

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVII, 1 — janvier-février 1992

Décatalogue I :

Un seul Dieu

« Puisque dans la Loi comme dans l'Évangile, le premier et le plus grand commandement est le même, à savoir aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, et le second pareillement, à savoir aimer son prochain comme soi-même, la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul et même Auteur de la Loi et de l'Évangile. Les commandements essentiels de la vie, du fait qu'ils sont les mêmes, de part et d'autre, manifestent en effet le même Seigneur. »

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* IV, 12, 3.

« Le même Dieu (...) les attirait par ces pratiques, afin que, ayant grâce à elles mordu à l'hameçon sauveur du Décatalogue, et y restant accrochés, ils ne puissent plus retourner à l'idolâtrie et se détacher de Dieu, mais apprennent à l'aimer de tout leur cœur. »

Contre les Hérésies IV, 15, 2.

Sommaire

Éditorial

Jean-Robert ARMOGATHE : **De la loi à l'amour**

- 4** La revue *Communio* a décidé d'étudier le *Décatalogue*. Cela pose deux problèmes. Quel est le découpage des dix commandements dans la Bible? Quelle est leur place dans la catéchèse? Il importe de répondre qu'ils viennent après le Credo et les sacrements dont ils sont la réalisation.

Thème

Michel SALES : **Les dix paroles de Dieu, et la première par-dessus tout**

- 9** Le premier commandement fonde l'autorité des neuf suivants. La tradition de l'Église, se fondant en particulier sur saint Paul, n'a pas vu seulement dans le *Décatalogue* une loi sainte donnée par Moïse à Israël et rappelée aux Chrétiens par Jésus-Christ, mais la *Loi naturelle* inscrite par Dieu dans le cœur de tout homme antérieurement au drame de la désobéissance d'Adam et que tout homme, croyant ou incroyant, quelle que soit sa foi ou son idolâtrie, porte toujours *aujourd'hui* inscrite en son cœur.

Christoph DOHMEN : **Au nom de notre liberté**

- 37** L'interdiction du culte des idoles a été renforcée par l'interdiction de toute image de Dieu, et par la révélation qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui nous demande de l'aimer, car il nous aime.

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL : **La philosophie est-elle toujours idolâtre ?**

- 61** La réduction du Dieu de la révélation au concept de Dieu semble conduire nécessairement à l'idolâtrie. À moins qu'il ne faille inverser le mouvement de la philosophie, et lui donner à penser un objet qu'elle reçoit (et respecte) sans prétendre le comprendre. C'est ce que propose Schelling, avec la « philosophie positive ».

Peter HENRICI : **Pas de dieux étrangers. Méditation sur les tentations du Christ**

- 71** Les trois tentations du Christ nous font comprendre nos propres tentations : être cause principale ou première de notre prospérité, être le maître de notre destinée, et surtout être notre propre dieu.

Patrick PIGUET : **L'icône des outrages**

- 80** Le premier commandement, par définition impossible à représenter, a au contraire été dramatisé par Kieslowski dans le film *Décatalogue I*. Il y montre à la fois la tendance à l'idolâtrie et le refus de la mort au cœur de l'existence humaine. Ainsi, lorsque la souffrance humaine rejette la compassion divine, le scandale du mal tourne au blasphème. Mais blasphémer, n'est-ce pas encore manifester la transcendance ?

Signets

Mgr Joseph ZYCINSKI : **Victoire sur le marxisme en Pologne. Facteurs religieux et intellectuels**

- 88** Cet article analyse le rôle de l'Église polonaise dans l'élaboration d'un modèle social se substituant au modèle communiste. Il récuse la thèse selon laquelle l'Église polonaise aurait dû, en 1989, inciter à une action directe contre le régime communiste.

Hans-Stephan PUHL : **Breve histoire des relations entre la Chine et le Saint-Siège**

- 109** L'absence de liens diplomatiques entre la Chine et le Saint-Siège résulte d'une longue histoire : d'abord l'opposition des puissances coloniales (dont la France) à l'existence d'un épiscopat local, les réticences de missionnaires européens, la propagande du Mandchoukouo, et enfin, l'hostilité de la République populaire de Chine.

Jean-Claude RENARD : **Entre le doute et l'extase**

- 124** Dans cet entretien sur la poésie, J.-C. Renard livre ses méditations sur les rapports entre la poésie et l'expérience spirituelle, sur la proximité et l'ineffabilité du divin, sur les discours-limites que sont celui du mystique et de l'athée.

Isabelle ZALESKI : **Les amours des dieux, impressions d'une exposition**

- 130** Réflexions sur la peinture mythologique du XVIII^e siècle et sur l'ambiguïté de la double nature, divine et humaine, des dieux païens.

Jean-Robert ARMOGATHE

De la Loi à l'Amour

ENTRE 1976 et 1991, le premier cahier annuel des différentes éditions de la revue *Communio* a traité d'une phrase du *Credo*. Outre l'intérêt de cette étude systématique pour commenter notre confession de foi, il s'est agi là, comme Hans Urs von Balthasar l'a souvent fait remarquer, d'une façon de tenir et présenter la *communio* entre les différents pays et dans les différentes langues. Au terme de ces quinze années, la décision a été prise de passer à l'étude du *Décatalogue*, en traitant chaque année d'une des dix « Paroles ». La mise en œuvre de cette décision commune entraînait deux problèmes qu'il convient ici d'aborder et de traiter.

1. Quels sont les dix commandements ?

La difficulté provient de l'existence de deux listes distinctes, qui sont l'une et l'autre attestées par de bonnes autorités. Le *Décatalogue* et son intitulation forment les versets 1-17 du chapitre 20 de *l'Exode* ; il s'agit d'un morceau original, sans lien logique avec ce qui le précède ou le suit. Une autre présentation se trouve au *Deutéronome* (5,6-18) : insérées dans un discours de Moïse, les « paroles » (1) y reçoivent une place plus logique et toute naturelle. Dans les deux cas, il est habituel de parler de « la décuple Parole », ou *Décatalogue* ; le mot n'est pas biblique, mais se trouve pleinement justifié par *Deutéronome* 4, 13 (« les dix Paroles » ; *Deutéronome* 10, 4 et *Exode* 34, 28).

La tradition juive, enregistrée dans le Talmud, considère le premier verset comme un commandement, tandis que les exégètes chrétiens y voient un titre, ou une entrée en

matière. Pour garder le chiffre de *dix*, le judaïsme a contracté en un seul commandement les versets 3 à 6 (unicité de Dieu et interdiction des « images »). Saint Augustin (et à sa suite la Réforme luthérienne) a rassemblé en un seul commandement les deux premiers, tandis que l'enseignement courant des catholiques a fait disparaître l'interdiction des images... L'Eglise orthodoxe, les réformés de tradition calviniste et les anglicans ont conservé le « découpage » biblique.

On lira le détail des argumentations respectives dans les articles suivants, en particulier dans celui de Christoph Dohmen. Il fallait choisir, pour les dix cahiers de *Communio*, un texte qui puisse être retenu par toutes les éditions. La décision, retenue dans la rencontre internationale de Zagreb (mai 1991), fut de s'en tenir, pour le découpage présenté dans les cahiers, à la numérotation catholique habituelle, celle de la catéchèse augustinienne. Les études retenues pour chaque commandement porteront, bien entendu, sur le texte biblique.

2. Quelle est la place des dix Paroles dans la catéchèse ?

Il est important de faire mémoire de ces Paroles dans l'apprentissage des vérités révélées, et la catéchèse chrétienne leur a longtemps donné une place de choix, dans la mémoire des enfants comme dans l'ordre doctrinal. Devant les niveaux d'instruction relatifs des populations catholiques et réformées, le Concile de Trente avait jugé opportun de rédiger une présentation globale de la foi, le Catéchisme du Concile. Ce texte met l'accent sur les sacrements, placés tout de suite après le Symbole. Une troisième partie, moins importante, contient les commandements de Dieu et ceux de l'Église ainsi que les prières. Or, malgré son autorité romaine, ce plan : symboles-sacrements-commandements ne va pas être conservé dans la catéchèse catholique. On connaît l'ordre que propose saint Vincent de Paul (2) : sa « petite méthode missionnaire »

(1) Pluriel des versions ; l'hébreu a le singulier : « parole »

(2) Dans sa *Correspondance* Paris, t. II, p. 257-287 (conférence du 20 août 1658).

propose d'instruire sur les motifs, la nature et les moyens. Ce plan rappelle des formes anciennes de catéchisme, conduisant des fins de l'homme aux péchés et vertus, puis aux sacrements. Les commandements vont s'introduire en seconde place, comme déterminant pour le partage des péchés et des vertus. Cette seconde place, qui repousse à la fin des manuels l'enseignement sur les sacrements, entraîne une moralisation de la vie religieuse. On a coutume d'attribuer ce type de catéchèse aux jansénistes et en effet les deux modèles français du genre, le catéchisme dit « des Trois Henris » (Angers, Luçon, La Rochelle 1675) et celui de Montpellier (1702) sont d'inspiration janséniste et ont été dénoncés comme tels. Mais cet ordre est de fait une adaptation du catéchisme rédigé par Pierre Canisius, un jésuite. Il peut aussi se réclamer directement de saint Augustin (*De catechizandis rudibus*).

Ce plan, où le décalogue succède au *Credo* et précède les sacrements, reflète moins une tendance particulière que la dérive générale du XVIII^e siècle vers le moralisme. La seconde partie va croître comme un polype de recommandations et de prescriptions morales, cependant que se rétrécissent les parties consacrées au symbole et aux sacrements. Le catéchisme de Grenoble, en 1786, consacre 104 pages à *ce que le chrétien est obligé de faire* et à *ce qu'il doit éviter*, et seulement 67 pages à ce qu'il doit savoir. Parfois, l'obligation l'emporte totalement : le titre de chaque partie du catéchisme de Séz, en 1731, commence par : « ce que le chrétien est obligé de (croire, faire, demander, recevoir). » Signe des temps : la catéchèse protestante connaît le même changement, en substituant aux catéchismes anciens, à partir de 1702, celui de Jean-Frédéric Ostervald (3). Le but de l'instruction religieuse, pour Ostervald, se limite à « former le jugement et le cœur des enfants » et à « les rendre vertueux et craignant Dieu » (4). Le manuel d'Ostervald souleva des résistances,

(3) Sur Ostervald, excellente étude de J.-J. von Allmen : « L'Eglise et ses fonctions d'après J.-F. Ostervald : le problème de la théologie pratique au début du XVIII^e siècle. » *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, H.S. 3, Genève, 1947.

(4) J.-F. Ostervald *Traité des sources de la corruption...*, Amsterdam 1700, 2^e partie, p. 168 et *De l'exercice du ministère sacré*, Bâle, 1739, p. 172.

il fut censuré à Berne et souvent attaqué entre 1702 et 1705 ; mais il répondait trop bien aux attentes de l'opinion, et plus de trois cent mille exemplaires en sortirent des presses de Neuchâtel. Son influence fut considérable, et il fut largement répandu, abrégé, imité.

L'évolution est donc commune chez les catholiques et chez les protestants pour la catéchèse française et les commandements occupent une place de plus en plus envahissante, aux dépens des sacrements et de la prière.

En faisant succéder au commentaire du *Credo* celui du Décalogue, *Communio* ne prétend pas s'inscrire dans cette tradition récente, qui a souvent causé du tort à la catéchèse catholique. L'étude des sacrements, en effet, a été poursuivie pendant plusieurs années dans des numéros de la revue, tandis que chaque année un cahier a été consacré aux Béatitudes. Enfin, une série de cahiers sur les demandes du *Notre Père* a été envisagée dans la dernière réunion internationale.

3. Dieu parle de Dieu

Ces paroles de Dieu dans notre histoire ne sont pas seulement des « commandements » : c'est ici la difficulté majeure pour leur réception par nos contemporains. Nous connaissons le mode du commandement, pour obtempérer ou désobéir, au milieu du maquis des lois positives de la Cité. Mais précisément, et Michel Sales le montre bien, les dix Paroles ne sont pas de cet ordre, et l'Eglise y a reconnu le fondement de la morale naturelle. Toute l'ambiguïté réside ici dans cette « nature » inscrite dans une histoire. Il s'agit bien de notre histoire, de l'histoire des hommes ; le Sinaï est le point de tangence entre cette histoire et l'éternité de Dieu.

Voilà pourquoi le premier commandement, objet du présent cahier, est capital dans sa formulation : il nous parle de Dieu, il nous dit de Dieu ce que nous en devons apprendre. On pense parfois que les Paroles, en tant que Commandements, parlent de l'homme. En fait, elles nous instruisent de Dieu, et Peter Henrici, dans sa méditation sur les Tentations du Christ, nous permet de comprendre

ce paradoxe. Dans les Paroles se découvre l'amour de Dieu pour qui l'homme n'est pas indifférent. Vivre les commandements, c'est d'abord habiter la familiarité de Dieu ; la morale n'est pas un code à suivre, elle révèle, à son principe, une initiative de Dieu envers les hommes. Ce qui est révélé au Sinaï, c'est l'amour dont nous sommes aimés, et c'est cette tendresse qui est répandue par les dix Paroles. En ce sens, Jésus peut bien proposer une nouvelle Parole : « Aimez-vous les uns les autres », elle ne nous apprend rien de plus sur Dieu que nous ne pouvions en savoir déjà. Toute la Loi est ramenée à l'amour de Dieu et du prochain : nous y apprenons que Dieu et notre prochain nous aiment, que nous sommes toujours le prochain de quelqu'un et l'enfant de Dieu. Loin d'imposer un quelconque moralisme à notre foi, les dix Paroles nous font passer, de plein cœur, dans l'intimité filiale et fraternelle de Dieu et de l'humanité.

Irénée l'enseigne avec force (*Contre les hérésies* IV, 16, 5) : les dix Paroles sont loi de liberté. Les apprendre, c'est apprendre à connaître Dieu par le biais de son plan de salut pour les hommes. Le rapport de saint Paul à la Loi doit être compris de la sorte, dans ce passage du péché à la vie, de la servitude à la liberté, de la condition d'esclave à celle des « amis », de « ceux qu'on aime » (5). Et cet amour unique que Dieu réclame dans la première Parole, c'est l'amour qui se manifeste « en donnant sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jean* 15, 13).

Jean-Robert ARMOGATHE

Jean-Robert Armogathe, prêtre de Paris, curé de Saint-Germain-des-Prés et directeur des aumôneries universitaires de la Région parisienne ; appartient depuis son origine, au Comité de *Communio* francophone.

(5) Ce passage du commandement à la liberté est admirablement souligné par Kieslowski dans le film dont rend compte Patrick Piguet.

Michel SALES

Les dix paroles de Dieu et la première par-dessus tout

Tenté dans le désert, Jésus dit au diable :
« Va-t-en, Satan ; il est écrit : Tu adoreras
le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que Lui. »

Matthieu 4, 10

« Car il n'y a rien de plus rationnel que d'aimer
Dieu par-dessus toutes choses... »

G. Fessard

IL n'y a pas si longtemps, tout baptisé connaissait par cœur les dix commandements de Dieu. Sans faire d'exégèse, souvent sans même avoir de Bible à sa disposition, le petit enfant chrétien qui allait au catéchisme recevait, dans l'autre imprenable et merveilleux de sa mémoire, le même trésor que tout petit enfant juif dans le monde. Sous une forme simplifiée, mais fidèle, adaptée à son âge et à sa culture, il était ainsi introduit par l'Eglise, notre Mère, dans la grande théophanie du Sinaï. Il recevait des successeurs des Apôtres les dix Paroles sacrées le *Décatalogue* (1) que Jésus était venu non point abolir, mais accomplir.

(1) « Le terme *hè dekalogos* d'où vient notre mot français « Décatalogue », apparaît pour la première fois chez Irénée et Clément d'Alexandrie. Il doit son origine à trois passages de l'Ancien Testament (*Exode* 34, 28 ; *Deutéronome* 4, 13 ; 4) qui mentionnent dans le texte massorétique l'expression '*asereth ha-devarim* rendue dans la Septante par *tous deka logous* (*Exode* 34, 28 ; *Deutéronome* 10, 4) ou par *ta deka rhêmata* (*Deutéronome* 4, 13). Quel texte désignent ces diverses expressions ? — Pour Clément et Irénée ainsi que pour la tradition chrétienne postérieure, il n'y a pas d'hésitation possible : le Décatalogue, c'est *Exode* 20, 2-17 et son parallèle *Deutéronome* 5, 6-21). Michel Lestienne,

Il se peut que notre mémoire soit infidèle, qu'elle n'ait pas reçu ce dépôt et ignore, peu ou prou, son origine exacte et son contenu. Ouvrons donc l'Ancien Testament, commun aux Israélites, croyants ou non, et aux Chrétiens, tant d'origine païenne qu'israélite. Lisons-les ou relisons-les. Mais, pour les écouter comme elles doivent l'être, on ne saurait mieux faire que de s'arrêter un moment sur leur préambule pour se demander : *Qui parle ? Qui me parle ?* « Je suis le Seigneur ton Dieu » : derrière ces simples mots, c'est le Créateur dont il faut d'abord goûter la présence actuelle et bienfaisante dans la vie de tout homme ; c'est le Dieu vivant, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui sans cesse, suscitant des prophètes et des sages, accompagne et relève Israël ; c'est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Ce Dieu qui parle, c'est *pour nous* qu'Il le fait : pour que nous ayons la vie, la sagesse, le salut. Mieux : pour que, dès ici-bas, nous incarnions dans la fragile, mais précieuse réalité de notre être de chair Sa propre vie, Sa sagesse, Sa sainteté. On ne saurait mieux les recevoir et même les quérir qu'avec la conviction si simplement exprimée par le Psalmiste : Oui, « la loi du Seigneur est joie pour le cœur. La loi du Seigneur est parfaite, qui redonne vie. La charte du Seigneur est sûre, qui rend sage les simples. Les préceptes du Seigneur sont droits : ils réjouissent le cœur. Le commandement du Seigneur est limpide : il clarifie le regard... La crainte du Seigneur est pure, immuable à jamais. Les décisions du Seigneur sont loyales et pleinement justes. Plus désirables que l'or, qu'une masse d'or fin. Plus savoureuses que le miel qui s'écoule des rayons » (*Psaume 18, 8 ss*).

« Les dix paroles et le Décalogue », dans *Revue biblique*, 1972, p. 484.) Au terme de remarquables analyses, l'exégète que nous venons de citer conclut que « les données qui ressortent de l'analyse des trois attestations de l'expression *les dix paroles* sont convergentes. Cette expression aussi bien que son identification avec notre Décalogue est attestée au plus tôt vers la fin du vil^e siècle et au plus tard vers la fin du vi^e siècle. D'autre part, il n'y a aucun indice positif qui permette de penser que cette expression ait jamais désigné autre chose que notre Décalogue, ni que l'on ait jamais donné aux tables un autre contenu *déterminé* que notre Décalogue ». (*Ibidem*, p. 491.)

Écoutons maintenant les dix Paroles de Dieu, telles qu'elles se trouvent rapportées dans le livre de l'Exode (2) :

- 1 « Je suis Iahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves : tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi.
Tu ne te feras pas d'idole, ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre.
Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas. Car moi, Iahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, punissant la faute des pères sur les fils, sur la troisième et sur la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent, et faisant grâce jusqu'à la millième pour ceux qui m'aiment et observent mes commandements.
- 2 Tu ne prononceras pas en vain le nom de Iahvé, ton Dieu, car Iahvé n'innocente pas celui qui prononce son nom en vain.
- 3 Souviens-toi du jour du Sabbat pour le sanctifier : six jours tu travailleras et tu feras toute la besogne, mais le septième jour est le Sabbat pour Iahvé, ton Dieu ; tu ne feras aucune besogne, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni ton hôte qui est dans tes portes, car en six jours Iahvé a fait les cieux, et la terre et la mer, et tout ce qui est en eux, mais il s'est reposé au septième jour. C'est pourquoi Iahvé a béni le jour du Sabbat et l'a sanctifié.
- 4 Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur le sol que te donne Iahvé, ton Dieu.
- 5 Tu ne tueras pas.
- 6 Tu ne commettras pas d'adultère.
- 7 Tu ne voleras pas.
- 8 Tu ne déposeras pas de faux témoignage contre ton prochain.

(2) *Exode* 20, 2-17. On comparera avec *Deutéronome* 5, 6-21. Nous mettons en marge la manière dont la tradition catholique divise habituellement le texte à la suite de saint Augustin. Voir plus loin note 15.

9 Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain,

10 ni ton serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni tout ce qui est à ton prochain. » (3)

De ces paroles, nous avons un commentaire juif d'un exceptionnel intérêt, d'un Israélite qui n'a pas connu le Christ, mais a été son contemporain : Philon d'Alexandrie (vers 13-54 ap. J.-C.) Son *De Decalogo* (4) dont l'influence sur la pensée chrétienne s'est prolongée durant des siècles peut encore faire l'objet d'une méditation féconde pour le chrétien et l'homme d'aujourd'hui. Impressionnant par son exigence absolue tout au long de ses pages, à taire, par respect, le Nom divin ce commentaire a des remarques d'une beauté, d'une profondeur spirituelle et d'une actualité qu'il faut signaler. Telles ces lignes où il se demande pourquoi, tant de milliers d'hommes étant assemblés au Sinaï, le Seigneur jugea bon de préférer chacun des dix oracles comme à l'adresse, non pas de plusieurs personnes, mais d'une seule, puisqu'Il dit : *Tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne tueras pas, Tu ne déroberas pas*, et le reste de même manière. « *il faut répondre*, commente Philon, *premièrement, qu'Il veut enseigner au lecteur*, [des saintes Écritures] *cette magnifique doctrine que chaque individu considéré en lui-même, lorsqu'il observe la loi et se montre docile à Dieu, aussi précieux qu'une nation très peuplée, voire que toutes les nations, disons même, pour aller plus loin, que tout l'univers* » (37). Après avoir développé une deuxième raison, d'une grande finesse psychologique (5), Philon s'attarde davantage sur un troisième motif dans lequel il voit une véritable leçon de philanthropie

(3) La Septante donne ici : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune de ses bêtes, ni rien de ce qui est à ton prochain. » Sur cette inversion des termes, voir la note de *La Bible d'Alexandrie, Exode*. Éd. du Cerf, Paris, 1989, pp. 210-211. Sur le verbe grec utilisé par la Septante dans le verset 17 (« tu ne convoiteras pas »), terme essentiel pour comprendre Romains 7, 7, voir également tout le développement et les références données par les éditeurs de ce remarquable instrument de travail.

(4) *De Decalogo*. Introduction, traduction et notes par Valentin Nikiprowetzki. Collection « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », Le Cerf, Paris, 1965.

(5) *Op. cit.*, 39.

divine, à l'adresse des rois et des grands de ce monde. Comme tout homme a naturellement tendance à se considérer, à tort ou à raison, comme supérieur aux autres et à se conduire, dans la vie quotidienne, sinon comme un tyran, du moins comme un petit roi toujours prêt à disputer de « qui est le plus grand ? », citons ces lignes du grand alexandrin :

« Il y a une troisième raison. Il voulait qu'aucun roi, aucun tyran, rempli qu'il serait de jactance ou de morgue, ne méprisât jamais le particulier obscur, mais, au contraire, que sa fréquentation des écoles des Saintes Lois l'amenât à décontracter ses sourcils, et lui désapprît l'outrecuidance, sur la foi du raisonnement vraisemblable ou, pour mieux dire, véritable que voici. L'être increé et impérissable, l'être éternel et qui de rien n'a faite, le fabricant de l'Univers et son bienfaiteur, le Roi des rois, le Dieu des dieux ne s'est pas permis de dédaigner même l'homme le plus humble. Au contraire, il voulut que celui-ci également pût se délecter des saints oracles et lois, et il fit comme s'il n'allait le traiter que lui seul et à lui seul servir le banquet qu'il offrait, en vue du ravissement de l'âme initiée, qu'il était légitime d'introduire aux Grands Mystères. Et moi, simple mortel, il m'appartiendrait de me conduire avec hauteur, enflé d'orgueil et le ton arrogant envers mes semblables dont le sort sans doute n'est pas égal, mais égale et semblable la parenté, puisqu'ils peuvent se réclamer de cette mère commune de tous les hommes qu'est la nature !

J'aurai donc un abord facile, et je serai affable, même si j'obtiens de dominer sur la terre et la mer, à l'égard des plus pauvres gens eux-mêmes et des plus obscurs, et de ceux qui sont privés de l'assistance la plus naturelle : orphelins de père et de mère, femmes condamnées au veuvage, vieilles gens n'ayant jamais eu d'enfants, ou dont les enfants sont morts prématurément.

Puisque je suis un homme, je n'admettrai en moi ni faste ni grands airs de tragédie, mais je resterai dans les limites du naturel sans en excéder les bornes. J'habituerai mon esprit à n'avoir que des pensées humaines, non seulement parce que le retour des choses est imprévisible aussi bien pour ceux à qui sourit la chance que pour les gens dans le malheur, mais parce que, même si la bonne fortune était acquise de façon immuable et solide, il conviendrait encore de ne pas oublier ce que l'on est. Voilà pourquoi, me semble-t-il, il a voulu préférer ces oracles en les formulant au

singulier, comme s'il s'adressait à une seule personne. » (6)

Le Décalogue accompli en Jésus le Christ

À la plénitude des temps, comme tout enfant juif né d'une femme d'Israël, né sujet de la loi, Jésus reçut des lèvres de sa mère les dix paroles du Décalogue. Il se soumit à leur joug pendant au moins trente ans. Cette vie cachée du Christ à Nazareth, ces années cachées de Jésus reconstituées avec pénétration par l'historien Robert Aron, ne furent perceptibles aux yeux des hommes que par la lumière quotidienne d'une parfaite obéissance, tant intérieure qu'extérieure, au commandement de Dieu. Dans cette longue suite d'années, un seul épisode, mal interprété sur le moment, a dû marquer les contemporains à ce point que l'évangile de *Luc* en souligne le caractère extraordinaire en même temps qu'il en suggère la portée décidément *théologique* (7).

Jésus a observé le Décalogue. Plus encore : il a mis le Décalogue au seuil et au centre de son enseignement public, comme en témoigne en particulier le Sermon sur la montagne (8). Les développements auxquels celui-ci donne lieu, y compris les plus apparemment radicaux, pourraient, au vrai, trouver leur commentaire et même leur fondement dans l'Ancien Testament lui-même. Ils recueillent en une synthèse unique, mais non point tout inédite, ce que beaucoup de pauvres de Yahvé (9) ont expérimenté dans leur pratique des commandements divins. Elle explicite et met en pleine lumière *l'intériorité* de l'héritage que recérait déjà tout l'Ancien Testament, dont des figures comme celles

(6) *Op. cit.*, 40 à 43.

(7) *Luc* 2, 41-52. À ses parents angoissés, Jésus répond : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père. » Dans ses *Exercices spirituels*, saint Ignace de Loyola a bien saisi le sens de cet épisode, quand il écrit : « Nous avons considéré l'exemple que le Christ notre Seigneur nous a donné du premier état [de vie] quand il vivait dans l'obéissance à ses parents ; ainsi que du second [état de vie], la perfection évangélique, quand il demeura au temple, laissant son père adoptif et sa mère selon la chair, pour se vouer au pur service de son Père éternel » (n° 135).

(8) *Matthieu* 5, 17 sq.

(9) Cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Le Cerf, Paris.

d'Anne et de Siméon, d'Élisabeth ou de Jean-Baptiste, celle surtout de la Vierge Marie représentant la fine fleur. Pour entrer tant soit peu dans la prière et dans la conscience de cet Israël de Dieu antérieur à la venue historique de son Messie, il n'est que de relire les Psaumes, notamment ce fameux *Psaume* 118 qu'au dire de sa sœur, Blaise Pascal récitait et méditait quotidiennement. Mais il faut dire davantage. Si, pour expliciter les sentiments mêmes du Christ en sa Passion, les évangélistes n'ont eu qu'à recourir aux Psaumes et à ces extraordinaires chants du Serviteur de Yahvé recueillis plusieurs siècles auparavant dans le livre du prophète Isaïe, c'est que la réalité du Sauveur était déjà, plus qu'une *promesse*, une *présence* dans l'âme d'Israël. Hormis la question de l'observance du Sabbat, qui paraît avoir été décisive tout au long du ministère public de Jésus (10), les épisodes où le Décalogue se trouve explicitement en jeu ne sont pas nombreux mais ils ne sont guère équivoques. Ils n'en sont d'ailleurs que plus significatifs.

Tel celui de cet homme qui, un jour, accourut auprès de Jésus et, ployant le genou, lui demanda : « Bon maître, que dois-je faire pour entrer en possession de la vie éternelle ? » Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu "bon" ? Dieu seul est bon. Tu connais les commandements : Ne tue pas, ne commets pas d'adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, ne frustre personne de son dû, honore ton père et ta mère. » Alors il lui dit : « Maître, j'ai observé tout cela depuis ma jeunesse. » Jésus posa sur lui son regard et sentit pour lui de l'amour. Et il lui dit : « Il te manque une seule chose : va-t'en vendre tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. Tu auras ainsi un trésor dans le ciel. Puis viens. » (*Marc* 10, 17-21). On l'aura remarqué, l'énumération des commandements que fait Jésus ne comprend que celle des dix paroles qui concernent l'amour du prochain. Mais c'est la Vie éternelle qu'il est venu supplier Jésus de lui donner. Et sous sa forme positive la réponse implicite de Jésus à sa demande ainsi que la Voie qu'il indique à l'exaucement de sa prière visent, le premier de tous les

(10) Plus nombreux que tous, les passages du Nouveau Testament concernant Jésus et le Sabbat seront étudiés à part, dans le numéro consacré au troisième commandement. (N.D.L.R.)

commandements : l'amour absolu de Dieu, l'amour du Dieu unique, vivant et vrai, l'amour de l'Amour en Personne. Lui seul, en effet, est bon et Jésus, le Fils unique venu en ce monde, est la seule Voie, la Voie parfaite, la Voie même que doit emprunter l'amour de l'homme pour L'atteindre et L'êtreindre. Comme le dira le Christ dans son ultime prière, la nuit où il fut livré : « Père, la Vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, qu'ils t'aiment de tout leur être, Toi, le seul vrai Dieu, et Celui que Tu as envoyé, le Fils unique » (cf. *Jean* 17, 3).

« **Suis-moi** » : derrière ces mots si simples qui ponctuent presque à chaque pas le ministère de Jésus en Galilée, en Samarie et à Jérusalem dans l'appel de Celui dont l'unique nourriture est de faire la volonté de Celui qui l'a envoyé, il ne faut voir qu'un seul et brûlant désir : que l'homme, tout homme partage et goûte la Fin pour laquelle il est créé. Cette Fin tient en un mot : **Aime**. Ce mot lui-même est le premier de la Première parole de Dieu à l'homme adressée à tout homme, le Premier commandement sous sa forme positive : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (*Matthieu* 22, 37).

Ce commandement, Jésus lui-même l'énonça au pharisien, qui pour l'embarrasser lui avait posé cette question : « Maître, quel est le plus grand commandement de la loi ? ». Mais, après avoir dit : « C'est là le plus grand et le premier commandement », il avait ajouté : « Un second lui est égal : tu aimeras ton proche comme toi-même. C'est sur ces deux commandements que reposent toute la loi et les prophètes » (*Matthieu* 22, 39-40).

Pourquoi et comment Jésus peut-il dire que le second commandement est « égal » au premier ? Un grand maître spirituel russe du siècle dernier l'a dit en quelques lignes merveilleuses. « *Le disciple du Christ*, écrit l'archimandrite Spiridon, *doit vivre uniquement pour le Christ. Quand il aimera, à ce point le Christ, il aimera toutes les créatures du bon Dieu. Les hommes croient qu'il faut d'abord aimer les hommes et ensuite aimer Dieu. Moi aussi, j'ai fait comme cela. Mais cela ne sert à rien. Quand, au contraire, j'ai commencé d'aimer Dieu avant tout, dans cet amour de Dieu, j'ai trouvé mon prochain, et dans ce même amour de Dieu, mes*

ennemis aussi sont devenus mes amis (11). »

« *Dieu premier servi* » : en cette courte formule que Jeanne d'Arc s'était donnée pour règle de vie, avec tant de saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est, de manière éminente, toute la vie du Christ lui-même qui se trouve admirablement résumée. Car cette vie incluait avec une parfaite réciprocité l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Nous savons en effet que la relation essentielle qu'il a mise entre le premier et le second commandement n'a point consisté, loin s'en faut, en une réduction du premier au second. De même qu'il a dénoncé l'hypocrisie pseudo-religieuse de ceux qui prennent prétexte de l'amour de Dieu pour désertir ou subvertir le véritable amour du prochain (cf. *Marc* 7, 9-13), Jésus a témoigné, à travers toute sa vie, non seulement d'une *priorité*, mais d'une *exclusivité* absolue donnée à l'amour de Dieu. Toute sa vie, sa vocation, sa mission est de faire la volonté de Dieu. Cela le conduit à un complet renoncement à l'amour de soi, non seulement à l'amour de son Moi humain jusqu'à l'extrême de la mort temporelle et de la mort ignominieusement injuste de la croix, mais à son Moi divin de Fils unique, qui, au moment d'obéir pour le salut du monde, n'a pas revendiqué le rang qui l'égalait à Dieu, mais s'est anéanti lui-même dans la seule volonté du Père. On ne saurait trop y insister : c'est dans le théocentrisme absolu de la réponse du Verbe fait chair au choix du Père que doit s'inscrire sa philanthropie, son amour des hommes, si l'on veut comprendre jusqu'où s'enracine et jusqu'où peut aller l'amour de Dieu pour l'homme et ce qu'on peut appeler, à la lettre, l'anthropocentrisme de Dieu.

« *Corruptio optimi pessima*. La corruption de ce qu'il y a de meilleur est la pire. » Dans sa fameuse légende du grand inquisiteur, Dostoïevski a présenté avec une puissance anticipatoire inouïe la figure grimaçante et séduisante à la fois, de l'anthropocentrisme auquel serait vouée une société adhérant à un Humanisme athée ou, ce qui revient au même, à un Christianisme sécularisé, sans humilité, sans prière, sans action de grâce et finalement sans amour

(11) Archimandrite Spiridon, *Mes missions en Sibérie*, Le Cerf, Paris, 1969. Collection Foi vivante, 91, p. 44.

divin (12). Rien ne nous assure, tout au contraire, que les hommes et, parmi eux, bien des chrétiens de notre temps ne restent finalement soumis à cette subtile et suprême tentation qui fut, comme l'attestent les évangiles, la tentation même que le Christ subit au désert au seuil de son ministère public et dont ils nous disent qu'elle épuisa toutes les formes possibles de tentations de l'Ennemi de la nature humaine.

L'Ennemi de l'homme est avant tout l'Ennemi de Dieu. Celui qui est menteur et homicide depuis le commencement se sert de l'amour que l'homme a pour l'homme afin de tuer cet amour en le coupant de sa source, de sa norme et de sa fin, Dieu qui est amour (I Jean 4, 8). Pour séduire l'homme, dit saint Paul, Satan « se déguise en ange de lumière » (2 Cor. 11, 14) (13). Si le Fils unique de Dieu n'a pas été soustrait à son mystère d'iniquité, comment nous autres, pauvres pécheurs, penserions-nous y échapper ? Comment surtout espérerions-nous discerner ses pièges et vaincre le mouvement lancinant, ou fugitif et violent, de la tentation qu'il suscite en nos cœurs autrement que par les moyens mêmes qu'a pris sur lui le Fils de l'homme ? Or l'arme de la lumière avec laquelle Jésus a vaincu Satan, l'auteur de toutes les puissances du mal dans le monde et dans l'histoire, n'est autre que la Première parole du Décalogue, deux fois invoquée indirectement, avant d'être opposée à la lettre au Tentateur.

