, soumise maintenant à la vanité, soit libérée de la servitude de la corruption. Alors se manifestera pleinement notre condition de fils de Dieu et nous pourrions nous écrier en vérité : « Père ! » (Cf. *Romains* 8, 14.)

Traduit de l'espagnol par Michel Belly
et Claude Cantet.

Titre original : *El Secundo Mandamiento en et Nuevo Testamento*.

Julian Carron est né en 1950. Prêtre du diocèse de Madrid. Docteur en théologie. Professeur d'Écriture sainte au centre d'études théologiques San Damaso de Madrid. Publications :

« *Jésus el Mesias manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío en Hch 3, 19-26* (*Studia Semitica Novi Testamentis*), Madrid, 1993 (sous presse). Hch. = Ac (*note du traducteur*).

1. A. DAVIES, D. C. ALLISON, *op. cit.*, p. 603: « La venue du Royaume, la sanctification de son nom et l'accomplissement de la volonté de Dieu sur la terre comme dans le ciel sont, dans leur essence, une seule et même chose : toutes regardent dans la direction de la fin (*telos*) de l'histoire, toutes se réfèrent au triomphe de l'œuvre salvifique de Dieu. »

2. *Ibid.*

Michel SALES

Respecter sa parole ?

Le serment, le blasphème et l'athéisme

L'HOMME peut-il tenir parole, s'il ne respecte pas d'abord la parole en lui ? Peut-il proférer un serment, s'il ne conçoit pas d'abord la gravité de toute parole humaine ?

1. L'examen de conscience d'Ignace de Loyola sur la deuxième parole du Décalogue

Le petit livre des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola contient une précieuse méthode pour se préparer au sacrement de la réconciliation (n^{os} 32-42), qui n'a rien perdu de son actualité. Le fondateur de la Compagnie de Jésus y traite explicitement de la deuxième parole du Décalogue en deux paragraphes (n^{os} 38-39).

Après avoir abordé les pensées et les actions, il en vient aux paroles. Nous ne devons « jurer, écrit-il, ni par le Créateur ni par la créature, si ce n'est avec vérité, nécessité et respect ». La première condition du serment, la *vérité* de ce qu'on dit, se passe de commentaire, encore qu'en pratique elle ne soit nullement assurée et que ce doive être la première chose dont il faut se préoccuper.

En commentant avec précision, en revanche, les termes de « nécessité » et de « respect », saint Ignace fournit, à mon sens, la meilleure explication de ce que la parole du Décalogue signifie, quand elle parle de ne pas prononcer *en vain* le Nom de Dieu.

« J'entends qu'il y a *nécessité*, écrit-il, non pas quand on affirme avec serment n'importe quelle vérité, mais quand il s'agit de quelque affaire

importante pour l'intérêt de l'âme ou du corps ou de biens temporels. » Le serment peut porter non seulement sur les réalités divines ou qui touchent au divin (l'âme), mais également sur ce qui touche le corps humain, et les biens temporels. Il faut toutefois qu'à la gravité de la parole, impliquée dans la forme littéraire du serment, corresponde l'importance de l'enjeu ou de l'objet à propos duquel l'homme engage le plus fort degré de sa parole.

Cette clause donne à réfléchir sur tout ce qui tend, sans qu'on y prenne garde, à vider la parole humaine de toute réalité, et, ce qui est pire, à la pervertir par des contrevérités.

Le respect, lui, touche directement à la relation que l'homme qui parle doit avoir avec Dieu. Ainsi, écrit Ignace, « j'entends qu'il y a *respect* quand, en nommant le Créateur et Seigneur, on est attentif à observer l'honneur et le respect qui lui sont dus ».

Respect dû au Créateur et Seigneur, nécessité, vérité : on voit que les conditions explicitées par saint Ignace correspondent à la lettre même du Décalogue, intégrant spécialement la totalité de sens, quasi intraduisible, sinon par une périphrase, du mot hébreu qui signifie à la fois « en vain » et « pour le mensonge ».

Se situant à l'aube des temps moderne, le fondateur de la Compagnie de Jésus a dû percevoir et peut-être même anticiper des problèmes que la conscience contemporaine conçoit plus distinctement.

Le n° 38 des *Exercices* supposait que l'on peut jurer soit par le Créateur, soit par la créature. Le n° 39 revient sur cette distinction. « On notera, écrit Ignace, que si, dans le serment fait en vain, on pèche plus gravement quand on jure par le Créateur que par la créature, il est par contre plus difficile de prêter serment comme on le doit, avec vérité, nécessité et respect, par la créature que par le Créateur. » Affirmation paradoxale, mais dont on peut percevoir le véritable enjeu en formulant simplement sa contrepartie positive : « Il est *plus facile* de prêter serment comme on le doit, avec vérité, nécessité et respect, par le Créateur que par la créature. »

À cela, saint Ignace donne trois raisons : « Première raison. Quand nous voulons jurer par quelque créature, le fait de vouloir nommer la créature ne nous rend pas aussi attentif et éclairé pour dire la vérité ou pour l'affirmer avec nécessité que le fait de vouloir nommer le Seigneur et Créateur de toutes choses. » Cette première raison touche aux deux conditions de la vérité et de la nécessité du serment. Lorsqu'un homme

veut prêter serment sur un point d'importance en authentifiant son affirmation par le témoignage d'une créature, c'est à celle qui compte le plus à ses yeux qu'il fait appel. Aussi des formules faisant appel à ceux dont il a reçu la vie viennent-elles naturellement aux lèvres, telles que : « Je le jure sur la tête de mon père. » La deuxième raison a trait au « respect » à rendre au Créateur. Or, sur ce point, remarque Ignace, « il n'est pas aussi *facile* de rendre respect et révérence au Créateur que lorsqu'on jure par le Nom du Créateur et Seigneur lui-même. Car vouloir nommer Dieu notre Seigneur inspire plus de révérence et de respect que de vouloir nommer la chose créée. » Remarque toujours actuelle, même dans les sociétés industrielles avancées, comme en témoigne l'usage, même outrageusement blasphémateur du Nom de Dieu ou de ses équivalents déguisés. Qu'il soit évoqué avec respect ou blasphémé, c'est toujours pour un enjeu grave, voire le plus souvent portant sur le tout de l'existence de l'homme et de l'univers, qu'il est ainsi employé. Aucune chose créée, pas même l'univers en son entier, n'est à même de nous inspirer le respect et la révérence inconditionnels que suscite l'évocation de la divinité. A moins que nous ne saisissons dans la créature comment Dieu est, dans cette créature, selon sa propre essence, sa présence et sa puissance. « C'est pourquoi, écrit saint Ignace, il est davantage permis aux parfaits de jurer par les créatures qu'aux imparfaits. Car les parfaits, grâce à la contemplation et à l'illumination constante de l'Esprit, considèrent, méditent et contemplant davantage comment Dieu notre Seigneur est, en quelque créature, selon sa propre essence, sa présence et sa puissance. Ainsi, quand ils jurent par la créature, ils sont plus aptes et plus disposés que les imparfaits à rendre révérence et respect à leur Créateur et Seigneur. »

On aura noté à quel point c'est toujours, pour Ignace, le respect de Dieu qui doit conditionner non seulement l'usage du Nom de Dieu, mais celui des créatures elles-mêmes. La raison s'en trouve dans le lien ontologique de toutes les créatures visibles et invisibles avec la présence et la puissance de Dieu. La contemplation de l'essence du Créateur et Seigneur dans les créatures achève d'ailleurs, dans les *Exercices spirituels*, le mouvement de conversion inauguré par la confession du péché et poursuivi par la conformation à la Passion du Christ et l'union transformante au Christ ressuscité. Cette contemplation, Ignace lui-même l'a appelée « *ad amorem obtinendum* (pour obtenir l'amour) », l'amour dont Dieu lui-même aime les créatures. C'est dire qu'elle ne doit jamais être considérée comme un acquis et un dû, mais comme une demande à réitérer sans cesse et un don à recevoir.

