



Dieu agit-il dans l'histoire ?

Sous la direction de
Robert Mager

Collection
Héritage
et projet

F I D E S

DIEU AGIT-IL DANS L'HISTOIRE ?

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne – Éthique chrétienne – Études bibliques – Pratique ecclésiale – Histoire du christianisme – Sciences humaines et religion.

SOUS LA DIRECTION DE
ROBERT MAGER

Dieu agit-il dans l'histoire?
Explorations théologiques

Héritage et projet – 70

F I D E S

Les Éditions Fides remercient le Fonds Gérard-Dion et le Fonds Cardinal-Roy de l'Université Laval de leur contribution financière à la publication de cet ouvrage.

En couverture : © Jean Paul Lemieux, *Le Témoin*, 1963 ; huile sur toile, 79 × 108 cm [Musée national des beaux-arts du Québec, n° 95.395 ; don de la Galerie Zanettin ; photo : Patrick Altman] ; Succession Jean Paul Lemieux/Gestion A.S.L. Inc.

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Société canadienne de théologie. Congrès (40^e : 2003 : Université de Montréal)
Dieu agit-il dans l'histoire ?

(Héritage et projet ; 70)

Textes présentés lors d'un colloque tenu du 23 au 25 oct. 2003 à l'Université de Montréal dans le cadre du 40^e Congrès de la Société canadienne de théologie.
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN-13 : 978-2-7621-2664-8

ISBN-10 : 2-7621-2664-9

1. Histoire — Aspect religieux — Christianisme — Congrès.
 2. Dieu — Volonté — Congrès.
 3. Libre arbitre et déterminisme — Aspect religieux — Christianisme — Congrès.
- I. Mager, Robert, 1960- . II. Titre. III. Collection.

BT115.H5D53 2006 231.7'6 C2006-941454-8

Dépôt légal : 3^e trimestre 2006
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Éditions Fides, 2006

Les Éditions Fides reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour leurs activités d'édition. Les Éditions Fides remercient de leur soutien financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Les Éditions Fides bénéficient du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA EN SEPTEMBRE 2006

Introduction

Un théologien n'échappe pas facilement à la tentation de croire que les questions qui l'intéressent sont les plus importantes qui soient. Peut-être est-ce là le travers qui guette tout penseur. Mais en demandant si Dieu agit dans l'histoire, les auteurs de cet ouvrage abordent ce qui constitue vraisemblablement le cœur de la tradition judéo-chrétienne. Celle-ci est extraordinairement complexe et foisonnante, véritable entrelacement d'expériences et de perspectives, mais elle s'organise autour d'une conviction fondamentale, la reconnaissance de l'initiative divine dans les petits et les grands événements de l'aventure humaine, tant personnelle que collective.

Or, que cette conviction soit aujourd'hui ébranlée, cela ne fait guère de doute. Ne s'agit-il que d'un épisode de plus dans la longue histoire de la foi et de l'incroyance, qui est celle de la tradition judéo-chrétienne tout entière ? Il y a lieu de penser que l'ébranlement est plus profond, qui atteint la conscience croyante elle-même, au moins en Occident. Après des siècles de vie moderne, cette conscience est de moins en moins prompte à attribuer à Dieu les tenants et les aboutissants des événements quotidiens. Elle relit avec malaise nombre de récits bibliques mettant Dieu en scène dans les combats d'Israël ; elle ne prie plus avec autant d'aisance pour l'obtention de telle ou telle faveur ; elle ne rapporte plus sans réticence tel ou tel drame à la volonté de Dieu.

Cet ébranlement donne lieu à diverses stratégies, chez les croyants eux-mêmes. Il y a ainsi une stratégie de *réaffirmation* : dénoncer la dérive rationaliste, proclamer l'action de Dieu dans les événements et

en appeler à la foi, quitte à s'aventurer dans des interprétations hasardeuses, comme celles de certains télévangélistes américains voyant dans les attaques du 11 septembre 2001 et dans les inondations de la Nouvelle-Orléans (2005) un châtement de Dieu à l'encontre de l'immoralité d'une partie de la nation. À l'inverse, une stratégie de *compartimentation* incitera à déloger l'action de Dieu de la scène publique pour la confiner à l'intériorité des personnes, quitte à vivre avec la privatisation et la spiritualisation de la foi qui s'ensuivent nécessairement. Une autre stratégie, de *renoncement* celle-là, optera pour un Dieu créateur, source d'ordre, de sens et de principes moraux, mais n'intervenant pas dans les affaires humaines et risquant ainsi de devenir, avec le temps, une arrière-pensée, sans impact véritable sur l'existence concrète.

L'action de Dieu, ou du moins sa reconnaissance, fait problème. Ce qui est en cause, quelle que soit la stratégie adoptée (et il y en a bien d'autres à l'œuvre présentement), c'est l'originalité même du Dieu de la Bible. Pour celle-ci, en effet, ce qui est décisif, ce n'est ni que Dieu existe, ni qu'il soit créateur ou législateur, mais bien qu'il intervienne dans l'histoire d'Israël et dans celle de tout être humain. L'ensemble de la tradition judéo-chrétienne témoigne massivement de cette initiative divine, et de toutes sortes de manières, dans ses récits fondateurs, ses liturgies, ses théologies, les témoignages de ses saints et martyrs, ses catéchismes, ses pratiques dévotionnelles, etc. Le problème, aujourd'hui, devient dès lors celui de la foi elle-même : comment s'inscrire dans cette tradition, y reconnaître son propre parcours, tout en faisant droit à ce que l'on a couramment appelé, dans le sillage du Concile Vatican II, « l'autonomie des affaires humaines » ?

On a choisi ici de poser la question de but en blanc : « Dieu agit-il dans l'histoire ? », parce que c'est ainsi que sa difficulté apparaît crûment. Mais posée ainsi, la question est « fermée » : enfermée dans ses termes, elle ne laisse d'autre choix à l'interlocuteur que l'acquiescement ou le refus (oui ou non). Elle donne à penser qu'il ne s'agirait que de *croire* ou de *ne pas croire*. Mais que s'agit-il de croire au juste ? De quel Dieu s'agit-il ? Qu'entend-on par « agir » ? De quelle histoire parle-t-on ? Et que signifie croire, en pratique ? Il importe de déplier la question, de l'ouvrir, de manière à mieux comprendre ce qui se joue dans l'aventure de la foi.

Aborder la question comme une question ouverte, c'est se permettre au moins d'entrevoir que nombreux sont ceux et celles, aujourd'hui, qui ne parviennent à croire qu'en négociant l'un ou l'autre des trois termes

de l'affirmation : Dieu, agir, histoire. Plusieurs acceptent l'idée de « quelque chose » à l'œuvre dans l'histoire : une raison, un destin, une « main invisible »... Mais Dieu ? D'autres acceptent que Dieu soit d'une façon ou d'une autre en jeu dans l'histoire : comme créateur à l'origine de l'univers, comme législateur fondant la morale ou comme « souci ultime » (*ultimate concern*, Tillich), à l'horizon de l'existence. Mais qu'il y agisse ? D'autres encore acceptent l'idée d'une action de Dieu dans l'intériorité des personnes, comme guide, aide, ou force. Mais que Dieu agisse dans les événements ? Ces diverses manières de négocier l'un ou l'autre des trois termes témoignent de la difficulté de les tenir ensemble, à l'ère d'un « monde désenchanté » (Gauchet), où l'action humaine ne s'estime plus facilement prévenue par une action divine.