C'est avec la Parole de Dieu dite dans l'Ancien (le Premier) Testament que le Christ a vaincu le Prince de ce monde, celui qui, non content d'empêcher l'Ancien Testament de s'accomplir, redoutait qu'avec la nouveauté du Nouveau Testament son empire sur le monde ne prît fin de manière définitive. Tant juive que chrétienne, aucune âme ne peut relire ce récit sans être bouleversée et sans que

(12) Dostoïevski. La légende du Grand Inquisiteur, précédée de textes religieux choisis et traduits par Cyrille Wilczkowski. Introduction par Xavier Tilliette. La Légende se trouve pp. 165-205. 11 s'agit, dans *Les frères Karamazov* de la II^e partie, livre 5, ch. 5. Voir aussi dans H. de Lubac. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1944. III^e partie, « Dostoïevski prophète. »

(13) C'est à déceler ses ruses que servent, dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola; les règles du discernement des esprits pour la deuxième semaine (cf. n° 332).

reprenne vie en lui la Première parole de Dieu qu'enfant il ait reçue de son père, de sa mère ou de son premier catéchiste ?

« Alors, Jésus fut conduit dans le désert pour être tenté par le diable. Il jeûna quarante jours et quarante nuits. Puis il eut faim. Alors le tentateur s'approcha et lui dit : Si tu es le fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains. Il répliqua : Il est écrit : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. Alors, le diable le mena à la ville sainte, le mit sur le pinacle du temple et lui dit : Si tu es le fils de Dieu, jette-toi en bas. Car il est écrit : Il ordonnera à ses anges de te porter sur leurs mains, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre. Jésus lui dit : Il est écrit aussi : Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu. Le démon le mena encore sur une montagne très haute et, lui montrant tous les royaumes du monde avec leur magnificence, il lui dit : Je te donnerai tout cela, si tu te prosternes et m'adores. Alors, Jésus lui dit : Va-t-en, Satan. Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul. »

Le Décalogue, l'Eglise et la loi naturelle

Si telle est la place — centrale —, du Décalogue dans la vie de Jésus-Christ, on comprend sans peine qu'il n'en soit pas autrement dans la vie du Corps dont il est la Tête : l'Eglise. C'est ce qu'a bien vu, un saint Pierre Canisius, résumant la doctrine commune dans la première des deux grandes parties que comporte son *Catéchisme*, intitulée « la Sagesse chrétienne », et, dans celle-ci, au chapitre même de la plus grande des trois vertus théologiques : la Charité. A la question : « *Quels sont les commandements de Dieu qui se rapportent principalement à la Charité ?* » Canisius fait cette réponse aussi sobre que parfaite : « *Ce sont les dix paroles du Décalogue, transmises premièrement aux Juifs par Moïse, puis rappelées aux Chrétiens par Jésus Christ et les Apôtres.* »

À y bien réfléchir, l'extension du Décalogue d'Israël à l'ensemble des nations de la terre n'est qu'un cas particulier du fruit de l'Esprit saint dans ce que j'ai appelé ailleurs

la constitution israélite de l'Eglise apostolique et de la Foi catholique (14). Il est essentiel puisqu'il concerne le passage de l'Ancien au Nouveau Testament ou, pour mieux dire, l'Accomplissement en celui-ci de la Promesse de Dieu faite en celui-là.

Quelles que soient les variations, toutes relatives d'ailleurs, dans l'énumération des dix paroles, tant chez les Juifs que chez les Chrétiens (15), rien ne saurait prévaloir sur l'unité et l'universalité de la reconnaissance de ce texte de l'Ecriture Sainte par les croyants. Il faut cependant aller plus loin encore. Car la tradition de l'Eglise, se fondant en particulier sur saint Paul, n'a pas vu seulement dans le Décalogue une loi sainte donnée à Israël par Moïse et rappelée aux Chrétiens par Jésus-Christ, mais la *Loi naturelle* inscrite par Dieu dans le cœur de tout homme antérieurement au drame de la désobéissance d'Adam et que tout homme, croyant ou incroyant, quelle que soit sa foi ou son idolâtrie, porte toujours *aujourd'hui* inscrite en son cœur. C'est ainsi qu'évoquant la scène du Sinaï, saint Irénée peut écrire dans son traité *contre les Hérésies* : Dieu se contenta là de rappeler aux Israélites « les préceptes naturels, ceux-là mêmes que, dès le commencement, Il avait

donné aux hommes en les implantant en eux ». « Ce fut, ajoute-t-il, le Décalogue, sans la pratique duquel on ne peut être sauvé » (IV, 15, 1) (16).

Si l'on peut identifier la loi naturelle et le Décalogue, comme le fait saint Irénée, deux précisions fondamentales éclairent, dans une expression si controversée, tant le substantif que l'adjectif.

En effet, la *loi naturelle* qui définit en son essence l'humanité de l'homme se révèle, par là être non seulement morale, concernant les rapports de l'homme avec son prochain, mais d'abord religieuse, concernant la relation constitutive de l'homme avec Dieu. Elle lie même les deux, sans permettre que l'homme puisse séparer ni même relativiser un seul des éléments unis par le Décalogue en une synthèse unique. Mais, quelle qu'étonnante que puisse paraître cette affirmation dans le monde actuel, le Premier précepte de la loi naturelle, chronologiquement et ontologiquement, est que l'homme est créé pour aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. Cela vaut pour tout homme en ce monde et pour tous les hommes.

D'autre part, quand l'Eglise assimile le Décalogue à la loi *naturelle* l'adjectif ne saurait faire illusion, car elle se réfère à la nature essentiellement *historique*, divine et humaine, de l'économie de la Création et du Salut de l'homme.

Historique, la loi *naturelle*, identifiée au Décalogue, l'est d'abord en ce sens qu'elle se présente comme une intervention de Dieu dans l'histoire de l'humanité. En effet, quelles que soient les hypothèses des exégètes sur la genèse du Décalogue, il reste que pareil joyau n'a été donné d'abord

(14) Michel Sales, *Le corps de l'Eglise*, Communio-Fayard, Paris, 1989. Voir surtout les chapitres I et V. On remarquera que c'est, avant l'Eglise, la Foi elle-même qui est dite « catholique ».

(15) Il y a plusieurs manières de compter *dix* commandements, écrivent les éditeurs de la traduction œcuménique de la Bible (3^e édition, 1989) : celle des rabbins : vv. 2 ; 3-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17 — celle de saint Augustin utilisée couramment par les catholiques et les luthériens : vv. 3-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17a ; 17b — celle, probablement plus fidèle à l'origine, qui est en usage chez les orthodoxes et les réformés : vv. 3 ; 4-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17. » Ces affirmations seraient à nuancer par un examen plus rigoureux des périodes et des auteurs majeurs de la tradition tant juive que chrétienne. Le juif Philon d'Alexandrie par exemple, qui semble avoir eu tant d'influence sur les auteurs chrétiens jusqu'à l'époque de saint Augustin et même sur certains auteurs du Moyen-Age latin, délimite le Premier commandement au verset 3. Quant à la parole « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude », considérée aujourd'hui comme la première du Décalogue par les rabbins, tous les commentateurs chrétiens lui accordent non seulement la plus grande importance, mais la fonction linguistique essentielle de détermination historique (et même narrative) du Locuteur qui confère aux autres paroles l'absolu de leur valeur. Ainsi le *Catéchisme du Concile de Trente*, dont près d'un quart du volume est consacré au Décalogue. Il serait utile de déterminer à quelle époque les rabbins ont identifié la première parole à *Exode* 20, 2. L'exégèse scientifique du texte et d'autres indices (le commentaire de Philon en particulier), nous laisserait plutôt conjecturer que ceci s'est fait *postérieurement* à l'ère chrétienne.

(16) Ignace de Loyola rejoint saint Irénée quand il écrit que la première forme d'humilité, « nécessaire au salut éternel », consiste en ceci : « Je m'abaisse et je m'humilie autant qu'il m'est possible, afin d'obéir en tout à la loi de Dieu notre Seigneur. Ainsi, même si l'on me constituait le maître de toutes les choses créées en ce monde, ou même au prix de ma propre vie temporelle, je n'envisagerais pas d'enfreindre un commandement, soit humain, soit divin, qui m'oblige sous peine de péché mortel » (n^o 165). — On pourrait s'étonner qu'un commandement *humain*, puisse obliger un homme sous peine de *péché mortel*, à moins précisément de voir dans la voix de la conscience morale, inhérente à tout cœur d'homme, le Vicaire *naturel* de Dieu. Voir le texte de l'homélie de Jean-Paul II cité note 20.

qu'à Israël qui, le premier l'a reçu de Dieu et y a reconnu dix paroles de Dieu. Si ce trésor, qui faisait, dans l'ancienne Alliance, l'envie des nations en quête de la Sagesse (17), leur a été dévolu, surtout depuis la venue du Christ, comme un bien propre au même titre qu'aux Israélites eux-mêmes, l'élargissement et même l'universalisation du don n'en a pas annulé, mais, au contraire, en a redoublé la nature proprement historique.

Historique, la loi *naturelle* l'est en un autre sens, plus fondamental, qui se traduit dans la forme *négative* que revêtent les dix paroles de Dieu adressées à l'homme. En effet, les commandements se présentent comme la négation par Dieu lui-même de la négation volontaire que l'homme a réalisée des relations qu'il entretenait originellement avec Dieu et avec ses semblables, avec son prochain. La liberté humaine à laquelle s'adresse la liberté divine, quand elle lui donne le Décalogue, n'est pas un libre-arbitre entièrement indifférent. C'est un libre-arbitre vulnéré ou, pour mieux dire, déjà librement engagé dans tout ce qui constitue le contraire de ce que les dix paroles de Dieu requièrent de l'homme. Ce qui est *devenu* historiquement naturel à celui-ci, c'est de se faire de tout autres dieux que le vrai, de ne point sanctifier le jour du Seigneur, de ne pas honorer ses père et mère, de tuer, de commettre l'adultère, de voler, etc. Ce qui devrait *pouvoir devenir* naturel, historiquement, anciennement et à nouveau en même temps, c'est l'ordre créé « au Commencement » par le Créateur. Le désordre actuel de l'univers témoigne cependant *a contrario* de la nature même de l'homme, créé réellement *libre* à l'image de Dieu, et d'une liberté si consistante et si réelle que les effets de son mésusage peuvent se lire aujourd'hui dans le bouleversement de la Création où le Décalogue retentit comme une Parole divine à la fois rédemptrice et, à proprement parler, re-créatrice.

(17) Ces Paroles, dit le Seigneur à Israël, a vous les observerez et vous les exécuterez ; car c'est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples qui entendront parler de tous ces décrets et diront : "Ce ne peut être qu'un peuple sage et intelligent, cette grande nation." Quelle est en effet la grande nation qui ait des dieux aussi proches d'elle qu'est Yahvé notre Dieu, toutes les fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation qui ait des décrets et des règles aussi justes que toute cette loi que je place devant vous aujourd'hui ? » (*Deutéronome* 4, 6-8).

Sans laisser d'être une exigence, ne serait-ce que comme condition de possibilité et d'actualité de l'Alliance avec Dieu, le Saint qui seul est bon, le Dieu de Charité, le Décalogue est avant tout une Promesse de Dieu suscitant en l'homme une Espérance correspondante. Sans doute, comme saint Paul surtout l'a souligné, la loi manifeste-t-elle d'abord le péché plus qu'elle ne l'annule. Mais, pour lui comme pour tout croyant, la manifestation du péché par la loi est une grâce, surtout si l'on considère l'auteur de la loi et son intention. La fin que vise Dieu n'est pas la manifestation du péché, mais son élimination, que l'homme en guérisse et qu'il vive. Sur ce point la conscience chrétienne comme la conscience israélite pourraient reprendre à Kant, pour l'appliquer aux dix paroles divines, ce que celui-ci disait de l'impératif moral : « Tu dois, donc tu peux. » Mais, en réintégrant l'abstraction du formalisme kantien dans l'économie concrète de l'histoire du salut et en restituant l'impératif à l'altérité concrète, personnelle et bonne du Père qui le prononce dans l'histoire, il faut dire que cet impératif ne perd rien de la rationalité qu'il a acquise par la réflexion philosophique. Au contraire, il y gagne en outre la rationalité existentielle que lui confère sa réinsertion dans la réalité de l'histoire et surtout son attribution à la volonté actuelle du Dieu vivant et vrai. Le fondement de la possibilité que peut espérer l'homme de faire ce qu'il doit n'est pas dans une présomptueuse et illusoire prétention ; elle est moins encore dans l'expérience, hélas contraire, de son passé et de son présent. Elle réside dans la Foi en la Promesse de Celui qui, connaissant ce passé et ce présent ainsi que ce qui est possible à l'homme et à Dieu, sait et veut, en donnant la loi, que l'homme puisse légitimement la voir s'accomplir, moyennant le don et l'accueil de la grâce.

Il y a enfin un troisième motif pour lequel la loi *naturelle* doit être dite *historique*. Celui-ci tient à la nature même de l'homme et à la nature des relations que Dieu a voulu nouer avec lui. Il est radical. Il tient en quelques mots : l'amour, l'amour personnel que Dieu donne à l'homme et qu'Il attend réciproquement de lui, implique la liberté entière de l'homme avec tous ses risques. On ne saurait donc assimiler la loi naturelle de l'homme à aucune des lois qui régissent tous les autres êtres de l'univers et que les sciences s'appliquent à découvrir. Prévenue par Dieu, la destinée de

l'homme dépend, pour sa plus grande part, du mystère de sa propre liberté. Commandements ou interdits, conseils ou défenses ne sont ni des lois nécessaires, ni des contraintes inévitables. Quand Dieu parle aux hommes, c'est en suppliant qu'il le fait et, seul, notre aveuglement spirituel nous empêche de voir derrière le Décalogue, plus que l'ordre d'un maître : la prière d'un Dieu qui est prêt à donner son Fils unique pour qu'aucune de ses créatures ne soit perdue.

Si le Décalogue nous ramène ainsi à la Création même de l'homme et au prix de sa liberté sortant des mains de Dieu, il nous renvoie également à la plénitude finale et à l'accomplissement de la liberté humaine. La loi que Dieu a donnée à Israël et que le Messie, envoyé par Dieu à Israël, a donnée à toutes les nations de la terre, est la loi même à laquelle, en son humanité, le Fils unique de Dieu s'est le premier soumis. Grâce au don qu'il nous fait de son Esprit, cette loi qu'il a accomplie jusqu'au bout avec amour peut et doit faire de nous des *filis*. Telle est en définitive la vocation de l'homme, si magnifiquement résumée, en même temps qu'avec une précision théologique remarquable, par saint Irénée au terme de ses réflexions sur le Décalogue. Il faut relire en méditant chaque phrase cette page où il évoque la plénitude de la Vie divine à laquelle l'homme est appelé. « *C'est précisément pour préparer l'homme à cette vie, écrit-il, que le Seigneur a, par lui-même et pour tous pareillement, énoncé les paroles du Décalogue : aussi demeurent-elles pareillement chez nous après avoir reçu extension et accroissement, mais non abolition du fait de sa venue charnelle... C'est pourquoi [les préceptes particuliers de servitude que le Seigneur avait donné à part au Premier peuple de l'Alliance pour son éducation], Il les a abolis par la nouvelle alliance de liberté. Mais les préceptes naturels, qui conviennent à des hommes libres et qui sont communs à tous, Il les a accrus, accordant aux hommes avec libéralité de connaître Dieu comme Père par la filiation adoptive, de l'aimer de tout leur cœur et de suivre son Verbe sans s'en détourner en s'abstenant non seulement des actes mauvais, mais même de leur désir, Il a accru aussi la crainte (18). Car*

(18) Sur ce qu'est vraiment la Crainte de Dieu, radicalement différente de toutes les formes humaines de la crainte sauf celles qui se rattachent étroitement à

il sied à des fils et de craindre plus que des esclaves, et d'aimer davantage leur Père. C'est pourquoi le Seigneur dit : "De toute parole vaine qu'ils auront dite, les hommes rendront compte au jour du jugement" et encore : "Quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur" et encore : "Quiconque se met en colère contre son frère sans motif sera justiciable du jugement". Il veut nous apprendre par là que ce n'est pas seulement de nos actes que nous rendrons compte à Dieu, tels des esclaves, mais aussi de nos paroles et de nos pensées, comme des gens qui ont reçu le pouvoir de la liberté. Car c'est davantage dans l'exercice de celle-ci qu'on éprouve si l'homme respecte et aime le Seigneur. » (19)

La pratique du Décalogue, enjeu spirituel de l'homme

Inscrites de manière native dans le cœur de tous les hommes, rappelées d'abord aux Israélites sur le Sinaï, puis aux Chrétiens par Jésus-Christ, les Apôtres et leurs successeurs, d'où vient que ces dix courtes paroles peuvent être à ce point méconnues, oubliées, occultées, convoitées ou redoutées, aimées ou haïes, quand elles sont dites avec autorité ? Pourquoi de toutes les époques, mais spécialement de la nôtre, qui se prétend si libérale, tant d'hommes sont-ils si hérissés à la seule idée de les entendre et, s'il s'agit de pasteurs, de les dire sans glose ? C'est que, simplement prononcée, chacune de ces paroles est un jugement de celui auquel elle est adressée, fût-ce quand celui qui la prononce est aussi celui à qui elle est adressée. Et ce jugement ne peut laisser aucun homme indifférent. Il oblige à prendre position, devant soi-même, et dans sa propre existence par rapport à Dieu et par rapport à tous les autres hommes. On aurait tort, d'autre part, de penser que cette option puisse en rester à un état d'âme. Elle est question de vie ou de mort,

l'amour, voir le commentaire du *Psaume* 127, 1-3, que lisent les prêtres dans l'office romain des lectures le jeudi de la deuxième semaine de carême. On en trouve la traduction française dans *Le livre des jours* (p. 230-231).

(19) *Contre les hérésies*, IV, 16, 5 ; Traduction par Adelin Rousseau, Ed. du Cerf, Paris, 1985, p. 454.

pour soi-même et pour autrui. Après tout, ce n'est que pour avoir rappelé à Hérode une de ces dix petites paroles que, victime de la haine d'une adultère, Jean-Baptiste, eut la tête tranchée. Si Hérodiade en était venue là, c'est qu'elle avait pu éprouver combien, dans la bouche de Jean, la parole de Dieu si courte fût-elle, était « vivante, énergique et plus coupante qu'une épée à deux tranchants pénétrant au plus profond de l'âme jusqu'aux jointures et jusqu'aux moelles, jugeant des intentions et des pensées du cœur (*Hébreux* 4, 12) ». Sans doute son illusion était-elle cependant de croire que Jean-Baptiste mort, la parole de Dieu cesserait, elle aussi, d'être vivante, alors qu'elle ne passe pas, que « tout est nu devant elle et demeure sous son regard » (*Hébreux* 4, 13).

Pour tout homme, le Décalogue est à la fois l'occasion, l'arme et l'enjeu d'un combat spirituel constitutif de son humanité, indépendamment même du fait qu'il soit ou non pécheur. C'est ce combat que sans pécher, le Christ a assumé en son humanité. Il ne faut donc pas imaginer qu'aucun homme puisse y échapper.

Saint Ignace de Loyola l'a très bien saisi qui, dans ses *Exercices spirituels*, consacre précisément sa première « manière de prier » au Décalogue lui-même. Celle-ci consiste en cinq démarches successives, selon les cas qui peuvent d'ailleurs interférer les unes avec les autres :

- 1 Saint Ignace recommande d'abord qu'avant d'entrer en oraison, « on se repose un peu l'esprit, assis ou en se promenant ». Ce temps de repos doit permettre, en effet, de réaliser ce que l'on va faire, la grandeur de cet espace spirituel qu'est la prière, où l'homme et Dieu se rencontrent et peuvent s'entretenir (n° 239).
- 2 La relation réelle de l'homme à Dieu en quoi consiste la prière, à proprement parler, commence par la demande par l'homme à Dieu de la grâce qu'il désire recevoir de Lui et accueillir comme telle. Selon ce qu'on est, la situation dans laquelle on se trouve, les difficultés que l'on traverse, cette prière peut prendre bien des formes. Saint Ignace suggère « par exemple, de demander à Dieu notre Seigneur la grâce afin de pouvoir reconnaître en quoi j'ai manqué, dans la vie que je mène, aux dix commandements. Demander aussi grâce et secours pour ne pas

continuer à l'avenir. Enfin, demander une parfaite intelligence des commandements, pour mieux les garder et pour une plus grande gloire et une plus grande louange de la divine Majesté ». Je reviendrai, plus loin, sur la profondeur spirituelle de cette demande d'intelligence des paroles de Dieu (n° 240).

- 3 Après avoir demandé la grâce que l'on désire, « il est bon de considérer le premier commandement par la pensée. Comment l'ai-je gardé et en quoi y ai-je manqué. Prendre pour règle de mesure de m'y arrêter à peu près le temps de dire trois fois le Notre Père et trois fois le Je vous salue Marie. Si durant ce délai, je découvre des fautes que j'ai faites, demander pour elles rémission et pardon, et dire un Notre Père en réalisant bien les paroles que j'adresse au Seigneur. On fera de même pour chacun des dix commandements » (n° 241).
- 4 Saint Ignace précise avec beaucoup de pénétration psychologique et spirituelle, que « quand notre pensée arrive à un commandement contre lequel nous voyons que nous n'avons nullement l'habitude de pécher, il n'est pas si nécessaire de nous y arrêter si longtemps. Mais dans la mesure où nous voyons que nous trébuchons plus ou moins sur ce commandement, nous devons aussi nous arrêter plus ou moins à le considérer et à le scruter » (n° 242). La prière est ce lieu privilégié où nous sommes invités à regarder en face la vérité, quelle qu'elle soit. Elle est l'espace où nous devons et pouvons être vraiment nous-mêmes, sans fard, sans faux-fuyants, sans ces petites ou grandes illusions que secrète et conforte notre surface sociale. La prière est le lieu par excellence où notre attention, « cette prière naturelle que l'esprit fait à la vérité » (Malebranche), trouve à s'exercer. Elle est surtout le lieu où, par-delà les impasses et les impossibilités où semble parfois nous mettre notre existence, nous découvrons, avec étonnement et avec joie, que tout est possible à Dieu et, grâce à Lui, à l'homme lui-même.
- 5 On le voit : ainsi conçue, la prière consiste au fond en un « colloque » où l'homme et Dieu s'entretiennent personnellement. Faire un colloque, en effet, ce en quoi toute notre prière peut consister, « c'est proprement parler comme un ami parle à son ami ou un serviteur à son maître. Tantôt on demande une grâce. Tantôt on s'accuse d'une chose mal faite. Tantôt on confie ses affaires et on demande là-dessus conseil » (n° 54).

En rappelant ici et le contenu du Décalogue et les motifs pour lesquels peuvent y trouver lumière, non seulement les Juifs, mais, au premier chef, les Chrétiens et finalement, tous les hommes, croyants et incroyants (20), j'ai voulu simplement *attirer l'attention* sur un trésor méconnu, faute d'être exploré comme il le faudrait. Mais *l'attention* est le bien propre du lecteur ou de l'auditeur, qui est libre de la donner ou de la refuser. Libre surtout de prendre la peine de l'exercer et de suivre ou non la voie de cette « prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire ».

Pourquoi l'attention de l'esprit humain aux choses qui importent le plus à son existence et à son salut est-elle cependant si défectueuse et même si absente ? C'est que, écrit Malebranche, « depuis le péché, l'esprit se trouve souvent dans des sécheresses effroyables. Il ne peut prier : le travail de l'attention le fatigue et le désole. En effet, ce travail est grand d'abord, et la récompense fort médiocre ; et d'ailleurs on se sent à tout moment sollicité et pressé, agité par l'imagination et les passions, dont il est doux de suivre l'inspiration et les mouvements. Cependant c'est une nécessité ; il faut invoquer la raison pour en être éclairé. Il n'y a point d'autre voie pour obtenir la lumière et l'intelligence que le travail de l'attention. La foi est un don de Dieu qui ne se mérite point : mais l'intelligence ne se donne ordinairement qu'au mérite. La foi est pure grâce en tous sens : mais l'intelligence de la vérité est tellement grâce, qu'il faut la mériter par le travail ou la coopération à la grâce » (21).

Pour expliciter le fondement dernier de la rationalité du Décalogue, nous avons beaucoup insisté jusqu'ici, sur l'hétéronomie d'amour dans laquelle se trouve inscrite toute

relation constitutive de notre humanité. Hétéronomie d'amour réciproque de l'homme par rapport à Dieu et de Dieu par rapport à l'homme, comme de tous les hommes entre eux. Il convient cependant d'insister sur ce que le témoignage de la conscience et le fruit de la réflexion rationnelle, et purement autonome, que peut faire tout homme, apportent comme fondement à la rationalité du Décalogue.

Point n'est besoin, à ce sujet, de beaucoup de réflexion pour découvrir la *laideur* et la *malice intrinsèque* du meurtre, de l'adultère, du vol, du faux témoignage, de l'ingratitude et de la convoitise du bien d'autrui, quand *bien même ces actions ne seraient pas défendues par Dieu*. Pour réaliser pratiquement et, pour ainsi dire *existentiellement*, non seulement la malice et la laideur, mais la souffrance et même l'agonie de l'âme et du corps qu'est capable d'infliger la violation des paroles du Décalogue, il n'est que de se mettre du côté des victimes : à celui qui est menacé injustement de mort, qui est victime d'un adultère, qui est volé, sur lequel on porte un faux témoignage, qui fait l'objet de la jalousie et de la convoitise de la part d'un ou d'une autre, est-il besoin d'expliquer en quoi et pour quoi tout cela est mauvais ? Subir le mal ne nous préserve pas nécessairement de le commettre. Du moins cela nous fait-il faire l'expérience destructrice de l'injustice et du mépris de l'homme, et surtout de la source, de l'origine de cette puissance de négation de la dignité humaine : ma liberté capable de commettre pareille injustice, mais aussi capable, sinon d'y renoncer, du moins de désirer y renoncer. A partir de là, ma réflexion pourra comprendre l'admirable réponse que fit Socrate à qui lui demandait s'il préférerait subir l'injustice plutôt que la commettre : « *Pour ma part, je ne préférerais ni l'un ni l'autre. Mais si j'étais contraint soit de la commettre soit de la subir, je choisirais plutôt de la subir que de la commettre* » (*Gorgias* 469 c, p. 190). Que l'expérience chrétienne rejoigne la plus haute expérience de l'homme en son humanité, je n'en veux pour preuve que cette glose extraordinaire de saint Thomas d'Aquin à la phrase de saint Paul aux Corinthiens : « *Là où est l'Esprit, là est la liberté.* » « *Où est l'Esprit du Maître là est reconnue la liberté, car l'homme libre est maître de lui. Mais le serviteur a sa cause dans le Maître. Qui, donc, agit de lui-même*

(20) Lors de son dernier voyage en Pologne, le Pape Jean-Paul II a pris le Décalogue comme fil directeur de ses homélies. On en trouvera des extraits significatifs dans *La documentation catholique* du 21 juillet 1991, p. 698. sq. A propos du 2^e commandement, dans son homélie du 1^{er} juin 1991 (*op. cit.*) il s'exprimait ainsi : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi. » C'est la première phrase du Décalogue, le premier commandement dont dépendent tous les commandements successifs. Toute la loi divine inscrite autrefois sur les tables de pierre et surtout transcrite éternellement dans le cœur des hommes, de sorte que même ceux qui ne connaissent pas le Décalogue connaissent son contenu essentiel. »

(21) Malebranche, cité par Pierre Ducassé. *Malebranche, Sa vie, Son œuvre*, P.U.F., Paris, 1968 (3^e édition), p. 51.

agit librement. Qui agit sous une autre influence n'agit pas librement. Donc celui qui évite le mal, non pas parce que c'est le mal mais à cause du commandement du Maître n'est pas libre. Mais celui qui évite le mal parce que c'est le mal est libre. Cependant cela (la liberté) est un don du Saint-Esprit. » (22)

Une fois réalisée théoriquement, grâce à la réflexion, la rationalité intrinsèque du Décalogue concernant nos rapports avec le prochain, resterait l'accord à réaliser entre ce qu'on admet en principe et ce que l'on fait en réalité, autrement dit la mise en pratique effective des commandements.

À ce point précis de *contradiction* du Moi avec lui-même, qui ne met pas en *pratique* ce qu'il pense et ce qu'il dit *théoriquement* aimer et qu'il aime *effectivement*, donc *pratiquement* déjà sans pourtant le mettre en pratique, se situe l'état paradoxal de l'homme *hic et nunc*, autrement dit *après* le péché originel. Cet état, et le mystère que l'homme est à lui-même, saint Paul le décrit à la fin du chapitre 7 de *L'Épître aux Romains* : « Ce que je fais [*pratiquement*], je ne le comprends pas. Car ce que je veux [*théoriquement*], je ne le pratique pas, mais ce que je hais [*théoriquement*], je le fais [*pratiquement*]. Or, si ce que je ne veux pas [*théoriquement*], je le fais [*pratiquement*], je reconnais, d'accord [*théoriquement et pratiquement*] avec la loi, qu'elle est bonne... Vouloir [*théoriquement*] le bien, certes, est [*théoriquement*] à ma portée, mais non de l'accomplir [*pratiquement*]. Car le bien que je veux [*théoriquement*], je ne le fais pas [*pratiquement*], mais le mal que [*théoriquement*], je ne veux pas, je le pratique. Or, si ce que je ne veux pas [*théoriquement*], je le fais [*pratiquement*], ce n'est plus moi qui l'accomplis [*le Moi natif créé à l'image et à la ressemblance de Dieu pour aimer Dieu et toutes choses en Lui*], mais le péché qui habite en moi [*autrement dit, le Moi qui s'est librement rendu esclave du péché qu'il a introduit en lui par sa propre faute*]. Je trouve donc cette loi pour moi qui veut faire pratiquement le bien : c'est le mal qui est [*pratiquement*] à ma portée, car je prends plaisir [*théoriquement et pratiquement*] à la loi de Dieu selon

l'homme intérieur [*fait à l'image et à la ressemblance de Dieu et qui demeure, en dépit du péché qui habite en moi*], mais je perçois dans mes membres [*pratiquement*] une autre loi qui combat contre la loi de mon intelligence [*théorique*], et me tient [*pratiquement*] captif de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? Grâce soit à Dieu par Jésus-Christ, notre Seigneur. Ainsi donc, moi je suis asservi [*théoriquement*] par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair [*pratiquement*] à la loi du péché » (*Romains 7, 15-24*).

Pour saint Paul, on le sait, cette *contradiction* est résolue par le don de la grâce du Christ *et* de la foi de l'homme en cette grâce, si bien que le fruit *existentiel* voulu de Dieu, et obtenu par le Christ, est bien de condamner le péché dans la chair, « afin que la justice exigée par la loi fût [*pratiquement*] accomplie *en nous*, si nous ne nous conduisons pas selon la chair, mais selon l'Esprit » (*Romains 8, 4*). Que la vie dans l'Esprit saint, conséquence de la justification par la foi au Christ, implique de soi la mise en *pratique* du Décalogue, et du Décalogue tel que Jésus lui-même l'a repris, enseigné et vécu jusqu'à l'amour de ses ennemis et la mort sur la croix, c'est pour saint Paul une évidence dont témoigne en particulier toute la partie parénétiq ue de ses diverses épîtres, à commencer par l'épître aux Romains. Ce qui n'a pas empêché de son vivant même, bien des mésinterprétations de sa pensée la plus obvie, comme en témoigne encore l'épître aux Romains (cf. *Romains 2, 8 et 31 ; 6, 1 et passim*). A dire vrai, quelle grâce et quelle occasion d'action de grâces seraient pour l'homme une grâce qui le laisserait dans la contradiction existentielle où il se trouve pratiquement du fait du péché ? Aussi le chrétien qui pêche, après son baptême dans le Christ, n'a-t-il cure de douter de l'efficacité de la grâce et bannit-il plus encore l'idée de justifier ses propres défaillances par l'impuissance de Dieu à régénérer réellement son être de pécheur, mais, en recourant au sacrement de réconciliation, il reconnaît dans l'infidélité pratique qu'a constitué son péché, autant et plus qu'un acte de manque d'amour de Dieu, un manque de foi au Christ, à la grâce que Dieu propose dans le Christ. Ainsi compris, telle que l'Eglise la comprend, la pratique du sacrement de réconciliation, loin de contredire la justification par la foi, non seulement la

(22) *Secundam epistolam ad Corinthios*, capit. III, lectio 3.

confirme, mais l'accomplit, en mettant le croyant dans les dispositions mêmes qu'exprimait saint Augustin dans sa célèbre prière. « *Mon espérance, Seigneur, est tout entière uniquement dans la grandeur immense de ta miséricorde. Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux... Car il aime moins celui qui aime avec toi quelque chose qu'il n'aime pas à cause de toi. O amour, qui toujours brûle et jamais ne s'éteint, ô charité, mon Dieu, embrase-moi* » (*Confessions* X, 29, 40). L'objet concret de la demande d'Augustin est ici la continence, et écrit Augustin : « *comme a dit quelqu'un, je savais que nul ne peut être continent si Dieu ne le donne, cela même déjà faisait partie de la sagesse de savoir de qui était ce don* ». On pourrait en dire autant de toute et de chaque parole de Dieu dans le Décalogue, qui sont autant de dons divins destinés par le Père à ceux qui le lui demandent. Si nous, qui sommes mauvais, savons donner de bonnes choses à nos enfants, à combien plus forte raison notre Père des cieux... de qui vient tout don parfait (cf. *Luc* 11, 11-13 et *Jacques* 1, 17).

Tout ce que nous venons de dire pose inévitablement la question de la grâce du Christ avant sa venue en ce monde, comme, après celle-ci, la question de sa présence et de son action en dehors des frontières de l'Eglise visible. A la première, saint Paul lui-même semble répondre positivement puisqu'il envisage l'existence réelle de païens qui n'ont pas la loi et pratiquent naturellement ce qu'ordonne la loi (cf. *Romains* 2, 14). En ce qui concerne la seconde question, le concile œcuménique de Vatican II est particulièrement clair : « Puisque le Christ est mort pour tous (cf. *Romains* 8, 32) et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit saint offre à tous d'une façon que Dieu connaît la possibilité d'être associés au mystère pascal. » Si bien que ce qui est normalement, pour le chrétien, « une nécessité et un devoir de combattre le mal, au prix de nombreuses tribulations et de subir la mort », « ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce » (*Gaudium et Spes*, 22).