Il y a, dans les *Exercices spirituels*, deux manières de chercher et d'obtenir l'amour de Dieu, qui correspondent à la double prière que saint Augustin adressait à Dieu : « *Noverim me, noverim Te* (Que je me connaisse, que je Te connaisse). » La première est la méditation que saint Ignace nous invite à faire de la suite des péchés de notre vie (n° 55-61).

On n'insistera jamais assez sur le fait que la fin de cet exercice, je veux dire son sens et son but, c'est le « cri d'admiration avec un immense amour, non seulement pour Dieu, mais pour toutes les créatures auxquelles je dois aujourd'hui d'être en vie en dépit de tout le mal dont je me suis rendu coupable et qui m'aurait mérité plusieurs fois la mort ou l'exclusion de la société des hommes et, à plus forte raison, de la communion avec Dieu (cf. n° 60). Loin d'aboutir au désespoir ou de viser à une quelconque dépréciation de soi, la méditation que fait l'homme pécheur nous invite à chercher et à trouver à travers un sobre et rigoureux effort de vérité, à comprendre peu à peu qui est ce Dieu que l'aveuglement imaginaire de notre moi pécheur a fini par réduire à néant ; tandis que le moi lui-même en est venu, par une boursoufflure également imaginaire, à se faire de lui-même une opinion à la fois exagérée quant à sa réalité d'être et mensongère quant à sa valeur. « Regarder qui je suis, nous dit Ignace, et me rendre de plus en plus petit par des comparaisons » (on le remarquera aussitôt, ce « me rendre de plus en plus petit » consiste à me reconnaître comme je suis en réalité, en me dégageant de l'illusion du sentiment d'importance qui m'aveugle). « 1° Qu'est-ce que je suis, moi, en comparaison de tous les hommes actuellement vivants sur la surface de la terre ? 2° Qu'est-ce que sont les hommes en comparaison de tous les anges et de tous les saints du paradis ? 3° Regarder ce qu'est tout le créé en comparaison de Dieu, et moi, tout seul, que puis-je être ? » (n° 58). Mais il ne suffit pas, pour me connaître, de me considérer dans la presque insignifiance quantitative de mon être non seulement par rapport à Dieu, mais aussi par rapport à l'immensité quantitative de toutes les autres créatures passées, présentes et à venir. Il faut encore me considérer dans ce que je vaudrais et ce que je puis, quand même j'aurais ou les autres projetteraient sur moi-même quelques qualités d'intelligence ou autres, pour autant que celles-ci fussent elles-mêmes réelles et non en grande partie imaginaires.

Ignace nous invite par ailleurs à considérer Dieu, « en suivant ses attributs pour les comparer à leurs contraires » que je n'aurais pas de peine à constater expérimentalement en moi : « Sa Sagesse à mon ignorance, Sa Toute-Puissance à ma faiblesse, Sa Justice à toutes mes petites iniquités, Sa Bonté à toutes les formes de ma perversité » (n° 59). Si je

suis lucide et honnête, je ne pourrai attribuer à Dieu tout le mal que je constate en moi et dans le monde. En allant un peu plus loin, c'est en moi, dans le recroquevillement égoïste et les prétentions orgueilleuses de mon minuscule ego fermé aux grandes effluves de la sagesse, de la toute-puissante bienfaitrice, de la justice et de la bonté miséricordieuse de Dieu, que je verrai sourdre, comme d'une plaie purulente et un abcès, le poison des injustices et des divisions dont souffre notre monde (cf. n° 58).

Que je m'ouvre, au contraire, au grand souffle de l'Esprit de Dieu qui veut se donner à moi et dilater mon ego aux dimensions de l'Ego même du Créateur et du Sauveur, et je pourrai contempler « comment Dieu habite dans les créatures, dans les éléments par le don de l'être, dans les plantes par la croissance, dans les animaux par la sensation, dans les hommes par le don de l'intelligence, et donc en moi par le don de l'être, par la vie, par la sensation et par l'intelligence ; comment aussi Il fait de moi son temple, m'ayant créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté » (n° 235). Si transcendant qu'il soit et, par là même, si infiniment distant qu'il soit de toutes les créatures au point de vue qualitatif, le Dieu de la Bible et de l'Évangile transcende en quelque sorte sa propre transcendance par le mouvement infini de libre générosité de son *agapè*, de sa charité, qui lui donne de faire participer l'homme à l'être même de son propre amour. C'est pourquoi saint Ignace peut nous inviter à « regarder comment tous les biens et tous les dons » que nous constatons en nous, comme dans toute la création, « descendent d'En haut, comme ma puissance limitée de la Puissance souveraine et infinie d'En haut, et aussi la Justice, la Bonté, la Tendresse, la Miséricorde, etc., comme du soleil descendent les rayons, de la source, les eaux, etc. » (n° 237).

Derrière tous les dons, toujours présent d'une libre et incessante initiative, il y a le Dieu créateur et sauveur aimant dans le *présent* de l'histoire toutes et chacune de ses créatures, et c'est pourquoi saint Ignace va jusqu'à nous demander de « considérer comment *Dieu peine et travaille* pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre, c'est-à-dire comment il se comporte à la façon de quelqu'un qui travaille, par exemple dans les cieux, les éléments, les plantes, les fruits, les troupeaux, etc. leur donnant l'être, la conservation, la croissance et la sensation, etc. » (n° 236).

Sans doute Ignace n'aurait-il pas contredit une des plus étonnantes formules d'Origène que le P. de Lubac fut le premier depuis des siècles à exhumer dans son livre *Histoire et Esprit*. À ceux qui s'interrogent sur la souffrance de Dieu et se demandent si, non seulement le Fils avant même son Incarnation, mais le Père lui-même souffre, comment ne proposerions-nous pas de méditer cette page, l'une des plus belles pages sans doute, des plus humaines et des plus chrétiennes que nous ayons de lui :

« Le Sauveur est descendu sur terre par pitié pour le genre humain. Il a subi nos passions avant de souffrir la croix, *avant même qu'il eût daigné prendre notre chair* : car s'il ne les avait d'abord subies, il ne serait pas venu participer à notre vie humaine.

« Quelle est cette passion, qu'il a d'abord subie pour nous ? — C'est la passion de l'amour.

« Mais *le Père lui-même*, Dieu de l'univers, lui qui est plein de longanimité, de miséricorde et de pitié, *est-ce qu'il ne souffre pas en quelque sorte ?* Ou bien, ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des choses humaines, il souffre une passion humaine ? "Car le Seigneur ton Dieu a pris sur lui tes mœurs, comme celui qui prend sur lui son enfant." Dieu prend donc sur lui nos mœurs, comme le Fils de Dieu prend nos passions. *Le Père lui-même n'est pas impassible !* Si on prie il a pitié et compassion. *Il souffre une passion d'amour* ¹... »

2. De l'abus du Nom de Dieu au mensonge tout court

Comment la tradition, tant juive que chrétienne, en est-elle venue à associer à l'interdiction de prononcer en vain le Nom de Dieu, non seulement toutes les formes de parjure, mais, finalement, la proscription de toutes les formes de mensonge, y compris ceux dans lesquels le Nom de Dieu lui-même n'est ou ne semble même pas mis en cause ? On ne peut le comprendre tout à fait qu'en saisissant pleinement la relation du Dieu Créateur à toute sa création et celle de Dieu notre Seigneur à l'histoire dont il est le Maître et la Fin. Cette double relation, qui culmine dans la Révélation de notre Seigneur Jésus-Christ, montre que dans l'Incarnation Dieu a pris non seulement toute notre humanité, mais toute sa création, pour la faire participer à sa propre gloire. C'est dire, si l'on considère cette donnée de la foi dans toutes ses conséquences, que rien de ce que Dieu a fait n'est exclu de l'attention et de l'amour même de Dieu. Dans ces conditions, la moindre atteinte portée aux créatures est une atteinte faite au Créateur. On ne peut toucher aux êtres, fût-ce au moindre d'entre eux, sans toucher à l'Être. Toucher à l'homme, blesser, si peu que ce soit, le plus petit d'entre ceux qui, par l'Incarnation du Verbe, sont devenus ses fils et les frères de

1. Texte cité et traduit par H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 241. Le P. de Lubac introduit à la nouveauté de cette conception de Dieu pp. 238-243.