Les auteurs de cet ouvrage abordent cette difficulté chacun à sa manière. Tous font œuvre de théologie, s'inscrivant dans la foi vécue pour en éclairer la marche. Les angles d'approche varient : théologie systématique, théologie contextuelle, exégèse, théologie spirituelle, en dialogue avec la philosophie, la psychologie et les sciences du langage. L'ouvrage est organisé dans un mouvement de progression, partant de l'expérience vécue pour aborder ensuite des aspects plus théoriques. Néanmoins, chaque contribution peut être lue pour elle-même, selon les intérêts particuliers qui guident le lecteur.

Mise en route

La question de l'action de Dieu ne se pose pas d'abord de façon théorique. Elle est investie dans la vie des croyants eux-mêmes, qui la portent dans leurs actions, dans leurs interrogations, dans leurs prières et dans leur réflexion. Il convenait d'amorcer le parcours de cet ouvrage en donnant la parole à quatre d'entre eux et en leur demandant de parler à partir du lieu de leur propre expérience.

Gloria Jeliu, pédiatre au Centre hospitalier universitaire mère-enfant Sainte-Justine de Montréal, pose d'emblée la question du sens obscur de la souffrance subie. Claire Vanier, accompagnatrice des pèlerins à l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, serre de près la pratique priante des personnes souffrantes. Raymond Levac, directeur du Centre St-Pierre de Montréal, un centre d'éducation populaire, insiste sur la médiation des actions humaines. Michel Simard, directeur du Centre Le Havre de Trois-Rivières, un centre d'hébergement d'urgence sociale,

cherche le sens de l'action de Dieu, « au-delà du sens et du non-sens de l'histoire », dans les lieux de souffrance où l'accès à Dieu passe par l'accès à soi, « même à travers la souffrance du monde et au-delà de la mort ».

Problématique

Ces mises en situation posent déjà les questions essentielles : l'action de Dieu n'est-elle pas problématique, dès lors que l'on bute sur le mal et la souffrance ? Pourtant, n'est-elle pas précisément invoquée en ces lieux, par les personnes souffrantes elles-mêmes ? Comment concilier cette action de Dieu et la liberté humaine ? Ne faut-il pas, pour ce faire, prendre ses distances par rapport à toute volonté de puissance, qu'il s'agisse de la puissance présumée de Dieu ou de celle des humains ?

À partir d'une préoccupation pour l'avenir du monde, le texte de Robert Mager propose une problématique d'ensemble. Quel est le sens théologique de la liberté humaine d'action ? Comment celle-ci s'articule-t-elle avec l'initiative divine ? Esquissant les principaux traits de la tradition judéo-chrétienne, l'auteur y souligne l'importance de la figure d'un Dieu agissant. Le Dieu d'Israël se manifeste avant tout dans des événements de salut, de telle manière que si l'on peut parler, en judéo-christianisme, d'un désenchantement de la nature, on peut se demander si ce n'est pas au profit d'un véritable enchantement de l'histoire. Or, la modernité verra se cristalliser des difficultés inhérentes à cette conception de Dieu, notamment en ce qui a trait à la théodicée et à la liberté humaine. Mager propose quelques jalons pour une théologie de l'action humaine, à partir d'une attention accrue aux manières dont Dieu est nommé à même les expériences de libération.

Ce texte fait l'objet d'un commentaire de Claude Geffré, qui invite à envisager de façon plus positive les rapports entre la vision chrétienne de l'agir de Dieu et la modernité, et à prêter une plus grande attention au potentiel de sens que recèlent les thèmes de la Création et de l'Incarnation.

Contextes

Le thème de l'avenir du monde est abordé plus avant dans trois textes qui abordent la question de l'action de Dieu en rapport avec trois

contextes particuliers, à savoir les problèmes environnementaux, les conflits armés et les entreprises de conquête économique et politique.

Spécialiste des questions environnementales, André Beauchamp estime qu'il faut revoir la représentation chrétienne de la place de l'être humain dans l'univers (la « *weltanschauung* » chrétienne). Cette vision chrétienne est couramment considérée comme un simple laisser-faire de la volonté humaine sur le monde, un laisser-faire qui mène tout droit à la crise écologique. Ce faisant, la référence à Genèse 1, 28 est isolée de l'ensemble de la vision biblique, une « anthropologie théocentrée » qui insiste plutôt sur la communauté de destin de l'être humain et de la nature devant Dieu. Néanmoins, une vision du monde adéquate pour aujourd'hui doit pouvoir rendre compte à la fois de l'inscription de l'être humain dans la nature et de son aptitude à la science et à la technique. Prenant appui sur Marcel Hénaff (*Le prix de la vérité*), Beauchamp estime que la puissance nouvelle dont s'est dotée l'humanité déclenche une crise de représentation (et de culpabilité) à laquelle il n'y a pas encore de solution adéquate.

Jean-Marc Gauthier, dont les recherches portent sur les rapports entre la violence et la religion, propose une réflexion sur les innombrables discours qui, à travers l'histoire, justifient la guerre en invoquant le nom de Dieu. Face à ces discours, l'auteur construit une position s'articulant à partir de quatre propositions : une proposition agnostique où l'on affirme ne rien savoir du Dieu des guerres et surtout ne rien vouloir savoir, une proposition athée où l'on affirme que le Dieu de la guerre n'existe pas, une proposition non croyante où l'on refuse de croire à tout dieu qui prétend justifier la guerre, et une proposition croyante en quête du Dieu de la paix.

L'attention de Michel Beaudin, professeur d'éthique socioéconomique et politique, porte également sur la question de l'invocation de Dieu dans l'espace public. L'auteur contraste les manières dont le gouvernement de George W. Bush et les théologies contextuelles politiquement progressistes engagent Dieu dans leurs projets respectifs. À partir d'une anthropologie soulignant le caractère constitutivement ternaire du rapport à l'autre, Beaudin montre la nature sacrificielle de l'idéologie économique et politique du gouvernement américain actuel, le président Bush n'invoquant Dieu que pour l'asservir à une vaste entreprise de conquête et de domination. À l'inverse, les théologies contextuelles mettent en place une démarche de type sacramentel, où le

rapport au Dieu de grâce passe nécessairement par le tiers, l'exclu, celui ou celle qui ne compte pas.

Pratiques

En regard de l'action de Dieu, l'expérience priante pourrait receler plus de vérité que les discours académiques, ou tout au moins une autre expression de la vérité. Plutôt que de voir comment la théologie d'un auteur se traduit dans les prières qu'il écrit, Jean-Claude Breton, spécialiste de la théologie spirituelle, se met à l'écoute des prières de Marcel Légaut, pour y rejoindre son expérience spirituelle et les conceptions théologiques qui y affleurent. Ce qui apparaît, c'est la manière dont « on peut demander à Dieu d'intervenir, d'agir dans notre monde tout en nous en laissant la responsabilité ».