Mais, dira-t-on, qu'en est-il des trois premières paroles de Dieu, celles qui, précisément, concernent le rapport de

l'homme à Dieu. Les trois à vrai dire sont intimement liées, la deuxième et la troisième découlant de la première, il suffit pour honorer la question de considérer surtout celle-ci. J'ai suffisamment montré à quel point la première parole du Décalogue, essentielle pour l'Israélite qui la reprend chaque jour, plusieurs fois par jour, dans la prière du *Shema Israël*, ne l'est pas moins pour le Chrétien, en raison de l'accomplissement que cette parole a trouvé dans la vie de Jésus et doit trouver dans la vie de ceux qui croient en Lui. Mais, du fait que le Décalogue est en outre la loi naturelle inhérente à tout cœur humain, créé à l'image de Dieu et en vue de l'amour de Dieu, c'est tout homme pour lequel, en définitive, la première parole du Décalogue doit faire l'objet de la considération la plus attentive. Autrement dit, l'interdit de l'idolâtrie est le bien le plus précieux que toute conscience humaine trouve en son fond le plus inaliénable et, s'il y est infidèle, l'homme ne doit s'en prendre qu'à lui-même (23).

Formulée de manière négative, comme cela a dû probablement se trouver à l'origine historique, la première parole pourrait se résumer ainsi : « Tu n'auras pas de dieu hormis Dieu lui-même. » Cette parole est si rationnelle et si forte à la fois que, complètement comprise, elle peut être considérée comme le principe et le fondement de la liberté humaine et de sa fin essentielle. N'avoir d'autre dieu que Dieu, c'est, en effet, tout relativiser, sauf Dieu. C'est ne prendre aucune créature pour Fin dernière, à commencer par soi-même. Sans doute objectera-t-on que tout relativiser sauf Dieu n'est pas aimer positivement Dieu par-dessus tout. Certes. Encore que cette relativisation de tout, hormis de Dieu, est à la fois un acte d'humilité et de vérité qui, ramenant toutes les choses et le Moi de l'homme lui-même à leur exacte proportion, fait de l'esprit et du cœur humains une vivante et pure *attente de*

(23) Selon certains exégètes contemporains, la formulation originelle du « plus grand et premier commandement (*Matthieu* 22, 38) pourrait se ramener, sous sa forme négative, à l'interdiction de l'idolâtrie telle qu'on la trouve par exemple en *Exode* (34, 14a). Cf. M. Lestienne, *op. cit.*, pp. 509-510, qui se rallie à cette conjecture. Dans cette perspective, l'interdiction des images ne serait qu'une addition tardive à ce seul commandement d'abord déjà transformé lui-même en une parénèse liturgique.

Dieu. Dieu se révèle et manifeste clairement sa volonté à un esprit et à un cœur ainsi disposé, et le passage de la pratique de la première parole du Décalogue dans sa formulation négative à la pratique de la *même* parole dans sa formulation positive se fera de lui-même.

Pour peu qu'on y réfléchisse la forme négative de toutes les paroles du Décalogue s'explique, du seul fait du contexte historique dans lequel il est formulé et de la nature historique de l'homme auquel il s'adresse, à savoir l'homme *après* le péché et par conséquent *en état de* pécher. La négativité des commandements n'est alors que la négation de la négation de la loi naturelle originelle, elle-même toute positive et qui tient en un mot : « **aime** ou **tu aimeras.** »

Sans doute, est-ce la raison pour laquelle saint Ignace de Loyola a pu résumer toute la démarche des quatre semaines de ses *Exercices spirituels*, (Election comprise), dans ce court texte intitulé « Principe et Fondement » : « *L'homme est créé pour louer, respecter, et servir Dieu notre Seigneur, et par là sauver son âme. Les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, pour l'aider à poursuivre la fin pour laquelle il a été créé. Il s'ensuit que l'homme doit en user dans la mesure où elles lui sont une aide pour sa fin, et s'en dégager dans la mesure où elles lui sont un obstacle. Pour cela, il faut nous rendre indifférents à toutes les autres choses créées, en tout ce qui est permis à la liberté de notre libre-arbitre et ne lui est pas défendu. De telle manière que nous ne voulions pas, quant à nous, santé plus que maladie, richesse plus que pauvreté, honneur plus que déshonneur, vie longue plus que vie courte, et ainsi de tout le reste ; mais que nous désirions et choisissions uniquement ce qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés* » (24). Pour peu qu'on y réfléchisse, ce texte n'est qu'un « développement », au sens newmanien, du *seul* Premier et Grand Commandement, dans une perspective qui en autorise tant une lecture strictement *rationnelle* qu'intégralement christocentrique ou, mieux, *christomorphique*. Car celui pour

lequel il ne saurait y avoir d'autre dieu que Dieu, sachant du même coup qu'il n'y a rien de plus rationnel que d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, entendra, comprendra et mettra en pratique la Parole de Celui qui lui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. » Entrant dans cet amour, l'homme *commencerait* alors d'aimer vraiment toutes les créatures de Dieu, et soi-même, comme elles doivent l'être, c'est-à-dire comme Dieu lui-même aime toutes et chacune, non seulement en leur donnant la liberté et la vie, mais Sa vie et Sa liberté même ; et jusqu'à Sa liberté dans l'agonie de Gethsémani.

S I par un droit et complet usage de sa seule raison naturelle, tout homme de bonne volonté est à même de comprendre et d'admettre la vérité absolue du Décalogue et mieux, de la mettre en pratique, on comprend sans peine les reproches de saint Paul à ses frères d'Israël : « Si toi qui te pares du nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te vantes de Dieu, qui connais sa volonté et discernes le meilleur, instruit que tu es par la Loi, toi qui es persuadé d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des sots, le maître des enfants, parce que tu possèdes dans la Loi la formule de la science et de la vérité ; toi donc qui enseignes autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Toi qui prêches de ne pas voler, tu voles ! Toi qui dis de ne pas commettre l'adultère, tu commets l'adultère ! Toi qui abhorres les idoles, tu pilles les temples ! Toi qui te vantes de la Loi, par la transgression de la Loi tu déshonores Dieu ! car le Nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les nations, selon qu'il est écrit » (*Romains 2, 17-24*).

Pour qui a saisi la place du Décalogue dans la conscience du Christ, dans son ministère et dans ce qu'il a commandé à ses disciples, ce que Paul dit aux Juifs s'applique à bien plus forte raison à ceux qui se parent du nom de Chrétiens. C'est ce qui paraîtra le Jour où, selon l'Évangile de Dieu, Dieu jugera *par Christ Jésus* les actions secrètes des hommes, celles de celui qui se réclame du Christ d'abord, celles de tout homme ensuite, qu'il

(24) On lira l'admirable commentaire que fait de ce texte Gaston Fessard dans *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*. Tome II : Fondement, Péché, Orthodoxie. Aubier, Paris, 1966, pp. 35-45 et spécialement p. 42.

soit et se dise, ou non, croyant ou incroyant en ce monde qui passe, alors que la Parole de Dieu, elle, demeure éternellement.

Michel SALES

Christoph DOHMEN

Au nom de notre liberté

Origine et objet de l'éthique biblique dans le « premier commandement » du Décalogue

LORSQU'EN 1979 la Conférence épiscopale allemande et en même temps le Conseil des Eglises évangéliques, après une discussion animée sur les valeurs fondamentales dans l'État et la société, firent une déclaration commune sous le titre « *Valeurs fondamentales et commandement de Dieu* », la Herder Korrespondenz releva la phrase suivante dans l'introduction de la déclaration qu'elle publiait en totalité : « *L'originalité de la déclaration réside dans le début du Décalogue qui permet de relier des lignes directrices qui s'imposent et des champs d'application concrets sans qu'on ait pour cela à recourir à des constructions de droit naturel controversées.* » (1) Ce « *recours du chrétien* » aux dix commandements de l'Ancien Testament a, malgré les questions difficiles qui se posent, une longue et bonne tradition qui prend sa source chez Jésus lui-même, lorsque, répondant à la question sur le Premier commandement il cite le *Deutéronome* (6, 4) et le *Lévitique* (19, 18) pour mettre l'accent sur le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Il restitue ainsi la structure de base des commandements du Décalogue relatifs à Dieu et à la société. De très nombreuses versions du catéchisme relatives aux dix commandements ont par la suite contribué à faire du Décalogue la loi morale fondamentale du christianisme, au point que ce serait vraiment porter de l'eau à la mer que de vouloir commenter la dignité et l'action du Décalogue (2). Bien plus, toute actualisation théologique, toute réception, dans le

(1) *Herder Korrespondenz*, 33 (1979), 561.

(2) F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog* (OBO 45), Fribourg/Göttingen, 1982, 13.

Michel Sales est né en 1939. Membre de la Compagnie de Jésus, il a été ordonné prêtre en 1970. Il est professeur de philosophie moderne et contemporaine au Centre Sèvres (Faculté de philosophie et théologie des jésuites de France) et au Grand Séminaire fondé à Paris par Monseigneur Lustiger.

domaine de l'éthique et de la théologie morale, de ce texte capital de l'Ancien Testament doivent se référer à ce que dit et ce que pense le texte biblique. Or en questionnant la Bible, telle qu'elle se présente, on est confronté à un problème fondamental du Décalogue : il en existe deux versions non identiques (3).

1. Deux versions — Un seul sens?

Ainsi que d'autres textes bibliques (particulièrement importants) tels que le Notre Père, le sermon sur la montagne, le discours de Jésus à la Cène, le Décalogue connaît le sort de toute transmission en plusieurs versions, dont la principale caractéristique est qu'une grande part de convergence s'allie à une quantité de différences de détail qui constituent le poids spécifique et la portée des versions respectives. Ces multiples transmissions ont leur fondement principalement dans une commune ossature de rédaction des ébauches théologiques les plus diverses : par exemple, dans les Evangiles ou encore dans la présentation des événements du Sinaï par les livres de l'Exode et du Deutéronome. De cet état de fait, on peut très vite conclure que les auteurs bibliques n'ont pas attaché autant d'importance au libellé mais davantage au sens de ces affirmations centrales. Pourtant, concernant le Décalogue, ce type d'explication prend une tournure problématique parce que le Décalogue tranche sur toutes les autres proclamations de lois de l'Ancien Testament — les commandements aux contours bien délimités étant la parole même de Yahvé, laquelle a d'ailleurs pour caractéristique que c'est Yahvé lui-même qui écrit ces mots (et seulement ces mots) (cf. par exemple, *Exode* 31, 18 ; 32, 15 s. ; 34, 1 ; *Deutéronome* 4, 13 ; 5, 22 ; 10, 2). Or pour expliquer cette observation, il n'est pas d'autre moyen que de constater que cette manifestation d'« un Dieu qui parle et qui écrit » entend souligner l'autorité et l'exigence du texte du Déca-

(3) On trouvera la bibliographie essentielle sur le Décalogue dans F.-L. Hossfeld/ K. Berger, « Dekalog », *Neues Bibelllexikon*, 1, 400-405 ; E. Otto, « Alte und neue Perspektiven in der Dekalogforschung », *EvErz*, 42 (1990), 125-133 ; L. Perlitt, *Dekalog*, 1, THE 8, 408-413 ; H.D. Preuss, *Theologie des Alien Testaments*, 1. Stuttgart et al. 1991, 111 ss. ; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose* (EdF 237), Darmstadt, 1986, 49 ss.

logue, et non pas être un fait historique résultant d'une situation de rencontre entre Yahvé et Israël sur le Sinaï, au point que toute exégèse du Décalogue et tout commerce responsable avec le Décalogue doivent, malgré le fait des deux versions, prendre en compte ce qui suit : « L'Ancien Testament n'a pas aboli les différences mais les a codifiées sans les-ajuster et a laissé aux générations dont l'histoire se situe en dehors de l'Ancien Testament le soin d'en faire la synthèse (4) ».

L'examen précis des différences entre les textes des deux versions (cf. pour cela les textes des pages suivantes) laisse très vite apparaître que, d'une part, chaque version met l'accent sur des points de théologie différents, mais que, d'autre part, elles subissent toutes les deux la contrainte normative de l'ordre qui est le leur et ne se peuvent ni formuler, ni compléter, ni omettre à leur guise. Les différences aggravantes (par exemple pour ce qui est du commandement du sabbat) laissent même sentir que les deux versions ne sont pas conçues comme des alternatives mais ont pris naissance à l'horizon du prolongement de la littérature biblique qui renferme en elle le principe du canon. Si bien que ce ne sont pas deux Décalogues différents qui ont été codifiés mais deux versions d'un même Décalogue, dont la synthèse permet de jeter un regard sur ce qui est dit et ce qui est visé dans le Décalogue. Il s'ensuit que la double livraison du Décalogue est, du point de vue canonique, une sorte d'aide au lecteur, en vue d'une compréhension plus profonde du texte central.

Exode 20, 2-17

2 Moi, le Seigneur, je suis ton Dieu,
lui qui t'a fait sortir de la terre d'Égypte,
de la maison de l'esclavage.

3 Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi.

4 Ne fais pour toi nulle image ou statue
de ce qui est en haut, en bas, au ciel, sur terre,
ou dans les eaux sous terre.

5 Ne te prosterne pas devant ces choses,
ni ne les sers, car je suis le Seigneur ton Dieu,

(4) F.-L. Hossfeld (cf. n. 3), 401.

- un Dieu jaloux qui poursuit sur les fils la faute de leurs pères
 au cours de trois ou quatre générations pour ceux qui le haïssent
 6 mais qui fait grâce à des milliers pour ceux qui
 l'aiment et qui observent ses commandements.
 7 Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur ton
 Dieu car le Seigneur ne laisse pas sans châtement
 celui qui prononce son nom à tort.
 8 Tu te souviendras du jour du sabbat
 9 pour le sanctifier. Pendant six jours tu œuvreras
 et tu feras tout ton travail ; mais le septième
 est un sabbat pour le Seigneur ton Dieu. Ce jour,
 tu ne feras aucun travail, ni toi, ta fille,
 ton fils, ton serviteur ou ta servante,
 ni ton bétail, ni l'étranger dedans tes murs.
 11 Car en six jours le Seigneur Dieu a fait la terre,
 le ciel, la mer et tout ce qui s'y trouve,
 mais il s'est reposé la septième journée.
 Voilà pourquoi il a béni ce jour
 et l'a sanctifié.
 12 Honore ton père et ta mère
 pour que se prolongent tes jours
 sur le sol que le Seigneur ton Dieu t'a donné.
 13 Tu ne tueras pas.
 14 Tu ne seras pas adultère.
 15 Tu ne voleras pas.
 16 Tu ne témoigneras pas fausement
 au détriment de ton prochain.
 17 Tu ne convoiteras pas sa maison, sa femme,
 son serviteur ou sa servante,
 son taureau ou son âne,
 rien de ce qui est sien.

Deutéronome 5, 6-21

- 6 Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'a fait sortir d'Égypte, du pays de
 la servitude.
 7 Tu n'auras pas d'autres dieux que moi.
 8 Tu ne feras aucune image, rien qui ait la forme de ce qui se trouve au
 ciel, sur terre ou dans les eaux.
 9 Tu ne te prosterner pas devant de telles représentations et tu ne les
 serviras pas, car moi, le Seigneur ton Dieu, je suis un Dieu jaloux
 qui poursuit la faute des pères sur les enfants, les petits et les
 arrière-petits-enfants, s'ils me haïssent ;
 10 mais qui donne amour et pardon à des multitudes, s'ils m'aiment et
 gardent mes commandements. — Tu n'emploieras pas en vue de mal
 faire le nom du Seigneur ton Dieu.
 11 Car le Seigneur ne laisse pas impuni celui qui emploie son nom à
 tort.
 12 Observe le sabbat afin d'en faire un jour saint, à part, comme le
 Seigneur ton Dieu te l'a ordonné.

- 13 Tu feras ton travail, tout ton ouvrage, pendant six jours.
 14 Mais le septième est un sabbat, un repos, pour le Seigneur ton
 Dieu. Tu ne feras ce jour-là aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta
 fille, pas plus que ton serviteur, ta servante, ton bœuf, ton âne,
 aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui vit dans tes murs. Ainsi ton
 serviteur et ta servante pourront se reposer comme toi.
 15 Tu te rappelleras que tu as été esclave au pays d'Égypte et que le
 Seigneur ton Dieu t'en a fait sortir par son pouvoir et sa puis-
 sance. C'est pourquoi il t'ordonne d'observer le sabbat.
 16 Honore ton père et ta mère, comme te l'a ordonné le Seigneur ton
 Dieu, afin que tu puisses vivre longtemps et que tu sois heureux
 dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne.
 17 Tu ne tueras pas.
 18 Tu ne commettras pas d'adultère.
 19 Tu ne voleras pas.
 20 Tu n'accuseras personne à tort.
 21 Tu ne désireras pas la femme d'un autre, ni sa maison, son champ,
 son serviteur, sa servante, son bœuf, son âne, rien de ce qui est à
 lui.

Une synthèse des deux versions ayant un fondement théologique et capable de relever le sens du décalogue suppose par contre une critique différenciée de l'âge et de la dépendance des deux versions, si l'on veut comprendre de l'intérieur de l'Ancien Testament la biographie du Décalogue, susceptible de donner les seules indications sur la manière dont les articles en ont été reçus à des époques différentes. Or une analyse des deux versions faites dans ce but ne peut pas se limiter à la comparaison synoptique des deux versions ni aux explications des différences qui en résultent. Elle doit prendre en compte le contexte littéraire de chacune des versions, d'une part dans le livre de *l'Exode*, et d'autre part dans le livre du *Deutéronome*, et pouvoir expliquer l'histoire de ces rédactions en liaison avec les différences connues. La recherche concernant le Décalogue a, au cours des âges, présenté et discuté presque toutes les possibilités théoriques d'explication des deux versions qui en découlent (un Décalogue primitif à la base des deux versions ; le caractère originel du Décalogue de *l'Exode* par rapport au Décalogue du *Deutéronome* ou vice versa). C'est avant tout la considération de l'histoire compliquée de la formation du *Pentateuque* qui a favorisé la thèse selon laquelle on peut trouver dans le livre du *Deutéronome* la version originelle du Décalogue alors que la version du livre de *l'Exode* en représente une mise à jour

plus tardive (5). Les fondements de cette explication sont surtout que le langage et la théologie du Décalogue sont très fortement marqués par le *Deutéronome* et par le mouvement deutéronomiste qui en est issu et que la version du Décalogue de *Deutéronome* 5 s'insère d'une manière organique dans tout le contexte littéraire (6), tandis que la version d'*Exode* 20 reste isolée comme un corps étranger. Cela se voit déjà très bien étant donné que les mots du Décalogue de *l'Exode* 20 ne s'intègrent pas dans la situation du contexte car, après la transmission du message du Décalogue, le peuple voit des éclairs et entend le tonnerre (*Exode* 20, 18) et prend peur et demande à Moïse d'intercéder en sa faveur ; mais qu'il ait entendu la transmission du message, le texte l'ignore. Il en est tout autrement dans le livre du *Deutéronome* où, dans la description parallèle, le peuple entend la voix de Dieu, en est effrayé et demande à Moïse son intercession : « Vois, le Seigneur, notre Dieu, nous a fait voir sa majesté et sa puissance et, du milieu du feu, nous avons entendu le grondement de sa voix. Aujourd'hui, nous avons éprouvé que Dieu a parlé aux hommes, sans qu'ils en meurent. » (*Deutéronome* 5, 24.)

On peut aussi expliquer d'une manière plus simple et plus concluante les différences de détail entre les deux versions du décalogue, à partir de la thèse du caractère originel de la version du *Deutéronome*, puisque dans d'autres textes, des passages parallèles correspondant aux faits corroborent cette transition du Décalogue du *Deutéronome* à celui de *l'Exode*.

Par contre les deux versions concordent, chacune à sa manière, avec le problème qui se présente concernant la contradiction entre la norme de dix et le nombre des commandements existants. La liste des commandements et des interdictions n'est numérotée dans aucune version ni divisée en unités correspondantes, de sorte que la norme donnée par le concept « dix commandements » (*Deutéronome* 4, 13 ; 10, 4 ; *Exode* 34, 28) permette une numération basée sur les commandements.

(5) Cette thèse a été proposée par Hossfeld (cf. n° 2), et discutée plus avant en réponse aux objections de ses critiques dans son « Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen », dans *id. (ed.), Vom Sinai zum Horeb* (Mélanges E. Zenger), Würzburg, 1989, 73-117.

(6) Cf. en général G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog* (SBS 145), Stuttgart, 1991.

Le problème n'est pas moindre non plus si l'on envisage le « motif des deux tables » lié dans la tradition biblique aux dix commandements (*Exode* 24, 12 ; 31, 18 ; 32, 15 s, 19 ; 34, 1 ; 4, 27 s. 29 ; *Deutéronome* 4, 13 ; 5, 22 ; 9, 9 ss. ; 10, 1 ss) ; car la tentative bien connue de la part des artistes, de répartir les dix commandements en deux tables nous ramène au problème déjà mentionné de la double transmission. On en arrive ainsi dans la version de *l'Exode* à une répartition cinq-cinq, où la première table comporte les cinq interdictions ou commandements suivants : idoles, images, blasphème, nom, sabbat, parents ; tandis que la deuxième se rapporte aux délits : meurtre, adultère, vol, mensonge, convoitise. Par contre, dans la version du *Deutéronome* il faudrait, en comparaison, adopter le rapport 4 à 6, ce qui signifie que dans ce cas, les idoles et les images sont réunies en un seul « premier commandement » et, avec l'interdiction du blasphème, le sabbat et le commandement relatif aux parents, ont en face d'eux la liste de six délits, à savoir le meurtre, l'adultère, le vol, le mensonge et, coupée en deux, l'interdiction de la convoitise à l'égard de la femme et des biens. L'excédent des commandements par rapport à la norme de dix est un fait, que dans les deux versions de la Bible elle-même on contre-balance d'une manière différente (7). Cette différence relative dans le dénombrement et la dénomination des divers commandements s'est traduite également dans les versions catéchistiques les plus variées, si bien qu'on peut trouver le classement juif traditionnel suivant (selon le Talmud) des dix commandements :

- 1 Souveraineté de Dieu en Israël (*Exode*, 20, 2)
- 2 Adoration d'un seul Dieu et interdiction du culte des idoles
- 3 Interdiction de faire mauvais usage du nom de Yahvé !
- 4 Commandement relatif au sabbat
- 5 Commandement relatif aux parents
- 6 Interdiction du meurtre
- 7 Interdiction de l'adultère
- 8 Interdiction du vol
- 9 Interdiction du faux-témoignage
- 10 Interdiction de convoiter les biens du prochain

Mais à l'intérieur du christianisme il y a aussi différentes sortes de classement et de dénomination. Voici le classement de l'Eglise réformée anglicane :

(7) Cf. B. Reiche, *Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1973.

Alors, l'Égyptien nous maltraita,
nous accabla, nous réduisit en servitude,
et nous, vers le Seigneur, le Dieu de nos ancêtres,
nous nous sommes tournés. Il entendit nos voix.
Il vit notre misère et notre oppression.

Par sa main forte et son bras étendu,
à grand effroi, par des signes et des prodiges,
il nous sortit de ce pays et nous mena jusqu'à ce lieu,
cette terre fleurie de troupeaux et d'abeilles. »

En conséquence l'importance du prologue du Décalogue ne peut absolument pas être sous-estimée car ce n'est pas un Dieu autoritaire qui y promulgue des lois mais un Dieu libérateur qui se réfère à sa relation à son peuple basée sur son action de libérateur. Ainsi le dialogue ne se présente pas comme une série de termes juridiques mais en réalité comme des « incitations » résultant directement de ce que Dieu « a fait précédemment » et dont nous avons déjà parlé. En ce sens, elles ébauchent le cadre de la réponse de l'homme à l'Évangile, message de joie de l'action d'un Dieu libérateur. Le catéchisme de Heidelberg de 1563 l'a très bien exprimé en rangeant le Décalogue sous la rubrique « Reconnaissance ». Sous forme de paraphrase, on pourrait traduire comme suit cette relation qui, à travers la théologie présumée de *l'Exode*, est le but du Décalogue : moi (Yahvé), je t'ai (toi Israël) libéré de l'Égypte et, ainsi libéré, tu vas, tu dois te conduire de la manière suivante afin de pouvoir continuer à vivre et à transmettre cette liberté qui t'est offerte. A partir de là on peut aisément comprendre pourquoi la traduction du mot hébraïque Torah par « loi » est insuffisante, puisque, envisagée à partir du Décalogue, la Torah est « précepte » ou autrement dit « directive » pour une vie de liberté car, dans la Torah, Yahvé qui a libéré Israël d'Égypte fixe la relation réciproque et exclusive de Dieu avec son peuple.

Aucun doute n'est possible, tous les commandements et interdictions du Décalogue doivent être lus et compris à partir de cette introduction (8), car le Décalogue n'a pas été transmis sous la forme d'un recueil de lois privé de contexte mais toujours et exclusivement avec son prologue ; et surtout

dans un contexte littéraire, qui est celui de Dieu se manifestant au Sinaï (Horeb) et qui est inséré dans l'histoire d'Israël et de son Dieu, et plus précisément dans le contexte direct de l'Alliance conclue sur la montagne de Dieu.

3. L'adoration du seul Yahvé

L'obligation d'adorer Yahvé seul, ou ce qu'on appelle l'interdiction des idoles, se trouve dans le Décalogue sous une forme qui suppose un système de référence polythéiste. La formulation : « Tu ne dois pas avoir d'autres dieux que moi » ou selon la traduction de Martin Buber : « En ce qui te concerne ne laisse aucune autre divinité me faire face », ne donne pas de sens à l'article de foi du monothéisme selon lequel il n'y a qu'un seul Dieu, et c'est justement à partir de là que s'impose la question de la forme de religion particulière (polythéisme — monothéisme) en Israël, et la question qui s'y rattache directement : d'où provient la convergence sur un seul Dieu, Yahvé, qui se trouve exprimée dans le premier commandement du Décalogue ? Pour essayer de répondre à ces questions on peut partir de deux valeurs convergentes : d'une part des textes tardifs de l'Ancien Testament parlent incontestablement du monothéisme, d'autre part il est prouvé que dans l'Ancien Testament il n'y a pas trace de polythéisme. Bref, l'Ancien Testament témoigne d'un parcours sur la voie du monothéisme bien que sa source ne soit pas dans le polythéisme mais dans ce qu'on appelle la monolâtrie. Monolâtrie signifie, à l'inverse du monothéisme, qu'un certain groupe adore un Dieu sans pourtant, comme dans le monothéisme, nier qu'il y ait d'autres dieux mais en émettant simplement l'hypothèse de l'existence d'autres dieux vénérés par d'autres hommes (9).

De nombreux textes, parmi les plus anciens de l'Ancien Testament, exclusivement axés sur le Dieu Yahvé, donnent un témoignage de cette monolâtrie, mais aussi, des déclarations centrales bien connues comme celle-ci « Ecoute,

(8) Cf. en ce sens l'exégèse de F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, Munich, 1983.

(9) Sur le problème et sur l'ensemble de la discussion, cf. E. Haag (ed.), *Gott, der einzige* (QD 104), Fribourg et al., 1985 ; M. Weippert, « Synkretismus und Monotheismus », dans D. Harth (ed.), *Kultur und Konflikt*, Francfort, 1990, 143-179.

Israël » (*Deutéronome* 6, 4) qu'on lit et qu'on peut lire à travers le « prisme monothéiste » des textes ultérieurs du *Deutéronome*, sont à considérer comme étant d'origine monolâtrique comme le montre, dans le *Cantique des Cantiques*, le parallèle « de caractère profane » à l'affirmation « Yahvé, notre Dieu, est un et unique » (*Deutéronome* 6, 4), parallèle dont voici la teneur : « (Salomon a) soixante reines, quatre-vingts femmes du second rang et des jeunes filles sans nombre. Mais ma colombe immaculée est une et unique » (*Cantique des Cantiques* 6, 8 s.).

Mais dans l'Ancien Testament apparaît, à l'intérieur de la monolâtrie, une autre évolution qui peut s'expliquer par les deux aspects de l'unité et de l'unicité. L'aspect sans doute plus ancien de l'unité s'entend dans le sens d'une unité complexe ou intégrante, qui plus tard se trouve complétée ou remplacée par l'aspect de l'unicité, c'est-à-dire qu'il s'agit alors de la démarcation à caractère polémique d'un seul Dieu par rapport à la multiplicité d'autres dieux, si bien qu'on peut donc parler aussi d'une monolâtrie intégrante et parallèlement d'une monolâtrie exclusive ou même intolérante. Tandis que dans les débuts de la religion d'Israël l'accent pouvait être mis sur l'unité de Dieu, surtout parce que l'expérience, aussi variée soit-elle, qu'on a de Dieu peut être intégrée dans cette image de Dieu, il apparaît en Israël au IX^e siècle a^y. J.-C. dans le Royaume du Nord une représentation de Yahvé comme Dieu unique qui, dans sa relation avec Israël, ne tolère pas d'autres dieux. Comme « acteur principal » de ce programme il convient de mentionner le prophète Elie, ce qui s'exprime déjà dans son nom prémonitoire : « Mon nom est Yahvé » (cf. 1 *Rois* 17 et suiv.).

La forme de monolâtrie exclusive se rencontre surtout dans ce qu'on appelle l'ouvrage historique yahviste qui est apparu à Jérusalem du temps du roi Manassé (environ 690 a^y. J.-C.) et qui permet à la théologie de surmonter la crise nationale et religieuse de la fin du Royaume du Nord (722 a^y. J.-C.), tout particulièrement en intégrant et utilisant sur le plan théologique une abondance de traditions prophétiques qui relèvent des prophéties du Royaume du Nord. Au point culminant de sa description de la théophanie du Sinaï (*Exode* 19-34) l'ouvrage historique yahviste introduit dans le récit historique pour la première fois un petit recueil de lois, ce que *Exode* 34 appelle le droit au privi-

lège, et formule au centre de ce recueil le premier commandement, celui de l'adoration exclusive de Yahvé. Voici le cœur du texte : « Garde-toi de sceller une alliance avec les habitants du pays dans lequel tu viens... car tu ne dois pas te prosterner devant un autre Dieu, car Jaloux, tel est le nom de Yahvé, il est un Dieu jaloux » (*Exode* 34, 12 ; 14). C'est à une époque très reculée que fut introduit ce qui, dans le Décalogue et dans d'autres textes, est à notre connaissance l'interdiction des idoles, à savoir l'interdiction d'adorer un autre Dieu, interdiction qui a pour cadre, d'une part que Yahvé est un Dieu jaloux, et d'autre part, la mise en garde précédente, selon laquelle Israël ne doit pas conclure avec les habitants du pays une alliance, considérée comme le postulat de l'adoration d'un autre Dieu. L'idée de motiver l'exclusivité de l'adoration de Yahvé par une référence à la « jalousie de Yahvé » représente bien un changement de la théologie chez Osée, le prophète du Royaume du Nord, car c'est Osée qui pour la première fois dans l'Ancien Testament a, au sujet de la relation de Yahvé avec Israël, évoqué la ressemblance avec le mariage, étant donné que l'idée de ce « mariage » apparaît chez Osée comme découlant de celle de l'adultère. Si donc, chez Osée, Yahvé est représenté comme le mari de l'épouse infidèle qu'est Israël, il n'est pas étonnant qu'en s'appuyant sur cette thèse d'Osée et en l'adoptant, on puisse donner de Yahvé la description d'un Dieu jaloux lorsque sa prétention à l'exclusivité est en cause (10).

Le droit de Yahvé au privilège dans *Exode* 34 compte à plusieurs égards parmi les ancêtres du Décalogue ultérieur et, concernant l'exigence de l'adoration exclusive de Yahvé, on peut dire que le droit au privilège a encore une formulation très concrète lorsqu'il évoque la pratique du culte des idoles « Tu ne te prosterner pas devant un autre Dieu », alors que la formulation du Décalogue prend déjà une tournure très abstraite. L'interdiction des faux dieux dans le Décalogue fait déjà « le bilan d'une lutte séculaire pour la seule adoration de Yahvé, Dieu unique aux yeux d'Israël, et est au seuil du monothéisme qui percera plus tard » (11). Mais la référence à *Exode* 34, et donc aux idées directrices de la prophétie du Royaume du

(10) Cf. mon « Eifersüchtiger ist sein Name » (*Exode* 34, 14), *ThZ* 46 (1990), 289-304.

(11) F.-L. Hossfeld (cf. n° 3), 403.

Nord, dépasse encore l'exigence mentionnée de l'adoration exclusive de Yahvé, car pour fonder le « premier commandement », le Décalogue ne se réfère pas seulement à la jalousie de Dieu, mais aussi à la présentation que Dieu fait de lui-même dans *Exode* 34. Or, ce faisant, le Décalogue rejoint l'interdiction des images qui vient après l'interdiction des faux dieux et qu'il convient donc d'étudier d'abord de plus près.

4. L'hostilité aux images de la part de la monolâtrie intolérante

À l'horizon de l'obligation de l'adoration exclusive de Yahvé on rencontre, pour la première fois dans l'Ancien Testament, chez le prophète Osée, une critique des images ayant une motivation théologique (12). Osée reconnaît que les images et leur vénération peuvent faire obstacle à l'obligation de l'adoration de Yahvé seul, car ce sont les formes et les symboles dans et avec lesquels on vénère les dieux qui ouvrent en même temps la voie à la confusion entre les religions, parce que le plus souvent ces formes et ces symboles ne se réfèrent pas clairement à un Dieu, mais s'appliquent presque toujours à certaines propriétés (par exemple, fécondité, guérison, protection, etc.), lesquelles de toute façon peuvent être attribuées aux dieux les plus divers. C'est donc là que réside le propre de la critique des images faites par Osée. Osée reconnaît l'ambivalence de l'image, c'est-à-dire qu'indépendamment des représentations qui s'y rattachent, la place de chaque reproduction est toujours « occupée ». Normalement, l'iconographie ne peut pas rendre la différence spécifique entre Yahvé et le culte cananéen de Baal.

Pour cette raison, l'image porteuse polyvalente d'idées religieuses, doit être rejetée. Osée ne critique donc pas l'image en tant qu'image, mais les images qui véhiculent des idées religieuses différentes, et qui pour lui ne sont pas acceptables, parce qu'il est impossible de les différencier.

C'est l'ambivalence de l'image qui amène Osée à inclure cette critique des images dans l'obligation faite à tous d'adorer Yahvé seul.

La forme de cette critique des images permet de découvrir un fait de l'histoire religieuse d'Israël qui, selon toute vraisemblance, a son origine dans son passé (semi) nomade : le manque d'iconographie de Yahvé.

Comme les nomades ne connaissent pas l'adoration de Dieu à l'aide d'images fabriquées et d'objets de ce genre (on ne rencontre chez eux que des amulettes et des représentations d'idoles plutôt petites) et qu'au lieu de cela, des « objets naturels » (pierres, arbres, lieux, etc.) jouent un assez grand rôle dans leur culte, l'absence d'images chez eux, ainsi que dans les civilisations qui ont derrière elles un passé de nomades, est un phénomène particulier assez fréquent. On peut ainsi mettre au compte d'Israël le fait qu'il n'ait pas développé d'iconographie de Yahvé. Il n'y a ni représentation unique et sans équivoque de Yahvé, ni modèle ou copie d'une telle représentation, comme c'est le cas pour d'autres dieux de l'Orient ancien. L'absence d'iconographie de Yahvé, qui est en lien avec un passé nomade sans icône, a eu pour effet qu'à Jérusalem, à Béthel, et peut-être ailleurs, a pu s'instaurer une théologie de la *présence* qui a créé un lien entre Yahvé invisible et non représentable et des symboles tels que l'arche et l'image du taureau qui ne font qu'indiquer sa présence. Le roi Salomon lui-même n'a pu se soustraire à cette pression de la tradition et il lui a fallu renoncer, pour l'intérieur de son temple, à la représentation divine qu'exigeait ce type de construction. En guise de compromis il a fait exécuter les deux sculptures figuratives de chérubins, qui de leurs ailes, formaient le trône du Dieu Yahvé invisible.