Jésus-Christ, c'est blesser en lui Dieu lui-même. C'est cependant la conséquence la moins douteuse de l'Incarnation, que la révélation par Dieu du prix qu'il attache à sa création, du respect avec lequel il la traite et demande également à l'homme de la traiter.

Pour faire saisir la faute, mais aussi la folie, du parjure, de l'homme qui ne craint pas d'invoquer le Nom de Dieu pour soutenir ou couvrir un mensonge, Philon d'Alexandrie suggère que l'on commence par demander à un tel homme : « Oserais-tu aborder l'un de tes amis avec ces paroles : "Viens, mon cher, à propos de faits que tu n'as ni vus ni entendus, témoigner pour moi comme si tu avais tout vu, tout entendu, assisté à tout"? Je ne le pense pas : ce serait le fait d'une folie sans remède. De quels yeux, en effet, si tu as conservé un semblant de bon sens et d'équilibre, te faudrait-il considérer ton ami pour lui dire : "Que ton amitié te fasse, de concert avec moi, agir injustement, enfreindre la loi, t'associer à mon impiété"? (...) Se peut-il donc que, là où tu ne te hasarderais pas de citer la garantie d'un ami, tu ne rougisses pas d'attester le témoignage de Dieu, le Père et le Conducteur de l'univers ? »

Si tu sais qui est Dieu, ce qu'il aime et ce qu'il vaut pour les hommes qu'il aime ; si tu sais pertinemment que Dieu exerce une action providentielle dans l'histoire, poursuit Philon, « alors il n'est d'impiété si énorme qui ne dépasse la tienne, à toi qui laisses sinon ta bouche et ta langue, au moins ta conscience, dire à Dieu : "Sois mon témoin pour ce mensonge, associe-toi à mes méfaits, partage ma déloyauté. Mon seul espoir d'avoir l'estime des hommes est que tu cèdes la vérité; fais-toi pervers en faveur d'autrui, toi le supérieur, par égard pour un inférieur et par égard pour un homme et, ce qui est pis, pour un méchant homme, toi, Dieu, qui de tout ce qui est, es l'être le meilleur ² ».

Ce texte atteint les profondeurs de l'âme humaine et jette sur nos pensées un éclairage inouï. Car il y a des pensées et il peut même y avoir des prières en nous qui montent subrepticement en nos cœurs et qui procèdent du même esprit de mensonge.

Nous n'exprimons à haute voix qu'une part infime de nos pensées, même les plus senties et les plus décidées. Mais, dans ce long monologue intérieur qui fait la trame de la vie spirituelle de notre conscience, combien de demandes, combien d'actions de grâce fausses ou, plus exactement, dont l'impiété est analogue au parjure analysé par Philon. Que de masques la vie sociale nous permet-elle de faire prendre pour notre vrai

visage ? Nous ne nous privons pas du mérite indu de ce que le hasard nous octroie. En jouant sur la multiplication de ces hasards heureux et immérités, nous faisons injure au vrai Dieu et le blasphémons. Pourtant, notre conscience, elle, n'est pas dupe et c'est du côté de sa lucidité que se tient, incorruptible, le témoignage du vrai Dieu et la révérence authentique pour son Nom.

En toute affaire grave, les paroles que nous prononçons, les mots que nous choisissons de dire ou de ne pas dire ont une gravité au moins égale à la cause dont nous traitons. Il y a des cas où notre vie ou la vie d'un tiers dépendent de la simple prononciation d'un « oui » ou d'un « non ». Il y a surtout des cas où la vérité ou la fausseté de la parole que nous prononçons repose entièrement sur nous, en ce sens que nous sommes *seul* à pouvoir témoigner de l'authenticité de ce que nous disons et que l'autre ou les autres sont *entièrement* dépendants de la *foi* qu'ils mettent en notre parole. Ces cas sont moins rares qu'on imagine ; ils sont même quotidiens, que ce soit entre époux, entre parents et enfants comme dans tout le tissu des relations sociales (que l'on songe simplement à la paye promise par un employeur à celui qui travaille pour lui avant même de l'avoir touchée). Que fait celui qui veut dire vrai, promettre et tenir parole, sinon se référer à un Tiers invisible et incorruptible qu'il prend à témoin pour lui-même d'abord de ce qu'il dit ou promet ? Mais ce témoin auquel il s'en remet, l'homme n'a pas même besoin de le convoquer. Il suffit qu'il parle pour qu'immanent au langage, ce Tiers incorruptible porte inmanquablement son jugement sur ce qu'il dit. À supposer que je pense une chose et que je dise le contraire, les autres pourront être trompés, moi, non. Nul menteur qui veut garder raison ne se ment à lui-même. Il rend ainsi témoignage à la vérité ; mais la vérité ne l'innocente pas. Plus il ment, plus il se rend dépendant, paradoxalement, de la vérité qu'il connaît et dont il abuse ; plus il lui doit de comptes.

Point n'est besoin, on le voit, d'imaginer Dieu sous les traits d'un grand juge terrifiant, siégeant sur les nuées du ciel. Il est présent dans notre langage, en toute et en chacune des paroles que nous prononçons. « Car le mot, c'est le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu », ainsi que l'écrivait V. Hugo en un vers étonnant de justesse et de densité I.

Il est un dernier point, le plus complexe et le plus important de tous, qu'il nous reste à examiner. Pourquoi le Décalogue ne contient-il pas le

1. *De Decalogo*, éd. Valentin Nikiprowetzky, Cerf, Paris, 1965, n° 88-91.

1. *Les Contemplations*, L. I, VIII, dernier vers. Tout le morceau intitulé « Suite » (vers 1-110) mérite d'être médité. « Bibliothèque de Cluny », librairie Armand Colin, Paris, 1964, pp. 28-31.

simple précepte: « Tu ne mentiras pas »? Pourquoi, s'adressant à l'homme dans le pouvoir le plus haut qu'il ait reçu, celui de parler, le deuxième précepte du Décalogue semble-t-il n'envisager que l'abus du Nom de Dieu, le Dieu de la création, de l'histoire (YHWH) et de la résurrection? C'est qu'en réalité la relation du Nom de Dieu à tous les autres noms et au langage en général est analogue au rapport ontologique de tous les êtres à l'Être. Nous sommes dans le cadre d'une ontologie historique où, tous les êtres étant historiques, le Verbe lui-même par qui tout est, a été et advient, est venu lui-même dans l'histoire pour libérer toute la création de la vanité à laquelle elle se trouve asservie contre sa vocation (cf. *Romains* 8).

Derrière le vain usage du Nom de Dieu et le mensonge fondamental qu'il implique, c'est l'origine même du mensonge et la soumission de l'homme à cette origine que vise le précepte. Ce mensonge a pour nom *l'athéisme* ou, pour parler de façon plus exacte, *l'antithéisme*, dissimulé aujourd'hui sous les apparences d'un pur « oui » au réel ou d'un humanisme positif.

3. Le mensonge de l'humanisme athée et son origine

Si les croyants, juifs et chrétiens au premier chef, ont à faire un incessant examen de conscience par rapport à l'usage qu'ils font du Nom de Dieu, les incroyants n'en sont point, eux non plus, dispensés. Quand on parle d'incroyance ou d'athéisme, il y a lieu cependant d'opérer une distinction.

Il y a, tout d'abord, deux formes d'incroyance qui, par-delà les déficiences de leur expression théorique, témoignent plutôt en faveur du vrai Dieu et de la connaissance naturelle irréductible qui gît au fond de tout cœur humain. Il y a le pseudo-athéisme de « ceux qui croient ne pas croire ¹ ». Ceux-ci « ne savent pas discerner et dénommer l'hôte intérieur », la lumière inévitable « qui éclaire tout homme venant en ce monde ». Mais, dans la mesure où ils ne « pêchent pas contre cette lumière », ils servent « de Dieu inconnu » et l'épithète d'« athées » qu'on leur accole ou qu'ils se donnent n'est qu'une étiquette. Il y a encore l'athéisme de « ceux qui, en présence des idées défectueuses qui leur

sont présentées de Dieu ou devant les abus parfois monstrueux qui sont faits des fausses conceptions de Dieu, rejettent les idoles et les superstitions. Et leur athéisme est un hommage inconscient à un idéal plus élevé, une aspiration qui peut être authentiquement religieuse sous les couleurs de l'impiété ¹. » C'est de cette forme d'athéisme notamment que le concile de Vatican II déclarait que les croyants pouvaient avoir, dans sa genèse, « une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de la foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent ² ».