Cette question de l'autonomie et de la liberté humaines est reprise par Suzanne Rousseau dans une perspective psychoreligieuse. Sa contribution décrit différentes manières d'interpréter l'agir de Dieu au sein de l'expérience humaine. Ces interprétations sont comprises comme autant de modalités du jugement religieux, telles que décrites par Fritz Oser et Paul Gmünder dans leur théorie psychogénétique du développement religieux. Il s'agit de démontrer l'hypothèse suivante : l'agir de Dieu, que l'on peut croire inversement proportionnel au degré d'autonomie que l'être humain acquiert au cours de sa vie, est en fait également proportionnel à la part de liberté que ce dernier parvient à s'allouer.

Alexandra Pleshoyano présente une figure particulièrement intéressante des rapports entre liberté humaine et action divine. Les écrits d'Etty Hillesum, une victime des camps d'extermination nazis, témoignent d'une présence en elle-même qu'elle choisit d'appeler « Dieu » et pour laquelle elle décide de s'engager. Dans la détresse et l'angoisse, il s'agit moins d'appeler Dieu au secours que de l'*aider* à être présent en nous et parmi nous. Pleshoyano présente d'abord Hillesum et le contexte à l'intérieur duquel ses écrits furent rédigés. Elle précise ensuite ce que Hillesum entend par le mot « Dieu » et la manière dont elle conçoit les rapports entre son action et la nôtre. Il s'en dégage un parcours original, qui met en lumière la puissance paradoxale de l'amour divin au cœur du mal.

Discours

La section suivante de l'ouvrage analyse des discours aussi divers que des œuvres théologiques (Wright et Tillich), un écrit biblique (l'épître aux Romains) et une œuvre picturale (*Le Témoin*, de Jean Paul Lemieux).

Le théologien Jean Richard examine la manière dont la question de l'action de Dieu a été traitée dans les œuvres de deux grandes figures de la théologie américaine : l'exégète G. Ernest Wright et le théologien Paul Tillich. Prenant le contrepied d'une théologie dogmatique trop abstraite, Wright plaide en faveur d'une théologie biblique conçue comme théologie narrative et centrée sur les hauts faits de Dieu dans l'histoire. Tillich propose quant à lui une interprétation symbolique du fait religieux indiquant comment la théologie peut interpréter cette histoire. La notion de *kairos* joue ici un rôle clé permettant au croyant « de reconnaître dans les faits historiques [...] l'événement de salut qui s'y fait jour ».

Les exégètes Alain Gignac et Danielle Jodoin, pour leur part, analysent les manières dont Paul, dans *Romains* 1-3, met Dieu en discours et donne sens à son agir. Prenant du recul par rapport à la lecture classique (luthérienne et barthienne) de ces chapitres de Rm (révélation de la colère et manifestation de la justice de Dieu sont les deux côtés d'une même réalité), les auteurs risquent une autre hypothèse de lecture. La lettre aux Romains, par différents procédés d'énonciation, mettrait en scène au moins quatre discours (en conflit) à propos de la justice de Dieu. La clé du conflit entre ces visions de la justice se trouverait en Rm 3,1-9, qui met en scène cinq procès (Israël, Dieu, les humains, Paul, ses calomnieurs), peut-être pour mieux parodier toutes ces tentatives visant à définir humainement l'agir de Dieu. Cette analyse montre comment l'action de Dieu se situe toujours dans le cadre de discours tendant, tant bien que mal, à en rendre compte.

La troisième analyse prête attention à une œuvre picturale et à ce qu'elle peut possiblement nous dire d'un « autre agir de Dieu ». Au Musée national des beaux-arts du Québec, dans la salle consacrée à l'œuvre de Jean Paul Lemieux, un tableau de 1963 reprend le thème traditionnel de la piété. Mais contrairement à ses prédécesseurs, Lemieux intitule ce tableau *Le Témoin*, dirigeant ainsi le regard du spectateur vers le troisième personnage qui, avec Marie et Jésus, struc-

turent la composition picturale. Thérèse Nadeau-Lacour développe l'hypothèse suivante : à l'heure où la Passion du Fils de Dieu est consommée, dans ce *no man's land* et ce *no time* du samedi, tout, dans l'œuvre de Lemieux, semble vouloir suggérer la gestation d'un nouveau mode d'agir : celui du témoin. L'essentiel de la communication tente de déchiffrer, à même la réalité du témoin et de l'acte de l'attestation, des éléments permettant d'éclairer de biais « l'agir impensable d'un Dieu qui n'est qu'Amour ».

Perspectives

Des indications philosophiques et théologiques viennent ensuite indiquer quelques pistes pour la suite de la réflexion.

Comment recevoir l'affirmation de la seigneurie de Dieu sur l'histoire dans le contexte de l'expérience historique contemporaine, qui récuse l'histoire comme vecteur ultime du sens ? Comment comprendre cette action de Dieu à une époque où, comme l'écrit Gauchet, on assiste « à la fin [...] de l'histoire pensable sous le signe de la fin » ? Dans le but de préciser l'horizon d'une éventuelle reprise théologique de la question, Louis Perron aborde celle-ci d'un point de vue essentiellement philosophique, réfléchissant sur l'histoire et l'historicité à partir de l'idée de problématicité mise de l'avant par Jan Patočka. Cette approche ouvre des perspectives pour une pensée théologique de l'événement.

L'examen philosophique guide également la réflexion théologique de Maxime Allard sur les rapports entre sens et vérité dans les discours sur l'agir de Dieu. En modernité, la question de l'agir de Dieu dans l'histoire aura été thématifiée à l'enseigne de la vérité puis du sens. Elle héritait d'une longue série d'options et de déplacements des questions de la providence de Dieu et de sa toute-puissance. Dans ses diverses figures, elle aura conduit à une série de paradoxes et d'aporées théoriques et pratiques. Allard met à plat quelques-unes des options qui ont conduit à cette situation ; il signale l'intérêt à déplier le registre cognitif (le vrai) du régime de l'éthique (le sens), et de marquer au passage l'importance du désir dans l'orchestration de ces registres. À chaque fois, ce travail croise des options signées par Spinoza, Kant et Thomas d'Aquin. Dans le sillage de cette réflexion, une problématique de l'encadrement est proposée, sa fonction délimitée et sa fragilité tendue accentuée.

On l'aura constaté, l'ensemble du parcours indique bien comment la question de l'action de Dieu dans l'histoire ne saurait être traitée sans qu'une attention particulière soit portée aux actes de langage qui la mettent constamment en scène. Dans la conclusion de l'ouvrage, Anne Fortin ressaisit cet aspect clé de la question et dégage des perspectives pour la poursuite de la réflexion.

Les textes qui composent cet ouvrage sont issus des travaux que la Société canadienne de théologie a réalisés à l'occasion de son congrès de 2003. Chacun de ces textes a été soumis à deux évaluateurs et révisé en conséquence. Je tiens à remercier les membres du Comité scientifique du congrès, les professeurs Michel Beaudin, Anne Fortin, Raymond Lemieux, Robert Mager et François Nault, pour leur collaboration, ainsi que Mme Sylvie Gravel, qui a assuré la mise en forme du manuscrit. Je souhaite également remercier le Fonds Gérard-Dion et le Fonds Cardinal-Roy de l'Université Laval, qui en ont soutenu la publication.

Robert Mager

I

MISE EN ROUTE

Le sens obscur de la souffrance

par Gloria Jeliu¹

Plusieurs décennies de travail clinique en milieu hospitalier pédiatrique mettent nécessairement en présence de situations dramatiques vécues par les parents d'enfants que nous rencontrons à l'occasion de conditions diverses : maladies physiques parfois graves, incapacitantes ou mortelles. J'essaierai de vous présenter au travers de deux sites de travail le côté parental des réactions et des souffrances que différents diagnostics peuvent engendrer.