Mais la critique d'Osée et sa polémique à l'égard des images, motivées par la prétention de Yahvé à l'exclusivité, ne supposent pas l'interdiction des images et ne voulaient sûrement pas non plus la susciter. Dans un certain sens, on peut même considérer la critique des images par Osée comme le sommet de l'ensemble de son message, car *l'essence* de sa critique envers la conduite des affaires de l'Etat et le culte s'y fait sentir, puisque, vers l'extérieur, les deux domaines sont déclarés avoir Yahvé pour objectif, mais qu'intérieurement ils se définissent justement par la distance qui les sépare de Yahvé (cf. *Osée* 8, 4 s), si bien que l'ambi-

(12) Cf. ici et pour ce qui suit mon *Das Bilderverbot* (BBB 62), Francfort, 1987 (2^e éd.) et S. Schroer, *In Israel gab es Bilder* (OBO 74), Fribourg/Göttingen, 1987, surtout sur le contexte archéologique et iconographique du problème.

valence des images reconnue et critiquée par Osée est le reflet de l'ambivalence issue de la rupture de la relation spéciale Yahvé-Israël. La critique prophétique d'Osée, conséquence de l'obligation de l'adoration exclusive de Yahvé, a pris des formes quasi-concrètes en reconnaissant l'importance des limites de la représentation artistique et en se proposant de faire fructifier cette reconnaissance dans l'intérêt de la cause elle-même, c'est-à-dire de l'adoration exclusive de Yahvé. Mais l'interdiction des images n'apparaît pas encore ici, il y faut d'autres démarches.

La vraie date de naissance de l'interdiction des images se trouve dans l'ouvrage historique yahviste déjà cité plus haut, donc à l'époque du roi Manassé. Cet ouvrage historique raconte (*Exode* 32) la célèbre histoire du veau d'or qui constitue le premier fondement de la formulation de l'interdiction des images, étant donné qu'elle fait de l'adoration des images un péché. Cet ouvrage historique donne à la marque particulière de ce péché toute son expression en introduisant l'histoire du passage en question dans la théophanie du Sinaï, c'est-à-dire entre le récit de la théophanie avec réponse de la part du peuple qui offre un sacrifice, et le premier recueil de lois faisant partie de la théophanie du Sinaï, à savoir ce qu'on appelle le droit de Yahvé au privilège.

La place de cette histoire dans *Exode* 32 prouve l'importance et les conséquences de l'éloignement du peuple par rapport à Yahvé. Les rites accomplis sans Yahvé ne sont pas seulement des péchés comme les autres, ce qui est particulièrement mis en lumière, étant donné que l'histoire ne recourt pas une seule fois à un quelconque commandement qui aurait été transgressé ; au contraire le délit trouve sa représentation en lui-même, si bien que dans le contexte de l'événement de l'Exode et du Sinaï, ce péché fondamental prend nettement le profil de « la faute de quelqu'un qui se détourne de Dieu alors que celui-ci se tourne vers lui ». En réponse à cet acte, Yahvé promulgue des lois pour venir au secours du peuple dans sa faiblesse (*Exode* 34). Ainsi la loi reçoit une connotation positive qui n'est guère contournable puisque, par l'observance de la loi, la liberté est donnée au peuple même de réaliser et de faire voir le geste de Dieu se tournant vers lui.

De ce fait l'ouvrage historique yahviste réussit à faire la véritable synthèse qui a conduit à la naissance de l'interdiction

des images. Dans une conception théologique - grandiose, il a fourni la base nécessaire à la naissance d'une interdiction des images. Il réalise le véritable passage de l'obligation de l'adoration exclusive de Yahvé, à l'estimation selon laquelle la vénération des images est un péché faisant obstacle à l'obligation susnommée. L'interdiction des images doit donc sa naissance à la situation concrète d'une réflexion théologique et cela après le déclin du Royaume du Nord. Dans la langue du Décalogue ultérieur qui, à partir de ce contexte, formule son interdiction des images, on peut donc dire en résumé d'une manière objective : l'interdiction des faux dieux a eu au VIII^e siècle av. J.-C. la particularité de donner naissance à l'interdiction des images. La formulation linguistique la plus ancienne de la prohibition des images se trouve dans la brève interdiction du texte de base du Décalogue (*Deutéronome* 5, 8) : « Tu ne te fabriqueras pas d'image pour le culte. » Cette brève interdiction résume d'une manière objective et précise l'évolution qui a conduit à sa naissance et cela en utilisant une terminologie précise pour n'interdire que les images du culte. Ainsi le contexte d'origine, à savoir l'obligation de l'adoration exclusive de Yahvé, se trouve inclus et la nouvelle interdiction est fixée dans ce cadre. En conséquence la version plus ancienne du Décalogue (*Deutéronome* 5) conçoit donc elle aussi l'interdiction des idoles et des images comme une seule interdiction dans la liste des dix commandements.

Ce qui souligne la chose, c'est que la motivation (*Deutéronome* 5, 9) détaillée et utilisant le pluriel, a recours à la juxtaposition d'autres dieux (*Deutéronome* 5, 7) et d'images du culte (*Deutéronome* 5, 8). L'explication détaillée, présentée, dans le texte du Décalogue, dans le contexte de la motivation de l'interdiction des faux-dieux et des images, ramène, si on y regarde de plus près, à *Exode* 34 comme indiqué plus haut. Le texte du Décalogue souligne l'obligation du premier commandement dans le passage suivant :

« Tu ne te prosterner pas devant de telles représentations et tu ne les serviras pas, car moi, le Seigneur ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui poursuis la faute des pères sur les enfants, les petits et les arrière-petits-enfants, s'ils me haïssent ; mais qui donne amour et pardon à des multitudes,

S'ils m'aiment et gardent mes commandements » (Deutéronome 5, 9) (13).

L'explication de la jalousie utilisée dans ce passage découle très nettement (*Exode 34, 5 et s.*) de l'image que Yahvé a de lui-même en se manifestant à Moïse, image qui représente un Credo vu sous l'angle théologique :

« Yahvé est Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à punir, qui, prodigue d'amour et de fidélité, conserve cet amour à des milliers, supporte fautes, forfaits et péchés, sans toutefois laisser rien impuni, sanctionnant les crimes des ancêtres sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à trois et quatre générations » (Exode 34, 6-7).

On peut donner une esquisse très claire de l'importance de ce texte : *« Yahvé ne donne pas une description de son être pour lui-même mais de son être pour les autres. L'expérience qu'il a acquise au cours de l'histoire de sa rencontre avec les hommes, il la déverse dans ce précepte. En lui il y a un déséquilibre entre sa miséricorde et sa justice punitive. Sa bonté et sa fidélité sont infiniment plus durables et plus efficaces (c'est-à-dire la succession de mille générations) que sa colère qui traque la faute sur les quatre générations d'une grande famille d'Israël dans les temps anciens. À perte de vue dans le temps il consent à enlever et supprimer la faute avec ses conséquences mais il maintient aussi le châtimement des pécheurs dans un cadre aux contours visibles, c'est-à-dire qu'il les laisse ancrés dans leur désobéissance. » (14)*

À partir de l'idée, exprimée dans ce texte, du déséquilibre entre la miséricorde et la justice punitive, le moment de la réception de la théologie d'Osée prend à nouveau des dimensions incalculables. La deuxième partie du livre (*d'Osée 4, 11*) a sa conclusion dans *Osée 11* où, dans les renseignements sur lui-même que donne Yahvé, se trouve le point culminant de l'ensemble :

« Mais comment t'abandonner, Israël, te livrer à tes ennemis, te dévaster comme Sodome, t'anéantir comme Gomorrhe ?

(13) Sur la traduction « examiner la faute », cf. A. Schenker, *Versdhnung und Widerstand* (SBS 139), Stuttgart, 1990, 85 s.

(14) F.-L. Hossfeld, «Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament von der Vorsehung Gottes ? », dans T. Schneider/ L. Ullrich (éd.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 123), Fribourg, 1988, 80.

À cette idée, mon cœur s'émeut ! Tout mon être frémit. Non ! je ne me laisserai pas aller à la colère, je ne détruirai pas à nouveau Israël. Je suis Dieu, moi, et non pas homme. Je suis la vie au milieu de vous autres, et n'aime pas détruire» (Osée 11, 8-9).

Le déséquilibre reconnu dans (*Exode 34, 6 s*) entre la miséricorde et la justice punitive se voit ici (*Osée 11, 8-9*) dans la différence entre Dieu et l'homme, différence visible surtout dans la « maîtrise de soi » dont Dieu fait preuve. *« Yahvé ne peut pas anéantir Israël parce qu'il est Dieu. La vraie distance de Dieu à l'homme réside pour Osée non pas dans une supériorité inaccessible mais dans sa victoire sur sa juste colère, dans sa volonté de préserver de sa perte celui qui mérite la mort. Pour cette « maîtrise de soi » de la part de Dieu on ne dispose d'aucune analogie avec la pensée et l'action humaine. Pour voir à quel point Osée a approfondi cette différence il suffit de constater qu'il a l'audace de réclamer, pour le salut qu'il désire, la prédication de Yahvé, le Saint. » (15)*

Tandis que la formule de profession de foi *d'Exode 34, 6 s* qui adopte et continue cette théologie oséenne met l'accent sur la miséricorde, la grâce et le pardon des péchés et, dans sa dernière partie, retient que Yahvé ne peut pas rester indifférent à l'égard du péché mais le punit foncièrement, le reste du Décalogue, par contre, pour fonder son premier commandement, en déplace l'importance puisqu'il veut donner la première place à l'examen de la faute et faire comprendre que celle-ci explique la jalousie de Yahvé. Ainsi le passage relatif à la jalousie de Yahvé prend déjà une connotation différente de celle de *Exode 34, 14* parce qu'il ne s'agit plus de la caractéristique de l'adoration d'un seul Dieu, mais la jalousie de Yahvé ainsi déployée concerne déjà les rapports particuliers de Yahvé avec Israël établis dans le prologue et le premier commandement du Décalogue et réécrits par la suite.

Par cette exposition détaillée, le texte de base du Décalogue dans le Deutéronome ne fait pas que rassembler l'interdiction des faux dieux et celle des images en un seul premier commandement, mais il en souligne déjà à lui seul l'importance, car ce premier commandement, ainsi formulé, éclipse, dans

(15) J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24, I), Göttingen, 1983, 146.

l'ensemble, les autres commandements qui suivent et il laisse le début du Décalogue porter tout le poids de la liste ainsi établie.

Pourtant l'évolution, à l'intérieur de l'Ancien Testament n'est pas encore close avec ces formulations du texte du Décalogue. C'est surtout le monothéisme théorique qui, en s'articulant nettement et en faisant sa percée dans l'Exil, a favorisé et rendu nécessaire une autre évolution ; car, à certains égards, la foi en un Dieu seul et unique a rendu superflue la première partie du « double commandement » du dialogue, constitué par l'interdiction des idoles et des images, et a mis en lumière que toute rencontre avec les « faux dieux » ne peut se faire que sous forme d'images. L'interdiction des images remplit donc la fonction d'interdiction des idoles dont elle est issue elle-même. Si elle peut remplir pleinement cette fonction à une époque marquée par le monothéisme c'est avant tout parce que, par-delà l'image elle-même, on voit toujours qu'on ne peut pas la limiter dans ses acceptions et interprétations, mais que d'un autre côté elle ne peut saisir et restituer, dans tous les cas, qu'un fragment de la réalité. Ce double aspect, ce caractère limité peut prendre alors une tournure fatale si des systèmes concurrents surgissent parallèlement et se rencontrent. Pour ce qui est du domaine de la religion cela signifie que les images font toujours obstacle à l'idée d'une définition du don de la foi, parce que leur caractère ne la contient pas, si bien que les images « dérangeant » toujours lorsqu'il s'agit de définir et de préserver ce don. Ceci permet également de comprendre que l'Israël de l'Exil et de l'après-Exil, en essayant diverses façons de donner une nouvelle orientation à la foi et d'établir de nouvelles formes religieuses, a une extension réelle de l'interdiction des images du culte, inscrite dans le Décalogue. Les extensions tardives de l'interdiction des images dans le Décalogue qui datent de cette époque ainsi que d'autres textes, qui sont un prolongement de l'interdiction des images (cf. *Deutéronome* 19, 4 ; 26, 1, etc.) marquent bien cette tendance. Il se produit une extension allant de la simple interdiction des images du culte à l'interdiction de toute représentation dans le culte. Cela ressort particulièrement avec netteté dans *Exode* 20 qui est la version ultérieure du Décalogue parallèle à *Deutéronome* 5 et dont la formulation de l'interdiction des images est, grâce à un « et » additionnel, d'une

grande précision : Tu ne fabriqueras pas d'images du culte et non plus de figures de ce qui est en haut dans le ciel, en bas sur la terre et dans les eaux sous la terre. La phrase suivante relative à l'adoration ne se rapporte plus, avec son pluriel, comme le fait la version du *Deutéronome*, à l'interdiction des dieux étrangers et des images mais aux deux objets indiqués : image du culte *et* figure... Or le lien avec l'« interdiction d'adoration » fait également ressortir qu'il ne s'agit pas ici en principe d'oeuvres d'art mais que seules sont interdites les représentations qui sont faites en vue du culte. Cette forme d'interdiction des images, la dernière et la plus globale pour ce qui est de l'Ancien Testament, rejoint en vérité le début car à la fin de cette évolution se pose le problème des relations particulières du peuple de Dieu à son Dieu et des formes que revêtent ces relations en s'articulant et en se réalisant.

5. « Père et fils » — L'histoire de l'interdiction des faux dieux et des images dans l'Ancien Testament

Le fait de l'interdiction des images se rattache donc d'une manière très étroite à celui de l'interdiction des faux dieux. Pourtant tous les deux, dans l'histoire de l'Ancien Testament, ne se comportent pas entre eux comme frères et sœurs mais comme père et fils. L'un naît de l'autre et plus tard le remplace. Malgré toute leur autonomie et leur différence ils ont tous deux en commun leur appartenance à la même famille.

De ce lien, il résulte que l'interdiction des images dans l'Ancien Testament n'est pas une prohibition de l'art, mais n'a que des rapports secondaires avec l'art car elle est liée d'abord à la question des justes rapports avec Dieu. Partant de sa fonction, on peut donner à l'interdiction des images le nom de « *gardien de la Théo-logie* ». Il s'agit pour elle de la définition des relations entre Dieu et l'homme. Mais cela suppose la différence entre Dieu et l'homme, et ainsi, l'interdiction des images garantit la transcendance de Dieu mais appelle en même temps à une intervention dans l'immanence. Cette intervention a alors également trouvé une ébauche dans des écrits tardifs de l'Ancien Testament sous la forme de ce qu'on appelle la doctrine de l'Imago Dei. Dans cette

fonction de gardien, l'interdiction des images se transforme en indicateur. Si on la fait entrer en lice elle ouvre la route à des problèmes théologiques en suspens et à des discussions. L'histoire de l'action exercée par l'interdiction des images dans l'Ancien Testament, surtout celle des multiples guerres des images, énonce donc à nouveau ce qui, dès son origine, y a été mis, à savoir que le problème de la vraie théologie est celui de la définition des rapports entre « l'image de Dieu et l'image de l'homme ».

Le premier commandement du Décalogue, réunissant les interdictions des faux dieux et des images, peut aussi, sous ses deux aspects, être présenté d'une manière différente, comme les côtés théorique et pratique d'une même chose. C'est ce que fait aussi très nettement la tradition juive qui, dans le Talmud de Babylone, formule ainsi le « côté théorique » : « Celui qui refuse d'adorer d'autres dieux est appelé Juif. » Mais on peut alors également mettre en parallèle un événement que décrit l'historien juif Flavius Joseph dans son ouvrage sur la guerre en Judée. Il y raconte (II, 9) que les Juifs de Jérusalem protestent auprès de Pilate contre l'érection de statues de l'empereur dans la ville et que dans le conflit qui s'ensuit et s'aggrave ils sont même prêts à donner leur vie pour cette cause. Cette attitude de martyrs montre que dans ce cas un nerf, ou le nerf, de la foi juive est atteint et Pilate lui-même en est si surpris et si effrayé qu'il fait marche arrière.

6. Pas d'amour du prochain sans amour de Dieu

Le bref examen de l'histoire de la genèse du Décalogue, surtout dans son premier commandement, montre bien qu'il se présente comme un tout de grande valeur et qu'ainsi s'explique l'action historique d'un seul Décalogue malgré les deux versions différentes. Il s'en suit que les divers commandements du Décalogue ne trouvent leur sens qu'à l'intérieur de cette unité qui a son fondement dans l'action libératrice de Dieu consignée dans le prologue, et dont le premier commandement amplement formulé souligne que notre « *image de Dieu* » a une action décisive sur notre « *image de l'homme* ». De même, à notre attitude envers les autres on peut lire notre relation avec Dieu. Dans cette mesure chaque Ethos qui se développe à

partir de la Bible, et spécialement du Décalogue, a besoin de cette orientation dans l'unité et l'intégralité du Décalogue. Dans la société il ne saurait donc y avoir de commandement jouissant de l'autorité du Décalogue, qui soit isolé de son contexte, celui-là même du premier commandement et du prologue, de même qu'aucune « théologie du Décalogue » ne peut non plus être formulée en faisant abstraction des commandements de la société : « *Dans les dix commandements l'adhésion à la promesse de Dieu, donc les commandements qui concernent la conduite à l'égard de Dieu et ceux qui règlent nos rapports avec le prochain, constitue une unité. Le message des dix commandements contient donc en un seul l'encouragement que représente l'amour de Dieu pour l'homme et l'invitation faite à l'homme d'aimer Dieu et d'aimer son prochain. Cet encouragement d'un Dieu tourné vers l'homme et cette invitation faite à l'homme de se tourner vers Dieu et d'aimer ses semblables rencontrés sur sa route, est la quintessence du témoignage biblique et constitue également la base des dix commandements.* » (16)

C'est justement cette idée de base des dix commandements que Jésus fait ressortir en « réduisant » (17) le Décalogue au double commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

« *Considéré du point de vue des questions fondamentales de l'éthique, cette base s'épanouit lorsque nous parlons du caractère absolu de l'action morale dont l'origine se situe dans le cour. Etant donné sa liberté absolue de prendre des responsabilités, l'homme connaît sa dignité mais il connaît aussi, sur un mode radical menant à la racine, l'endurcissement de son coeur. Quand son cour n'est pas libre, il ne peut pas s'ouvrir pleinement à la réalité, ni lui rendre justice par son action. Mais quand la liberté morale responsable est obtenue dans un dialogue*

(16) « Grundwerte und Gottes Gebot », *Herder Korrespondenz*, 33 (1979), 569 s.

(17) « L'amour de Dieu et du prochain apparaissent comme une explication concentrée des deux tables du Décalogue », J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/ 2), Zurich/Neukirchen, 1979, 165, sur Marc 12, 28 ss. Sur la réception du Décalogue dans le nouveau Testament et les questions qui se posent à ce propos du point de vue de l'Ancien Testament, cf. N. Lohfink, « Kennt das Alte Testament einen Unterschied von 'Gebot' und 'Gesetz'? », *JBTh*, 4 (1989), 63-89.

entre personnes, alors un peu de la promesse est déjà devenue la réalité dont parle Ézéchiél: «Je vous donnerai un cœur nouveau, en vous je mettrai un esprit nouveau. J'ôterai de votre poitrine le cœur de pierre et vous donnerai un cœur de chair » (Ézéchiél 36, 26). « Vouloir comprendre la réalité sans Celui qui est réel, cela signifie vivre dans une abstraction dans laquelle celui qui est responsable ne doit jamais tomber, cela signifie passer à côté de la réalité, cela signifie osciller sans cesse entre les extrêmes de la servilité et de la révolte face au réel » (D. Bonhoeffer). *Ainsi c'est déjà la loi de la grâce qui en dernier ressort rend l'homme capable de dire oui à la réalité et de voir dans le langage de la réalité l'indication du chemin de la liberté.* » (18)

Christoph DOHMEN

Traduit de l'allemand par Paul Lamort titre original :
Um unserer Freiheit Willen.

Christoph Dohmen, né en 1957, docteur en théologie en 1985, habilitation en sciences bibliques en 1988 à Bonn, est professeur d'exégèse (Ancien Testament) à l'université d'Osnabrück depuis 1990. Dernière publication : *Schaffung und Tod. Die Entfaltung Theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen. 2-3* (SBB 17), Stuttgart 1988, 1992.

(18) G. Hover, « Der Dekalog — Gottes Gebot als Weisung zu einem Leben in Freiheit », dans M. Müller (éd.), *Senfkorn, II/1*, Stuttgart, 1986.

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL

La philosophie est-elle toujours idolâtre ?

« Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi.

Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.

Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas... » (*Exode* 20, 4-5).

CETTE interdiction divine, si évidente alors même que Dieu se révèle comme l'Unique, n'acquiert toute sa signification que si nous acceptons de prendre au sérieux ce risque d'idolâtrie, c'est-à-dire si nous ne le réduisons pas simplement à ces idoles trop ouvertement « païennes » que sont les multiples formes contemporaines du veau d'or. L'idolâtrie est au cœur de toute représentation ou de toute pensée du Dieu trinitaire lui-même, s'il est vrai que l'homme, pourtant lui-même image de Dieu, ne peut qu'abaisser et trahir son créateur dès qu'il en donne une image, condamnée à n'être à son tour que sa propre « image et ressemblance ». Faut-il pour autant tomber dans la position, certes aussi définitive et inattaquable qu'infructueuse, selon laquelle l'absolument transcendant ne saurait être ni véritablement ni légitimement pensé, mais seulement — cette restriction ne s'entend bien évidemment ici que d'un point de vue conceptuel — pressenti, intuitionné ou adoré ? La dualité, hélas trop fameuse, de la foi et du savoir est-elle vraiment le dernier mot de l'une comme de l'autre partie concernée, et la philosophie est-elle à jamais condamnée à ce triste constat d'impuissance de ceux qui se voudraient « philosophes chrétiens », ou au mépris gentiment apitoyé de ceux qui savent, depuis toujours, que la pensée n'a rien à apprendre de ce qui lui est décidément étranger ?

SI l'image, ou la représentation, risque bien vite d'occulter Dieu au lieu de le rendre accessible à la vue ou à la pensée, l'interdiction divine est le signe qu'il s'agit là pourtant d'une tentation inévitable. Ajoutons que cette tentation n'en est pas toujours une, en ce sens qu'elle est, certes jusqu'à un certain point, légitime. L'absolument irréprésentable car absolument autre n'est guère défendable, il sombre tôt ou tard dans l'absence, l'oubli ou le délire d'une expérience subjective incommunicable. C'est ici le lieu de rappeler sur quel point précis porte la critique que l'on peut à juste titre adresser à l'idole (1). Comment en effet penser avec quelque sérieux que celui qui a sculpté les images, celui qui a façonné la forme qu'il adore peut oublier son geste d'artisan et identifier absolument le dieu et son image ? L'homme sait bien que l'idole n'est pas le dieu, l'image ne possède pas ou ne possède plus, depuis longtemps, une quelconque puissance magique, elle n'est pas le dieu. Elle est simplement, mais c'est là certes une fonction essentielle, la façon dont l'homme éprouve ou se représente le divin. C'est en ce sens qu'elle a une légitimité, puisqu'elle est la preuve, par sa seule présence, de l'authenticité de l'expérience du divin qui a présidé à sa fabrication. Si l'homme n'avait pas ressenti le besoin de perpétuer cette expérience initiale, de donner une forme ou un visage au divin pour pouvoir plus facilement ou plus sûrement le retrouver, il lui eût été inutile de le fixer en une image. Mais là précisément se manifeste la trahison de l'idole : elle veut fixer le dieu, il doit être à la disposition de celui qui l'adore, doit investir la forme sculptée, revêtir les traits qui lui ont été impartis. Peu à peu, le divin qui, à l'origine, était autre chose que l'idole qui, effectivement, le représentait, s'identifie à la forme taillée, mais en un sens inverse de celui d'une quelconque prise de possession de la matière par le divin. C'est désormais le dieu qui est abaissé au rang de son image, il n'est plus un dieu, mais un produit de l'industrie et plus généralement de l'imagination humaine. L'idole trahit donc le divin car elle le fixe et le fige, elle le convoque dans sa

(1) Sur cette mise au point, se référer à l'ouvrage de J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset et Fasquelle, 1977, auquel cet article doit plus généralement et plus essentiellement son inspiration principale.

représentation au lieu de faire de son image une image véritable, qui fait signe vers ce qu'elle ne peut qu'insuffisamment montrer. L'image devrait être le point fixe sur lequel prendre appui pour s'élever vers ce qu'elle ne peut qu'évoquer.

Le passage de l'idole à l'icône se fait alors par la reconnaissance que notre expérience du divin, si authentique soit-elle, ne peut s'exprimer selon nos propres normes. Si l'idole trahit parce qu'elle assigne un lieu au divin, l'icône ne pourra être légitimement icône du dieu que si le dieu lui-même l'investit, donc si nous acceptons de reconnaître notre impuissance, si nous nous mettons à disposition et en attente, si nous acceptons par là-même le risque de l'absence et de l'altérité.

NOUS nous intéresserons ici plus particulièrement aux difficultés de la représentation conceptuelle, de la pensée philosophique, dans cette approche de Dieu et ceci à travers la tentative d'un philosophe postkantien, qui donc tente de préserver les acquis critiques de l'irréductibilité de la pensée de Dieu à l'enchaînement logique de l'entendement, sans pour autant abandonner l'absolu à la sphère purement pratique. F.W.J. von Schelling centre la deuxième partie de son œuvre sur la division de la philosophie en philosophie négative, terme qui caractérise le mode de pensée qui a régné jusqu'alors chez tous les philosophes, mais également chez Schelling lui-même, et positive, ou encore religion philosophique. Cette dernière, en revanche, demeure à construire, et c'est à Schelling lui-même, bien évidemment, qu'incombe la tâche de cet achèvement. Une telle esquisse est à l'évidence trop rapide, voire caricaturale. Elle est cependant, du point de vue de notre présent sujet de réflexion, comme de celui de la philosophie de Schelling, doublement justifiable. Il s'agit en effet de distinguer, selon notre philosophe lui-même, entre ce qui fut jusqu'à Kant le concept philosophique classique de Dieu, Être suprême, objet le plus haut du savoir en ce sens qu'il est le fondement ou la raison de tous les autres objets et une pensée « positive » de Dieu, qui inverse son concept traditionnel et peut alors devenir le point de départ de la religion philosophique. L'intérêt de Schelling

nous paraît résider tout particulièrement dans le mode selon lequel la pensée saisit ce qui n'est précisément plus un concept de Dieu, en une *extase*, où, selon l'étymologie, la raison est posée hors d'elle-même, sans pour autant que la philosophie soit par-là outrepassée vers un quelconque mysticisme. Si l'Être suprême n'est jamais qu'une idole conceptuelle — il sera facile de préciser pour quelles raisons —, il n'est cependant pas permis, tout comme pour l'idole sculptée, de sous-estimer son caractère inévitable et en un sens légitime. Mais la valeur de la tentative de Schelling est évidemment à apprécier à partir de l'extase. Celle-ci, et la philosophie positive à laquelle elle donne naissance, permettent-elles véritablement de substituer à la pensée idolâtrique du divin, une pensée respectueuse de Dieu, qui ne cesserait cependant pas d'être philosophique, c'est-à-dire rationnellement communicable et argumentable ?

Il semble naturel à la pensée, dès que celle-ci commence à s'exercer, d'avoir des ambitions fondatrices, donc totalisatrices. « Comprendre » signifie bel et bien tout d'abord entourer, embrasser par la pensée ; une compréhension partielle et qui se sait telle, est toujours provisoire et insatisfaisante. L'ambition de la philosophie, plus exactement sans doute de la philosophie en tant que métaphysique, a donc toujours été de parvenir au principe qui permet de rendre raison de l'ensemble de ce qui peut être pensé ou vécu et qui permet par là-même de fonder cette totalité. Le principe ainsi caractérisé donnerait à l'esprit humain une autonomie parfaite et justifierait par là-même cette démarche pourtant si ambitieuse de recherche de la maîtrise absolue. Les illustrations de cette loi générale de la pensée sont à l'évidence aussi nombreuses que les différents systèmes philosophiques eux-mêmes, nous évoquerons simplement ici la démarche célèbre de Platon, au livre VI de la *République*, ce choix n'étant certes pas davantage dû au hasard qu'à un quelconque privilège chronologique, mais au rôle paradigmatique qu'il joue dans la pensée de Schelling lui-même : c'est là le mouvement de pensée qui conduira, tout naturellement en quelque sorte, à poser Dieu au cœur de la philosophie et à ne saisir ainsi que son idole. Platon, quant à lui, se contente, si l'on nous permet cette restriction, de poser comme fin de toute démarche intellectuelle l'anhypothétique, qu'il nomme

L

certes le Bien, mais au sens où tout ce qui est recherché est un bien, l'objet suprême de recherche ne pouvant dans ces conditions qu'être le Bien lui-même. Il s'agit, à partir de ce dont on ne connaît pas encore la raison suprême et qui n'est donc encore qu'une hypothèse, de parvenir à ce qui pourra rendre raison, non seulement de lui-même, mais de tout le reste. Il semble bien que nous ayons là affaire à trois types de démarches et non pas seulement, comme on le souligne généralement, à deux modes de la dialectique. Le mouvement ascendant, hypothétique et inductif, est aussi facilement repérable que la méthode déductive, descendante, qui, à partir de l'anhypothétique, parcourt tout ce qui était jusqu'alors conditionné pour en rendre raison. Mais qu'en est-il de la saisie du principe lui-même ? Platon demeure discret sur cette question, il n'en demeure pas moins qu'il y a là une immédiateté qui coupe court à toute autre forme de description ou de définition. Que cette immédiateté soit le fait d'une forme de pensée bien différente de la dialectique et soit assez rare et inhabituelle pour n'être, éventuellement, que l'apanage de quelques-uns, ces philosophes-rois, issus de la cité idéale qu'eux seuls pourront pourtant sagement gouverner, c'est là une évidence indiscutable, mais il importe surtout de souligner pour notre propos que si cette intuition est une visée de l'activité philosophique, elle ne saurait en être le terme, puisque le philosophe doit philosopher, c'est-à-dire rendre raison de ce qui l'entoure et non demeurer perdu dans une contemplation qui dépasse la tâche de l'homme dans la vie présente. Platon demeure donc à l'intérieur des limites de la métaphysique : si l'expérience de la saisie de l'anhypothétique est sans doute aux frontières de la philosophie, elle n'en est précisément pas pour cela le dernier mot.

DE l'anhypothétique à Dieu, il n'y a à l'évidence qu'un pas, qui pourra aisément être franchi. S'il s'agit simplement ici d'un problème de dénomination, la substitution n'a d'autre intérêt que de nous donner un témoignage de l'évolution des mentalités et de la façon d'évoquer, de la manière la plus compréhensible par tous, ce principe, objet suprême de la philosophie. Mais il apparaît bien vite qu'une pensée métaphysique qui a Dieu pour fondement ne pourra éviter la tentation de prouver son

existence. Par là-même, il est clair que « Dieu » n'est pas exactement équivalent au « principe et fondement » dans toute sa généralité et son abstraction, mais que l'on ne peut pas faire l'économie de ce que ce terme signifie en dehors de toute philosophie, dans la conscience la plus commune et qu'il est alors, et alors seulement, sujet à contestation. Nous n'examinerons ici que deux exemples, célèbres et caractéristiques l'un et l'autre de deux modes possibles de la preuve. Les cinq voies de saint Thomas, tout d'abord, sont moins des preuves que des caractérisations de ce que l'on entend généralement par « Dieu ». Il est en effet impossible, à moins d'accepter la régression à l'infini et par là-même la négation de tout point fixe, principe, commencement et achèvement pour la pensée, de ne pas admettre un premier moteur, une cause efficiente première, une nécessité, une cause de la perfection et une fin ultime. Or, constate saint Thomas, chacun s'accorde à reconnaître que ces cinq caractéristiques s'appliquent à Dieu et même que chacune d'elles suffit à qualifier Dieu. Mais, soit la preuve n'est pas contraignante, et il suffit alors de refuser l'équivalence de ces causes dernières avec Dieu, de refuser le consensus, soit l'équivalence est en effet tellement obvie qu'elle ne peut, sous peine d'absurdité, être niée, mais le Dieu de la conscience commune se confond alors avec ce « dieu des philosophes » qui n'est pourtant pas celui auquel faisait appel la conclusion même du raisonnement (« et tous entendent ceci comme étant Dieu »). Soit on ne prouve pas, soit on prouve un Dieu qui n'est rien d'autre qu'un principe et qui peut alors à bon droit apparaître comme l'idole du Dieu véritable. Idole, en effet, mais seulement dans l'hypothèse la plus favorable, puisqu'on pourrait sans doute plus facilement conclure à cette fameuse coupure radicale entre l'objet de la philosophie d'un côté, celui de la foi, de l'autre.

La preuve dite ontologique présente, malgré une démarche certes fort différente, la même difficulté. L'être tel qu'il ne peut y en avoir de plus grand, l'être infini, possède à l'évidence toutes les perfections, on ne peut donc, sans contradiction logique, le priver de l'une d'entre elles, l'existence. Mais il est illégitime de passer du concept à l'existence comme si l'on continuait à se situer sur le même plan, celui de la pensée. Il y a incontestablement une

différence, pour actualiser et rationaliser quelque peu la remarque kantienne, entre cent francs que je ne possède qu'en imagination et cent francs réels, l'usage éventuel n'en est sans aucun doute pas le même. Ce que prouve l'argument de saint Anselme, mais ce n'est certes pas là son ambition, c'est que Dieu, s'il existe, ne peut pas ne pas exister, ou en d'autres termes, que l'être de Dieu est tel qu'il ne peut être que nécessairement... s'il est. Comme le dira également Kierkegaard, certes dans une perspective un peu différente, on ne peut prouver une existence, on peut seulement la constater, elle est de l'ordre du fait, non du concept. Il n'est alors pas surprenant que la pensée des deux auteurs évoqués soit celle d'une séparation entre le domaine de la philosophie et celui qui peut expérimenter Dieu, si du moins celui-ci est autre chose qu'un idéal de la raison.