Il y a toutefois d'autres formes d'athéisme dont, sans repousser entièrement la responsabilité des croyants, l'origine radicale, la genèse et les conséquences sont à mettre au compte de la volonté délibérée de leurs concepteurs.

Examinant avec beaucoup de pénétration et de minutie l'expérience « mystique » de Nietzsche à Sils Maria, H. de Lubac remarquait qu'antérieurement à celle-ci son expérience véritable était d'une autre nature. « C'est celle qu'il a résumée lui-même dans l'expression de la "mort de Dieu". Dans les quelques pages du *Gai Savoir* qui s'y rapportent (en particulier le n° 125 : "l'Insensé") nous tenons la cellule mère de sa pensée. Elles sont la clé de tout ce qui suivit. Or c'est une expérience toute négative — tout le contraire de cette pure adhésion qu'il voulut ensuite à tout prix retrouver, parce que l'homme ne peut vivre sans elle. Pour échapper au désespoir engendré par le *non* décisif tout en maintenant ce *non* sans défaillance, il invente le Retour éternel. "Il faut, mes amis, que je vous ouvre entièrement mon cœur : s'il existait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas dieu ?" Ne donnons point à ce mot un sens vulgaire, mais enregistrons l'aveu. Il faut que Dieu meure pour que l'homme soit affranchi d'une sujétion insupportable et qu'il se mue en surhomme ³. »

1. Maurice BLONDEL : réponse à la revue *Philosophies* (Aix-en-Provence), 5-6 mars 1925. Texte repris dans M. BLONDEL-J. WHERLÉ, t. 11, pp. 600-602.

2. *Gaudium et spes*, 19, cf. H. de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de « Gaudium et spes »*, Cerf, Paris, 1968.

3. « Nietzsche mystique » dans *Affrontements mystiques*, Paris, 1950, p. 169 (ce texte a été repris dans la quatrième édition du livre *le Drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 1983). Toujours vigilant, le P. de Lubac avait remarqué avec satisfaction le commentaire du n° 125 du *Gai Savoir* publié par René Girard sous le titre « Meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche », dans *Violence et vérité*, colloque de Cerisy 1983 autour de R. Girard, sous la direction de Paul Dumouchel, Grasset, Paris, 1985, pp. 597-613.

1. C'est à eux, ainsi qu'à ses amis croyants, que le P. de Lubac dédiait en 1945 son opuscule *De la connaissance de Dieu*, repris et augmenté sous le titre *Sur les chemins de Dieu*, nouvelle édition, Cerf, Paris, 1983.

Un reste d'émouvante lucidité n'empêchait pas cependant l'auteur du *Gai Savoir* de mesurer la gravité qu'il y a à mettre à mort en son cœur l'idée de Dieu et le nom qui en témoigne. En novembre 1882, quelques semaines à peine après l'épisode de Sils Maria, il eut avec Ida Overbeck cette conversation qui mérite d'être méditée : « Comme celle-ci lui confiait qu'elle ne trouvait pas la paix dans le christianisme, et que l'idée de Dieu ne lui semblait pas enfermer assez de contenu réel, tout ému, Nietzsche lui répliqua : "Vous ne dites cela que pour venir à mon propre secours. Ne l'abandonnez jamais, cette idée de Dieu ! Vous la possédez inconsciemment en vous, car telle que vous êtes, telle que je vous retrouve, et jusque dans cette minute même, une grande idée régit toute votre vie, et cette grande idée est l'idée de Dieu." Puis, il éclata en sanglots ; ses traits étaient décomposés. Au bout d'un instant, sa physionomie revêtit une tranquillité de pierre : "Moi j'ai renoncé à cette pensée ; je veux créer du nouveau, je n'ai pas le droit de revenir en arrière. Au fond de mes passions, je sombrerai ; elles me rejettent de-ci, de-là ; je perds continuellement mon équilibre, mais peu m'importe ¹." »

Dans la préface de sa thèse de doctorat sur *la Différence entre la Philosophie de la Nature de Démocrite et celle d'Épicure* (1841), où l'on trouve en germe le fondement, non seulement de son athéisme, mais de son antichristianisme ², Karl Marx écrivait :

« [La philosophie] fait sienne la profession de foi de Prométhée : En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux : cette profession de foi est sa propre devise et l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas comme la divinité suprême la conscience de soi humaine. Cette conscience de soi ne souffre pas de rival ». Dans des fragments qui n'ont pas été insérés dans le texte de la thèse, on trouve une rature plus significative encore. Après avoir remarqué que Hegel a « retourné » toutes les preuves de l'existence de Dieu « pour les justifier », il concluait en effet : « Ce qu'un pays déterminé est pour des dieux déterminés venus de l'étranger, le pays de la raison l'est pour Dieu en général : c'est une contrée où son existence cesse » ; « son existence cesse » a été corrigé ici par Marx en « sa non-existence est démontrée ³ ».

1. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 180.

2. Sur l'athéisme et même l'antichristianisme constitutif de la pensée de Marx, voir G. FESSARD, « les Structures théologiques dans l'athéisme marxiste », dans *Concilium*, 16 (juin 1966), pp. 31-43.

3. *Marx-Engels Werke*, Ergänzungsband, Dietz Vlg, Berlin, 1968, p. 371. Cité dans Henri CHAMBRE, *De Karl Marx à Lénine et Mao Tsé-Toung*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, p. 37.

Si la responsabilité du Nom de Dieu intéresse avant tout les croyants, elle n'en incombe pas moins aux incroyants. Le Nom de Dieu, en effet, appartient au moins, comme tous les autres noms, au trésor commun des mots qui ont un jour surgi sur des lèvres humaines et que, sous des formes multiples, tous les hommes ont une fois au moins prononcés, fût-ce pour les nier l'instant d'après. Linguistiquement parlant, l'athéisme, au sens littéral du terme, n'existe pas et ne pourra pas exister pour la simple raison que toute opération par laquelle les hommes déclarent ou nient l'existence ou la non-existence, l'absence ou la présence, l'insignifiance ou la signification du Nom de Dieu implique, sinon l'affirmation, du moins la présence inaltérable de ce Nom. De ce point de vue, tout athéisme est un antithéisme, autrement dit une négation toujours *seconde* par rapport à l'affirmation ou à la conception première, vraie ou fausse, réelle ou imaginaire, que l'on a de Dieu.

En cette fin du xx^e siècle, nous savons combien on aurait tort de sous-estimer la force des mots. Car, après s'être incarnée en eux, la pensée de quelques intellectuels d'abord obscurs est devenue idéologie inspiratrice de grands mouvements historiques. L'humanisme soi-disant positif, une fois arrivé au pouvoir par la violence et le mensonge, a découvert son vrai visage dans les États totalitaires : celui de la persécution religieuse jusqu'au sang ¹ quand la perversion de la foi échouait, en visant toujours en premier lieu les représentants autorisés de l'Église hiérarchique. Sous le couvert de la poursuite d'un humanisme purement économique et politique ne demandant à ceux qui s'y rallieraient qu'une seule condition — celle de celer ou tout simplement de taire absolument le Nom de Dieu —, nous commençons à peine de mesurer toutes les dimensions de la barbarie à laquelle une telle idéologie a subrepticement abouti. Non seulement les pauvres n'y ont rien gagné, mais l'homme en eux y a perdu jusqu'au sens de sa dignité en étant trompé sur sa Fin véritable et en se retrouvant plus démuné qu'auparavant, parce que sans espérance devant ses trois ennemis de toujours : le mal, la souffrance et finalement la perspective inévitable de la mort.