L'un des deux lieux cliniques où je travaille est le Centre de développement de l'Hôpital Sainte-Justine de Montréal où nous évaluons en équipes multidisciplinaires des problèmes de développement chez les enfants. L'évaluation conduit souvent à des certitudes diagnostiques rarement rassurantes.

Le premier dilemme que le pédiatre rencontre en est un d'ordre éthique : en effet, comme médecin, nous avons le devoir de bienfaisance assorti d'une obligation de non-malfaisance. Nous avons également le devoir de dire la vérité. Quelle que soit la qualité de la communication avec les parents, le message demeure dévastateur pour eux, car si la vérité doit être dite, elle passe par des mots qui sont chargés d'un sens très lourd. Les termes de retard mental, d'autisme, de dysphasie, d'encéphalopathie ou d'épilepsie sont chargés d'opprobre. Ils signalent

1. Le Dr Gloria Jeliu est pédiatre au Centre hospitalier universitaire mère-enfant Sainte-Justine de Montréal, et professeur émérite de pédiatrie à l'Université de Montréal.

immédiatement aux parents, instruits ou non, la perte d'un avenir où les projets pour l'enfant étaient possibles. Ils signalent la marginalisation de l'enfant dans une société compétitive et rarement accueillante. Ces termes destructeurs des rêves des parents, destructeurs de l'intégrité attendue chez l'enfant, sont synonymes pour eux de honte sociale comme l'étaient autrefois la peste, la lèpre, la syphilis et, aujourd'hui, le sida.

Les réactions des parents s'apparentent aux réactions de deuil. La première réaction est celle d'un choc brutal où ils sont comme assommés, puis la tentation du déni et de la colère apparaît. La révolte se fait jour au travers de la souffrance : pourquoi lui, pourquoi mon enfant, pourquoi cela nous arrive-t-il ? On a toujours fait ce qu'il fallait ! Dans la quête d'une explication rassurante mais impossible, certains parents sont submergés par un fond de culpabilité, souvent résistante aux explications rationnelles du médecin. La souffrance peut être longue à s'atténuer pour être remplacée par la tristesse, la résignation et, enfin, par la poursuite des soins auprès de l'enfant malade qui a perdu son avenir.

Dans d'autres circonstances, lors du travail clinique en collaboration avec des collègues et les centres jeunesse², nous rencontrons des familles très défavorisées où le développement des enfants est souvent gravement compromis, dans certains cas, en raison de limites au niveau des compétences parentales. Les enfants que nous voyons sont souvent sous la protection des services sociaux et déjà placés en foyer d'accueil où ils séjournent parfois depuis plusieurs années et ont créé des liens d'attachement solide et confiant avec les parents d'accueil. Dans les cas où l'évaluation conclut au bien-être d'un enfant qui s'est restauré en milieu substitut et qui y est attaché, nos recommandations suggèrent le maintien à plus long terme dans le milieu où l'enfant s'est enraciné dans une nouvelle famille, la famille d'accueil.

Là encore, dans un souci de transparence et de véridicité, il est nécessaire de transmettre aux parents biologiques, que nous rencontrons dans la même consultation, la teneur de nos recommandations, élaborées en fonction du lien d'attachement de l'enfant et dans son

2. Au Québec, les centres jeunesse « sont chargés de fournir une aide spécialisée aux jeunes qui connaissent des difficultés graves et à leurs familles, ainsi qu'aux jeunes mères qui vivent des problèmes sévères d'adaptation » (www.acjq.qc.ca/).

intérêt. Ces parents ont fréquemment connu eux-mêmes des enfances marquées par la négligence et des abus variés. Ils sont devenus très souvent, à cause de leur passé, des adultes méfiants, souvent dépressifs et aux prises avec des situations de méadaptation sociale. C'est à eux que nous devons annoncer le non-retour possible de leur enfant. Leurs réactions sont tumultueuses, violentes face à ce qu'ils perçoivent comme une dépossession de leurs droits parentaux et l'expression de leur souffrance est souvent intolérable, car ils sont rarement en mesure de se décentrer de leurs désirs et de considérer l'intérêt et le bien-être de l'enfant.

Le fait d'être nous-mêmes les messagers et les artisans de cette souffrance rajoute au caractère intolérable de la situation où l'intérêt et la sauvegarde future de l'enfant doivent primer. Par ailleurs, la transmission intergénérationnelle des mauvais traitements (abus chez le parent, abus chez l'enfant) s'apparente à une malédiction s'étendant sur plusieurs générations et paraissant profondément injuste et gratuite.

Le sens de cette souffrance est apparemment obscur et c'est le point critique de ces situations. Pourquoi ce mal existe-t-il ? S'agirait-il d'une cruauté divine que nous, mortels, ne pouvons appréhender ?

Qui dit prière, dit rencontre

par Claire Vanier¹

« Et ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons. »
(1 Jn 1,3)

Mon intervention sera à la fois un témoignage personnel de ce que je vois et entends depuis mon entrée en service à l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal il y a dix ans ainsi qu'un témoignage au nom de mes collègues qui y œuvrent depuis de nombreuses années. J'y ai vu circuler des milliers de personnes : beaucoup de touristes attirés par la réputation religieuse du lieu, mais aussi beaucoup de souffrants en quête de sens, en quête aussi de réconfort, de soulagement et de guérison.

Mais qu'est-ce donc qui, depuis bientôt cent ans, rend l'Oratoire si attirant ? N'est-ce pas à cause d'un choix gratuit de Dieu qui a voulu y manifester sa bienveillance et sa miséricorde à travers l'humble personne du frère André ? Ce dernier n'avait pourtant pas les apparences de quelqu'un qui marquerait si profondément son milieu. Cependant, ce jeune homme frêle portait en lui une conviction à toute épreuve en la bonté de Dieu et en l'efficacité de l'intercession de saint Joseph. Encore tout jeune, le frère André avait donné à la prière une place importante dans sa vie parce qu'il croyait profondément que Dieu prend plaisir à écouter ceux qui s'adressent à lui. Plus tard, devant la détresse des personnes affligées, il pria avec elles et pour elles, aidant ainsi les unes à reprendre courage et obtenant pour les autres une guérison. C'est ainsi que, tout en exerçant ses multiples fonctions au Collège Notre-Dame,

1. Claire Vanier a été coordonnatrice de l'Œuvre du pèlerinage des malades à l'Oratoire Saint-Joseph de Montréal. Elle est présentement animatrice locale à l'Infirmierie des Sœurs de Sainte-Croix (Pavillon Saint-Joseph).

le frère André en est venu à accueillir des centaines de malades et de blessés de la vie qui venaient lui demander une guérison ou un conseil. « Le monde est-il bête de penser que le frère André fait des miracles. Le bon Dieu fait des miracles, et saint Joseph les obtient. » Voilà comment le frère André parlait à ses amis des guérisons qui se produisaient.