L'ORIGINALITÉ de Schelling réside alors dans sa tentative pour poser une différence entre le concept de Dieu et le Dieu effectif, sans pour autant exclure ce dernier de la philosophie. Lui seul peut bien au contraire donner à la philosophie son contenu véritable et donc lui promettre l'achèvement qu'elle recherche. Schelling affirme ainsi tout d'abord la nécessité et l'insuffisance de la philosophie négative ou purement rationnelle. Nécessité en ce sens qu'elle est la réflexion de la raison sur elle-même, donc sur l'ensemble des possibilités qui la constituent. Elle doit examiner tour à tour toutes ces possibilités, afin de déterminer parmi elles quel est l'objet propre de la raison, celui qu'elle ne peut plus céder à aucune autre science. La tentative de compréhension dont nous parlions plus haut se présente ici plus précisément comme un examen des différents objets qui se présentent à la pensée et par une mise en ordre qui permet un début de systématisation. Elle se présente par ailleurs comme l'élimination du domaine propre de la raison de tout ce qui peut être l'objet d'une science particulière, c'est-à-dire autre que la philosophie. Élimination ne veut évidemment ici pas dire oubli, puisque c'est la démarche philosophique elle-même qui permet la classification, mais aussi la caractérisation des autres

sciences. La raison, dans sa progression, parviendra enfin à un terme qu'elle ne peut plus renvoyer à autre chose qu'elle-même, qu'elle ne peut plus poser dans l'expérience. Elle ne peut plus faire de ce terme un être particulier, car il est au-dessus de tout être, il est *ce qui* est, ce que Schelling nomme *l'Étant lui-même*. Dans ce premier moment, la philosophie est négative en ce sens qu'elle renvoie sans cesse à d'autres sciences, elle est science nesciente, ignorante de son objet propre. Mais alors même qu'elle l'a enfin atteint, elle doit se transformer, s'inverser, pour laisser place à la philosophie positive. Il importe de souligner que c'est bel et bien la philosophie rationnelle qui, parvenue à son terme propre, appelle par là-même son propre dépassement. Elle aboutit en effet au concept de l'existant nécessaire, de ce que l'ensemble de la tradition philosophique a toujours nommé Dieu. Mais, précisément, ce concept est tel qu'il exige l'abandon de tout concept. Penser l'effectivité, cela exige en toute honnêteté de sortir de la pensée. Nous retrouvons là l'erreur de la preuve ontologique : elle prétend passer du concept à l'effectivité, qui est en effet impliquée par le concept, tout en demeurant sur le plan de la pure pensée. C'est ainsi en un double sens que la philosophie rationnelle, la métaphysique, ne pourra penser Dieu : elle parvient au concept de l'existant nécessaire, certes, mais cela signifie en même temps que sa tâche est terminée ; quant à ce « pur étant », cet étant « affranchi de tout *quid* » qui va constituer le point de départ de la philosophie positive, nous retomberions dans l'erreur précédemment dénoncée en l'identifiant d'emblée à Dieu. Si la philosophie qui s'impose désormais est dite positive, c'est dans sa prise en compte de ce qui est, dans son ouverture à la positivité. Il s'agit de montrer « comment ce pur et simple existant, qui en tant que tel n'est pas Dieu, l'est pourtant, non pas certes *natura sua*, car c'est impossible, mais de manière effective, *actu*, selon l'effectivité, *a posteriori* » (2), comment, en partant de ce pur et simple existant, on peut parvenir à la divinité.

L'ouverture à la positivité sera alors selon Schelling l'accompagnement du nécessairement existant, de ce qui est tout

entier acte sans aucune puissance, dans le déroulement de son effectivité, c'est-à-dire à travers la mythologie et la Révélation. Les leçons sur la *Philosophie de la Mythologie*, puis sur la *Philosophie de la Révélation*, décrivent en effet la progressive restauration de l'unité, et donc de l'être divin, détruits par la faute de l'homme, c'est-à-dire par sa décision de se placer en dehors de Dieu pour tenter de l'égaliser, alors que c'est en Dieu seulement que l'homme aurait pu être véritablement lui-même. La mythologie est donc bien un processus théogonique, mais situé entièrement à l'intérieur de la conscience humaine, ce qui est ici loin de signifier qu'il n'a aucune efficacité. C'est en effet la fin du processus mythologique, caractérisé selon Schelling par les mystères grecs, qui prépare la Révélation, et la venue dans le monde du Fils, qui, par son autonomie enfin retrouvée, pourra jouer son rôle de médiateur. Il pourra, par son obéissance qui n'a de valeur qu'à la mesure de sa possible indépendance, remettre au Père le monde qui s'était détourné de lui. Montrer que ce « pur et simple existant » est Dieu, non selon sa nature mais selon l'effectivité, c'est donc montrer qu'un processus théogonique est à l'œuvre dans le monde et dans la conscience, que ni le devenir du cosmos ni celui de l'esprit humain ne peuvent se comprendre en dehors de ce processus de restauration de l'être divin.

L'ORIGINALITÉ de la pensée de Schelling réside avant tout, nous l'avons souligné, dans ce point de départ de la philosophie positive qu'est l'extase de la raison. En elle en effet la pensée est soumise à l'absolument autre, « la raison ne peut poser l'étant dans lequel il n'y a encore rien d'un concept, d'un *quid*, que comme un *hors de soi* absolu... » (3). Mais cette extase n'a rien d'une expérience mystique, elle signifie simplement l'inversion totale de la démarche philosophique, et la prise de conscience de la nature véritable de l'existant absolument nécessaire est alors déjà l'accomplissement même de cette inversion. Si le moment extatique est bel et bien ouverture à l'altérité, ce n'est cependant pas l'altérité elle-même qui

(3) *Id.* p. 194.

(2) Schelling, *Philosophie de la Révélation*, I, p. 183, trad. J.-F. Marquet, J.-F. Courtine, P.U.F., 1989.

importe, mais le changement de méthode philosophique que cette confrontation entraîne. Or la philosophie positive n'est en définitive rien d'autre que la rationalisation de cette altérité. Il s'agit pour Schelling de montrer que la mythologie comme la Révélation, et plus généralement l'ensemble du monde, peuvent être compris comme le développement progressif des trois puissances qui constituent l'Êtant lui-même. La philosophie positive forge bien dans ces conditions une nouvelle idole, même si le procédé de fabrication est quelque peu différent de celui de la philosophie négative. L'extase de la raison et sa nécessité logique ont cependant le mérite de nous apprendre qu'il est possible à la philosophie rationnelle, non seulement de penser ses propres limites, mais aussi de penser la création et la rédemption au sein d'un système philosophique sans pour autant méconnaître la liberté, c'est-à-dire l'imprévisible effectivité de ces actes. La philosophie ne prouvera jamais Dieu, elle peut cependant le prendre en compte. Elle ne sera jamais contraignante pour qui refuse l'indémontrable effectivité du point de départ, elle peut cependant séduire et convaincre quiconque accepte de reconnaître qu'une philosophie ne se dit religieuse qu'en ce sens qu'elle prend pour objet la religion. Elle peut avoir l'ambition de la comprendre, jamais de la remplacer.

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL

Marie-Christine Gillet-Challiol, née en 1964. Ancienne élève de l'École normale supérieure. Agrégation de philosophie. Enseigne à l'université de Poitiers. Prépare une thèse sur la philosophie de Schelling.

Peter HENRICI

Pas de dieux étrangers

Méditations sur les tentations du Christ

POUR nous, chrétiens, le premier commandement, (et le plus grand !) est curieusement vide de sens. Qu'il n'y ait qu'un seul Dieu est évident pour nous, et « aimer Dieu de tout son cœur » (*Deutéronome* 6, 5 ; *Marc* 12, 30) nous paraît une belle parole, réalisable peut-être dans le cœur des saints ou des mystiques. La suite du commandement, son côté négatif : aucun autre dieu, pas d'image de Dieu, l'avertissement de la jalousie de Dieu, c'était bon pour Israël. L'Ancien Testament est plein de récits d'Israël sacrifiant aux dieux des peuples qu'il avait vaincus. Mais, pour nous, est-ce encore une véritable tentation ? Même les plus païens de nos contemporains ne sacrifient plus à un dieu étranger.

Devons-nous étendre le sens du mot, et inclure dans l'interdiction du culte des idoles, outre ce qui est concret et précis, toutes les inclinations de notre cœur ? Dans ce cas, le sens négatif du premier commandement nous paraîtrait aussi vague que le sens positif nous semble banal : un commandement passe-partout qui signifie à peu près tout, c'est-à-dire à peu près rien.

Il semble y avoir une interprétation proprement chrétienne, néotestamentaire du premier commandement. Celle-ci nous est connue, et nous nous replions souvent sur elle : c'est l'identification du premier commandement de l'amour de Dieu, et du second, l'amour du prochain (*Marc* 12, 31). Il faudrait donc aimer concrètement le prochain, pour qu'en gros le premier commandement de Dieu soit observé, à peu près au sens de la parabole du Jugement dernier (*Matthieu* 25, 40). Mais alors, le premier et le plus grand des commandements n'est-il pas escamoté ? L'amour du prochain n'est-il pas substitué à l'amour de

Dieu ? si bien qu'à la limite on arrive à un « athéisme chrétien » ? En tout cas, s'il n'y a plus de « dieux étrangers », le vrai Dieu a disparu, lui aussi, du champ d'observation.

Pour éviter cela, pour que nous ne fassions pas une identification aussi simplette du premier et du deuxième commandement, le Christ nous a donné une autre explication du premier. Il nous l'a donnée en la vivant pour nous. Les quarante jours de Jésus passés dans le désert, après son baptême, rappellent les quarante années d'Israël dans le désert, après la traversée de la Mer Rouge. Jésus le rappelle pour l'accomplir. Ici et là, ce fut un temps de tentations. Ici et là, ce temps fut dominé par le mot essentiel du premier commandement : « Je suis Yahvé ton Dieu, qui t'ai conduit hors d'Égypte et t'ai arraché à l'esclavage (*Exode 20, 1*). Les tentations de Jésus montrent ce que le tentateur comprend de l'inobservance du plus grand commandement. Jésus les repousse en citant les paroles du *Deutéronome*, cette « rétrospective » du temps du désert dans l'Ancien Testament. Les paroles de Jésus sont en relation immédiate au premier commandement et le commentent. Le commentaire que Jésus nous en donne, quand il le cite contre le tentateur, nous explique, à nous aussi, ce premier commandement. Ainsi, les tentations de Jésus peuvent nous montrer ce que sont, en vérité, les « dieux étrangers » contre lesquels se tourne la jalousie de Dieu.

Etre soi-même Dieu

La première tentation incite Jésus à changer des pierres en pain. Elle est bien compréhensible pour un homme qui a jeûné quarante jours, et qui a le don des prodiges. En cette occasion éminente, la réponse de Jésus dévoile le vrai sens de la tentation : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Matthieu 4, 4*). C'est le maître-mot du (*Deutéronome 8, 2-6*), où Moïse montre la direction et la providence de Dieu pendant la traversée du désert. « Souviens-toi de la longue route que le seigneur t'a fait suivre pendant quarante ans dans le désert. Toutes tes difficultés et tes souffrances avaient pour seul but de te mettre à l'épreuve. Il voulait connaître le fond de ton cœur et savoir si tu garderais ses commandements. Il t'a fait violence, il t'a fait connaître la faim,

il t'a donné à manger la manne, cette nourriture que ni toi ni tes ancêtres n'aviez connue. Il voulait t'apprendre ainsi que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur. Pendant ces quarante ans, tes vêtements ne se sont pas usés, tes pieds n'ont pas été meurtris. Comprends maintenant que le Seigneur faisait ton éducation, comme un père élève son fils. Observe tous ses commandements, obéis-lui, Vénère-le ».

Le tentateur dit : « Sers-toi, tu en as le besoin et le pouvoir. » En réponse, Jésus rappelle la providence de Dieu. Comme le peuple dans le désert, il attendra tout de Dieu, pendant sa propre retraite. En ce temps, le peuple ne pouvait pas faire autrement. Tout manque dans le désert : les vivres et l'eau. Dieu seul pouvait le nourrir. Jésus étend cette nécessaire confiance en Dieu. Non seulement au désert, mais en tout temps, les disciples de Jésus ne doivent espérer leur subsistance que de Dieu seul, aussi bien dans leur envoi en mission, « sans pain, ni besace, ni monnaie dans leur ceinture, sans tunique de rechange et de simples sandales aux pieds », (*Marc 6, 8-9*) que dans toute autre circonstance. « N'avez donc pas le souci de savoir : « Que mangerons-nous ? », ou : « De quoi nous vêtirons-nous ? » Tout cela en effet est souci de païen (c'est-à-dire de serviteurs des idoles). Pour vous, votre Père du ciel sait ce qu'il vous faut. Recherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice. Et tout le reste vous sera donné par surcroît (*Matthieu 6, 31-33*).

Ainsi devient plus clair le sens de l'unicité de Dieu, et plus concret l'amour pour Dieu d'un cœur exclusif et sans partage. Dieu seul a le pouvoir de soutenir ma vie. C'est lui aussi qui, dans sa providence paternelle, la soutient en fait. « Tous les yeux se tournent vers toi, pour que tu leur donnes en leur temps leur provende. Tu ouvres la main, et tout ce qui vit est rassasié, et béni » (*Psaume 104, 27-28*). Ce verset est devenu le benedicite. Tout souci autre que le souci de Dieu et de son Royaume est donc sans objet : de l'idolâtrie, en vérité. L'idolâtrie d'Israël dans laquelle le peuple tomba si souvent, était un culte de la fécondité : le souci de sacrifier aux dieux ancestraux de la terre, pour que celle-ci produise la récolte. « Elle n'a pas compris que c'est moi seul

qui lui donnais blé, vin et huile » (*Osée* 2, 10). Toute la malheureuse histoire des épousailles d'*Osée* (1-3) est à lire dans cette perspective.

Pour nous, la tentation est devenue plus subtile, ou si quotidienne que nous ne la percevons plus du tout. Au fond, tout calcul, tout projet, tout souci, est déjà de l'idolâtrie. Car cela repose sur l'hypothèse que nous seuls pouvons et devons organiser notre avenir. A la place du Dieu unique et bienveillant, de la main duquel nous vient tout bien et toute subsistance, nous mettons notre propre personne et nos propres capacités, comme autant de petits dieux, car on ne peut pas faire tellement confiance au seul Dieu. Notre cœur est partagé. Nous n'aimons plus Dieu « de tout notre cœur ». « Aide-toi, Dieu t'aidera. » Ce mot qu'on attribue volontiers à la Bible, est profondément anti-biblique. Le mot attribué à Ignace de Loyola sonne plus vrai : « Aie foi en Dieu, comme si tout dépendait de toi ; prends de la peine comme si Dieu faisait tout. » (1)

Pour que nous n'allions pas trop vite dans cet abandon à Dieu, Jésus nous instruit encore. Pour lui-même, il ne fait pas de pain. Il l'attend comme la manne du ciel. Plus tard, il fera du pain, et même des milliers, à deux reprises, non pas à partir de pierres, mais à partir de cinq pains. Il nous montre ainsi qu'il est lui-même le pain du ciel, la parole qui sort de la bouche de Dieu, et qu'il rassasie vraiment les affamés du désert (*Jean* 6, 32 et suiv.) (2). Pour cette raison, ses disciples ne manqueront jamais de rien (*Marc* 8, 14-21 ; *Luc* 22, 35).

Murmurer contre Dieu

La deuxième tentation est liée à la première : Jésus ne met sa confiance qu'en Dieu ? Eh bien ! Qu'il manifeste cette confiance et provoque l'aide de Dieu, en se jetant du haut du

(1) Voir Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, pp. 230-232.

(2) Voir Ignace de la Potterie, *La multiplication des pains*. *Communio* XIV, 5, 1989, pp. 19-35.

temple. Ici encore, la réponse de Jésus nous dévoile le sens le plus profond de la tentation : « Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu. » C'est encore le maître-mot du *Deutéronome* (6, 16) : « Vous ne mettrez pas le Seigneur, votre Dieu, à l'épreuve comme vous l'avez fait à Massa. »

L'épisode de Massa est raconté deux fois dans l'Ancien Testament (*Exode* 17, 1-7 ; *Nombres* 20, 2-13), et cité encore quatre fois dans le *Deutéronome* (32, 51 ; 33, 8), et dans les *Psaumes* (95, 8-9 ; 106, 32-33). Ce fut un événement décisif de l'histoire d'Israël. Le peuple s'était révolté contre Moïse et contre Dieu. Il n'aurait pas voulu être conduit, hors du riche pays d'Égypte, dans le désert sans pain et sans eau : « Ah ! si seulement nous étions morts, comme nos frères ont péri, frappés par le Seigneur ! Pourquoi nous avez-vous conduits dans ce désert, pour y succomber, nous et nos troupeaux. Pourquoi nous avoir fait sortir d'Égypte pour nous amener dans ce lieu sinistre ? Pas de champs, nul figuier, pas de vigne ou de grenadier. Pas même d'eau à boire ! » (*Nombres* 2, 3-5). Evidemment, Moïse dut s'associer à cette plainte (*Exode* 17, 4 ; *Nombres* 20, 12 ; *Deutéronome* 22, 50), et Dieu fut obligé de faire le miracle de l'eau sortant du rocher. « Moïse appela ce lieu Massa et Meriba, épreuve et plainte, à cause des plaintes des Israélites, et parce qu'ils avaient mis le Seigneur à l'épreuve en demandant : « Est-il, oui ou non, au milieu de nous ? » (*Exode* 17, 7).

A ces mots, on voit le double aspect de la deuxième tentation de Jésus. Il ne s'agit pas seulement d'obliger Dieu au miracle. Le miracle est exigé, pour donner à l'histoire de Jésus une autre voie que celle voulue par Dieu. Si Jésus, le Messie, avait été protégé par les anges, dans sa chute du haut du temple, le chemin vers la Croix aurait été évité dès ce moment. « Pourquoi nous as-tu fait sortir d'Égypte ? » (*Exode* 17, 3). Dieu se donne justement à reconnaître comme « celui qui t'a conduit hors d'Égypte » (*Exode* 20, 2). Le refus de Jésus « de mettre Dieu à l'épreuve » permet à Dieu d'être ce qu'il est en vérité : le maître de son histoire.

La réponse de Jésus approfondit notre connaissance de Dieu, et le sens du premier commandement. Dieu n'est pas seulement le

Peter Henrici

seul qui me garde en vie. Il est aussi le seul qui règle ma destinée. Quand je la conteste, je querelle Dieu. Je voudrais que Dieu soit « autre ». Je voudrais forcer l'« autre » au miracle, sinon j'en adorerais un « autre » encore — le Dieu de ma vie, tel que *moi* je me le représente.

Sans faire violence au texte, on peut rapprocher l'interdiction des effigies de Dieu, du Dieu « autre » et tel que je me le représente et le souhaite : *mon* image de Dieu. Quand Israël se fait fabriquer un veau d'or, le peuple jubile. « Israël, voici tes dieux qui t'ont conduit hors d'Égypte » (*Exode* 32, 4). Ils sont tels qu'Israël les veut et se les représente : proches, perceptibles, tangibles. Si le Dieu unique fait défense qu'on le mette en effigie, ce n'est pas tant pour l'impossibilité métaphysique de le voir, mais surtout parce que Dieu est seulement et vraiment visible dans l'histoire qu'il mène. Qui veut savoir qui est Dieu doit considérer l'histoire où Dieu le mène. C'est pourquoi le premier homme de l'histoire, Adam, est la seule véritable image de Dieu (*Genèse* 1, 26-27) et cette image a son modèle au centre même de toute l'histoire, en Jésus-Christ (*Colossiens* 1, 15 ; *2 Corinthiens* 4, 3-6).

Si Dieu est ainsi, absolument, le Dieu de ma destinée, celui qui est (*Exode* 3, 12-14 ; 20, 2), tout refus de ma vie, toute velléité d'une autre destinée, est idolâtrie, je n'aime plus Dieu de tout mon cœur. Au contraire, je me révolte contre lui.

Cette pensée est bien rude, quand on considère tout le malheur et tout le péché, personnel, ou du fait d'autrui, qui interviennent dans une vie d'homme. L'image d'un Dieu qui s'oppose à ma destinée, pourrait bien être celle d'un Dieu cruel. Et si même les murmures me sont interdits, si même je ne peux mettre Dieu à l'épreuve alors que je voudrais une tout autre destinée, Dieu n'est-il pas un tyran cruel qui m'enchaîne au rocher de mon destin ? Où est-il, le Dieu « qui me porte dans sa main afin que mon pied ne heurte aucune pierre » (*Psaume* 91, 12 ; *Matthieu* 4, 6), alors que ma voie est parsemée de pierres d'achoppement ?

Le cri de protestation est compréhensible, mais il tait le plus important. Dans le premier commandement, le Dieu inflexible est nommé « jaloux », et cet amour si jaloux est le Dieu « qui t'a conduit hors d'Égypte » (*Exode* 5, 6-9). Dieu a déjà com-

mencé commencé son œuvre d'amour envers moi. « Ne pas (le) mettre à l'épreuve », c'est donc ne pas anéantir son plan d'amour, ne pas éviter son amour, même quand il dépasse mon entendement. Jésus refuse d'extorquer à Dieu un triomphe facile, parce qu'il sait, au plus profond, que le Père l'aime et qu'il ne le récompensera pas ici-bas (*Psaumes* 16, 10 ; *Actes* 2, 31). C'est peut-être parce qu'elle annonce la Croix et la Résurrection, que la tentation au faîte du temple est placée chez *Luc* à la troisième et dernière place (4, 9-12).

Adorer les idoles

Au contraire, Matthieu place à l'apogée la tentation de la promesse de puissance. Non pas que la puissance soit une tentation très habituelle à l'homme, mais parce que la mission de Jésus, le Messie était d'assumer toute puissance. « Tout pouvoir m'a été donné, au ciel et sur la terre » proclamera Jésus à la fin de l'Évangile de *Matthieu* (28, 18). « Donné », c'est-à-dire venant de Dieu par la croix et la résurrection. Le tentateur, au contraire, propose une autre voie, plus brève, vers la puissance, en se réclamant, pas tout à fait à tort, de sa propre puissance comme prince de ce monde (*Jean* 12, 3 ; 14, 30 ; 16, 11). Il suffit d'adorer ce prince comme Dieu et Jésus a rempli sa mission sans peine et sans lutte. Ici, la tentation est évidente, et se trahit d'elle-même. Il est demandé un bien que Dieu seul peut donner. Ce n'est possible que si l'être imploré se présente comme étant Dieu, que s'il usurpe la puissance de Dieu et réclame faussement d'être adoré comme Dieu. Seul Satan peut tenir ce rôle avec une apparence de droit, pour autant qu'il soit ici-bas « prince de ce monde ». Les Pères de l'Église ont conclu à bon droit, d'après saint Paul, à une forme de Satan dans les dieux païens. De nos jours, où il n'y a plus de dieux, cette tentation et son explication semblent caduques.

La troisième tentation de Jésus n'apparaît-elle pas comme un piège dans lequel personne n'aurait pu succomber ? Est-elle vraiment plus et autre chose qu'une conclusion littéraire frappante de toute l'histoire de la tentation ? Est-elle une

préfiguration de mes propres tentations ? Si invraisemblable qu'elle paraisse, cette troisième tentation est la plus quotidienne et la plus cachée dans ma vie. On pourrait presque dire qu'elle est présentée si vivement dans l'évangile, pour ce seul fait : « si tu te prosternes devant moi et si tu m'adores », — pour que nous apprenions à démasquer notre propre idolâtrie.

L'idole a deux aspects. J'attends d'elle un bien que Dieu seul peut donner. Pour moi, il ne s'agit peut-être pas de la maîtrise du monde entier (de *mon* petit monde entier), mais de bonheur complet, de satisfaction, de réalisations personnelles, en bref, de prospérité. Et cette prospérité, je l'attends de quelqu'un ou de quelque chose à qui je porte un culte véritable, qui a pour moi une valeur absolue, suprême, devant quoi toutes les autres considérations doivent céder, pour qui je suis prêt à tous les sacrifices, et à qui je sacrifie véritablement tout le reste. Quand je le possède ou que je l'atteins, je me crois heureux. Par exemple, beaucoup offrent, littéralement, femme et enfants au Moloch de la carrière. L'idole peut être de grande valeur, comme le résultat d'une recherche pour le bien de l'humanité, ou quelque chose d'insignifiant, de ridicule, comme l'auto ou les dates d'échéance. Pourtant j'y place tout mon bonheur et je lui fais de vrais sacrifices. Pour nous, la troisième tentation de Jésus est la principale. Elle nous incite à reconnaître nos idoles.

Il ne suffit pas, pourtant, que je démasque comme telle l'idole, simple ou multiple, de ma vie. Ma soif de bonheur est si enracinée, que, *volens nolens*, je retomberai dans l'idolâtrie. Aussi, dans sa réponse au tentateur, lors de la troisième tentation, Jésus a une réponse positive. Au lieu de : « Pas d'autres dieux » (*Deutéronome* 5, 9), il dit : « Devant Dieu seul. » Ainsi, n'est pas seulement considéré le culte des idoles. Il s'agit surtout de ce que cette interdiction implique l'unicité absolue de Dieu. Et cette unicité absolue ne s'exprime bien qu'en terme d'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (*Deutéronome* 6, 5). L'amour qui n'est pas complet, qui se partage, qui s'émiette, qui aime à moitié,

n'est pas le véritable amour. Dieu n'est pas seulement celui qui entretient et soutient ma vie, il n'est pas seulement le maître de ma destinée. Il est aussi l'unique absolu dans ma vie. Celui à qui toute ma vie doit être mesurée, celui dont j'attends l'accomplissement de ma vie. Celui auquel je peux appartenir tout entier, comme à l'Unique.

Jésus, le Fils, vit cette unicité de Dieu d'une façon unique. « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 4, 34). « Je ne cherche pas ma gloire. Mais il y a quelqu'un qui la cherche » (*Jean* 8, 49-50). « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler » (*Matthieu* 11, 27). Toute la vie de Jésus est une réponse constante aux trois tentations. Il est, lui-même, la réponse en personne, il est l'explication du premier commandement. Ainsi, et ainsi seulement, peut-il revendiquer pour lui, la même exclusivité jalouse que Dieu : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » (*Matthieu* 10, 37). « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants; ses frères, ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Luc* 14, 26). Pour le chrétien, l'observance du premier commandement c'est être disciple de Jésus, l'imiter dans sa vie. Ignace de Loyola, dans ses exercices spirituels, a résumé la vie de Jésus par trois oppositions : « La pauvreté contre la richesse, l'insulte et le mépris contre les honneurs, l'humilité contre l'orgueil » (3). Il désigne ainsi les trois tentations du Christ. Jésus lui-même exprime le mystère de sa vie, et l'unicité de son rapport à Dieu par le mot « Père », et il nous enseigne sa prière, le Notre Père, qui finit par ces mots : « Et ne nous soumet pas à la tentation, mais délivre-nous du mal. »

Peter HENRICI

(traduit de l'allemand par F. Mathieu titre original : *Keine fremden Götter*)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Doctorat en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

(3) Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n° 146.

Patrick PIGUET

L'icône des outrages (Sur *Décatalogue I* de Kieslowski)

CHRISTOPHE KIESLOWSKI et son scénariste Christophe Piezewicz ont choisi de créer un film qui en soit dix : *Décatalogue I, Décatalogue II,...* Chaque film d'une heure est à la fois autonome et dépendant, autonome par l'intrigue et les personnages principaux, la musique et certains personnages secondaires assurant l'évidence de l'unité. Chaque film a pour thème-titre un des dix commandements, mais il faut préciser que le film n'est jamais (au rebours de ce qui est trop souvent dit) l'illustration d'un commandement ; c'en est l'écho, au sens plein du terme : une parole antérieure résonne sans être prononcée (car elle a déjà été prononcée une fois pour toutes) contre les parois des vies et des immeubles d'une cité grisâtre de Varsovie.

Je me limiterai à l'analyse du premier film de la série, *Décatalogue I*, en choisissant de montrer comment, parmi la multiplicité des thèmes, ceux de la parole, de la mort et de l'image traversent le projet du cinéaste, et fondent, *in fine*, la possibilité d'une esthétique cinématographique qui intégrerait l'ouverture au sens du divin.

LE titre fait naturellement partie du projet intime de l'œuvre. Il la précède tout en étant déjà, symboliquement, ce qu'elle est ensuite, une interrogation sur ce que devient la parole dans une vie quand c'est un film qui le montre, interrogation à laquelle répondent des vies particulières pour enfin reposer la question, altérée, enrichie du récit d'un destin. Kieslowski intitule le premier film *Décatalogue I*, et non pas "le Premier Commandement" : le film est à la fois la partie d'un tout, un dixième du film, et le tout dans la partie, car dans chaque film, c'est la parole entière qui est en jeu ; chaque récit travaille le thème d'un commandement, mais le privilégie sans l'isoler des autres. En

effet, il est facile de montrer que le premier film, qui est comme l'ouverture de toute l'œuvre, se réfère à d'autres commandements, tout en privilégiant le premier.

L'intrigue peut se résumer ainsi : un père offre à son fils Pavel, âgé d'une dizaine d'années, une paire de patins à glace. Passionnés d'informatique, ils décident tous les deux de calculer la résistance de la glace gelée. Les résultats montrent que l'on peut avoir confiance dans la surface, mais Pavel est retrouvé mort, noyé. La glace avait fondu, pour une raison que la version courte (1) de ce film ne juge pas utile de préciser. L'autre dieu, c'est l'idole-ordinateur opposé au Dieu de la tante catholique de Pavel. Ce film ne serait-il alors qu'une fable simpliste dont la morale serait : « Voilà ce qui arrive à ceux qui refusent de mettre leur confiance dans le Dieu unique? » — Il est beaucoup plus.

CEST dans le lien aux autres commandements que s'approfondit le premier. Le père, séparé de sa femme qui vit aux USA, commet sans doute l'adultère, ne respecte pas le jour de Noël, puisqu'il offre les patins début décembre, etc. L'alliance est rompue ; l'idolâtrie commence avec la rupture des alliances avec sa femme, avec la fête sacrée, qui, décalée dans le temps, ne signifie plus naissance par le don du Fils que Dieu fait aux hommes, mais origine d'une mort qu'un père provoque accidentellement pour son fils.

Le père ne parle pas, il offre un objet aux lames aiguisées qui brillent dans la nuit sans sommeil d'un enfant. Pour que la parole vive, il faut qu'elle soit transmise ; or, quand Pavel demande à son père : « Pourquoi les gens meurent ? » Krysztof le renvoie à une définition livresque et scientifique de la mort. À l'aventure du pourquoi, il réplique par la clôture d'une définition : « un phénomène causé par une cessation irréversible de toutes les fonctions de l'organisme : le cœur, le système nerveux »... Refusant la question du sens, il refuse sa parole en la déléguant au savoir, autre idole de ce film. Or, l'enfant ne peut se contenter de ce vide, car il a vu, le matin même, le cadavre d'un chien gelé, aux yeux ouverts ; ouverts à d'autres mesures que celles de l'Encyclopédie.

(1) Une version longue a été réalisée pour la télévision polonaise.

Il faut, dès maintenant, évoquer un personnage qui se tient à côté du chien mort quand Pavel le découvre : un jeune homme mince, aux yeux bleus, assis en tailleur devant un feu de bois. Car sa présence muette ponctue les étapes du drame. Il est là quand Pavel prend conscience du scandale de la mort, ses yeux se ferment quand Pavel meurt, etc. Rien de plus, il éprouve le mal, y compatit, mais sans que soit ébranlée la perfection de sa sérénité, de son silence. Ce personnage (2) est au cœur et en lisière du drame, comme s'il affichait une volonté d'être absent aux discours, aux agitations, pour être davantage présent aux êtres qui parlent et s'agitent, un être dont le recueillement serait l'ultime marque de compassion. Les drames côtoient, traversent son regard silencieux, où réside peut-être leur sens. C'est lui en quelque sorte qui incarne une parole-logos façonnant le monde dans le secret et y accueillant les hommes. Son regard donne à lire le mouvement d'une parole qui est chair, corps, déjà guérie d'être consumée, parole dont la simple approche, la simple acceptation commencerait déjà de guérir les nôtres.

DANS *Décatalogue I*, Kieslowski présente plusieurs types de paroles malades. A la caricature de dialogue entre le père et le fils, il faut ajouter les multiples séquences où les personnages s'adressent à l'ordinateur comme à un être vivant. Dans cette insistance à filmer ces relations, il faut moins voir une quelconque critique de l'informatique qu'un moyen de montrer comment la parole peut perdre sens. Et Kieslowski de mettre en scène les étapes de cette perte, c'est-à-dire la réduction de la parole à un langage (or, la vérité et la vie ne naissent pas de l'utilisation d'un langage mais d'une parole). Tout d'abord, Pavel et son père se servent de l'ordinateur pour mesurer le monde, mais il finit par se limiter à ces mesures.

Le temps, l'espace, la matière sont contenus dans des équations. L'emploi du temps de la mère émigrée aux USA est noté avec une précision qui tient compte du décalage

(4) Kieslowski a rendu compte de la présence de ce personnage sans toutefois lui donner un sens net et définitif. Lors d'une projection privée d'un film tourné par un de ses amis, le réalisateur est frappé par la qualité de présence d'un figurant, que personne ne parvient à reconnaître. Troublé par cette énigme, Kieslowski décide de faire figurer dans son propre film un « personnage inconnu » qui est celui que nous évoquons maintenant.

horaire. Mais Pavel, à qui sa tante demande si l'ordinateur peut savoir à quoi pense sa mère, se précipite sur le clavier pour formuler cette question : aucune réponse.

Et c'est au fond la même erreur que produisent le père et son fils lorsqu'ils calculent la résistance de la glace. Toutes les garanties sont prises : Pavel est chargé de téléphoner à l'institut météorologique pour connaître les températures nocturnes des deux derniers jours, le père prend le relais en intégrant ces données dans l'équation que son fils, en bon élève, peut lui rappeler par cœur. C'est là qu'intervient l'écran de l'ordinateur où s'inscrit : « Fournissez les données ». Si le cinéaste arrête sa caméra quelques secondes sur cette phrase, ce n'est pas tant pour critiquer la confiance dans le rationnel, que pour souligner la prétention de l'homme à fournir lui-même les données de sa vision du réel. Au monde qui est parole faite chair, se substitue un monde qui est langage maîtrisable, manipulable, traductible. Rappelons que le père de Pavel soutient devant ses étudiants que l'ordinateur pourra un jour traduire un poème parfaitement, en intégrant toute la culture que véhiculent une langue et un style. À l'universalité d'une personne dont le silence est parlant, le cinéaste oppose un anglais d'informatique (que le père, déraciné de toute culture, préfère au polonais), et qui, se privant de la médiation d'une personne unique, s'interdit l'accès à l'universel.

Kieslowski a parfaitement vu les germes de mort contenus dans un tel usage de la langue. Le froid et l'asphyxie dont Pavel meurt ne sont que l'aboutissement d'une mort antérieure, de cette sorte d'euthanasie linguistique qui consiste à couper les liens que la langue entretient avec l'indétermination et le mystère de la vie. On remarquera, à ce propos, que la même lueur verdâtre baigne la prison de « *Tu ne tueras pas, Décatalogue V* » et les visages rivés aux réponses de l'écran, qui, en quelque sorte, organise le langage de la mort ou du moins, en propose la syntaxe: « I'm ready » (3) ne cesse de répéter la machine, prête à tout, à rien, à l'enfermement dans une rationalité autarcique.

(3) On se souvient que cette phrase clignote encore devant les yeux mornes du père après la mort de son fils ; à cette version dérisoire de la disponibilité, correspondra la représentation de la Vierge, qui est disponible à la plénitude du Verbe.