La légèreté dans l'usage ou l'abus du Nom de Dieu, dont les croyants peuvent se rendre coupables, sont des horreurs. Mais l'humanisme athée va plus loin ; car il vise à détruire en l'homme la confiance en Dieu,

1. On notera qu'en mars 1937, à cinq jours de distance, le Magistère suprême de l'Église déclarait pervers et homicides le nazisme et le communisme. Voir PIE XI, *Nazisme et communisme*, coll. «Essai», Desclée-Proost France, Paris-Tournai, 1991, pp.7-25.

l'amour et l'espérance, en pervertissant par le mensonge l'image, naturelle et historique, qu'il peut en avoir. Par-delà l'effondrement des régimes totalitaires ou l'éclatement d'un empire qui évoque le récit de la chute de Babel, c'est à l'origine même du malheur de l'homme telle que nous la rapporte la première page de la Bible que nous ramène cet antithéisme.

Tant il est vrai que si la vie vient d'une parole, la Parole de Dieu, le Verbe, la mort, elle aussi, advient par une parole de mensonge *sur Dieu* de celui qui est « menteur et homicide depuis le commencement » (cf. *Jean* 8, 44). Alors que Dieu a dit à l'homme qu'il pourrait manger de *tout* arbre du jardin d'Éden (sans omettre l'Arbre de Vie), sauf l'arbre susceptible de lui donner la mort (et en raison même du mal qui en adviendrait), le serpent aborde la femme par un premier mensonge qu'elle a vite fait de déjouer : « Est-ce que vraiment Dieu a dit : "Vous ne mangerez aucun arbre du jardin" ? » (*Genèse* 3, 1.) Mais lorsqu'elle *croit* le serpent *sur sa parole* (« Vous n'en mourrez pas ») au lieu de *croire en la Parole de Dieu* (« de peur que vous n'en mouriez »), l'Arbre de la Mort *devient* imaginativement si séduisant qu'il *apparaît* mensongèrement comme l'Arbre même de la Vie, se substitue à lui et le télescope entièrement. Lequel de nos contemporains oserait prétendre qu'un tel mirage ne se reproduit, en grand ou en petit, individuellement ou collectivement, chaque jour, en nous et autour de nous ?

Dans une courte mais remarquable nomenclature des formes et des causes de l'athéisme actuel, le concile de Vatican II notait déjà que beaucoup de nos contemporains « traitent le problème de Dieu de telle façon que ce problème semble dénué de sens », tandis que d'autres « n'abordent même pas le problème », « paraissent étrangers à toute inquiétude religieuse et ne voient pas pourquoi ils se soucieraient encore de religion ¹ ». Par-delà le constat de la situation religieuse de notre temps, le concile en indiquait également le remède en un paragraphe dont chaque terme devrait être l'objet d'un examen de conscience quotidien.

Le remède à l'athéisme sous toutes ses formes, à commencer par l'indifférence religieuse ? On doit l'attendre, disent les Pères conciliaires, d'une part, « d'une présentation adéquate de la doctrine, d'autre part de la pureté de vie de l'Église et de ses membres. C'est à l'Église qu'il revient en effet de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils incarné, en se renouvelant et en se purifiant sans cesse, sous la conduite de l'Esprit

1. *Gaudium et spes*, n° 19.

saint. (...) Sa fécondité doit se manifester en pénétrant toute la vie des croyants, y compris leur vie profane, et en les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités. Enfin, ce qui contribue le plus à révéler la présence de Dieu, c'est l'amour fraternel des fidèles qui travaillent d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile (cf. *Philippiens* 1, 27) et qui se présentent comme un signe d'unité »

Un pareil programme de conversion permanente peut paraître au-delà du raisonnable. Il l'est, en effet. Mais ne correspond-il pas tout simplement à la prière que le Seigneur lui-même nous a appris à faire chaque jour : « Notre Père, que ton Nom soit sanctifié sur la terre comme au ciel ? Et comment le Nom serait-il sanctifié, si, chaque jour, son règne ne venait ? Et comment son règne viendrait-il sans que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel ? Elle l'a été, une fois pour toutes, en un homme dont le nom contient en lui non seulement le tétragramme, mais toute la réalité qu'il promettait à l'humanité et qu'il tient aujourd'hui et pour l'éternité : Jésus, YHWH sauve ². En ce Nom de Jésus, toutes les merveilles de Dieu pour l'humanité se trouvent concentrées. Il n'est que de les recevoir en reprenant, dans l'action de grâces, les termes mêmes du Magnificat : « YHWH a fait pour moi des merveilles, Saint est son Nom. »

En confessant ainsi la Sainteté de YHWH au moment même où il donne un Pasteur à son peuple, et non seulement à Israël, mais à tous les peuples de la terre, Marie rachète l'incrédulité que Dieu avait reprochée à Moïse. Mais, qui plus est, elle reconnaît dans l'annonce de l'ange Gabriel l'exaucement de la prière même de Moïse : « Que YHWH, Dieu des esprits de toute chair, prépose sur la communauté un homme, qui sorte devant eux et rentre devant eux, qui les fasse sortir et les fasse rentrer, de sorte que la communauté de YHWH ne soit pas comme le petit bétail qui n'a pas de pasteur » (*Nombres* 27, 16).

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (Pr cycle). Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Publications : articles dans *Archives de Philosophie*, *Axes*, *Études*, *Communio*, et *Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978). *Le Corps de l'Église* (Communio, Fayard, Paris, 1989).

1. *Ibid.*, n° 21.

2. Sur le nom de Jésus, voir, dans la Bible traduite par le chanoine Osty, la note à Matthieu I, 16, qui renvoie elle-même à la note importante sur la modification du nom de Josué en *Nombres* 13, 16.

Guy BEDOUELLE

L'âme et la beauté

L'ÉDUCATION du goût est chose délicate car elle ne souffre guère de démonstration, devant se contenter de la monstration, si l'on ose dire. On sait bien qu'il ne s'agit pas d'apprendre à discerner le beau du laid, ce qui est presque affaire de psychologie sociale, mais le beau authentique du beau fallacieux ! Ou plutôt la beauté de la joliesse, l'esthétique de l'esthétisme, la beauté qui a une âme de celle à qui elle semble avoir été refusée.

Il y a évidemment bien des degrés en tout cela. À titre d'exemples, un peu trop éphémères il se peut, prenons trois films français récents, bien accueillis par la critique et par le public : *l'Amant* de Jean-Jacques Annaud ; *Tous les matins du monde* d'Alain Corneau et le *Van Gogh* de Maurice Pialat. La dernière de ces trois œuvres paraît la moins soignée, la moins agréable : elle est incontestablement la plus proche de la beauté que présente une œuvre d'art.

Si on laisse de côté les coûteuses et impeccables images de l'adaptation du petit roman de Marguerite Duras, avec laquelle l'auteur a su prendre ses distances, le film-livre de Pascal Quignard offre un cas intéressant. *Tous les matins du monde*, malgré sa rigueur apparente et sa maîtrise auxquelles on est vraiment heureux de succomber dans un premier temps, frôle l'état de grâce mais n'y arrive pas, pour des raisons probablement spirituelles. On peut presque lui appliquer la remarque cruelle — et centrale dans le film — que le scénariste prête à M. de Sainte-Colombe s'adressant à Marin Marais : « Vous ferez de la belle musique mais vous ne serez pas musicien ! » Pialat, lui, est musicien ; ou plutôt il est peintre et s'est montré capable, sans recherche de perfection mais avec

une vraie audace, de transcrire la recherche picturale et aussi métaphysique, toujours décalée, d'un Van Gogh.