Très tôt, le frère André a souhaité pouvoir conduire ses visiteurs à la chapelle pour prier plus longuement avec eux. Mais cela était difficile puisqu'il fallait introduire les malades à l'intérieur du Collège Notre-Dame, ce qui les aurait mis en contact direct avec les élèves. Sa solution : bâtir une chapelle sur la montagne, de l'autre côté de la rue. Beaucoup d'années passèrent ! Le 19 octobre 1904, la modeste chapelle étant terminée, le frère André pouvait enfin y accueillir le premier groupe de pèlerins. Et ce nouveau lieu de prière serait désormais appelé « Oratoire Saint-Joseph ». Depuis lors, les pèlerins n'ont cessé de gravir la montagne pour y prier saint Joseph. De nombreuses guérisons y ont été enregistrées tant au plan physique que moral.

À l'instar du frère André, ceux et celles qui accueillent les malades à l'Oratoire ont bien compris que le terme *malade* ne s'applique pas seulement aux personnes souffrant de maladies physiques mais bien à toute personne affligée dans son corps, dans son cœur ou son esprit, bref, une personne qui est dans un fâcheux état ou qui est très contrariée. Qu'il s'agisse de perte d'emploi, de revers de fortune, de difficultés dans les relations conjugales ou familiales, qu'il s'agisse de détresse morale ou psychologique, chacune de ces situations est porteuse de souffrance, d'insécurité, d'angoisse tout comme le seraient une paralysie, un cancer ou une maladie cardiaque. Il serait sans doute plus juste de parler de l'accueil des *souffrants*. Toutes ces souffrances, nous les retrouvons inscrites sur les billets d'intention. Nous les entendons aussi exprimées dans nos divers lieux d'intervention : au confessionnal, au bureau de consultation, au bureau d'information ou simplement lors d'un appel téléphonique. Les souffrants qui le peuvent viendront en personne au sanctuaire mais plusieurs feront connaître leurs besoins de réconfort par le courrier, qu'il soit postal ou électronique.

Et encore une fois, pourquoi vient-on à l'Oratoire si ce n'est que, dans la mémoire collective, s'est enregistrée cette certitude que Dieu y manifeste sa présence d'une façon particulière en réponse à la prière confiante. Soulignons ici que le frère André n'a jamais incité ses visiteurs à négliger les voies normales de guérison. En ce qui concerne la

santé, le frère André recommandait de suivre les conseils des médecins mais il ajoutait : « Priez saint Joseph, ayez confiance en lui. » Que de fois n'ai-je pas entendu les pèlerins dire qu'ils venaient demander à saint Joseph de s'occuper d'une affaire difficile, et cela, dans une attitude empreinte de confiance, de simplicité et d'humilité.

À noter aussi que plusieurs viennent au sanctuaire au nom de quelqu'un qui souffre. On vient prier « pour » quelqu'un qui ne peut se déplacer ou encore dont la foi n'est pas très solide. Il est aussi très touchant d'entendre des personnes lourdement affligées par la maladie ou par d'autres difficultés solliciter santé, bonheur et joie pour leur entourage. D'autres nous diront qu'elles ne sont pas très croyantes, mais que leur situation est si pénible qu'elles veulent mettre toutes les chances de leur côté. « Peut-être que Dieu entendra mon cri de détresse, diront-elles. Et si c'était vrai ce que les gens disent... les faveurs, les guérisons ! » Qu'on se présente à l'Oratoire avec une foi solide ou chancelante, on y vient parce qu'on croit en une présence mystérieuse et qu'on espère en son intervention bienveillante et guérissante pour retrouver courage, pour donner un sens nouveau à la vie. L'Oratoire Saint-Joseph étant un sanctuaire catholique, il est bien certain que la majorité des pèlerins expriment leur foi au Dieu de Jésus-Christ, mais il faut noter que des membres d'autres groupes religieux y viennent aussi, assurés que la divinité y agit d'une façon spéciale.

À quels signes reconnaissons-nous cette démarche de prière ? Déjà le fait d'être présent dans l'enceinte du sanctuaire peut être la manifestation d'un désir plus ou moins conscient d'entrer en relation avec le divin. Certains choisiront de gravir à genoux les marches conduisant à la crypte ; d'autres iront poser leurs mains suppliantes sur les pieds du Crucifié tout à l'avant de la crypte, et cela, sans se laisser intimider par ceux qui pourraient être présents. D'autres encore s'agenouilleront devant l'un des huit bas-reliefs invoquant l'aide de saint Joseph pour cette situation difficile qu'ils expérimentent. Beaucoup allumeront une lampe tout en formulant dans le secret de leur cœur ce qu'ils viennent demander à saint Joseph. De plus, beaucoup choisiront d'écrire leurs pétitions sur des billets d'intention qu'ils glisseront le plus près possible de saint Joseph ou du frère André.

Et que lisons-nous sur ces billets ? Des demandes qui touchent le retour à la santé, bien sûr, mais aussi des demandes de bénédictions pour la famille, pour de bonnes relations dans le couple, pour le bon-

heur des enfants, des demandes concernant la recherche d'emploi, des démarches concernant l'immigration, le succès aux examens, la paix dans le monde et, à ma grande surprise, le désir d'être fidèle à la volonté de Dieu. Il ne faut pas oublier aussi tous ceux et celles qui iront se recueillir au tombeau du frère André, moment de prière intime qui s'accompagne souvent du geste de poser les mains sur le tombeau. Et que dire des nombreux pèlerins qui participent aux différentes célébrations liturgiques offertes par le sanctuaire. Il y a place autant pour la prière personnelle que pour la prière communautaire.

Dieu agit-il dans l'histoire ? Mon expérience et celle de mes collègues nous amènent à dire oui. Les nombreux pèlerins qui reviennent pour rendre grâce et exprimer leur reconnaissance pour une ou des faveurs obtenues viennent renforcer notre conviction que oui, Dieu agit. Ainsi se vérifie ce que le frère André disait souvent à ses visiteurs : « Allez prier devant la statue de saint Joseph et dites-lui : "Si vous étiez à ma place, qu'est-ce que vous voudriez qu'on fasse ?" Eh bien faites-le pour moi. »

Y a-t-il encore de ces guérisons extraordinaires à l'Oratoire comme à l'époque du frère André ? En toute vérité, je n'en ai jamais été témoin mais il m'est arrivé, lors d'une conversation privée, que quelqu'un m'ait raconté qu'il considérait avoir été guéri après avoir prié le frère André de le soulager d'une arthrite qui l'empêchait d'utiliser ses mains. Jamais cette personne n'a osé témoigner au grand jour de cette faveur. Serait-ce par crainte de ne pas être cru, de passer pour un illuminé ? S'agirait-il véritablement d'un miracle ? Il faudrait une étude sérieuse du cas pour en arriver à une telle conclusion. Mais, de toute façon, cette personne garde une confiance ferme que Dieu a agi en sa faveur par l'intercession du frère André. Mes collègues en ministère au bureau de consultation ou au confessionnal pourraient ajouter de nombreux récits du même type. Des personnes font l'expérience de libérations très profondes qui changent le cours de leur vie ; mais de telles expériences ne peuvent faire la manchette des journaux et on le comprend bien ! Le confessionnal demeure encore, malgré tout ce qu'on peut en dire aujourd'hui, un lieu privilégié pour guérir les blessures de la vie.