DANS la suite du récit, le cinéaste nous fait vivre de façon encore plus précise les liens entre la mort et le refus de la parole vivante. En effet, quand la tante, après avoir constaté l'absence de Pavel, demande à Krzysztof, par téléphone, « s'il est arrivé quelque chose », celui-ci, ignorant encore l'accident, évoque, en guise de réponse, ce qui vient de lui arriver : son encrier a fui (apparemment sans raison). Ce qui apparaît, de prime abord, comme un lapsus, se révèle riche de sens. C'est au moment même où le drame a lieu que Krzysztof perd la maîtrise de son écriture, de son texte, rendu illisible par l'étalement de l'encre. « Ce qui est arrivé », c'est que l'écrit du père est englouti par la source où il s'alimentait ; sa pseudo-maîtrise du langage et de la vie est submergée par la possibilité de l'écriture, libre, expansive, qui prend sens au-delà les limites d'une formulation. Mais cette encre libre, elle, atteint les corps. Elle tache les mains du père ; signifiante, mais sans l'usage du vocable de la langue humaine, elle l'écrit, l'oingt du tragique, où, aveugle, il s'était engagé.

Nous sommes ici loin d'une simple esthétique du symbole, ou alors c'est l'entier de notre condition, dans tous ses décalages, qui est saturé de symboles ; car c'est notre relation aux signes et au sens de notre monde qui est l'objet même du film. La mort de Pavel n'est pas, au sens habituel du terme, représentée. On ne voit pas la course de l'enfant, sa chute dans l'eau glacée, etc. Plus que représentée, la mort de Pavel est signifiée et nous touche d'autant plus que l'accent est mis sur son attente, sur sa lecture (4).

Or, c'est bien par son refus de lire les signes du réel que Krzysztof nous émeut. Au sein même de ce qui annonce la mort de son fils (les éclats lointains des sirènes, les lueurs de gyrophare, l'absence de Pavel, les réponses ambiguës des enfants), il persiste à croire en sa présence, se raccrochant aux moindres indices... Enfin, épuisé, il se mêle à la foule nombreuse de la rive du petit lac, où, bientôt rejoint par sa sœur, il assiste, comme un spectateur, aux tentatives des pompiers pour repêcher le corps

(5) Son absence de l'écran, plus que la pudeur, me semble traduire à la fois un refus de satisfaire le spectateur avec des images qui n'auraient pas de sens en elles-mêmes et le désir de le tenir en lisière d'un mystère demeurant mystère : le film joue sur notre soif de voir et la détourne vers des signes à lire. Nous ne pouvons sur ce point, comme l'art de Kieslowski en général, que renvoyer à l'article de Daniel Bourgeois sur *La Double Vie de Véronique* paru dans le précédent numéro de [« Communio »](#).

de l'enfant. Seuls, un cri et la foule qui s'agenouille, nous apprennent qu'ils sont parvenus au bout de leurs efforts. Krzysztof est montré debout, puis de nouveau devant son ordinateur où clignote : « I'm ready », et enfin, la caméra suit sa course dans une église en construction, dont il renverse l'autel de briques, garnie d'une icône (une Vierge à l'enfant), et de bougies minuscules. La caméra se braque sur l'icône, qui, une seconde après, reçoit les éclaboussures de la cire sur les joues de la Vierge.

Il serait tentant de lire dans cette séquence une sorte de happy-end théologique. Le *Décatalogue* ne serait alors qu'une fable bigote. Or, cette icône ne semble pas présente pour délivrer un message religieux in extremis, mais bien plus, pour, à travers le christianisme, parfaire et approfondir la dimension métaphysique de toute image. La première prise de vue (qui est aussi la dernière) montre la tante en pleurs, devant l'écran de télévision où l'on voit, en noir et blanc, Pavel courir joyeusement dans le préau de l'école. Admirables secondes où le spectateur est plongé, à la fois, avant et après le drame auquel le cinéaste semble se contenter de donner des noms et un déroulement, où la joie et la peine se partagent l'écran de façon énigmatique. Ce que filme Kieslowski, c'est le décalage de toute image en face de la douleur d'une vie ; et quand on apprend au cours du film que la télévision avait filmé l'école dans le cadre d'une enquête sur la distribution du lait (5), on comprend mieux l'ampleur du décalage : l'image du documentaire voisine avec les pleurs d'une femme. Faut-il lire cette première image comme la dérision de toute image ? Peut-être pas, et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la séquence télévisée est passée au ralenti, à un rythme saccadé, hoquetant. Sous la neutralité, le cinéaste révèle le pathétique, mais aussi la beauté, comme s'il invitait tout homme à lire sa vie, à espacer les mailles serrées du destin. Ensuite, il convient d'insister sur la répétition de ce plan. Nul artifice ici, mais une mise à l'épreuve du spectateur, qui, comme le cinéaste, a devant lui la douleur du monde sans pouvoir la comprendre, et doit conclure à l'impossibilité de la guérir par soi-même. Et pour Kieslowski, l'épreuve de cette impossibilité porte en elle-même un sens que l'artiste peut se considérer comme chargé d'explorer :

(5) Le lait est un thème récurrent dans tout le *Décatalogue* : humble permanence d'une vie transportée, manipulée, brisée, livrée, offerte.

le cinéma aurait comme but ultime le partage de la question du sens, comme il le sous-entend dans son introduction à l'édition anglaise des dix récits du *Décatalogue*, où il déclare qu'il a construit son œuvre « de telle sorte que le spectateur se pose les mêmes questions après avoir vu le film que celles que nous nous posions quand le scénario n'était qu'une page vide engagée dans la machine à écrire » (6).

ENTRE ces deux pôles du film, deux autres types de représentation attirent l'attention : une photo que la tante montre à son neveu, où l'on distingue Jean-Paul II, à propos de qui Pavel pose une question à la fois grossière et profonde : « Tu crois qu'il sait à quoi sert la vie ? » Il me semble intéressant de mettre en regard cette photo et l'icône, l'une préparant, par opposition, la lecture de l'autre.

Dans ce film, comme dans *La Double vie de Véronique* (7), la photo saisit un moment essentiel d'une vie, mais absorbe en elle le sens de ce qui est vécu pour n'en laisser subsister que l'anecdotique. La représentation photographique du pape nécessite la référence à l'expérience de la tante pour prendre un sens qui reste superficiel, et qui, loin d'acquiescer une dimension universelle, se limite au constat d'une différence entre la tante qui va au pèlerinage et le père qui n'y croit pas. Kieslowski se sert donc de la photo comme d'une impasse de la représentation qui limite son objet à l'expérience subjective et relativisable. En effet, Pavel n'apprendra rien de cette photo, si ce n'est que sa tante pense qu'un individu appelé pape sait à quoi sert la vie. Tragique et dérisoire vision d'une catholicité réduite aux dimensions d'un souvenir particulier, et de l'opinion d'une personne, comme si la proximité même du souvenir et sa lisibilité interdisaient au sens de se manifester.

L'icône, elle, permet l'expression de l'absolu d'un sens, car, déjouant les leurre de la proximité par son hiératisme, elle préserve

la distance (8). A la fixité photographique de l'éphémère, elle oppose la permanence d'un appel transcendant. Certes, le lien avec l'intrigue est grand, et l'on pourrait même avancer que l'icône est le point de convergence de tous les fils du récit, mais la transcendance est comprise comme notre histoire portée à un plus haut sens. Quand Krzysztof s'avance vers l'autel, il va vers une représentation dont il refuse l'universalité, et, par là-même, la confirme. Sa révolte se dirige bien contre Celui qui dit : « Je suis le Seigneur ton Dieu [...]. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi », à savoir contre l'universalité *et* l'intimité de ce Dieu. En un sens, Krzysztof retrouve le fils qu'il vient de perdre sur les genoux de la Vierge impassible de l'icône. Le deuil d'une vie s'insurge contre l'image de ce qui permet de comprendre tout deuil, et le génie de Kieslowski vient de ce qu'il filme la révolte et la réponse qui lui est faite. Car c'est le mouvement de révolte qui fait pleuvoir des larmes de cire sur la joue de la Vierge, et non l'icône qui abolirait, comme par miracle, la distance qui fonde les principes de sa représentation. Le cinéaste ne filme donc pas un face-à-face aporétique entre la douleur humaine et la sérénité de son sens divin, mais la dramatisation esthétique de cette distance et de ce mystère qui veut que la Vierge soit à la fois sereine et en pleurs, et que nous-mêmes soyons à la fois dans d'aveugles crachats de cire et dans la vérité qu'ils révèlent. Les pleurs ne complètent pas le visage de Marie, mais le rendent à sa distance infinie qui accepte nos pleurs, et qui, loin d'être effacée, devient brûlante. La compassion de Dieu devient alors tangible d'être dépassée en sa représentation même.

C'est le mouvement du sens que les films de Kieslowski semblent singulièrement propres à exprimer.

Patrick PIGUET

Patrick Piguet, né en 1961 à Paris. Professeur de lettres en région parisienne ; co-fondateur de la revue *Polyphonies* ; marié, trois enfants.

(8) Cf. les analyses de Jean-Luc Marion dans *L'Idole et la distance*, Grasset, 1977, pp. 17 à 27.

(6) *Décatalogue. The ten. Commandements*, Faber and faber, London Boston, 1991, Introduction, p. XIV.

(7) La photo est le seul point de rencontre tangible entre Véronique et Weronika ; mais là encore, elle ne révèle rien.

Mgr Joseph ZYCINSKI

Victoire sur le marxisme en Pologne

Facteurs religieux et intellectuels

L'effondrement des régimes marxistes en Europe de l'Est mérite une attention particulière. Quels facteurs ont donc dévalué l'idéologie qui fascinait tant d'intellectuels occidentaux ? Le rejet lui-même — exprimé dans les changements récents du bloc soviétique — n'implique pas une rupture complète avec le marxisme. La recherche des « seules solutions théoriques justes », l'esprit d'intolérance, la praxis éthique de compromis inacceptables sur les valeurs ou l'acceptation de conduites morales anormales comme composantes inévitables de l'existence humaine, donnent quelques exemples de ces restes du mode de pensée marxiste, éléments existentiels bien plus stables que les principes mêmes du marxisme doctrinaire.

On ne pouvait espérer qu'un demi-siècle de lavage de cerveau organisé n'ait aucune conséquence culturelle. Ces conséquences néfastes sont visibles dans la société polonaise. Sans m'arrêter à montrer leur importance, je préférerais montrer que, dans la défense sociale et culturelle de notre société, les facteurs religieux et intellectuels ont dominé. Ils facilitent la reconstruction d'un modèle social différent de celui des idéologues marxistes. Ce rôle de la pensée pour se soustraire aux enchantements de la vision marxiste a été mal perçu par les intellectuels occidentaux : ils exposent le déclin du communisme en termes purement pragmatiques et — suivant sans s'en rendre compte le principe bien connu de Marx — voudraient *transformer* le contenu même du marxisme plutôt que de comprendre ses échecs. Les analyses d'Alain Besançon publiées quelques mois avant les changements

décisifs en Pologne seront étudiées de façon critique. La tactique des actions de révolte était-elle plus importante que le développement de contre-propositions intellectuelles face au totalitarisme ?

Non que les analyses sociologiques de Besançon sur la fin des années 80 soient nécessairement fausses appliquées à n'importe quelle société. Mais je suis convaincu que dans son interprétation des phénomènes sociaux en Pologne, son évaluation est révélée aussi inadéquate et *surréaliste* que l'étaient les observations des intellectuels radicaux de gauche à propos du marxisme.

Présupposés théoriques d'une société alternative

Pendant un demi-siècle, les idéologues marxistes ont disposé des moyens de propagande les plus puissants. Ils devaient créer le nouveau type d'homme, *l'homo sovieticus* d'Alexandre Zinoviev. Pourquoi des formes si variées d'actions entreprises dans des styles différents et à plusieurs époques ont-elles échoué ? La propagande officielle sur la « vision scientifique du monde », la condamnation publique du Vatican pour son rôle dans le « complot impérialiste de l'obscurantisme international », l'invention de nouvelles formes d'apartheid idéologique, les possibilités sans limites de terreur et de menace utilisées par la police secrète : tout ceci n'a eu que des résultats étonnamment ridicules. L'aspiration de l'homme vers le spirituel s'est révélé être bien plus forte que la vision utopique de la société sans classe (1). Comment expliquer cette formidable inadéquation des moyens et des résultats ? Les sociologues radicaux expliqueraient peut-être cet abîme surprenant. Mais que l'échec du marxisme ait été nécessaire, voilà qui n'était pas du tout évident pour ceux qui devaient vivre sous le régime en question. La vision marxiste d'une société radicalement nouvelle a séduit des conformistes de profession, des activistes du Parti, certains savants, écrivains ou représentants de l'intelligentsia. Il y avait bien sûr parmi eux un groupe de personnes de médiocre talent qui avaient découvert de nouvelles possibilités de promotion sociale grâce aux services

(1) B. Cywinski, *Ogniem probowane : z dzisiejszej rajnowszyck Kosciola Kato-lickiego w Europie srodkowo-wschodniej*, PISK, Rome, 1982, vo. 1, p. 21.

qu'elles rendaient à l'idéologie régnante. Et dans ce groupe, il existait une sous-classe d'intellectuels toujours prêts à ajuster leurs vues théoriques à la pratique confortable qu'ils avaient adoptée. Mais on doit cependant reconnaître que parmi les adeptes de cette nouvelle philosophie, il y avait aussi des gens profondément convaincus de la valeur objective du communisme. Ils se recrutaient dans les familles des activistes réputés des milieux de la gauche et de l'anticléricalisme. Parmi eux, des rêveurs, des idéologues visionnaires de la version la plus moderne de l'utopie socialiste.

Mais la présence, dans ce groupe de champions radicaux du marxisme, d'un auteur aussi critique que Leszek Kolakowski reste inexplicable.

Cet engagement aussi irrationnel en faveur d'un système dont les composantes anti-humanistes auraient dû être publiquement reconnues durant la période finale du stalinisme a été interprété par plusieurs auteurs comme étant le résultat d'une maladie « hégélienne » s'exprimant par la croyance en des lois sociales inéluctables, en une physique sociale, dans un champ où on ne peut découvrir aucune loi. Wiktor Woroszyński, un spécimen de ces cercles littéraires essaie de justifier, dans une analyse critique de ses fascinations marxistes du début des années 50, son « enchantement » acritique en écrivant : « *chacun de nous vivait dans le monde de la littérature* (2) ». Ce monde, au contraire du monde réel, est celui de l'imaginaire créé sur une table de travail, privé de tout contact réel avec le monde des travailleurs dont il était censé représenter les intérêts. Mais il est intéressant de noter que les travailleurs, eux-mêmes, furent bien plus critiques, dans leur appréciation de ce monde, que les bureaucrates, les apparatchiks, et les membres auto-proclamés de l'avant-garde littéraire.

En 1957, lorsque les espérances de nouvelles formes de marxisme humanitaire post-staliniens étaient pratiquement évanouies, on ne pouvait plus partager les illusions antérieures sur le rôle explicatif du marxisme dans l'interprétation

(2) Jacek Trznadrel, *Haba domowa*.

des phénomènes sociaux ou culturels. Dans ce nouveau contexte, certains champions du marxisme sont pourtant demeurés dans le Parti, essayant de défendre les principes de la raison pragmatique — qui suggérait que dans les conditions du contexte sociopolitique polonais, le Parti devait toujours jouer le rôle dirigeant et que, par conséquent, tous les postes d'influence étaient par définition réservés au groupe d'activistes « pragmatiques » qui avaient décidé de rejoindre le Parti. Ce pragmatisme pseudo-machiavélique finit en 1968 lorsque Gomulka, alors premier secrétaire du soi-disant Parti des Travailleurs depuis douze ans, se rendit célèbre à la fois par sa politique anti-intellectuelle et par ses actions anti-sémites. Les illusions d'une nouvelle version pragmatique du marxisme furent dissipées quand une majorité écrasante de la société exprima son rejet des pratiques totalitaires de Gomulka. En dépit de ces protestations, le nombre de membres du Parti varia entre 2 et 3 millions — la plupart y demeurant même lorsque le Parti ordonna de faire tirer contre les travailleurs à Gdansk en 1970, de les persécuter à Rądoma en 1976, et d'écraser le programme de Solidarité en introduisant la loi martiale en décembre 1981.

Après ces actions criminelles au nom du marxisme dogmatique, les autorités religieuses et d'anciens représentants de la gauche indépendante s'unirent dans une défense ferme des droits de l'homme. Les protestations de la hiérarchie de l'Eglise jouèrent un rôle décisif dans le développement d'une alternative à la société marxiste. Un volume de 3 000 pages de lettres de l'Episcopat polonais illustre en détail comment les propositions précises des doctrinaires du Parti furent examinées du point de vue de la pensée chrétienne (3). Les contre-propositions des évêques — allant au-delà de la sphère spécifique des questions religieuses, inspirèrent une autre hiérarchie des valeurs, dans laquelle la dignité humaine, la liberté et la justice sociale remplaçaient les slogans marxistes de justice révolutionnaire, d'ennemis de classe et de future prospérité. Pour les élites intellectuelles, ces lettres fournirent

(3) *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris, éd. du Dialogue, 1975, *Listy pasterskie Primasa Polski 1946-1974*, Paris, 1975 ; J. Glemp, *Nauczanie pasterskie 1981-1982*, Poznań, Pallotinum, 1988.

souvent les principes généraux de schémas sociaux autres que ceux du marxisme. Pour les catholiques pratiquants, ils façonnèrent la ferme conviction que des structures sociales justes pouvaient être trouvées au-delà du marxisme.

Dans l'appréciation de cette influence de l'Eglise (prise au sens hiérarchique), on trouve souvent dans les publications occidentales des commentaires sur ces athées pratiquants assistant aux célébrations religieuses pour exprimer leur opposition au Parti communiste. La situation était rarement aussi grotesque que ne le suggèrent les auteurs de ces articles. Des minorités non chrétiennes relativement peu importantes (moins de 5 % de la population polonaise) avaient des contacts étroits avec l'Eglise, non pas par simple malveillance (envers le régime), mais pour renforcer leur foi dans les valeurs humaines élémentaires. Des agnostiques qui assistaient à des célébrations religieuses n'étaient en aucune façon indifférents aux droits de l'homme et aux idéaux de justice sociale, au sens de la dignité et aux structures de l'ordre moral. Ils se joignaient à l'Eglise, malgré leur agnosticisme religieux, parce qu'ils trouvaient en elle la meilleure expression de leur rêve d'un nouvel ordre social, libéré du totalitarisme marxiste.

Les lettres pastorales des évêques pouvaient être aussi fermes parce que, dans la population majoritairement catholique de la Pologne, la défense d'une alternative chrétienne était un devoir national. A l'exception d'un petit groupe de militants marxistes, les activistes du parti exprimaient leur support tacite aux idéaux défendus par l'Eglise. Ce type de support engendrait un *feed-back* social : les évêques étaient capables de protester avec fermeté parce qu'ils recevaient cet important soutien de la société, alors que celle-ci exprimait son attachement à l'alternative anti-marxiste, puisqu'elle trouvait compréhension et protection dans l'attitude de l'épiscopat. Tandis que le marxisme dominait l'administration et les institutions sociales contrôlées par l'Etat, il restait absent de la vie culturelle et intellectuelle de la société polonaise.

Cette absence peut être en partie expliquée en tenant compte de la tradition polonaise. L'axiologie et la morale chrétienne dominantes ont cohabité avec nombre d'écoles

philosophiques appartenant à des traditions intellectuelles différentes. L'école polonaise de logique, associée aux noms de Lesniewski et d'Adjukiewicz, nourrissait un certain style de rigueur intellectuelle, tout à fait étranger au marxisme, qui lui préfère les slogans vagues et les déclarations invérifiables. La phénoménologie, dans la version développée par Roman Ingarden, inspirait des efforts intellectuels, visant à transcender le monde des données immédiates, pour découvrir l'univers des valeurs autonomes. Ingarden, durant l'occupation de la Pologne par les nazis, enseigna la philosophie dans un réseau spécial d'écoles clandestines. Ceux qui y participaient, apprenaient non pas les tactiques révolutionnaires, mais l'histoire de la philosophie, la morale, la logique — à une époque où le système scolaire ordinaire ne pouvait pas fonctionner. On sait qu'Ingarden après avoir appris qu'un de ses étudiants était mort dans un camp de concentration, eut cette réflexion : « *Primum philosophari, deinde vivere* » (d'abord nous philosophons, et ensuite nous vivons). »

Les élèves d'Ingarden, ouverts au personnalisme, au thomisme et à l'existentialisme, ont créé une importante philosophie alternative à la rhétorique militante qui était supposée exprimer les principes de base de la philosophie marxiste. Ni le soutien de l'administration pour les médiocres partisans du marxisme, ni l'éradication de ceux qui promouvaient des lignes révisionnistes par rapport à l'orthodoxie marxiste n'ont facilité la création d'une philosophie supposée apporter des changements révolutionnaires dans l'ordre social. Alors que les opinions dans le Parti variaient en essayant de décider si oui ou non Adam Schoff représentait une contribution créative à la théorie marxiste de la personne humaine ou au contraire une distorsion révisionniste de celle-ci, les intellectuels polonais trouvaient des principes plus riches d'inspiration dans le domaine de l'axiologie et du personnalisme chez Max Scheler, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier ou Karol Wojtyła. *Amour et Responsabilité* de ce dernier, tout comme *L'Acte et la personne* offrent des exemples d'analyses qui sont autant d'alternatives au marxisme. Ses distinctions précises et ses arguments prudents s'éloignent de la méthodologie marxiste qui propose une réponse aux questions les plus difficiles sur l'avenir de l'humanité en

répétant simplement des généralités banales. Pour des intellectuels, qui appréciaient plus de rigueur académique que ses substituts idéologiques, n'importe quelle alternative au marxisme paraissait préférable à la philosophie inspirée par le contenu du *Capital*.

La tradition analytique de l'Ecole polonaise de logique a reçu des développements intéressants dans sa vision thomiste, ouverte aux nouvelles théories scientifiques. Parmi ses principaux représentants, on trouvait Kazimierz Klosak, qui, après des études à Louvain, a centré son attention sur l'analyse philosophique des théories physiques et biologiques. Développant la tradition antérieure de Salamucha, Klosak a essayé de présenter le théisme traditionnel sous une forme logique nouvelle, avec d'importantes et substantielles références aux récentes découvertes scientifiques. La philosophie de Klosak, qui combine la philosophie de la nature chrétienne et la théorie darwinienne de l'évolution, offre des réponses aux questions posées par bien des scientifiques d'aujourd'hui. Sa réflexion sur les fondements philosophiques de la théorie quantique révèle de graves incohérences de la critique marxiste de l'interprétation dite *de Copenhague*. Alors que des scientifiques avec une sensibilité philosophique ont trouvé dans les oeuvres analytiques de Klosak des réponses à leurs questions, le marxisme s'est avéré, lui, n'être qu'une philosophie stérile qui ne faisait que prétendre de façon non critique à un rôle unique pour les études scientifiques (4).

Pour illustrer comment la société a accueilli l'opposition intellectuelle au marxisme, je donnerai un exemple tiré de la vie de Klosak. En 1969, il fut conduit à l'hôpital dans un état d'épuisement extrême. Lorsque le directeur de l'hôpital de Zeromski reconnut, dans ce malade épuisé, l'auteur célèbre de la critique du matérialisme dialectique, il dit aux médecins qui l'accompagnaient : « *Nous devons absolument tout faire pour sauver cet homme. À l'époque de mes études ses livres m'ont aidé à prendre la mesure du marxisme.* » Ils firent de leur mieux et le sauvèrent !

Une autre forme d'opposition intellectuelle au marxisme fut développée dans les travaux d'interprétation philosophique des

phénomènes sociaux. Là on trouvait des auteurs inspirés par le marxisme qui essayaient de réconcilier la morale chrétienne avec la théorie politique du marxisme. Au début des années 50, Boleslaw Piasecki, le fondateur du mouvement catholique progressiste Pax, essaya de développer sa théorie de la soi-disant « glorification objective de Dieu ». Cette critique du cardinal Wyszynski essayait de montrer que les constructeurs athées de la société communiste célébraient objectivement la louange de Dieu, puisqu'ils désiraient un monde nouveau et meilleur, libéré de l'injustice sociale. Quelques années après la publication des textes de Piasecki, Khrouchtchev révéla les goulags staliniens... Le romantisme de Piasecki apparut décidément trop sentimental, quand il fut clair que le « désir marxiste d'un monde nouveau » s'exprimait par la torture de prisonniers innocents : il n'est guère aisé de concevoir que les tortures sont une expression de la « glorification objective de Dieu ». A l'inverse de la morale permissive du leader de Pax, on aurait pu trouver des principes éthiques bien plus justes dans la critique chrétienne des axiomes totalitaires qui constituent la base du marxisme-léninisme.

Un acteur important de la critique du matérialisme historique dans son application aux phénomènes culturels et sociaux fut la presse catholique. Alors que *Slowo Powszechne*, édité par Pax, suivit toujours la ligne du Parti dans les conflits qui surgirent avec la hiérarchie catholique, des journaux indépendants, tels que *Tygodnik Powszechny*, *Znak* ou *Wiesz* pratiquèrent un engagement sans compromis vis-à-vis de la morale sociale du christianisme, alors que les autorités marxistes essayaient d'offrir de futiles modifications à la doctrine totalitaire, en les présentant comme une rupture et un retour à l'humanisme marxiste authentique. L'impact social de ces revues y a attiré de nombreux agnostiques et d'anciens marxistes, qui ont décidé d'écrire dans la presse catholique lorsque leurs opinions ont été condamnées comme révisionnistes par leurs collègues de *Tribuna Ludu*. Les forces intellectuelles et religieuses ont formé un élément unique dans la lutte de la Pologne pour sa survie et dans la recherche d'une société libre, différente de celle que proposait le marxisme-léninisme. Il y avait des groupes sociaux qui étaient plus sensi-

(16) Kasimierz Klosak, *Materialism dialektyczny*, Krakow 1948.

bles aux facteurs psychologiques et affectifs qu'aux facteurs intellectuels. La solidarité des sentiments partagés durant les différents voyages du Pape dans son pays natal étaient pour eux plus importante que les subtilités théoriques concernant des thèmes philosophiques. Ces mêmes voyages du Pape contenaient cependant une composante théorique, intellectuelle, lorsque les expériences douloureuses de la souffrance de la nation étaient interprétées du point de vue des principes formulés dans le Sermon sur la montagne. La synthèse singulière d'éléments religieux et d'attentes existentielles, et la critique intellectuelle du marxisme théorique ont eu pour résultat non seulement le phénomène « Solidarité », le syndicat, mais aussi l'expérience d'une solidarité nationale qui s'est révélée être essentielle pour la chute finale du marxisme en Pologne. Le lien entre les valeurs intellectuelles et religieuses dans la création d'un modèle alternatif de société ne peut être considéré comme un phénomène accidentel. Les mêmes structures d'« aristocratie spirituelle » ont influencé le style du Primat Wyszynski tout comme les choix éthiques des lecteurs d'Henryk Elzenberg (5) et des essais d'Adam Michnik sur l'honneur, écrits durant son séjour en prison. L'élément commun de ces attitudes diverses était que ces auteurs, représentatifs de choix intellectuels différents, condamnaient unanimement la violence en tant que moyen privilégié de la réalisation d'un nouvel ordre social. Contrairement aux principes léninistes de révolution prolétarienne, et aux conseils fournis par les intellectuels occidentaux, la révolution de Solidarité atteint ses objectifs sans recourir à aucune forme de violence. Dans le bâtiment central de l'Université jagellonienne de Cracovie, un des murs est décoré avec l'inscription latine *Plus ratio quam vis*, plutôt la raison que la force. Ce principe fut strictement suivi par ceux qui ont édifié l'arrière-plan intellectuel et moral des changements sociaux en Pologne. Ils ont profité de façon indiscutable de la doctrine morale chrétienne et des traditions intellectuelles alternatives du marxisme. Leur stratégie a rarement été comprise de ces chercheurs en sciences sociales qui acceptent inconsciemment le principe *Plus vis*

(5) Les écrits éthiques du Pr Elzenberg (1887-1967), publiés par la revue *Znak*, ont influencé les convictions morales de nombreux intellectuels polonais non conformistes.

quam ratio.

Raison ou violence ?

Il y avait déjà, en quelque sorte, une coutume qui voulait que les idées sociales radicales développées par des intellectuels occidentaux démontrent expérimentalement leur erreur dans les sociétés de l'Est. Tel fut le cas du marxisme — lorsque cette doctrine fondée à la fois sur l'optimisme hégélien et sur la croyance historicisante en des lois nécessaires du progrès social, fut testée, dans la société russe, tout comme chez ses voisins géographiques. Des perspectives psychologiquement attirantes, de rupture intervenant dans la culture — si inspirantes pour les étudiants de la Sorbonne et de Berkeley — ont eu leur contrepartie empirique dans la révolution culturelle de Mao, louée par Jean-Paul Sartre et R.F. Skinner. Les fondements théoriques du génocide cambodgien se trouvent dans les analyses bien connues de ces experts en sciences sociales, qui estimaient connaître suffisamment la logique des mécanismes sociaux pour déterminer les conditions nécessaires d'une renaissance culturelle et sociale. La révolution, comme panacée éliminant tous les problèmes d'une société donnée, fut souvent recommandée par les marxistes radicaux qui affirmaient qu'une société sans classe et la « dictature du prolétariat » ne pouvaient être obtenues que par le renversement violent du système social bourgeois. Marx lui-même changea d'avis sur ces questions au cours de sa vie. Trois ans avant sa mort, dans une lettre à H.H. Hyndman, il défendit un point de vue modéré et affirma que les réformes sociales pouvaient être introduites sans révolution violente au moyen de changements graduels (6). Cette opinion semble difficilement conciliable avec la doctrine exposée dans le *Capital*, où la logique interne des arguments implique nécessairement la thèse que la justice sociale ne peut pas être établie dans une société capitaliste évoluée.

(6) H.H. Hyndman, *The record of an Adventurous Life*, London, 1911, p. 283.

a produit de longs conflits entre marxistes radicaux et modérés.

Le problème de la nature de ce conflit est aujourd'hui purement académique, puisque personne ne peut plus accepter les axiomes de base de l'historicisme marxiste comme philosophie sociale adéquate. Le nouveau débat, qui a suivi la première étape des changements sociaux en Pologne est désormais le suivant : les structures sociales marxistes peuvent-elles être éliminées, et la démocratie restaurée, par des réformes graduelles, sans l'usage de moyens violents?

A. Besançon et le syndrome de la Révolution

Alain Besançon paraissait avoir répondu négativement à cette question, lorsqu'il examinait la situation sociale en Pologne en 1989. Selon lui, la politique des petits pas conduisait non pas à la victoire mais à la cooptation (7), alors que la situation ne pouvait être changée que par le « combat politique » qui aurait dû être « une exploitation astucieuse, prudente et hardie de la situation ». Mon objectif n'est pas de discuter dans cet article de la question : jusqu'où peut-on, en général, réformer les systèmes marxistes ? J'aimerais restreindre mon attention à l'analyse de la situation polonaise, et je maintiendrai que l'affirmation présentée en 1989 par Besançon demeure vague ou non fondée — peut-être même les deux. Le vague sémantique et une absence substantielle de fondements paraissent jouer un rôle fort important dans l'argumentation proposée par l'auteur du *Syndrome Soviétique*. Ces qualifications de son style apparaissent surprenantes aux lecteurs qui apprécient la vision bien claire de Besançon, telle qu'il l'offre par exemple dans *Les origines intellectuelles du Léninisme*. On peut difficilement retrouver la même vision dans les critiques de l'article que nous allons discuter.

Ces critiques sont dirigées contre Walesa qui se « contente de réclamer le "dialogue" » et aussi contre le

primat Glomp, parce qu'il « défecte les enjeux politiques ». Des accusations sont faites contre le peuple polonais en général, affirmant qu'il sombre dans l'inaction et l'impuissance, et contre le Pape Jean-Paul II, affirmant que celui-ci demeure silencieux alors qu'il pourrait lancer une révolution sociale dans son pays natal. Essayant de justifier ces critiques, Besançon propose des arguments qui apparaissent aussi arbitraires que les positions controversées qu'il prend. Il explique, par exemple, l'attitude du Pape en prétendant que le capitalisme et le socialisme sont perçus par Jean-Paul II comme « également quoique différemment mauvais ». Ma propre conviction est qu'il n'y a aucun élément de l'enseignement social du souverain pontife qui pouvait justifier l'utilisation d'« également mauvais ». Il est vrai que certaines déclarations formulées par Jean-Paul II critiquent l'un et l'autre système. Mais cette double critique ne permet pas d'affirmer que les systèmes sont également mauvais. Elle montre seulement que le Pape évite les schémas « noir et blanc » et dirige son attention vers les divers phénomènes négatifs qui émergent dans des systèmes sociaux différents. Je suis d'accord avec Besançon lorsqu'il déclare que ces phénomènes sont « différemment mauvais ». Je ne peux cependant accepter son opinion qu'ils sont également mauvais dans la pensée du Pape. Aucun critère sérieux n'est avancé par cet auteur pour donner du poids à son affirmation. Par conséquent, cette dernière n'est pas une thèse mais seulement l'expression de sentiments personnels.

On peut en dire autant de l'accusation selon laquelle, pour la politique « quiétiste » de l'Eglise catholique romaine, « le combat politique est en soi mauvais » alors qu'« *il est contraire à la charité [...] de désigner ses ennemis et ses amis* ». Si la situation était telle que Besançon la décrit, la pratique du quiétisme politique serait en conflit ouvert avec les principes formulés dans l'Evangile par le Christ lui-même. Tout système moral fondé sur l'Evangile doit, de façon réaliste, accepter les heurts et les conflits qui existent dans les sociétés humaines, pour faciliter les réactions inspirées par l'amour chrétien et non pas par la haine. Une telle approche, requise par le Christ (*Matthieu 5, 44*) ne peut s'accorder avec la thèse selon laquelle « avoir des ennemis est imputé comme une faute

(6) A. Besançon, La situation politique polonaise, *Commentaire* 45, printemps 1989, p. 41-47.

morale ». Si Besançon avait fourni des exemples à son affirmation selon laquelle cette thèse est *de facto* acceptée dans la politique sociale de l'Eglise, il aurait été le premier auteur à découvrir que l'Eglise ne suit plus les principes moraux de base déterminés par le Christ, mais qu'elle est déjà immergée dans un quiétisme inconciliable avec les principes de l'Evangile. Parmi les surprenantes affirmations contenues dans cet article, on trouve l'objection que le Pape s'est tu et n'a pas appelé le peuple polonais au combat révolutionnaire qui « aurait un pouvoir libérateur » et aurait même « pu ébranler l'empire soviétique ». Cette objection, écrite quelques mois avant les changements qui ont ébranlé l'empire soviétique, révèle la profonde différence de perspective adoptée par le Pape et par certains politologues. Les proclamations révolutionnaires du Pape auraient pu ou non ébranler l'empire soviétique ; elles auraient conduit à un bain de sang et à la mort d'innocents. Il est vrai que, dans la hiérarchie chrétienne des valeurs, la vie ne peut pas être regardée comme la valeur suprême. Il est non moins vrai que la valeur objective d'une personne humaine ne permet pas qu'on la considère comme l'instrument donné à des visionnaires révolutionnaires pour confirmer leurs prévisions. Le risque d'un bain de sang ne peut être le processus normal de construction d'une société libre et démocratique.