Comment faire comprendre cela sans être taxé de poser une pétition de principe empreinte de subjectivité ? Le livre exceptionnel du père Bernard Bro *La beauté sauvera le monde*¹ pourra être un guide. Exceptionnel, cet ouvrage magnifique ne l'est pas seulement par l'exactitude et la maîtrise des reproductions nombreuses qui l'illustrent, mais encore par la liberté qui y est manifestée. Tour à tour pédagogique, méditatif, poétique, citant, racontant, discutant, passant, comme l'a fait Malraux avant lui, d'une époque à une autre, d'une civilisation proche à une autre lointaine pour tenter d'en montrer l'unité spirituelle, le P. Bro nous emmène dans un monde qui est sien et dont l'esthétique et la foi sont les axes. Regardons et présentons ce livre avec autant de liberté qu'il en manifeste. Car il est à prendre, à reprendre, à feuilleter pour s'arrêter un instant, scruter tel visage, se laisser émouvoir par tel récit ou enseigner par telle explication. Ils sont rares, les livres qu'on peut ainsi s'approprier.

Conduire l'âme au secret

Rapprochements, proximités, correspondances, tel est le langage du P. Bro quand il médite sur l'art, proche finalement de la manière médiévale de faire de la théologie, et qu'on trouve d'ailleurs au moyen âge non seulement dans les commentaires de l'Écriture, mais aussi dans ces rigoureux traités que sont les cathédrales de pierre. Ici cependant, c'est toute l'histoire de l'art humain qui se prête à l'enseignement.

Ouvrons le livre presque, pas tout à fait, au hasard : sur une double page (pp. 94-95) se répondent le *Dévoit Christ* de Perpignan, sculpture de bois datée de 1307, ineffable visage aux yeux fermés profondément enfoncés et douloureux ; et une *Étude de tête pour nu à la draperie*, une aquarelle de Picasso de 1907, où s'allient un jaune teinté de vert et un gris blanc : les globes oculaires sont aussi soulignés et immenses. À six siècles de distance, la Sainte Face de l'art sacré révèle ce qu'il y a de sacré dans certaines approches modernes. Dès lors, en amont et en aval, se révèle la même typologie du Crucifié aux yeux clos, endormi, vidé, ayant désormais remis l'Esprit, ni dépourvu de paix ni paisible pourtant, ayant pris sur lui et pour toujours toute la douleur du monde.

1. Bernard BRO, *La beauté sauvera le monde*, Paris, Cerf, 480 p.

Le christ de l'église Saint-Géréon de Cologne, au Schnütgen Museum de cette ville (p. 159) est moins tragique, et dans ce visage de bois se devine davantage par un certain rétrécissement des paupières, l'humilité du Serviteur qui ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu (*Philippiens* 2, 6). Le visage du Christ de la pietà de Villeneuve-lès-Avignon, d'Enguerrand Quarton (p. 331), peinte vers 1454, où la couronne d'épines s'est muée en une auréole de rayons lumineux autour de la tête, dort du sommeil de la mort. Mais le peintre a su exprimer l'irreprésentable : la gloire de la Croix. Enfin, dans le dépouillement du Christ et dans son arrestation — le *Prendimiento* de Goya, qui se trouve à la cathédrale de Tolède — le peintre a pu anticiper la Sainte Face du Christ mort : « C'est presque impudique. Goya a compris que ce n'était pas par l'extase que ce regard rejoignait l'homme pendant la Passion mais par l'abandon. Les bourreaux regardent le Christ avec dérision et hurlements. Lui se tait. Et c'est son regard qui nous le dit par ses yeux clos » (p. 293).

Nous sommes sans doute au centre de la monstration opérée par le livre où le P. Bro confesse qu'il est propre au christianisme d'être l'ultime révélateur du visage humain. Venu pour révéler à l'homme ce qu'il est, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il doit d'abord lui enlever ses masques et se substituer à eux : car de son visage à lui, Jésus, va rayonner la gloire qui vient de la face de Dieu.

Le P. Bro nous introduit ainsi dans une perspective théologique, mais ce n'est nullement pour court-circuiter les étapes, les intermédiaires, car il montre au contraire le plus grand respect pour la création artistique, son autonomie, ses révoltes, ses failles et ses intuitions magistrales. Mais il ne peut s'empêcher de poser la question qui est aussi d'une certaine manière celle que nous formulions en commençant : Pourquoi l'art sacré a-t-il pu dégénérer en saint-sulpicianisme ? comment la sainteté si authentique du XIX^e et du XX^e siècle a-t-elle pu se contenter de la médiocrité du « beurre esthétique », selon l'expression de Baudelaire que rappelle le P. Bro (p. 420), voire s'y complaire ? « Des hommes aussi vénérables que Desvallières ou le père Couturier en étirant les corps des saints ont aussi parfois étiré les sentiments. »

Il y a là tout un champ d'études qui est à peine exploré. Un livre récent, simple recueil de textes traduits et présentés qui manquait, peut nous y introduire¹. La méditation du P. Bro conduit l'âme au secret,

1. Daniele MENOZZI, *les Images. L'Église et les arts visuels*, coll. « Textes en main », Paris, Cerf, 1991, 308 p. Précédée d'une copieuse introduction, cette anthologie propose trente-huit textes, du III^e siècle à nos jours.

pour reprendre son expression, nous permet d'entrer de l'intérieur dans ce qui est un mystère, car c'est bien un engagement personnel qui nous est demandé. À cet égard, les pages de conclusion du livre, de type plus personnel, où le P. Bro raconte avec une grande discrétion ses étapes, ses choix théologiques et esthétiques, ses affections pour certaines œuvres, qui transparaisaient déjà dans le corps du texte, permettent de comprendre comment naît lentement le discernement de l'âme de la beauté. Évoquant les psaumes, récurrents, omniprésents dans la vie d'un prêtre ou d'un religieux, il dit : « Leur poésie éveillait en nous le sens de notre mystérieuse identité en nous rendant l'irremplaçable service de nous faire admettre que beauté ne signifie pas simplement perfection. Nous entrons dans une pédagogie bienheureuse » (p. 462). *La beauté sauvera le monde* peut être cette mystagogie.

Vestige, dissemblance et altérité

S'il est bien un peintre qui donne l'impression miraculeuse d'unir beauté, perfection, et sainteté, c'est bien frère Jean de Fiesole, dit Fra Angelico. Mais il n'est pas si facile, à cause de cette harmonie même, si lisse, si unifiée et fragile à la fois, d'en discerner les éléments constitutifs, de les interpréter. Georges Didi-Huberman s'y est risqué. La lecture en est difficile à cause de son style sinon philosophique, du moins abstrait, de ses formules parfois ludiques — mais l'aventure en vaut la peine¹.

La question centrale y est posée : « Comment figurer l'infigurable ? » et elle part d'une découverte de « taches déconcertantes » (p. 7) dans la peinture par ailleurs descriptive de Fra Angelico. Ces sortes d'éclaboussures, sans dessin formé, font apparaître cinq siècles avant sa théorie et sa pratique une peinture non figurative. L'hypothèse du livre est de se demander si le peintre chrétien n'entendait pas de cette manière suggérer une présence de l'insolite, du spirituel sous l'aspect informe de l'abstrait.

C'est à juste titre que l'auteur se tourne vers le mystère central de la foi chrétienne : « Tout le livre peut être considéré comme une micro-histoire (...) sur la manière dont le mystère de l'Incarnation a donné forme et originalité au monde chrétien des images » (p. 9). Ainsi « l'hypothèse fondamentale de ce livre est que la *dissemblance* peut constituer le moyen privilégié

1. Georges DIDI-HUBERMAN, *Fra Angelico, Dissemblance et figuration* coll. « Idées et recherches », Paris, Flammarion, 1990, 264 p.

d'une telle "mise au mystère" des corps » (p. 10). Une analyse du concept de dissemblance dans la tradition chrétienne permet de situer délicatement la recherche du peintre dominicain dans une esthétique qui procède par « mode de vestige » pour signifier l'altérité du divin (pp. 55-57).

Ainsi, Fra Angelico jouerait avec subtilité sur le contraste d'une part d'une peinture ordonnée, marquée par la symétrie et l'harmonie, qui lui viendrait de sa théologie thomiste sensible à l'ordre de la création, exprimée par la représentation des fleurs et des arbres, et d'autre part d'une certaine dissemblance obtenue par la raideur ou l'abstraction. Pour nous et nos contemporains d'ailleurs, l'absence de perspective, c'est-à-dire de sens de la profondeur dans la peinture de Fra Angelico, choque ; mais elle est remplacée par la lumière et la couleur et donne en même temps un sentiment d'étrangeté, d'un ailleurs. Cette impression est aussi procurée par l'alternance des plans sombres et des plans clairs, et surtout par l'omniprésence du blanc. En d'autres termes, le peintre dominicain serait à la jonction de ce qui subsiste de l'art des icônes, qui est spirituel, et d'une représentation très esthétique des personnages dont certains d'ailleurs sont stéréotypés.