De ces dix années d'écoute, d'observation et d'expérience personnelle, une image me vient souvent à l'esprit au sujet de l'Oratoire : celle d'une fontaine dont l'eau jaillissante est disponible pour tous. Certains passent indifférents, d'autres admirent, d'autres encore s'approchent et

tendent la main, alors que d'autres s'arrêtent pour boire et se désaltérer. Si Dieu a choisi de se manifester à l'Oratoire par l'intermédiaire du frère André, il n'en respecte pas moins la liberté de chacun. Simplement, il est présent, à l'écoute et agissant. Je crois profondément que l'Oratoire, comme d'autres sanctuaires, est un haut lieu de prière, et qui dit prière dit rencontre. Le frère André a montré le chemin de ce dialogue de confiance avec Dieu et, à sa suite, de nombreux pèlerins s'y sont aventurés. Le souffrant dit à Dieu, par l'intercession de saint Joseph et/ou du frère André : « J'ai mal, je souffre ! Je t'en prie, viens à mon aide. » Et de son côté, la Parole de Dieu se fait entendre : « Je t'écoute, toi qui es humilié, toi qui as le cœur brisé et abattu, toi qui es malade. Confiance, demande et tu recevras. »

Parce que plusieurs pèlerins de l'Oratoire ont vu leur prière exaucée et qu'ils en ont témoigné, l'Oratoire a été identifié à un lieu de guérison, à un lieu où l'action de Dieu régénère les forces de vie et redonne l'espérance. Le témoignage prend donc ici toute son importance. En effet, comment savoir que Dieu agit si personne n'en témoigne ! Le sanctuaire, ce lieu où l'on fait mémoire de la présence agissante de Dieu, offre donc un espace privilégié pour dire cette expérience de foi au Dieu de Jésus, cette expérience si différente de celles prônées par notre société où les analyses et les vérifications scientifiques règnent en maître. La personne qui livre son expérience ouvre la porte à la relation, à la solidarité. Elle suscite un événement qui entre dans la mémoire collective et devient un point de référence pour d'autres générations.

Si l'on se retrouve à l'hôpital en cas de maladie, on vient à l'Oratoire quand ça fait mal, quand la vie blesse et qu'on ne sait plus comment s'en sortir. Et souvent, en pareille circonstance, on ne veut pas exhiber sa souffrance ; on cherche plutôt un lieu où se réfugier, un lieu où l'on peut prendre son souffle et s'avouer à soi-même sa fragilité. C'est pourquoi l'anonymat et l'espace du sanctuaire peuvent être attirants pour ceux et celles qui vivent un moment difficile. Par ailleurs, l'accueil bienveillant et inconditionnel qu'ils y trouveront sera aussi une façon de leur rappeler : « Ici, vous avez votre place ! Vous êtes dans la maison du Dieu de miséricorde. N'hésitez pas à demander ce dont vous avez besoin, vous obtiendrez certainement une réponse. » L'Oratoire, c'est donc plus qu'un édifice de pierre : c'est un lieu habité par le Dieu de Jésus, le Père de toute tendresse et de toute miséricorde. C'est aussi le lieu où vivent et travaillent une communauté de personnes qui portent,

dans leurs prières, les souffrances de tous ceux et celles qui s'adressent à l'Oratoire. Que de fois, en déambulant dans les lieux publics du sanctuaire, n'avons-nous pas cette demande : « Priez pour moi, priez pour mon fils, pour ma fille. . . » Et ces demandes sont aussi portées par les pèlerins qui viennent y prier. Face à ce qui est pénible, il est toujours bon de se serrer les coudes. Et c'est ce qui se passe à l'Oratoire. On peut y circuler de façon solitaire, mais il est possible de se sentir en solidarité avec tous ceux qui viennent y crier leur détresse ou exprimer un merci.

En revisitant mes dix années à l'Oratoire, je suis frappée par la simplicité des personnes qui viennent y chercher un sens aux souffrances qui les frappent. Elles s'amènent avec leur désarroi et leurs inquiétudes, qu'elles exprimeront dans des gestes simples mais lourds de leur douleur. Quelle crédibilité accorde-t-on à ces expressions de la piété populaire ? Quelle importance accorde-t-on au témoignage de l'action de Dieu dans nos vies ? Peut-être retrouverions-nous par là cet émerveillement collectif qui nous permettrait d'exprimer davantage la joie de Pâques !

À travers les médiations humaines

par Raymond Levac¹

Une réalité de référence

Une organisation de personnes recevant des prestations de bien-être social lutte contre les préjugés de la population contre les assistés sociaux. Elle mobilise ces bénéficiaires de l'aide sociale dans des actions qui vont leur faire regagner de l'estime de soi et leur faire découvrir qu'ils ont de la dignité, pour ne plus continuer à intégrer le regard de mépris que les autres leur jettent trop souvent.

Cette organisation fait des revendications auprès du gouvernement pour qu'il y ait un barème plancher faisant en sorte que toute personne ait un minimum vital en dessous duquel aucune coupure de prestations ne puisse leur être imposée.

Elle a travaillé également à mobiliser l'ensemble de la population en contribuant à faire signer une pétition à plus de 250 000 personnes pour que le gouvernement adopte une loi pour l'élimination de la pauvreté. Elle lutte maintenant pour que le plan d'action prévu dans la loi soit appliqué, particulièrement en cette période de réingénierie de l'État.

Au nom de leur foi, des chrétiens s'impliquent dans cette action et mobilisent le plus grand nombre de personnes possible autour d'eux. Ils célèbrent l'agir de Dieu qu'ils perçoivent à travers la médiation de ceux et celles qui cherchent ainsi à faire advenir un monde où les

1. Raymond Levac est directeur général du Centre St-Pierre, un centre de formation et d'éducation populaire situé à Montréal.

hommes et les femmes qui vivent des situations d'exclusion, de pauvreté et souvent de mépris, seront reconnus comme ayant de la dignité, un monde où les structures sociales leur permettront d'être traités avec justice et équité. Ils voient dans cette quête pour un monde meilleur pour tous un signe du Royaume promis en Jésus-Christ.

Qui je suis

Je suis actuellement directeur général du Centre St-Pierre à Montréal. Il s'agit d'un Centre de formation qui, dans une démarche d'éducation populaire, vise prioritairement à soutenir le mouvement communautaire, lui qui constitue le lieu privilégié de partage, d'entraide, de valorisation des personnes appauvries ou de défense des droits des gens de milieux populaires du Québec. Le Centre offre aussi un soutien aux professionnels qui interviennent auprès de populations vivant dans un contexte de pauvreté.

C'est un centre original en ce qu'il offre des services de formation répondant à des besoins multisectoriels. On aide ainsi les groupes à se donner les outils nécessaires pour être des organisations efficaces, à clarifier le rôle du conseil d'administration, à faciliter la gestion des bénévoles, à élaborer des plans de communication ou à réfléchir sur la question du harcèlement moral ou la gestion de crises au sein de leur organisation. Il vise à aider les individus à acquérir davantage de compétences ou de vision dans leur engagement social, à fournir à ceux et celles qui le désirent des outils pour renforcer leur identité personnelle et l'estime de soi. C'est un lieu d'approfondissement spirituel, de formation théologique de base pour les responsables de communautés chrétiennes ; il aide les individus cherchant à approfondir des dimensions de la foi chrétienne ou qui veulent trouver dans leur foi le dynamisme requis pour s'engager en solidarité avec les pauvres de leurs milieux.