Le rôle assigné par Besançon au Pape semble difficilement compatible avec la théologie doctrinale. Cette nouvelle approche pourrait s'achever rapidement en khomeinisation du christianisme, puisque la guerre sainte pourrait être facilement proclamée contre les systèmes qui sont incompatibles avec les principes de la doctrine sociale de l'Eglise. Il est vrai qu'à certaines époques, de telles pratiques furent reconnues par l'Eglise, lorsque, par exemple, des croisades furent organisées pour défendre ces valeurs considérées comme plus importantes que la vie humaine. Retourner à la tradition des croisades et rétablir une nouvelle version de la guerre sainte — inspirée par les idées nouvelles de dignité humaine et de liberté — semble une proposition trop extrême pour être examinée sérieusement. En laissant de côté l'arrière-plan théologique d'une telle proposition, on doit noter que la seule justification substantielle de la suggestion de Besançon est le fait que

« Alexandre Zinoviev a récemment déclaré qu'il aurait suffi d'un mot du Pape pour que la Pologne se libère ». Dans ses commentaires radicaux, Alexandre Zinoviev formule plusieurs remarques qui sont à la fois fortes et sans fondement. Parfois, elles se détruisent réciproquement. Le lecteur, familier avec ces changements perpétuels des points de vue de Zinoviev, ne devrait pas s'attendre à ce que les impressions personnelles du célèbre logicien soient acceptées par le Saint Siège. Ils ne pourraient et ne devraient pas l'être, puisqu'ils impliquent une théorie de la révolution qui est fort éloignée de la doctrine sociale de l'Eglise.

L'argument de la force ou la force de l'argument

C'est Karl Popper qui, dans son autobiographie, avoue que sa désillusion du marxisme arriva lorsque, adolescent, il regardait les batailles de rues entre la police et des travailleurs. La première réaction de Popper fut sa conviction profonde qu'une philosophie qui adopte le bain de sang, la violence et la lutte de classe, ne peut être considérée comme une philosophie appropriée à notre degré de développement intellectuel et culturel (8). Sans doute, il y a des situations critiques dans lesquelles l'usage de la violence peut être un axiome pour une politique sociale correspondant au présent développement intellectuel et culturel de l'humanité.

Il ne serait pas honnête de prétendre que Besançon propose le renversement révolutionnaire du marxisme de la même façon que les marxistes proposaient la théorie de l'exportation de la révolution socialiste. Dans l'approche de l'auteur français, nous trouvons au moins deux critères qui distinguent ses propositions des évocations révolutionnaires pratiquées par les intellectuels de gauche occidentaux. Ils concernent les faits suivants qui peuvent être objectivement confirmés : 1) les droits de l'homme sont violés de façon évidente et systématique et la majorité de la société est opprimée par une minorité qui veut en tirer des bénéfices

(8) Cette opinion formulée dans *La Quête inachevée* est nuancée de façon seulement mitigée dans *La Société ouverte et ses ennemis* lorsque Popper argumente ainsi : « je crois... que sous une tyrannie, sil n'y a pas d'autre possibilité... une révolution violente peut être justifiée. Mais je crois aussi qu'une telle révolution ne devrait pas avoir d'autre objectif que l'établissement de la démocratie. » (vol. 2, p. 151 de l'édition anglaise).

particuliers ; 2) la révolution ou le soulèvement national ne devraient pas être « une insurrection sans espoir » mais, tout au contraire « l'exploitation astucieuse prudente et hardie de la situation ».

Je ne mettrai pas en question le caractère adéquat du premier critère quant à la situation polonaise. Toutefois, à mon avis, les adjectifs utilisés pour le second critère ont surtout une signification rhétorique, mais sans signification empirique précise. C'est pourquoi ce second critère peut être utile pour développer des visions expressives de changements radicaux et effectifs, mais non pas pour une analyse critique rationnelle de phénomènes sociaux donnés.

Quand on essaie de déterminer la signification empirique de la terminologie d'A. Besançon, on peut se demander à quels événements historiques les adjectifs en question peuvent être appliqués. La révolution française de 1789 a-t-elle été prudente et astucieuse ou plutôt romantique ? Et la Révolution d'Octobre ? Que signifie la réussite dans la lutte pour la liberté ? Le romantisme et la prudence doivent-ils être mutuellement exclusifs l'un de l'autre, ou plutôt, ne pas s'exclure l'un et l'autre ? On peut difficilement exclure la possibilité que les durs du Parti à Varsovie n'eussent pas utilisé les mêmes moyens qu'à Pékin en juin 1989. Dans la logique privée du marxisme dogmatique, il n'y a pas de raisons pour lesquelles le drame de Budapest (1956) n'aurait pas pu se reproduire à Varsovie (1989). Besançon ne propose rien d'autre que ses sentiments personnels et la conviction subjective de Zinoviev pour conseiller la révolte comme ligne de base effective de conduite. Une telle théorie probabiliste de révolte sociale pour laquelle il est possible que des bouleversements sociaux soient obtenus ou que des milliers d'hommes soient assassinés ne semble ni plus rationnelle ni plus effective que la politique discréditée des petits pas.

Besançon met l'accent sur le fait que pour une personne, bien assise dans le confort occidental, il est difficile de donner de bons conseils, et spécialement de « pousser la Pologne à la révolte ». Mon impression est que les « réflexions très générales » qui suivent le démenti initial, contiennent la suggestion implicite d'une telle révolte. On

peut difficilement s'attendre à ce que le « combat politique » suggéré soit réduit à une rhétorique par laquelle les mots de « liberté » et « d'indépendance » seront assez forts pour résoudre les conflits sociaux existants. Besançon avance, avec optimisme, que « dire des paroles de vérité » pourrait à la fois « rompre avec l'empilement de mensonges qui constitue le parti communiste, et organiser la société polonaise » sur une telle échelle qu'un nouveau Pilsudski charismatique pourrait conduire le pays dans une situation politique radicalement neuve. Cette dernière prédiction ignore le fait que des paroles vraies ont été déjà prononcées par divers groupes de l'opposition polonaise depuis longtemps. Leurs auditeurs, toutefois, sont maintenant essentiellement différents de ce qu'étaient ceux de 1918. Après la longue période du partage de la Pologne, la déclaration d'indépendance de Pilsudski résonnait autrement qu'elle ne l'aurait fait après des années d'endoctrinement communiste qui a joué, au moins depuis 1968, la carte du rationalisme et du patriotisme. Les appels à libérer le pays de l'occupation étrangère, constituée par la longue période des partages de la Pologne, étaient différents de nature en 1918 de ceux similaires dans un pays théoriquement libre. On peut aussi se demander si les appels et le charisme d'un Pilsudski seraient ou non suffisants en fait. Si le Maréchal n'avait pas possédé son arme, ses déclarations flamboyantes auraient difficilement suffi à changer la situation. Aujourd'hui, la situation géopolitique en Europe est si différente que toute suggestion, au sujet de son éventuel changement, doit aller définitivement au-delà des invitations romantiques à enflammer le combat et doit prendre en considération toutes les possibilités qui résulteraient d'un tel combat.

Plus concrètement, quand on essaie de rendre moins ambiguë la suggestion de Besançon, on doit répondre à la question : quelles armes pouvaient-elles être utilisées par la société polonaise pour défendre sa liberté et son indépendance ? Besançon ne répond pas à cette question. Ce qui me met mal à l'aise dans le ton général de son article, c'est la prédominance de critiques plus ou moins bien comprises des actions humanitaires et culturelles. Son auteur ridiculise, par exemple, l'aide accomplie sur une large échelle par de nombreuses organisations occidentales et

estime que les aides en médicament ont eu « un excellent effet sur le moral des équipages ». Cette remarque découvre à nouveau la perspective « noir ou blanc » si connue depuis ces ouvrages de Lénine. Dans cette perspective, apporter une aide médicale et alimentaire affaiblit le zèle révolutionnaire du peuple. Leslek Kolakowski examine une expression plus forte lorsqu'il critique l'attitude selon laquelle le malade devrait mourir sans aide médicale de l'extérieur si seulement sa mort procure une nouvelle opportunité pour blâmer le gouvernement (9).

La différence entre l'approche de Kolakowski et celle de Besançon implique de profondes différences dans leur appréciation des relations entre les valeurs morales et tactiques. Partageant les vues de Kolakowski, je voudrais avancer l'hypothèse qu'un élément important des événements contemporains en Pologne a été la prédominance des engagements culturels et éthique sur les tactiques léninistes.

La raison contre la violence

Dans son appréciation sceptique des expressions des sentiments sociaux en Pologne, Besançon écrit, en les critiquant, sur « les commémorations, croix de fleurs, pèlerinages, neuvaines, messes innombrables, etc... » Selon cet auteur, tout ceci implique des activités d'ersatz, et introduit simplement des substituts alors qu'une action réelle est nécessaire. Besançon n'essaie, nulle part, de justifier en substance son opposition radicale entre l'action et l'expression symbolico-religieuse des sentiments du peuple. Peut-être une telle opposition semble-t-elle naturelle pour certains observateurs occidentaux. Elle est pourtant difficile à défendre. Les mêmes personnes, qui organisaient des messes mensuelles pour la Patrie, étaient actives dans l'organisation d'universités populaires, à travers tout le pays, pour faciliter l'étude de la morale sociale et préparer une élite de futurs leaders. Ceux qui participaient aux pèlerinages et aux neuvaines, prenaient part aussi aux « Semaines de la Culture chrétienne », essayant de réagir par des moyens intellectuels au risque

(9) L. Kolakowski, Czy marry czekac na curl ? *Tygodnik Powszechny*, 21 mai 1989, p. 1.

réel de tomber dans le vide et l'inaction. Pour parler « selon la vérité », les croix de fleurs *et* les publications clandestines ont fleuri dans la période récente, et il n'est pas honnête de ne signaler que les premières pour déplorer de façon rhétorique qu'elles étaient un substitut à l'action réelle.

Dans les sous-entendus axiologiques qui sous-tendent les affirmations de Besançon sur la situation polonaise, les valeurs culturelles et morales sont ignorées lorsqu'elles impliquent une politique de petits pas et ne proclament pas une révolte victorieuse. Mettant en question ces affirmations, je voudrais accentuer ceci : l'héritage spirituel de solidarité, l'élément de solidarité axiologique, a été mis en valeur plus que l'élément de lutte. En opposition aux schémas classiques de la gauche le programme de Solidarité met l'accent sur les valeurs positives. Son attention principale était focalisée, non pas tant sur les ennemis et la lutte, que sur les valeurs fondamentales qui, à différents niveaux, rendent possible le développement de la personne humaine. Encore une fois, une telle approche apparaît radicalement différente de la théorie léniniste de la révolution, dans laquelle le rôle de la tactique et de la lutte est mis en valeur. Alors que la théorie marxiste-léniniste de la croissance sociale accentue le rôle de la lutte des classes et des facteurs économiques, les facteurs intellectuels et religieux furent dans l'expérience polonaise aussi importants que les facteurs économiques quand la solidarité entre les travailleurs, les paysans et l'intelligentsia eut remplacé tous les symptômes de la « lutte des classes ». Pour cette raison, on ne peut plus accepter l'universalité de ces schémas d'interprétation simples qui furent élaborés à la fin du XIX^e siècle pour expliquer les fluctuations sociales propres à cette époque. Toute tentative pour déterminer aujourd'hui une panoplie de principes de révolte sociale universels, qui joueraient en Pologne, au Brésil ou en Chine présuppose les mêmes erreurs méthodologiques déjà critiquées par Popper dans son *Misère de l'historicisme*.

La reconnaissance du rôle des valeurs intellectuelles et religieuses dans l'autodéfense spirituelle peut être illustrée par le nombre de personnes qui ont participé aux « Semaines de la Culture

Chrétienne ». Quand je compare le nombre de participants qui se rassemblaient dans les mêmes églises de Torun, Wroclaw ou Cracovie, je vois que sous la loi martiale ce nombre était dix fois plus grand qu'aux époques normales. Les nouvelles menaces de la loi martiale ont-elles engendré de nouveaux besoins intellectuels et spirituels... ? fait connu par ceux qui comprennent le principe d'Ingarden : *Primum philosophari deinde vivere*.

La hiérarchie des valeurs d'Ingarden apparaîtra, sans doute, sans valeur rationnelle à ces admirateurs contemporains des méthodes révolutionnaires qui, au moins dans les situations de rupture, préfèrent l'argument de la force à la force des arguments. Une caractéristique importante du style de Solidarité, me semble-t-il, était que la terreur et la violence ne furent jamais utilisées par ses membres, même dans les situations où leur utilisation aurait été moralement excusable. Pour donner un exemple de telles situations, je peux me référer à l'attitude d'un membre de Solidarité à Cracovie qui, dans la clandestinité, fut stoppé par une patrouille de police le long de la Vistule. Il avait un revolver et aurait pu en faire usage. Les raisons qui l'en empêchèrent ne furent pas tactiques mais morales. Cet exemple semble exemplaire pour bien d'autres actions inspirées par les principes éthiques adoptés par Solidarité.

Ces principes sont clairement rejetés dans la théorie léniniste de la tactique révolutionnaire, où les buts révolutionnaires, déterminés *hic et nunc*, étaient supposés constituer le critère ultime de la conduite morale. En essayant de justifier cette théorie, Lénine argumentait ainsi : « *Nous devons être capable de tout ceci : être d'accord avec n'importe quel sacrifice, et même, si besoin est, d'avoir recours à divers artifices, stratagèmes, méthodes illégales, échappatoires, subterfuges, dans le seul but d'entrer dans les syndicats, de nous y maintenir et d'y réaliser à quelque prix que ce soit le travail communiste* » (10).

Cette morale révolutionnaire léniniste a été, ensuite, développée par de nombreux auteurs, dont Trotsky dans sa défense du terrorisme. Appelant ceux qui critiquaient la terreur

des « *quakers hypocrites* », l'auteur de *La Révolution permanente* affirmait catégoriquement.: « *La révolution doit exiger de la classe révolutionnaire qu'elle atteigne ses buts grâce à tous les moyens dont elle dispose — si nécessaire par l'insurrection armée.* » (11).

Soutenir sérieusement cette théorie lénino-trotskyiste de la révolution suppose une régression des sociétés dans lesquelles la domination physique devient un substitut aux principes rationnels d'action. Dans l'éthique de résistance adoptée par Solidarité, nous trouvons un héritage important — qui évite à la fois l'approche léniniste (dans laquelle l'usage de la violence exclut la morale au sens traditionnel) et l'approche non violente. Cet héritage peut recevoir différentes évaluations selon différents schémas. Dans l'article d'Alain Besançon nous trouvons soit un scepticisme fondé sur de vagues généralités, soit un essai subtil pour exporter la révolution dans le bloc soviétique à un prix raisonnable. Le problème demeure que ce qui est raisonnable, dans le système de référence de Besançon, ne peut pas l'être dans le système éthique qui sous-tend le programme de Solidarité.

CES remarques critiques sur les schémas d'interprétation de Besançon furent présentés pour la première fois en juin 1989 lors d'une conférence polono-américaine à Pasierbiec. Les événements décisifs en Pologne qui survinrent deux mois plus tard ont montré l'erreur de l'interprétation des événements de Pologne par Besançon. Il est intéressant de signaler qu'une appréciation également négative a été publiée à la même époque dans *Gazeta Wyborcza* par Adam Michnik. Le fameux dissident avançait lui aussi que l'auteur du *Syndrome Soviétique* surestimait le rôle d'éléments qui sont en fait les moins significatifs dans le changement social. Contrairement à

(11) L. Trotsky, *Dictatorship vs. Democracy*, New York, 1922, p. 58

(10) V. Lenin, *Selected Works*, Moscou, 1951, II, 2.

Victoire sur le marxisme en Pologne

l'opinion de Besançon, la raison ne doit pas être moins importante que la violence dans leur genèse.

Mgr Joseph ZYCINSKI

(traduit de l'anglais par Didier Rance)

Mgr Joseph Zycinski est né dans la région de Czestochowa. Docteur en théologie, docteur en philosophie, il est vice-doyen de la Faculté de Philosophie de Cracovie et évêque de Tarnow.

Hans-Stephan PUHL

Brève histoire des relations entre la Chine et le Saint-Siège

L'histoire peut être deux choses à la fois : une hypothèque léguée par le passé et un trésor d'expérience pour l'avenir.

EN avril 1989, Mgr Jean-Paul Gobel, mandaté par la Secrétairerie d'État, arriva à Hong-Kong pour observer l'évolution des rapports entre l'Eglise et l'Etat en République populaire de Chine (1).

Les autorités de la colonie de la Couronne britannique furent informées de cette démarche, et il semble qu'il en fut de même pour les autorités du gouvernement central de Pékin. Officiellement, le communiqué du Saint-Siège ne dit rien au sujet de son statut ni de sa mission, ce qui, vu les rapports délicats entre le Vatican et la République populaire de Chine, est bien compréhensible et sans doute la solution la plus prudente (2).

(1) Selon une information parue dans South China Morning Post (Hong-Kong) le 2 juin 1989 qui cite le porte-parole de la presse du Vatican, Joaquin Navarro-Valls, Gobel ne serait pas chargé de négocier ; sa mission serait uniquement de a to study and follow the situation of the church in China » ; cf. aussi *UCANews* (Dispatch n° 511) du 21 juin 1989, p. 35, où il est dit que Gobel aurait seulement une « mission of fact-finding on China ».

(2) On trouvera un bon exposé historique de la situation de l'Eglise catholique en République populaire de Chine depuis 1949, et plus particulièrement depuis la création, à l'instigation du gouvernement, en 1957 de l'« Association patriotique catholique chinoise », dans l'article de R. Malek, *Der Neuaufbau der katholischen Kirche in der Volksrepublik China* (la reconstruction de l'Eglise catholique en République populaire de Chine), dans R. Malek/ M. Plate, *Chinas Katholiken suchen neue Wege* (les catholiques de Chine cherchent des voies nouvelles), Fribourg/ Br. 1987, p. 27-68 ; cf. également P. Taveirne, *The Missionary Enterprise and the Endeavours to Establish an Ecclesiastical Hierarchy in and Diplomatic Relations with China* » (1307-1946), dans : *Tripod* (Hong-Kong) 54 (1989), n° 6, p. 53-66.

La normalisation des relations entre le Saint-Siège et la Chine est certainement l'objectif dans lequel s'inscrit la mission de Gobel, cet objectif apparaissant, en raison des circonstances historiques particulières, à la fois comme éminemment souhaitable et très difficilement réalisable. Bien que les premiers contacts entre le Saint-Siège et la Chine remontent au XIII^e siècle, il n'y a eu de relations diplomatiques normales entre ces deux entités — qui sont aussi les sujets de droit international les plus anciens existant à l'heure actuelle — qu'à partir de 1922 et ce pour une trentaine d'années. Les tentatives d'entente furent marquées de malentendus et d'échecs, durant l'époque impériale de la fin du XVII^e siècle jusqu'à la chute de la dernière dynastie en 1911 ; puis par la politique de la République populaire de Chine à l'égard de l'Eglise à partir de 1949 ; par l'arrestation et l'expulsion de l'internonce Riberi en 1951, suivies de son installation à Taïpei ; enfin par la création, voulue par Pékin dès 1955, de l'« *Association patriotique catholique chinoise* » ayant pour but de mettre au pas l'Eglise catholique de Chine et de la couper du Vatican et de l'Eglise universelle. Tous ces faits rendent très difficile la tâche de surmonter, de part et d'autre, les réserves et la défiance enracinées dans le passé, et d'aplanir les chemins en vue de parvenir à une entente mutuelle et à une coopération normale à l'avenir.

Lorsque Mgr Jin Luxian, à l'époque évêque coadjuteur de Changhaï, fit en 1986 un voyage en République fédérale d'Allemagne — le premier voyage dans ce pays, depuis 1949, d'un évêque de la République populaire de Chine —, on lui demanda, à Aix-la-Chapelle, quelles étaient, à son avis, les chances de voir se réaliser un voyage du pape en Chine. Et sans doute avait-il présents à l'esprit ces problèmes, et plus particulièrement les faits les plus récents, quand il répondit que « *Roma aeterna* » ne pensait ni n'agissait dans le court terme, et que la Chine avec sa tradition quatre fois millénaire, ne précipitait pas non plus les choses.

Penser et agir dans des perspectives à long terme est, pour l'Eglise, une obligation et une chance ; cette attitude n'est nullement synonyme d'immobilisme ou d'irrésolution. Si, en ce qui concerne la Chine, l'Eglise universelle se fixe des objectifs autres qu'immédiats, et si elle agit en conséquence, elle est sans doute bien inspirée. Mais encore

faut-il ne pas perdre de vue le facteur temps qui, sur place, joue en sa défaveur. Un regard rétrospectif — sans ressentiment, en s'efforçant de porter un jugement serein sur les événements passés et en accordant l'importance qu'elle mérite à l'expérience ainsi acquise — peut ouvrir des voies d'avenir en proposant aux responsables d'aujourd'hui des références et des directions à suivre.

Un homonyme de Gobel nous donne l'occasion de tourner nos regards vers l'époque de la Révolution française, Jean-B. Gobel, évêque coadjuteur de Bâle en 1772 et plus tard archevêque de Paris, fut élu en 1789 à l'Assemblée Nationale. Le 12 juillet 1790, l'Assemblée Constituante réunie à Paris vota la « *Constitution civile du clergé* » qui, entre autres dispositions, prévoyait que les évêques et les curés de paroisse seraient élus par des collèges électoraux du département et du canton et que les évêques seraient institués canoniquement par le métropolitain sans confirmation préalable par le pape. Dans cette « *Constitution civile du clergé* », s'exprimait la conception d'un pouvoir étatique qui prétendait être seul compétent dans tous les domaines de la vie de l'Eglise. Quelques mois plus tard, en novembre et en décembre de la même année, l'Assemblée Nationale demandait par deux décrets à tous les membres du clergé qui exerçaient des fonctions publiques de prêter le même serment que les fonctionnaires civils : fidélité à l'Etat, à la Loi (y compris à la *Constitution civile*) et au roi. Le refus du serment était considéré comme une démission de la fonction (3).

Suite à ces mesures, le clergé et les fidèles se scindèrent en deux Eglises : les réfractaires ou insermentés, qui étaient accusés d'antipatriotisme et suspectés de se révolter contre la loi et l'Etat d'un côté, de l'autre les évêques et les prêtres

(3) Cf. R. Aubert, « L'Eglise catholique et la Révolution » dans: H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* (Manuel d'histoire de l'Eglise) Fribourg, 1971/1985, vol. VI/1, p. 27-30 ; cf. aussi K.J. Rivinius, « Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution » (Election et installation canonique des évêques et des curés de paroisse dans le contexte de la Révolution française) dans : R. Malek/W. Prądziak, *Zwischen Autonomie und Ablehnung — Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen* (Entre l'autonomie et le refus — la problématique de l'Eglise catholique en Chine, vue dans ses aspects théologique et historique), Nettetal, 1988, p. 101-119.

constitutionnels ou assermentés, patriotes et séparés de Rome. Comme tous les évêques, à l'exception de sept, refusèrent de prêter serment, il y eut, en application de la règle de droit de la Constitution civile, d'innombrables sièges vacants. Au cours du premier semestre de l'année 1791, Talleyrand et Gobel sacrèrent alors 38 évêques constitutionnels ; Gobel sacra les neuf premiers évêques schismatiques le 27 mars 1791 (4).

Par un bref du 13 avril 1791, Pie VI déclara sacrilèges les sacres des nouveaux évêques et menaça de suspension tous les prêtres assermentés. L'Etat réagit le 26 août 1792 par un ordre général décrétant la déportation de tous les prêtres fidèles à Rome. Dans les mois qui suivirent, plus de 30 000 prêtres partirent ainsi à l'étranger (5).

Alors que l'Eglise constitutionnelle put bénéficier en un premier temps d'une attitude tolérante de la part de l'Etat, elle finit par être victime elle aussi de la vague de « déchristianisation » des années 1793 et 1794. Gobel renonça en novembre à toutes ses fonctions ; il fut ensuite condamné à mort par un tribunal révolutionnaire pour « athéisme » et exécuté le 13 avril 1794 (6).

Après que toute l'Eglise catholique de France eut connu la plus grande détresse du fait de la Révolution, il lui fallut résoudre le problème de la réconciliation interne. Elle se voyait confrontée à l'immense tâche de rétablir l'unité entre les prêtres constitutionnels « patriotes », dont un certain nombre de prêtres mariés repentis, et les prêtres restés fidèles à Rome qui avaient renoncé à leurs fonctions. Dans cette affaire, les évêques qui étaient restés en France plaidaient pour l'indulgence, alors que les émigrés étaient partisans de rétractations humiliantes à exiger des « lapsi » (7).

Bien que personne ne pût se substituer à l'Eglise de France pour accomplir cette rude tâche de réconciliation et de restauration de l'unité et de la paix internes, il reste néanmoins que, pour résoudre le problème, survint un facteur qui allait jouer un rôle non négligeable : le fait qu'en

1801 Pie VII et Napoléon réussirent à se mettre d'accord, sur une remise en ordre de la situation de l'Eglise en France, en signant un Concordat. Sans doute ce Concordat n'amena-t-il pas une entente très cordiale entre le pape et Napoléon, et ne mit-il pas un terme à toutes les marques d'hostilité envers l'Eglise (qui provoquèrent finalement la rupture du Concordat lui-même) ; il créa néanmoins un cadre et des conditions qui favorisèrent la réconciliation interne de l'Eglise.

L'accord — tout fragile qu'il fût — que traduit le Concordat d'alors ne put être conclu que, parce que, de part et d'autre, on avait intérêt à mettre fin au conflit ouvert et à parvenir à une certaine normalisation des relations entre l'Eglise et l'Etat. Le Concordat était accompagné de la demande, faite d'un commun accord et adressée à tous les évêques — qu'ils fussent fidèles à Rome ou assermentés — de démissionner ; de nouvelles nominations d'évêques suivirent, Napoléon ayant le droit de proposer de nouveaux évêques et le pape celui de les installer canoniquement (8).

En France, on avait agi en cette affaire selon une formule pragmatique qui exigeait de l'Eglise des sacrifices, mais qui n'était pas fondamentalement en opposition avec l'idée que l'Eglise se faisait d'elle-même et qui, avant tout, mettait fin au désarroi désastreux des fidèles. On ne peut certes pas comparer, en tous points, la situation de la France napoléonienne et ses rapports avec le Vatican, aux conditions régnant actuellement en République populaire de Chine et ses relations avec l'Eglise ; néanmoins quelques analogies sautent aux yeux, et elles pourraient apporter une contribution à une solution des problèmes entre l'Eglise et l'Etat en République populaire de Chine.

Le fait que le Saint-Siège a envoyé, en 1989 à Hong-Kong, un Français, en la personne de Mgr Gobel, pourrait rappeler que ce fut précisément la France qui, au XIX^e siècle, se

(4) Cf. LThK, 1932, IV, col. 561 ; cf. R. Aubert, *loc. cit.*, p. 33

(5) Cf. R. Aubert, *loc. cit.*, p. 36.

(6) Cf. LThK, *loc. cit.*

(7) Cf. R. Aubert, *loc. cit.*, p. 40 et s.

(8) Cf. Aubert, *loc. cit.*, p. 74-77 ; de même K.J. Rivinius, *Loc. cit.*, p. 119. On trouvera un bon exposé de tout le déroulement des négociations qui ont abouti au Concordat, leurs difficultés et leurs conséquences dans l'article récent de C. Buckley u Pius VII, Napoleon and the Concordat of 1801 », dans : *Tripod* 54, 1989, n° 4, p. 52-59.

prononça contre la mise en place d'une hiérarchie ordinaire en Chine et contre l'établissement de relations diplomatiques entre la Chine et le Vatican, réussissant ainsi à contrecarrer les efforts de Rome.

On affirme souvent qu'au XIX^e siècle les missionnaires auraient été, dans leurs territoires de mission, des auxiliaires complaisants au service des intérêts impérialistes et colonialistes des gouvernements de leur pays d'origine. Ce reproche a été formulé, surtout, de la part de la Chine et devrait viser, en premier lieu, les missionnaires français, puisqu'ils constituaient à cette époque la majorité des missionnaires catholiques en Chine, suite à l'interdiction de l'Ordre des Jésuites (que les Bourbons avaient contribué à obtenir). Mais la réalité historique révèle un tableau différent. Dans leurs territoires, les missionnaires représentaient les intérêts de la mission ; tout naturellement, ils étaient loyaux envers leur patrie, et il ne leur déplaisait pas de bénéficier de la protection diplomatique du gouvernement de leur pays d'origine, surtout à des moments où leur vie et la poursuite de leur oeuvre était gravement menacées. À l'intérieur de l'Eglise, face à Rome, ils défendaient leur oeuvre missionnaire. Le Vatican, et surtout la Congrégation de la Propagation de la Foi, s'efforçaient le plus tôt possible de franchir le pas permettant de passer d'une Eglise de mission, dépendante des puissances qui en assuraient le patronage — l'Espagne et le Portugal — à une Eglise locale, indépendante politiquement (surtout de Madrid, de Lisbonne et de Paris) et ecclésiastiquement (de Rome), et dans ces efforts, le Vatican échouait souvent du fait de la pression politique des gouvernements, principalement de celui de Paris qui veillait jalousement à maintenir le protectorat missionnaire français sur la Chine. Parfois, les missionnaires s'opposaient aux intentions de Rome et adoptaient une attitude qui dans ses résultats pratiques sinon dans les motivations — dans la mesure où les documents de l'époque permettent de se faire une idée de celles-ci — rejoignait les objectifs du gouvernement français.

C'est bien le constat auquel on parvient quand on considère la question de la mise en place, en Chine, d'une hiérarchie ordinaire, avec les relations usuelles entre les églises locales et le Saint-Siège, et comprenant un nombre

croissant d'évêques chinois responsables de la vie ecclésiastique. Et il est confirmé par la question de l'établissement de relations diplomatiques entre le gouvernement de Pékin et le Saint-Siège. Aujourd'hui encore, ces deux questions jouent un rôle très actuel pour le destin des catholiques de Chine. Pour cette raison aussi, une étude historique présente un intérêt qui n'est pas seulement académique.

En septembre 1803, le vicaire apostolique du Sé-Tchouan, le Français Dufresse, réunit un synode à Tcheng-tou. Sur les 21 membres du synode, 19 étaient des prêtres chinois (9). L'approbation par Rome des conclusions du synode — qui, à l'époque n'était pas indispensable selon le droit canonique, mais que souhaitait néanmoins Dufresse — se fit attendre pendant 19 ans. Ce retard étonnant était dû, pour l'essentiel, au fait que les processus ordinaires d'information et de prise de décision du Vatican étaient interrompus durant quelques années, de 1809-1810 jusqu'à la chute de Napoléon en 1814, le pape Pie VII et le Préfet de la Congrégation de la propagation de la foi, de même que, d'ailleurs, la plupart des autres cardinaux de la Curie, étant bannis de Rome (10).

À partir de 1846, certains évêques des missions et le Vatican s'employèrent conjointement à réaliser le projet d'un synode général chinois. Pour des raisons de sécurité — on voulait éviter des représailles de la part des autorités chinoises — le synode devait être convoqué à Hong-Kong. Le chargé d'affaires français à Canton ayant eu connaissance de ce projet, le gouvernement français intervint auprès de la Secrétairerie d'Etat à Rome et parvint à empêcher le synode projeté (11). Il jugea qu'il était inacceptable que cette réunion ait lieu en territoire britannique. Peut-être même le gouvernement français avait-il appris que le point le plus important, figurant à l'ordre du jour du synode projeté, allait être, à la demande de l'autorité missionnaire romaine, la mise en place de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire en Chine. Après l'échec du projet d'un synode qui aurait dû réunir tous

(9) Cf. J. Metzler, *Les Synodes en Chine, au Japon et en Corée de 1570 à 1931*, Paderborn, 1980, p. 45, note 8.

(10) Cf. *ibid.*, p. 56 et 62.

(11) Cf. *ibid.*, pp. 68-76.

les vicaires apostoliques d'Extrême-Orient, une conférence régionale de huit évêques (sept de Chine, un du Japon) put néanmoins se réunir en 1851 à Changhaï. Sur les sept évêques exerçant leur ministère en Chine, trois étaient des Italiens et quatre des Français. A l'unanimité, les participants étaient d'avis que la mise en place de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire en Chine était pertinente et souhaitable. Seul le vicaire apostolique du Hou-nan considérait, à l'inverse de ses confrères, qu'elle n'était pas urgente. Quand on se place dans la perspective d'aujourd'hui, il faut souligner aussi le mode d'élection que la conférence prévoyait pour les évêques diocésains : le clergé du diocèse devait élire l'évêque diocésain à la majorité des deux tiers. Devait être éligible tout prêtre du diocèse en question, qu'il fût européen ou chinois ; néanmoins, pour être élu, un Chinois devait obtenir toutes les voix des prêtres européens. Le sacre et l'entrée en fonctions ne devaient avoir lieu qu'après la confirmation de l'élection par le pape (12).

Lorsque, deux décennies plus tard, les évêques de Chine se réunirent, en marge du 1^{er} Concile du Vatican, en 1869-1870 à Rome, en une série de conférences pour étudier les questions que leur avait soumises en 1869 la Congrégation de la propagation de la foi, ils se prononcèrent contre la mise en place de la hiérarchie et contre la nomination d'un légat apostolique, car ils craignaient que ces deux mesures puissent porter atteinte à leur liberté. Même lors de la dernière de ces réunions, le 14 juillet 1870, l'autorité missionnaire romaine ne parvint pas à imposer ses vues, quand elle insistait sur une normalisation de la situation de l'Eglise en Chine au moyen de la mise en place de la hiérarchie ordinaire, car les 18 vicaires apostoliques présents estimèrent que cette mesure était prématurée (13).

Durant un demi-siècle, la France réussit à s'opposer à l'envoi d'un représentant permanent du Vatican en Chine, et ceci pour conserver le rôle privilégié qu'elle jouait en

vertu du protectorat sur les missions. Le 11 avril 1886, Léon XIII décida, contre l'avis du collège des cardinaux qui voulait éviter un conflit avec la France, de nommer un représentant permanent à la cour impériale de Pékin ; mais la France menaça de prendre des mesures de rétorsion si graves — elles incluaient même la rupture des relations diplomatiques — que finalement le pape s'inclina en septembre 1886 devant le diktat français (14). Encore en 1913--1914, la diplomatie française réagit vivement, lors d'un voyage en Chine du missiologue allemand Schmidlir, contre le projet de ce dernier de réunir une série de conférences avec des évêques du pays, car elle y voyait un empiètement sur sa sphère d'influence en Chine. Ce n'est qu'en 1922, que Pie XI parvint à nommer le premier délégué apostolique pour la Chine, en la personne de Celso Costantini. Grâce à l'action tenace et habile de celui-ci, le souhait exprimé par le Vatican dès 1846 de voir se réunir en Chine un concile national se réalisa enfin : il eut lieu en 1924 à Changhaï, alors que Rome venait de nommer évêques deux prêtres chinois, pour que deux membres au moins du synode soient des Chinois. Quant à la mise en place de la hiérarchie ordinaire en Chine, Rome ne parvint à la réaliser qu'en 1946, et il était alors trop tard pour pouvoir encore en espérer des effets, au milieu des troubles de la guerre civile qui faisait rage à ce moment, et avant la proclamation de la République populaire de Chine le 1^{er} octobre 1949.