Un même alliage précieux obtient la vision proprement théologique qui associe les deux faces du mystère pascal : la mort et la résurrection, la croix et la gloire. Ce que le crucifix de San Damiano, du XII^e siècle, cher à saint François d'Assise, obtenait par la représentation du *Christus victor*, au-dessus de l'inscription de la croix, Fra Angelico le marque par la paix qui rayonne non seulement des personnages qui entourent la croix, mais du Crucifié lui-même. Même la pietà de l'Alte Pinakothek de Munich, peinte vers 1438, où la Vierge baise la main de son Fils mort qu'on met au tombeau, est une œuvre empreinte d'une sérénité absolue. L'image de la Vierge sert en effet de relais à Fra Angelico pour peindre non seulement la créature entrée dans l'amitié divine, mais encore celle qui a accueilli en elle le Verbe de Dieu.

Comme beaucoup de peintres italiens, Fra Angelico affectionne la représentation de la scène de l'Annonciation : il crée pour ainsi dire le thème de la *sacra conversazione* : le saint colloque entre l'ange Gabriel et Marie. Mais il arrive à faire pressentir, à travers la scène familière, comment Marie est prête à accueillir le mystère, comment elle est tendue non d'abord vers le messager divin mais vers le Verbe de Dieu qu'elle doit recevoir. Le peintre parsème ses toiles de signes : par exemple, dans le couloir du cloître de San Marco, on a bien remarqué des détails qui peuvent apparaître superflus ou anodins, mais qui ont leur fonction, comme un semis de fleurs rouges et blanches dans le pré, évoquant toute

l'exégèse du *Cantique des Cantiques*. Dans le registre de ce léger décalage par rapport à la réalité, l'auteur a détecté la taille beaucoup trop grande du personnage de la Vierge, que nous pouvons mesurer par rapport à l'architecture de la maison, comme pour montrer que c'est elle la Maison véritable, le Temple saint. Dans cette même fresque, il y a aussi le détail des vêtements de la Vierge, une tunique blanche que recouvre en partie un léger manteau noir, fort inhabituels dans l'iconographie et qui renvoient presque certainement à l'habit dominicain. Dans les autres fresques de San Marco, la Vierge est revêtue d'un grand manteau gris-bleu sur une tunique rouge, couleurs de deuil et de martyre.

Dans les scènes de l'Annonciation, la Vierge est assise où à genoux, les mains croisées sur la poitrine, penchée, à peine un peu moins que dans le Couronnement par le Christ en gloire, qui se trouve dans la cellule 9 de San Marco, comme pour montrer qu'il s'agit bien du même mystère. Quant au cadre, il est aussi pensé en fonction du mystère de l'Incarnation, et j'ajouterais pour ma part de manière quasi cinématographique, en laissant dans le fond une porte ouverte sur l'inconnu — ou bien, dans une autre scène d'Annonciation comme celle de l'Armadio degli Argenti, peinte par l'Angelico à la fin de sa vie (1450), qui ouvre sur une trouée centrale avec plusieurs portes en enfilade, surmontées un peu irrégulièrement d'un parc de cyprès et de palmes. L'ange aux ailes vivement colorées comme celles d'un énorme papillon s'adresse à la Vierge dont les vêtements, au contraire, sont en teintes claires et discrètes. Une colombe domine la scène. L'impression qui est donnée par le jeu des ombres délicates est vraiment celle d'une lumière spirituelle, d'un rayonnement intérieur qui émane de la Vierge « comblée de grâce ». Dans le tableau d'autel dit *Annonciation de Cortone*, la Vierge porte un manteau bleu et une tunique rouge ; l'arrière-plan est occupé par un rideau rouge également, mais le haut, au-dessus du toit, laisse apparaître des étoiles...

On voit la richesse méditative du savant livre de M. Didi-Huberman. N'est-ce pas l'un des premiers exemples d'une recherche sur l'esthétique qui soit constamment appuyée sur une lecture théologique ? On adhère bien à cette vision profonde où la peinture, au moins dans le cas privilégié d'une prédication par la beauté comme la veut Fra Angelico, invite à « revêtir le Christ » (*Galates 3, 27*) — formule universelle, en un sens fondatrice du christianisme — afin de s'y transformer, d'en être marqué comme d'une cire, afin d'incorporer le Verbe, la chair et le sang selon une voie parallèle au sacrement lui-même » (p. 241).

La beauté sauvera-t-elle le monde, comme le prétendait Dostoïevski ? Il faut répondre négativement à cette question. Le beau peut émerveiller

mais non convertir, transporter mais nous transformer. Mais la foi peut découvrir le Christ en toute expérience authentique, celle de l'art sacré bien sûr, mais aussi ailleurs. Le beau profane peut en effet mener sur le chemin de l'expérience spirituelle, comme le montre le P. Bro ; encore convient-il d'apprendre à y discerner, non son charme, mais son âme.

Patrice GIORDA

Visage

L'unicité d'un visage

Certains disent qu'il n'y a aucun intérêt à ce qu'un portrait soit ressemblant, que seule importe la vie qui est dans le tableau et que la ressemblance ne concerne que quelques personnes : le peintre, le modèle... Je crois que c'est mal poser le problème de la ressemblance que de l'aborder sous l'angle de l'imitation ; car ce qui est saisi pendant tout le travail sur le modèle, c'est son unicité : celui dont je fais le portrait est unique.

Faire ressemblant, ce n'est donc pas *faire pareil*, mais *c'est faire unique*, c'est chercher ce qui chez quelqu'un est unique ; et l'unicité de l'âme renvoie irrémédiablement à son Créateur. Ce qui fait qu'un visage est unique n'est pas à chercher dans sa seule apparence ni dans sa seule présence intérieure, mais dans la contemplation de l'une « sur » l'autre : le portrait apparaît comme une apparence qui médite sur une présence, et c'est cette méditation qui seule est unique et originale.

Il y a quelques années, j'avais un ami qui avait un frère jumeau ; il m'a bien fallu deux mois pour apprendre à les distinguer. Mais, une fois reconnus, il était impossible de les confondre tant leur être intérieur était différent. Je n'avais pas aiguisé ma vue à mieux percevoir leurs différences, mais simplement cette méditation dont chacun était le lieu et le sujet était de nature si diverse qu'elle m'était devenue perceptible. Je crois que si, à l'époque, j'avais été capable de faire leurs portraits, personne n'aurait pensé en voyant les dessins qu'ils étaient jumeaux.

Guy Bedouelle, né en 1940. Entre dans l'ordre des Dominicains en 1965. Professeur à la faculté de théologie de Fribourg en Suisse. Membre de la rédaction de *Communio en français* depuis l'origine. Dernières publications ; *la Bible et le temps des Réformes* (avec Bernard Roussel), Paris, Beauchesne, 1989 ; *Histoire de l'Église, science humaine ou théologie*, Paris, Mentha, 1992.

Il me semble que, lorsque des êtres souffrent trop, leurs visages ne sont plus que le miroir des sentiments qu'on leur porte : haine, peur, indifférence... et peut-être qu'ils s'infligent à eux-mêmes ; ils se ferment à leur beauté. Sans vouloir faire de miracle, il se peut que le portrait soit un moyen de restaurer dans la dignité et le silence ce dialogue interrompu entre une muette présence qui brille au-dedans et une apparence blessée.

L'art n'invente pas de visage

Des portraits peints par de grands maîtres comme Holbein, Goya ou Velasquez, il est facile de voir qu'ils ressemblaient à leurs modèles, parce que c'est une âme que l'on y voit, et non une convention ou une expression — et qu'une âme ne peut être saisie que si elle s'est incarnée dans un individu précis.