L'ensemble de ces activités est défini dans la mission du Centre comme étant une œuvre d'évangélisation qui montre comment toutes les dimensions de l'humain (individuelle, psychologique, sociale, économique, spirituelle, etc.) intéressent le Dieu de Jésus-Christ, qui inscrit son action au cœur de l'histoire individuelle et collective des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

J'ai été pendant quinze ans directeur du secteur francophone du Service de l'éducation de Développement et Paix, un organisme catho-

lique de solidarité internationale. Cette organisation appuie les gens du tiers-monde qui travaillent à la prise en charge collective des pauvres d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie. Elle conçoit que l'éducation du public canadien et sa mobilisation dans des actions collectives de changement fait aussi partie de son mandat de solidarité. Sous le slogan « la vie avant le profit », elle mène actuellement, avec des partenaires provenant notamment des Philippines et du Ghana, une campagne dénonçant la privatisation de l'eau qui se fait au profit d'une minorité de transnationales, au détriment de la majorité des populations pauvres.

Je suis aussi membre du Réseau œcuménique Justice et Paix, qui réunit une quarantaine de groupes chrétiens engagés pour la justice, la paix et l'intégrité de la création. Ce réseau s'est impliqué dans la lutte contre la guerre en Irak, contre le traité de libre-échange des Amériques basé sur l'antisolidarité, et pour une loi pour l'élimination de la pauvreté.

Un Dieu qui agit et prend parti

Le Centre St-Pierre, Développement et Paix et le réseau œcuménique Justice et Paix se réfèrent à la tradition biblique qui montre un Dieu unique, personnel, qui agit au cœur de l'histoire humaine en privilégiant les pauvres, les exclus et les opprimés.

C'est un Dieu qui a un amour infini pour tout le monde, quelle que soit la condition sociale, économique ou psychologique. Mais son amour pour les pauvres, les exclus et les méprisés de ce monde vise à ce qu'ils se perçoivent comme ayant la dignité des enfants de Dieu, qu'ils soient reconnus comme des personnes humaines à part entière et qu'ils s'engagent à bâtir des communautés et des solidarités autour d'eux. Ce même amour pour les riches visera à ce qu'ils se reconnaissent aussi comme des enfants de Dieu, qu'ils donnent leurs biens aux pauvres et qu'ils se mettent aussi au service du même projet de communauté et de solidarité humaine.

C'est un Dieu qui agit. Cette action se mène à travers des médiations humaines. Par des leaders comme Moïse qui libère son peuple de l'esclavage égyptien. Par des prophètes comme Amos qui condamne ceux qui trichent et faussent les balances au détriment des pauvres et au profit des riches. Par des lois comme celles sur le Jubilé biblique, qui

fait remettre en cause régulièrement une organisation sociale qui a tendance à créer des classes sociales par l'accumulation des richesses chez les uns au détriment des conditions de vie des autres. Par Jésus de Nazareth, enfin : lui qui montre une image de Dieu voulant universaliser la visée derrière le Jubilé biblique ; lui qui présente les pauvres (ceux qui ont faim et soif, ceux qui sont nus, qui sont prisonniers, qui sont malades) comme les sacrements de la présence de Dieu en ce monde ; lui qui présente ceux et celles qui leur viennent en aide et qui font passer la personne avant la loi, comme des sacrements de l'agir de Dieu en ce monde.

Puis il y a l'Église, communauté de ceux et celles qui se sont mis à la suite de Jésus et grâce à qui il y a eu transmission de ce message au cours des deux derniers millénaires. Une Église qui mérite amplement l'image biblique de la prostituée, en autant qu'elle s'est éloignée du message évangélique. Une Église qui a domestiqué l'image de Dieu, qui s'en est servie pour mieux asseoir son pouvoir et soutenir ceux avec qui elle s'est accoquinée. Mais une Église qui a aussi suscité tout au long de son histoire des leaders, des prophètes, de petites cellules de croyants qui se sont mis au service des pauvres et qui, au fur et à mesure de l'évolution des consciences politiques, a aussi suscité, parfois malgré l'institution, des chrétiens qui ont vu l'agir de Dieu dans l'action humaine pour des changements de mentalité ou des changements de structure sociale.

Mais Dieu agit-il vraiment ?

Quand on voit George Bush, Oussama Ben Laden ou des groupes de droite dans l'histoire s'emparer de Dieu pour le mettre au service de leurs propres objectifs, ne peut-on pas penser que d'utiliser Dieu « à gauche » sous prétexte d'option privilégiée pour les pauvres procède de la même illusion ou de la même manipulation ? Au fond, ne sommes-nous pas en terrain plus solide quand nous voyons l'agir de Dieu, si agir il y a, dans l'intimité des personnes, dans les changements du cœur et des mentalités ? La question mérite d'être posée, surtout quand on considère ce divorce si fréquemment affirmé et vécu entre changement individuel et changement collectif ou entre intériorité spirituelle et activisme social.

Luis Gonçalves da Câmara rapportait qu'à la fin de sa vie, Ignace de Loyola considérait que 90 % des gens qui prient, qui font oraison à la

chapelle ou dans des lieux propices à cette activité, étaient dans l'illusion² ! S'ils pensent trouver Dieu en se retirant de leurs responsabilités du monde, ils se retrouvent eux-mêmes avec leur besoin de fuite et de sécurité. Au fond, la question de savoir si Dieu agit au cœur de l'histoire collective des hommes et des femmes, est la même que celle qui concerne l'action de Dieu dans l'intimité de leurs cœurs !

Quand on sait que les causes de l'appauvrissement de larges portions de la population mondiale sont d'ordre structurel, y a-t-il plus d'illusion à penser que Dieu agit aujourd'hui en vue de changer les structures sociales par la médiation de ceux qui s'engagent pour la justice et la solidarité, qu'à croire qu'il agit dans le changement des mentalités de chaque individu ?

Une question de foi qui prend au sérieux l'incarnation

Ici nous sommes au cœur du mystère de la foi, qui trouve Dieu à partir des solidarités réelles vécues. Mais il y a aussi un appel à l'humilité, au doute constant, à la tolérance pour les autres, à ce rappel que, même après Jésus-Christ, on ne peut voir Dieu que de dos. On ne saurait jamais vraiment dire que Dieu est ici ou là, dans telle ou telle réalisation, à l'exclusion de toute autre. Mais c'est aussi un appel à prendre au sérieux les efforts de tous ceux et celles qui s'engagent à rendre le monde plus humain, particulièrement là où le sort de ceux qui souffrent et sont exclus est en jeu. C'est enfin un appel à croire qu'ainsi le projet créateur de Dieu se poursuit, tout comme la promesse de l'avènement « des cieux nouveaux et d'une terre nouvelle » (2Pi 3,13).

2. Luis Gonçalves da Câmara, *Mémorial*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, cité dans Jean-Guy Saint-Arnaud, « *Quitte ton pays* ». *L'aventure de la vie spirituelle*, Montréal, Médiaspaul, 2001, 240 p., p. 177.