On ne peut reprocher à Rome de n'avoir pas tout essayé pour arriver à normaliser la situation de l'Eglise en Chine et les relations entre le Saint-Siège et le gouvernement chinois. Ces efforts échouèrent, du fait de circonstances externes contraires (comme par exemple les troubles politiques permanents de la Chine et l'opposition de la France) et à cause de résistances internes ; au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, Rome devait, à maintes reprises, blâmer et corriger le sentiment de supériorité des missionnaires européens à l'égard du clergé autochtone ; Rome insistait sans relâche sur

(12) Cf. *ibid.*, p. 78 et s.

(13) Cf. *ibid.*, p. 91 et s. ; cf. aussi K.J. Rivinius, *Weltlicher Schutz und Mission — das Deutsche Protektorat über die katholische Mission von Sud-Shantung* (Protection du pouvoir temporel et Mission — le Protectorat allemand sur la mission catholique du Chan-toung méridional), Cologne/ Vienne, 1987, p. 184 et s.

(14) Cf. *Ibid.*, pp. 181-214, où on trouvera un exposé détaillé du projet, diligenté très énergiquement par Léon XIII, d'une représentation diplomatique du Saint-Siège à Pékin et des raisons de son échec, bien que la Cour Impériale y fût également intéressée (en 1886, au cours des négociations, Pékin avait même proposé un Concordat).

le fait qu'il ne fallait pas recourir au protectorat missionnaire, qu'il fallait promouvoir plus énergiquement le clergé local, qu'il fallait ouvrir les ordres et congrégations religieuses aux hommes de Chine, ou qu'il fallait en créer pour eux — en vain. Encore lors du Concile national de 1924, on ne put empêcher que soient plantés, dans les églises, les drapeaux des pays d'origine des missionnaires. Les instructions que Rome avait adressées, à ce sujet, au délégué apostolique ne purent recueillir de majorité (15). Mais il serait faux de taxer le comportement des missionnaires européens de chauvinisme, et de le rendre seul responsable des conséquences catastrophiques pour l'histoire de l'Eglise en Chine. Il faut retenir que les troubles intérieurs de la Chine, une série de malentendus de part et d'autre — remontant à l'époque de la querelle des rites — et de nombreuses maladresses, ont abouti à une implication des missionnaires dans le comportement colonialiste des puissances occidentales, et que cette confusion eut des conséquences désastreuses pour l'Eglise.

Les efforts de toute sorte que fit le Saint-Siège pour établir des relations avec la Chine étaient placés pendant presque sept siècles sous une mauvaise étoile. Dans le contexte des dernières croisades, l'Europe occidentale espérait conclure une alliance avec les Mongols et éventuellement les convertir. En 1245, Innocent IV envoya Giovanni de Piano Carpini à Karakoram ; en 1253, il délégua, conjointement avec Louis IX, roi de France, le Flamand Wilhelm von Rubruk en Mongolie auprès de Khan Möngke.

Le premier légat pontifical au sens strict fut Giovanni Pico de Montecorvino OFM qui vint en Chine en 1294, après que les Mongols eurent fait en 1276 de Pékin leur capitale (Khanbalik) et réunifié la Chine en 1278 sous la dynastie des Yuan (16). En 1307, il fut nommé archevêque de Pékin par Clément V. Sous la dynastie des Yuan, le christianisme bénéficia d'une large tolérance, mais il disparut à nouveau quand la dynastie des Ming prit le pouvoir en 1368. Vers la fin de cette dynastie, Ricci et Ruggieri rétabli-

(15) Cf. J. Metzler, *loc. cit.*, p. 211.

(16) Cf. A.S. Rosso, *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, South Pasadena, 1948, p. 13.

rent des contacts entre la chrétienté et la Chine, mais ce n'est qu'au fil des années, que les missionnaires européens se rendirent compte que le pays, qu'ils avaient atteint par mer, était le même que celui auquel on était arrivé, par voie de terre, au temps de Marco Polo, à savoir la Chine.

Les missions, auprès de la Cour Impériale de Pékin, des légats pontificaux de Tournon (1705-1710) et, quelques années plus tard, de Mezzabarba, qui s'efforcèrent de mettre fin au conflit qui avait surgi entre l'autorité impériale et le pape à propos de la querelle des rites, furent vouées à l'échec. Il devait en résulter un grave préjudice pour l'oeuvre missionnaire, et de graves dangers pour la vie des catholiques chinois, pendant la dynastie des Qing jusqu'à sa chute en 1911.

Pendant la République, le Saint-Siège put envoyer en 1922 un délégué apostolique à Pékin. Les difficultés, qui s'étaient si longtemps opposées à l'établissement de relations normales entre le Saint-Siège et la Chine, semblaient alors définitivement surmontées. Mais ces apparences étaient trompeuses. Lorsque fut proclamé en Mandchourie, le 25 février 1932, l'Etat de Mandchoukouo, indépendant de la Chine — fruit de la politique impérialiste du Japon —, un nouveau conflit s'amorça, que, par la suite, les dirigeants de la République populaire de Chine interprétaient volontiers comme un affront infligé par Rome à la Chine et à son intégrité nationale et comme un soutien apporté à l'agression japonaise par l'Eglise catholique. Par la Congrégation de la propagation de la foi, le Saint-Siège fit nommer Mgr Augustin Ernest Pierre Gaspais, évêque du vicariat apostolique de Jilin, « représentant du Saint-Siège » et le chargea, de ce fait, d'engager des négociations sur les intérêts religieux de tous les évêques de Mandchoukouo avec le gouvernement au nom de la Congrégation de la propagation de la foi. Pour le Vatican, cela n'impliquait pas l'établissement de relations diplomatiques avec l'Etat de Mandchoukouo. Mais le gouvernement de Mandchoukouo, s'efforçant d'obtenir la reconnaissance internationale que la communauté des nations refusait à ce régime de fantoches, s'empressa de donner à Gaspais, pour des raisons de propagande, le titre de « Délégué apostolique chargé d'affaires pour le Mandchoukouo », — titre que Gaspais n'avait nul-

lement. Pour justifier leur politique hostile à l'Eglise, le parti communiste chinois et plus tard le gouvernement de la République populaire de Chine se saisirent de ce fait pour pouvoir en faire grief à l'Eglise catholique (17).

Mais cette version — et le grief qui en est dérivé — ferme les yeux sur les réalités historiques :

1. Depuis des siècles, les décisions concernant des questions de représentations diplomatiques pontificales relèvent de la compétence de la Secrétairerie d'Etat, et non de celle d'autres Congrégations, comme par exemple, celle de la propagation de la foi ; or, la nomination de Gaspais ne fut pas faite par la Secrétairerie d'Etat, mais par la Congrégation de la propagation de la foi.
2. Selon les termes de documents officiels de l'Eglise, Gaspais n'avait pas été nommé « Délégué apostolique » ni « Délégué apostolique chargé d'affaires », mais « Représentant » du Saint-Siège.
3. C'est seulement l'envoi de légats pontificaux (nonces, pronoces ou internonces), accrédités (aussi) auprès du gouvernement du pays d'accueil, qui entraîne l'établissement de relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le pays d'accueil. Ainsi, dans divers pays avec lesquels le Saint-Siège n'entretient pas de relations officielles, il y a de simples «délégations apostoliques» (18).

Il est vrai que l'histoire connaît des cas de «délégations apostoliques» dont les chefs étaient seulement délégués auprès de l'Eglise locale, mais qui ont été par la suite transformées en représentations diplomatiques.

(17) Cf. G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, 1985, p. 175, rem. 52.

(18) Tel est le cas, d'après *l'Annuario Pontificio per l'anno 1988*, Città del Vaticano, pour les pays et territoires ci-après, où le Saint-Siège n'est représenté que par des Délégations apostoliques : Angola, Antilles, Jérusalem et Palestine, Laos (alors que même ceci n'est pas possible au Kampoutchéa et au Viêt-Nam, de même que dans les pays de l'Est, du moins jusqu'aux bouleversements qui ont commencé à se produire chez ces derniers en 1989), Libye, Malaysia et Brunei, Mauritanie, Mexique, Mozambique, Océan Pacifique, région de la Mer Rouge et Sierra Leone. Ces délégués sont simplement envoyés auprès des Eglises locales ; ils ne représentent pas le Saint-Siège auprès du gouvernement de leur pays d'accueil.

C'est ce qui se produisit, par exemple, en 1946 en Chine, en 1948 en Inde et en 1952 au Japon (19).

4. La mission dont était chargé Gaspais consistait à négocier avec le gouvernement du Mandchoukouo au nom des autres évêques du Mandchoukouo, et non pas au nom du Saint-Siège. Il agissait donc au nom de ses confrères de l'épiscopat, et non pas en tant que représentant diplomatique du Saint-Siège.

Lorsque l'internonce et archevêque Mgr Antonio Riberi fut expulsé en 1951 par le gouvernement de la République populaire de Chine, les relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la République populaire de Chine furent rompues (20). Pour Rome, ce fait pénible représentait un maillon dans la longue chaîne des démarches par lesquelles des pays, à gouvernement communiste et situés dans la sphère d'influence soviétique, exprimaient sur le plan du droit international leur politique intérieure hostile à la religion et aux Eglises. Une liste, établie par le Cardinal Casaroli, signale que le nonce apostolique accrédité auprès des Républiques baltes dut se retirer en 1940 (21). En avril 1945, le nonce fut contraint de quitter Budapest ; en mai de la même année, le délégué apostolique fut expulsé d'Albanie ; on refusa le visa de retour au chef de la délégation apostolique de Sofia ; la Roumanie expulsa en juillet 1950 le chef de la nonciature ; en mars 1950, le gouvernement de la Tchécoslovaquie expulsa le chargé d'affaires de l'internonciature de Prague ; enfin, en décembre 1952, le gouvernement yougoslave expulsa le chargé d'affaires du Saint-Siège.

De par sa tradition, le Saint-Siège est tenu de ne pas rompre de relations ; il recherche — selon les propos de Casaroli — « un dialogue loyal, compréhensif et courtois

(19) Cf. H.F. Köck, *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls* (La position du Saint-Siège au regard du droit international), Berlin, 1975, p. 303, rem. 182.

(20) Cf. E. Wurth, *Papal Documents Related to the New China, 1937-1984*, Hong-Kong, 1985, p. 11.

(21) A. Cardinal Casaroli, «*Der Heilige Stuhl und Europa*» (Le Saint-Siège et l'Europe), conférence du 20/ 1/ 1972 à l'Institut des Etudes de Politique Internationale de Milan, dans : H. Schambeck, *Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft* (Le Saint-Siège et la Communauté internationale), Berlin, 1981, pp. 116-138.

dans les formes, mais ferme sur les principes et prudent dans la démarche ». Un rapprochement entre le Saint-Siège et la Chine présuppose de la bonne volonté de part et d'autre. Le fait que Paul VI, lors de son allocution aux Nations Unies le 5 octobre 1965 s'est prononcé en faveur de l'admission de la République populaire de Chine à l'ONU, ainsi que les nombreux propos et gestes de ses successeurs, en particulier de Jean-Paul II, sont des témoignages éloquentes en faveur de la bonne volonté de l'Eglise (22). Quant à la Chine, ce n'est pas en répétant obstinément des conditions préalables, ni en se plaignant sur un ton larmoyant de prétendues immixtions du Vatican dans ses affaires intérieures, qu'elle attestera sa volonté d'engager le dialogue avec le Saint-Siège (23).

On peut espérer qu'à côté des déclarations publiques, sont échangées aussi des paroles plus discrètes, qui sont moins destinées à la propagande et servent bien plus efficacement à un rapprochement réel. Il est vrai que le durcissement croissant de la ligne politique intérieure que l'on observe depuis 1987 — dont le point culminant provisoire est le massacre de la place Tien-an-men, les 3 et 4 juin 1989, et la vague d'épuration qui y fait suite en République populaire de Chine — ainsi que l'arrestation d'au moins 9 évêques et 23 prêtres et laïcs fidèles à Rome, fin 1989 et début 1990, font craindre qu'actuellement, parmi les hommes au pouvoir à Pékin, ce ne soient pas les partisans d'une plus grande liberté religieuse qui décident de la ligne à suivre.

Si l'on veut, aujourd'hui, tendre sérieusement vers une normalisation des relations entre la Chine et le Saint-Siège,

après presque sept siècles d'histoire, il faut tenir compte du fait qu'il existe en Chine, comme dans tout autre pays, une étroite corrélation entre le domaine du droit national relatif aux Eglises — qui doit garantir un minimum indispensable d'autonomie à l'Eglise locale — et les rapports qu'entretiennent ce pays et le Saint-Siège au plan du droit international. Le lien interne et inaliénable entre l'Eglise locale et le Saint-Siège au sein de l'Eglise une et catholique ne permet pas que la normalisation se limite aux relations externes. Le Saint-Siège sait que des relations diplomatiques avec la République populaire de Chine n'ont en elles-mêmes et à elles seules pas grande importance, tant qu'elles ne vont pas de pair avec une réelle utilité pastorale.

Hans-Stephan PUHL

(Traduit de l'allemand par Hubert Muckenstoms)

(22) Cf. H.F. Kóck, *loc. cit.*, p. 303, remarque 182.

(23) Le témoignage le plus récent de cette attitude des hommes au pouvoir en République populaire de Chine est le document n° 3/ 1989, adopté au début de l'année 1989 par la «Centrale du P.C. chinois» et le Bureau des affaires religieuses, concernant « l'intensification du travail au sujet de l'Eglise catholique dans la situation nouvelle ». J'ignore la teneur de ce document, mais un texte « Sur les principes d'application » de ce document a paru en traduction allemande et avec commentaires par L. Ladany dans : *China heute (La Chine aujourd'hui)* 8 (1989), n° 4 (44), pp. 88-93 ; version anglaise par J. Tong, dans *Tripod* 54 (1989), n° 4, pp. 70-76.

Hans Stephan Puhl, né à Prague en 1941, est consultant pour l'Asie dans l'œuvre épiscopale *Misereor* à Aachen.

Jean-Claude RENARD

Entre le doute et l'extase

Entretien avec Jean-Claude Renard

Patrick Piguet : Votre œuvre comprend des poèmes, mais également des ouvrages consacrés au langage poétique ; votre poésie reste donc inséparable d'une remise en question du langage. Comment utiliser alors un langage que l'on questionne ?

Jean-Claude Renard : Certes, le langage, et plus particulièrement le langage poétique, est pour moi source de mystère... mais il doit demeurer avant tout instrument de communication.

P. P.: Et non de communion ?

J.-C. R : Si, naturellement. Les deux dimensions sont étroitement connexes : la communion suppose la communication ; car même si le langage est polysémique, le sens doit rester possible. Les mots ou plutôt les bruits qui n'en ont plus aucun sont pour moi des expériences stériles. Quand on n'a rien à dire, rien ne vaut le silence !

P. P.: Mais n'y a-t-il pas chez vous, du fait de votre expérience spirituelle, une tentation du silence ?

J.-C. R : Si, elle est constante. La parole poétique a un but fondamental, c'est le silence ; mon travail conduit à essayer de trouver le silence, et au moment où j'entre dans le silence, dans l'oraison silencieuse, je n'ai plus besoin de parole.

P. P.: Il reste un mouvement...

J.-C. R : Oui, un mouvement... la bouche ne formule plus, mais tout s'intériorise, et un rapport nouveau, direct, s'instaure avec ce qui est plus que ce qui est dit. La présence de l'être prend la place des mots.

P. P.: Vous êtes considéré comme un poète religieux. Vous êtes donc « relié », suivant l'étymologie... mais à quoi ?

quoi ? Vous venez de dire : à l'être. N'est-ce pas à une personne ? Par exemple, dans le poème « Père d'or et de sel », vous avez expliqué récemment que le père dont il était question...

J.-C. R : ... était à la fois le Père céleste et mon père qui venait de mourir à cette époque. Mon père était rentré dans « le Père »... Néanmoins, les expériences spirituelles ne m'ont ouvert qu'en m'écartant de la dogmatique.

P. P.: Mais une personne, ce n'est pas un dogme !

J.-C. R : Justement, Dieu peut porter tous les noms. Je lui en donne deux : l'un est « quelqu'un », l'autre qui est « personne », en précisant que personne peut s'entendre en deux sens : comme une personne et comme un rien : un inconnaissable. Dans les poèmes que j'ai écrits, postérieurs à « Père, voici que l'homme », le mot « quelqu'un » est toujours augmenté d'un mystère, celui de la personne purement et absolument transcendante du *Deus absconditus*.

P. P.: Il y aurait donc chez vous une évolution entre un Dieu qui est une personne plénière se manifestant à nous et une personne dont la propriété serait d'être indéfinissable, mais qui nous donne de le vivre inexplicablement comme un Amour à la fois présent et absent de par sa nature infinie et absolue.

J.-C. R : Oui.

P. P.: Est-ce que vous ne regrettez pas de ne plus avoir une relation avec une personne... « personnelle » ?

J.-C. R : Non, car je la retrouve en Jésus-Christ qui a révélé le Père, à qui je parle à travers le Christ, en espérant avoir la joie de parler au silence, c'est-à-dire directement à Dieu, qui est la Non-Parole ou, plutôt, l'au-delà de la Parole.

P. P.: Quand vous parlez de cette parole qui au fond s'adresse au silence, j'ai l'impression que ce silence revient parfois vers vous, parfois contre vous, pour vous exiler...

J.-C. R : Oui, parfaitement.

P. P.: On lit dans un passage de «*La langue du sacre*»

«Terrible en moi jusqu'aux os
La haute langue de sang,

La haute langue de nuit
 Qui me fait homme en exil. »
 Cet exil, vous l'éprouvez toujours ?

J.-C. R : Toujours, car la foi dépasse la raison et le langage, et je ne sais jamais vraiment si je crois, quand je crois, si mes paroles expriment ou non la foi réellement vivante et vécue. C'est le drame des mystiques et des poètes, qui ne peuvent dire ce qui est indicible ; l'incessante dualité du sens de chaque mot est enrichissante, fondamentale, mais aussi terriblement menaçante.

P. P. : J'ai effectivement l'impression que cette menace est sensible dans « *Fable* », où, vous adressant à Orphée, peut-être, vous écrivez :

«Nommant ce qui n'est pas,
 Vous faites ce qui est. »

Qui est ce « vous » ? Un double du poète ?

J.-C. R : Oui, le poète, toujours ambigu, qui parle en risquant de se mentir. J'ai toujours peur de la parole poétique, car je me demande si par moment elle ne me sert pas d'alibi, et si elle ne remplace pas l'expérience religieuse authentique. Je crois parfois l'évoquer, mais je ne suis jamais sûr de le faire.

P. P. : Evoquer... s'en aller par la parole ?

J.-C. R : S'en aller par la parole, qui est un lieu de séparation, d'exil, en même temps que de communion ; il y a le danger d'imaginer convaincre ou convertir avec des mots au lieu — ce qui n'appartient qu'à la foi — d'opérer un véritable changement de notre être et de notre vie.

P. P. : Vous me permettrez de citer en écho ces vers de

« *La langue du sacre* »

« O violente, ô souffrante
 La langue en moi qui prend tout
 La langue en moi qui menace
 L'unique langue de Dieu ! »

Quel est votre rapport à « l'unique langue de Dieu » ?

J.-C. R : C'est mon rêve !

P. P. : Mais où trouvez-vous la langue de Dieu ailleurs que dans l'Écriture ?

J.-C. R : Elle dépasse de beaucoup l'Écriture... C'est la langue de Dieu, au sens d'une langue universelle dont bien

qu'avec des mots différents et sous des formes différentes, Dieu serait partout le seul et même locuteur. Langue puissante, mais redoutable, car on se demande parfois si l'on ne parle pas soi-même en croyant écouter quelqu'un d'autre. Ce problème a toujours effrayé les grands mystiques. C'est pourquoi on est en admiration devant des mystiques aussi simples que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

P. P. : Pensez-vous que, dans votre poésie, vous retournez à la simplicité ? J'ai l'impression qu'elle évolue dans le sens d'une plus grande élaboration. Cela contredit presque votre admiration...

J.-C. R : Oui et non... Car plus je travaille en poésie, plus la tâche est difficile... On est porté par l'attraction de l'impossible. On marche sans cesse au bord d'une faille sur laquelle on peut jeter un pont, mais on ignore la solidité de ces planches qui sont peut-être illusoire, tout en espérant qu'elles conduisent néanmoins à l'essentiel et à son insondable simplicité.

P. P. : Le vertige, lui, n'est pas illusoire... mais pour faire face, le pont consiste parfois à dire « le Dieu », n'est-ce pas ?

J.-C. R : Précisons les choses. Quand je dis Dieu, avec une majuscule, je parle de Dieu au sens le plus total, celui de ma formation chrétienne, c'est-à-dire Dieu dominant toutes les autres figures de Dieu. Quand je parle « du Dieu », c'est parce que je vois dans les autres expressions du divin des images de l'unique Dieu. C'est ma façon d'être « œcuménique... » Mais il me faut avouer que je ne me comprends pas toujours clairement en la matière.

P. P. : Vous empruntez un pont dont les planches sont disjointes, et le vertige...

J.-C. R : me saisit d'une façon permanente. La seule certitude que j'aie, c'est que quelque chose nous dépasse, qui est, en nous, infiniment plus que nous, que l'on nomme le sacré, bien que le sacré possède deux faces, l'une bénéfique, l'autre maléfique, entre lesquelles nous avons la liberté de choisir.

P. P. : N'y aurait-il pas un secret, qui ferait l'alchimie de ces deux faces du sacré ? On a écrit que vous étiez à la recherche de « l'or de l'être », à la lisière du panthéisme.

J.-C. R : Je me sens panthéiste, par le fait de reconnaître que Dieu est en soi sans Nom, ni Face, ni Lieu, mais en même temps la pure et seule Unicité qui se manifeste d'une multiplicité infinie par ses présences et ses représentations. Dieu est présent partout. Je ne crains pas l'animisme ni le polythéisme, ni même l'athéisme, si c'est encore parler de Dieu !

P. P.: La poésie est donc, pour vous, fondée sur les contradictions ?

J.-C. R : Les forces contraires s'enrichissent, au lieu de se détruire.

P. P.: Oui, mais la destruction est une dimension du monde.

J.-C. R : Certes, il n'y a pas de paradis sur terre, mais peut-être l'avons-nous manqué, et non perdu. Nous n'avons pas réussi à le faire.

P. P. : À le faire ou à le voir ?

J.-C. R : À le faire. Dieu, par le truchement de la nature, qu'il a laissé opérer selon sa vocation propre, avait mis en nous la latence d'un accomplissement qui aurait pu être le paradis.

P. P.: En quoi la poésie a-t-elle un rapport avec ce paradis manqué ?

J.-C. R : Dans la mesure où elle est elle-même une parole qui n'est jamais achevée, qui n'est jamais plénitude, comme nous demeurons nous-mêmes sans cesse inachevés et inaccomplis.

P. P.: Cela rejoint-il votre idée de la poésie comme « cendre verbale », selon l'expression que vous utilisez dans une conférence ?

J.-C. R : Oui, c'est un peu comme la cigarette que je tiens entre mes doigts... le langage poétique porte du feu, se consume et se détruit... C'est pourquoi le verbe poétique détruit ce qu'il essaie de construire... C'est ici qu'œuvre l'incapacité naturelle du langage à être une parole de véritable unité, de véritable unification, de vraie identification.

P. P.: Mais alors, pourquoi écrire ?

J.-C. R : Parce que j'en ai reçu la vocation : je prends la parabole des talents à la lettre, en toute humilité... et aussi parce que certaines personnes m'ont avoué avoir été aidées par ma poésie...

P. P.: Et vous, êtes-vous aidé par le Christ ?

J.-C. R : Oui, mais pas toujours... Plus l'âge vient, plus j'ai néanmoins l'impression qu'une main mystérieuse se pose sur mes épaules, et m'invite à me laisser guider par elle...

P. P.: Il y a un crucifix sur votre table, qui sert de presse-papier.

J.-C. R : C'est un cadeau qui m'a été rapporté des camps de concentration. Ce crucifix ne m'a jamais quitté depuis. Il est simple, couché, le voit qui veut. C'est un crucifix qui a été fait par un crucifié.

P. P.: Cette image du Christ demande-t-elle autre chose que le lyrisme ?

J.-C. R : Oui, sans doute, et j'avoue être de plus en plus souvent tenté de m'éloigner du lyrisme, dans un grand désir de dénuement. J'ai trop parlé, je suis resté trop longtemps solitaire, mais je ne peux opérer complètement ce départ de moi-même.

Jean-Claude RENARD

Propos recueillis par Patrick Piguet

Jean-Claude Renard, né en 1922 à Toulon. Parmi ses dernières publications : *Toutes les îles sont secrètes*, Le Seuil, 1984 ; *Choix de poèmes établi par lui-même*, Coll. Points, Le Seuil, Paris, 1987 ; *L'expérience intérieure de Georges Bataille, ou la négation du mystère*, Essai, Le Seuil, 1987. Il vient de recevoir le Prix Goncourt de Poésie.

Les Amours des dieux

Impressions d'une exposition

LE projet de l'exposition « les amours des dieux » présentée cet automne 1991 au Grand Palais à Paris, est d'illustrer la suprématie de la peinture mythologique entre 1699 et 1791. Cette exposition, sous-titrée : « la peinture mythologique de Watteau à David » rassemble des oeuvres qui s'apparentent au « grand genre », mais n'entretiennent pas toujours pour le spectateur contemporain un rapport très clair avec les dieux ni même avec l'amour. Le titre, qui se veut prometteur, dissimule en fait une grande hétérogénéité des sujets. Les commentaires des peintures sont empruntés le plus souvent à Ovide (dans la traduction de l'abbé Banier), parfois à l'Énéide ou à l'Odyssée. Le choix d'Ovide éclaire d'emblée un aspect majeur du thème ; les amours des dieux sont — parce que coupables —, métamorphiques.

Les vraies amours des dieux

Les premières oeuvres décrivent les amours bacchiques. Bacchus et Ariane, cette dernière abandonnée à Naxos par Thésée, sont peints superbement à la manière vénitienne par de La Fosse en 1699. La composition, le traitement des physionomies et des étoffes, le choix des couleurs sont d'une grande élégance, que l'on retrouve dans les autres oeuvres de cet artiste. Par contraste, le même thème traité par Bertin et par Antoine Coypel dans une manière plus flamande, semble truculent et un peu vulgaire : Bacchus y apparaît suivi de son cortège de satyres et de bacchantes, saisis dans leur délire et prétexte à des scènes très colorées. La version de De Troy est traitée de manière comparable, et se rattache à l'art de Poussin, dans l'emploi de drapés bleus et rouges notamment. Dans la version de Natoire, au

Les Amours des dieux

premier plan figure Erigone, jeune Athénienne séduite par un Bacchus métamorphosé en grappe de raisin, s'apprêtant à consommer le fruit. On retrouve, d'une oeuvre à l'autre, les éléments de la bacchanale, Mercure sous la forme d'une chèvre, et les panthères tirant le char de Bacchus.

Le thème de l'enlèvement d'Europe est représenté par des oeuvres de Noël Nicolas (demi-frère d'Antoine Coypel), de Boucher et de Jean-Baptiste Marie Pierre. Chacune de ces peintures est très représentative du goût de son époque. Coypel (en 1727) respecte scrupuleusement la description donnée par Ovide du taureau-Jupiter qui enlève Europe sur les flots. Les mouvements du dieu, de sa victime et des personnages marins, tritons, et néréides, sont superbes. Les néréides évoquent les figures marines du tableau peint par Rubens pour célébrer l'arrivée de Marie de Médicis à Marseille et qui devint une référence majeure pour les artistes du temps. Le tableau de Boucher est postérieur (1747). Les couleurs sont plus sombres et plus dures, les mouvements contraints. On peut plus facilement imaginer ici qu'il s'agit d'un enlèvement et non d'amours consenties. Chez Pierre au contraire, la sensation d'apaisement domine. Ce peintre de Louis XVI décrit, dans ce tableau de 1750, un couple presque serein, dans une superbe gamme de bleus, entourés d'élégantes guirlandes de fleurs.

Les amours des héros

La légende d'Hercule et Omphale est illustrée par quatre oeuvres. Hercule, vendu comme esclave est traditionnellement représenté, asservi par l'amour, filant aux pieds d'Omphale. Le tableau de Charles-Antoine (fils d'Antoine) Coypel, de 1731, est sans doute le plus beau. Hercule amoureux file, tandis qu'Omphale tient la massue et a revêtu la peau du lion de Némée. Hercule est jeune, Omphale aimable mais distante.

Ce parti pris d'une oeuvre mythologique policée et grand genre se retrouve chez Nicolas Hailé, qui, en 1759, dénude un peu Omphale mais la laisse sur son trône.

Très différente est l'approche de Boucher (reproduite sur l'affiche de l'exposition). Les personnages sont nus, enlacés sur un lit aux draps froissés, tandis que des putti s'emparent du fuseau et de la peau du lion. L'impression générale assez triviale est renforcée par contraste avec la version de Lemoyne, peinte à la même époque vers 1731-1735. Les rapports amoureux d'Hercule et d'Omphale sont évoqués par la nudité partielle de cette dernière, et les regards qu'échangent les personnages. Toutefois, Omphale tient toujours la massue et se vêt de la peau du lion, tandis qu'Hercule, drapé dans une étoffe blanc et or, continue à filer.

Autre héros volontiers célébré, Persée délivrant Andromède. Celle-ci, enchaînée à un rocher pour expier l'hubris de sa mère Cassiope, va être dévorée par un monstre marin. Persée revenant de tuer Méduse, pourfend le monstre. Le très beau et théâtral tableau de Charles Antoine Coypel représente Andromède dans une mer déchaînée, sous un superbe ciel d'orage. Le traitement de la mer et du ciel est particulièrement grandiose et spectaculaire. L'effet théâtral de l'œuvre est souligné par le traitement du groupe secondaire des parents d'Andromède, Céphée et Cassiope devant un château fortifié qui annonce la mode « troubadour ».

Les plus beaux

Un beau tableau, inattendu, par de Troy : Zephyr et Flore. Après avoir peint des nymphes peu gracieuses, des satyres aux attitudes improbables, dans des paysages mornes et sous de ternes cieux, de Troy, en 1725 peint un délicieux enlèvement de Flore par Zéphyr. Le dieu du vent de l'Ouest est représenté sous les traits d'un enfant, dont la future reine des fleurs, dans une très gracieuse attitude, tient le menton. Les couleurs froides et sombres (un vert émeraude, un bleu de Prusse rehaussé de blanc) évoquent la peinture napolitaine.

La plus belle surprise de l'exposition est un tableau de Jean Ranc, Vertumne et Pomone, peints entre 1710 et 1720. Nymphes des bois, Pomone interdit son domaine à tout être masculin. Vertumne prend la forme d'une vieille femme et fléchit Pomone en évoquant le souvenir d'un amour malheureux.

La beauté des visages, l'élégance de la toilette de Pomone, la fraîcheur des couleurs sont saisissantes. L'ombrelle que tient Pomone permet un superbe effet de contre-jour sur son visage, avec un traitement de la lumière qui annonce Goya et Manet.

Le plus grand (par la taille) et aussi le plus vigoureux est un tableau (en fait un carton de tapisserie) de Nicolas Hailé, la course d'Hippomène et d'Atalante, qui date de 1765. Hippomène est le fils de Mégarée et le petit-fils de Neptune. Atalante a reçu d'un oracle l'ordre de ne jamais se marier. Elle décourage ses prétendants en les défiant à la course, où elle excelle, et faisant mettre à mort les perdants. Hippomène, amoureux d'Atalante, invoque Vénus qui lui remet des pommes d'or. Durant la course, Hippomène lance les pommes, qu'Atalante ramasse, ralentissant fatalement sa course. Epousée sur-le-champ par Hippomène, son hymen fut de courte durée car les amants oublièrent de remercier Vénus et furent aussitôt transformés en lions et attachés au char de Cybèle. La composition du tableau, le choix du paysage où se détachent des sapins, ainsi que le type des personnages, qui représentent les nations d'Asie et d'Afrique, rappellent un peu les compositions de Gianbattista Tiepolo. Les physionomies et le groupe de Mégarée sont superbement traités. De l'ensemble de l'œuvre se dégage une impression de dynamisme joyeux, saisi au vol dans une course qui est aussi une pirouette.

Les dieux sans amour

Diane étant par essence la déesse vierge, les oeuvres qui la représentent décrivent des amours absentes, malheureuses ou châtiées.

Le bain de Diane a inspiré Watteau, Boucher, Coypel et de Troy. Le Boucher, élégant, est commenté par un texte peu clair de Klossowski. Le même thème, traité par Gros en 1791, n'a sans doute pas sa place dans une exposition consacrée au XVIII^e siècle, tant son canon esthétique s'apparente au XIX^e. La « Diane et Callisto » de Boucher précède, dans le déroulement de la légende, celle de Lemoyne.

Le premier tableau, un peu mièvre en effet, montre Callisto séduite par un Jupiter métamorphosé en Diane alors que le second représente la découverte, par Diane en colère, de la grossesse de Callisto. Callisto cache son visage, tandis qu'une de ses compagnes écarte l'étoffe qui la recouvre. L'amour châtié est celui d'Actéon qui, dans le tableau de Galloche, franchit le seuil de la grotte sacrée où trône une Diane majestueuse. Le châtement est déjà en cours, puisque le peintre a représenté les bois du cerf que va devenir Actéon, tandis qu'au premier plan, un personnage, répétant le geste de Diane, invite le visiteur à s'écarter.

À la lisière du sujet

Le sacrifice d'Iphigénie, peint par Jouvenet dans le grand style français illustré par Le Brun, Hector et Andromaque, de Restout, aux atours troubadour, une belle Pénélope de Lemoyne, Narcisse, au bord d'un calme étang, et un Pâris et Hélène anacréontique de David, qui préfigure certains développements mièvres du XIX^e siècle sont des rappels de la mythologie mais pèchent par défaut d'amour et de divinité.

Enfin, le triple exemplaire d'un moulage d'une statue de Diane, ne semble témoigner que de l'amour du bain.

La peinture mythologique est, cette exposition le confirme, un genre difficile, qui souffre d'une ambiguïté théologique et esthétique. Elle pourrait s'apparenter à la peinture religieuse, qui constitue au XVII^e et XVIII^e siècles l'élément fondamental du « grand genre » des arts plastiques. Toutefois, les thèmes mythologiques traités par les peintres de cette exposition sont plus nettement profanes que sacrés. Les scènes d'intimité et de libertinage appartiennent, elles, au « petit genre », mais le libertinage des dieux mérite-t-il plus de respect ? En fait, de même que les dieux païens connaissent un conflit entre leur nature divine et leurs faiblesses humaines, la peinture mythologique hésite, parfois avec bonheur, entre le respect de la divinité et la complicité, voire la complaisance, pour ses aventures.

Le catalogue, relié, comporte des textes érudits et des reproductions dont les couleurs laissent à désirer. Il est disponible auprès de la Réunion des Musées Nationaux.

Isabelle Zaleski

Isabelle Zaleski, médecin, diplômée de Sciences Po, mariée, une fille.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.