L'art n'invente pas de visage, il crée des volumes, des figures nouvelles, mais pas de visages ; les visages ne peuvent être que vus, et non inventés : on devrait pouvoir dire si un portrait est ressemblant sans en connaître le modèle.

C'est toute la différence qu'il y a entre une figure et un visage : une figure est créée par l'artiste tandis qu'un visage l'est par la vie. En faire le portrait, c'est reléguer l'acte créateur de l'artiste au second rang. On peut comprendre pourquoi notre époque a tant de mal à concevoir le portrait, elle qui assure la toute-puissance de la main de l'artiste sur celle de Dieu.

Une figure appartient au monde de l'art et à lui seul, elle manifeste le désir plus que la rencontre. Les Christ pantocrator n'ont pas de modèle ; et même s'ils sont plus ou moins l'expression d'un certain type ethnique, ils ne sont pas des visages, pas plus que les Grecs ne devaient ressembler à leurs statues ; les uns et les autres sont l'expression d'un surnaturel.

Les figures de Michel-Ange n'ont pas d'identité ; elles sont, face au courroux divin, le visage de la damnation qu'il pressent ; les figures de Piero della Francesca ne sont personne : elles sont des volumes qui témoignent du nouvel espace mental que la peinture est en train d'inventer. Tandis qu'un visage peint témoigne par son art d'un acte créateur qui nous dépasse tous, une figure témoigne de l'élan spirituel qui nous fait désirer le Créateur.

Que l'on compare les figures du Greco, où l'étreinte de Dieu rend solitaire et brûlant, avec les visages du vieux Frans Hals, où la contemplation de la destinée humaine au travers d'un individu mortel précis nous

apaise comme le sentiment de l'accomplissement, et l'on comprendra qu'une figure cherche toujours son visage, qu'elle ne le trouve jamais et qu'elle résout cette tension dans la manifestation même de la peinture.

Toute figure manifeste Dieu ou l'irréel pictural qui se substitue à lui, et tout visage manifeste le Christ ou le roi qui n'en est qu'un fétiche.

Le spirituel était du côté du Gréco parce que seul le regard porté sur Dieu était spirituel ; mais les temps ont changé, et tel ou tel tableau de Frans Hals pourrait bien nous apparaître comme un tableau de prière.

L'icône et le portrait

L'icône est tout le contraire du portrait. L'icône spiritualise là où le portrait incarne ; l'icône vise le Tout, le portrait vise l'Unique.

On peut rétorquer que l'incarnation est un acte spirituel, et que toute tentative de spiritualisation cherche sa forme pour s'incarner ; mais, pourtant, les représentations du Christ pantocrator ne sont personne, elles ne sont pas des visages mais des formes de la peinture rendues spirituelles par la foi et le talent conjoints. Le Christ des *Pèlerins d'Emmaüs* de Rembrandt est-il quelqu'un à l'identité précise ou l'émanation lumineuse de la peinture elle-même ?

Si quelqu'un avait pu, de son vivant, dessiner le visage du Christ, l'histoire de toute la peinture n'en aurait-elle pas été changée ? Le portrait de Jésus aurait-il empêché les peintures du Christ ?

Si la parole du Christ n'a pas de visage, c'est certainement pour que son visage soit celui de l'humanité tout entière, et donc le visage de chacun de nous en qui sa parole est nécessairement déposée.

Le visage de chacun, s'il n'est pas le visage du Christ, est le visage de sa parole... Nino est le visage de la parole du Christ, celui de Babeth aussi, celui de Maryse, de Patricia... Paroles bafouées par eux, visages bafoués par nous.

Peindre un portrait, c'est tenter de donner un visage à cette parole, à condition bien sûr de définir le portrait comme cette méditation que l'apparence de l'être entretient et que seule permet la rencontre.

En ce sens, le portrait devient manifestement un acte d'incarnation et non plus d'imitation. Si l'Église, donc la communauté des chrétiens, avait vécu véritablement l'Incarnation dès le départ, aucune représentation du Christ n'eût été nécessaire : le visage de Jésus ne nous était pas connu, et

l'imaginer, c'était le désincarner, c'était faire de son visage une figure de peinture qui n'appartient qu'au monde de l'irréel, c'était le restituer à Dieu au lieu de contempler sa face en chacun de nous : c'est bien là la grandeur du mystère chrétien que le Christ demeure en chacun de nous.

Toute la peinture orientale et occidentale chrétienne a imaginé des figures du Christ à chaque fois nouvelles pour exprimer l'élan spirituel qui l'étreignait, et, pendant tout ce temps, le portrait n'était là que pour satisfaire la vanité des grands de ce monde ; il était impossible qu'il manifestât du spirituel, parce que le spirituel était lié à l'imaginaire.

C'est toute la différence qu'il y a entre l'eucharistie et le lavement des pieds auquel nous convie le Christ dans saint Jean : d'un côté l'Homme est excentré de Dieu, et de l'autre le Christ est au centre de l'Homme.

J'en viens à me demander si toute l'histoire de la peinture depuis un siècle et demi n'est pas la tentative d'arracher le spirituel à l'imaginaire, non pas à l'art mais à l'imaginaire, afin de l'ancrer dans la réalité. Ancrer le spirituel dans la réalité, n'est-ce pas là l'essence de l'Incarnation?

Le « Ne me touche pas » de la Résurrection ne signifie-t-il pas : « Je suis en toi et en chacun de vous » ? Et les portraits d'Eric ou de Laurence ne sont-ils pas portés à ma contemplation pour que s'y révèle sa Présence ? Il m'arrive de rêver d'une Église ou le portrait remplacerait l'icône.

**Communio
a besoin de notre avis
Écrivez-nous.**

Patrice Giorda, quarante ans. Études scientifiques, puis Beaux-Arts à Lyon. Première exposition en 1980. Quatre catalogues d'œuvres, dont le dernier, de portraits (galerie L'Œil écoute, Lyon).

Tables du tome XVII (1992)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (ARG : Argentine ; B : Belgique ; CH : Suisse ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G-B : Grande-Bretagne ; I : Italie ; Lib : Liban ; MO : Mozambique ; PL : Pologne ; PR : Portugal ; STD : Saint-Domingue ; USA). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

| | | |
|-------------------------------------|--|--------------------------|
| ABGAR Kegham (Lib) | — * Qui sont les Églises orientales (I) — * La tradition arabe chrétienne (I) | 6 ; 28-36 6 ; 67-74 |
| ADAO DA FONSECA Luis (Pr) | — * Découvertes et voyages océaniques (I) | 4 ; 35-45 |
| ARCHAMBAULT Jean-Luc (F) | — * La communion dans la raison (I) | 2-3 ; 175-195 |
| ARMOGATHE Jean- Robert (F) | — De la Loi à l'Amour (E) — La laïcité : une question d'Église (I) | 1,4-8 2-3 ; 168-174 |
| ARNAIZ François- José (STD) | — * Plus de lumières que d'ombres | 4;21-31 |
| BARBARIN Philippe (F) | — Un homme exercé dans la musique divine | 5 ; 22-26 |
| BASTAIRE Jean (F) | — Chrétiens ou crétiens ? (I) — Le bouddhisme (I) | 2;143-151 5 ; 110-114 |
| BAVEREZ Nicolas (F) | — Sur la guerre juste (I) | 2-3 ; 211-227 |
| BENASSY-BERLING Marie-Cécile (F) | — Sur la spiritualité en Amérique ibérique à l'époque coloniale (I) | 4 ; 119-129 |
| BOULNOIS Olivier (F) | — La simple raison dans les limites de la religion (I) — Humaniste parce que théologien (E) | 2-3 ; 34-50 5;5-7 |
| BOURGEOIS Daniel (F) | — De Stefan Zweig, des premiers martyrs, et du Verbe de Dieu comme personne (I) | 2;124-142 |
| BUX Nicolas (I) | — * Qui sont les Églises orientales ? | 6 ; 28-36 |
| CARRAUD Christophe (F) | — La raison en peinture : L'Astronome de Vermeer (I) | 2-3 ; 228-333 |