*Dieu, comme en écho...*par Michel Simard¹

Lorsqu'on m'a demandé de faire une présentation, à partir de mon expérience avec les personnes enfermées dans l'errance, sur le thème « Dieu agit-il dans l'histoire ? », j'ai été à la fois surpris et flatté. Surpris parce que je vis en zone éloignée de l'Église instituée depuis plusieurs années et que je ne croyais pas que quelqu'un, plus près de la vie institutionnelle de l'Église, puisse me demander de prendre la parole dans un contexte théologique. J'ai été aussi flatté. Et peut-être serait-il plus juste de dire touché. Un peu comme on peut l'être lorsqu'on revient d'exil après une absence prolongée. En fait, l'occasion m'était donnée de revenir à la théologie après quinze années d'engagement et de confrontation avec la misère du monde, où la psychologie et la sociologie m'ont beaucoup plus occupé que la théologie. Je n'allais pas refuser l'opportunité de faire la boucle avec mes années de réflexion théologique, passées autour de la question du mal. J'ai donc accepté, les bras ouverts... et les yeux fermés.

Lorsque j'ai ouvert ceux-ci, quelques semaines plus tard, j'ai été saisi par la signification du point d'interrogation à la fin du thème. J'ai alors compris que ma réflexion devait se situer à l'intérieur de la mise en question de l'agir de Dieu dans le monde, à découvert, devant l'irré-médiable défaite de mes certitudes. J'ai été étreint par l'angoisse, immédiatement. Puis je me suis calmé. J'ai accepté d'entrer dans ce

1. Michel Simard est le directeur du Centre Le Havre, un centre d'hébergement d'urgence sociale situé à Trois-Rivières.

questionnement en me demandant ce qu'il en est aujourd'hui de l'action de Dieu pour moi. Qu'est-ce qu'il m'est réellement possible de croire ? Est-ce que je crois réellement à l'action de Dieu dans l'histoire ? Et, si oui, qu'est-ce que cela signifie dans ma confrontation quotidienne avec la misère du monde — ce qui n'exclut évidemment pas la mienne ?

Je vais organiser mon exposé autour de deux points. D'abord une brève relecture de mon expérience comme directeur d'un centre d'hébergement d'urgence sociale, à Trois-Rivières, depuis quinze ans. Puis, à partir des traces déposées dans cette relecture, je vais essayer d'en dégager la signification pour la compréhension de l'action de Dieu dans l'histoire. Commençons donc.

L'errance comme enfermement

À l'automne 1989, on m'a demandé de venir donner un coup de main, comme intervenant, dans un refuge pour sans-abri qui venait d'ouvrir à Trois-Rivières. J'ai beaucoup hésité. Et sans l'encouragement soutenu et éclairé de mes proches, je ne l'aurais certainement pas fait. Il m'était très difficile de renoncer au bonheur paisible de la culture, pour me lancer dans l'intensité tumultueuse et aléatoire de l'action directe avec la misère du monde. Mais je l'ai fait, finalement, sans toutefois renoncer totalement au bonheur de la culture... évidemment.

À cette époque, le Centre Le Havre de Trois-Rivières est un refuge de nuit pour les hommes sans abri². C'est le premier à Trois-Rivières. Les fondateurs avaient bien perçu la croissance de la fracture sociale au cours des années quatre-vingt. Ils étaient convaincus qu'il fallait mettre un terme aux solutions improvisées et provisoires. Le temps était venu de fonder un établissement pour venir en aide aux sans-abri. Cela, ils le savaient. Mais personne n'avait d'expérience d'intervention. Il fallait donc engager quelqu'un qui ferait fonctionner adéquatement le refuge. C'est ce qu'ils firent. Ils engagèrent Luc qui, quelques mois plus tard, littéralement débordé par la tâche, m'a demandé de venir l'aider.

J'ai dit oui. Mais pas question que je m'occupe de la direction ni de l'administration. J'ai eu donc l'immense bonheur et le privilège de con-

2. Des informations plus détaillées sur le Centre Le Havre et ses activités sont accessibles à l'adresse suivante : <www.havre.qc.ca>.

crer tout mon temps, durant presque deux ans, à ne faire que des rencontres avec les résidants, du matin au soir. J'ai ainsi rencontré près de quatre cents personnes différentes au cours de cette période. Plusieurs sont aujourd'hui décédées, beaucoup ont cependant retrouvé une vie plus stable, un bonheur de vivre, et certaines sont devenues mes amis.

Puis Luc est parti. Et après bien des hésitations, j'ai finalement décidé d'assurer la direction du Centre. J'étais devenu le capitaine d'un bateau chargé d'accueillir à son bord des réfugiés de la vie bloqués dans des histoires sans issue. Le problème, c'est que je ne savais pas trop quelle direction suivre, vers quelle terre promise me diriger. Mais je connaissais bien les personnes qui s'accrochaient plus ou moins désespérément à ce bateau qui, en fait, n'allait nulle part. Je connaissais leur détresse et leur impuissance parce que je les avais éprouvées avec eux, en essayant de trouver des réponses à leurs problèmes et des issues à leurs histoires. Ils étaient enfermés dans l'errance³.

Je me rappelle un après-midi d'automne. Je reçois Henri dans mon bureau. Il souffre d'enflure aux pieds. Il a trop marché. Henri est diagnostiqué schizophrène paranoïde. Depuis plusieurs années, il vit dans la rue. Régulièrement, il vient nous voir. Il ne peut dormir à l'intérieur, mais on lui prête une tente. Au moins, ainsi, il est à l'abri dans la cour. Évidemment, il est hors de question pour lui d'accepter d'être pris en charge par qui que ce soit. Comment faire comprendre à un paranoïaque qu'il doit faire confiance à un établissement anonyme et se laisser contrôler chimiquement ? La marche est un peu haute !

Or, ce jour-là, rompu par la fatigue, et certainement aidé par le lien de confiance établi avec moi, il me demande de l'accompagner à l'hôpital. J'ai un peu de difficulté à le croire. Je vérifie avec Henri si nous sommes bien sur la même longueur d'onde. Tout est bien accordé. On peut même envisager une consultation psychiatrique. Je fais les contacts qu'il faut pour faciliter l'entrée à l'urgence.

On arrive. Il est 16 heures. Changement de quart de travail. Les choses vont bien, tout de même ; on passe directement dans la salle réservée à la psychiatrie. On s'assoie au fond, l'un à côté de l'autre. Henri regarde fixement au plafond devant lui : une caméra de sur-

3. Pour une discussion plus approfondie de l'errance comme enfermement, voir Michel Simard, « Entre l'asile et le refuge. Repères d'un parcours », *Santé mentale au Québec*. 25/2 (2000), p. 132-152.

veillance. Pas très rassurant pour un parano ! Je vois apparaître un gardien de sécurité qui se place devant la porte. La tension monte d'un cran. Heureusement l'infirmière de garde arrive. Je m'avance pour lui demander discrètement de donner congé à l'agent d'insécurité. Mais elle m'ignore et s'adresse directement à Henri : « Donne-moi ton sac. » Henri est pétrifié de peur. Il possède un petit sac dans lequel il conserve les quelques objets qui lui servent de repères identitaires. Il est absolument hors de question de s'en départir. Henri ne me quitte plus des yeux. Il est coincé et je suis peut-être encore sa seule issue. Exaspérée, l'infirmière me regarde et me dit : « Je n'ai pas le temps de discuter. Il y a des urgences. Je vais régler ça rapidement. » Je comprends qu'elle va déclencher une intervention rapide et musclée, genre « code 55 » : on attache la personne et on lui injecte une bonne dose de neuroleptique, pour la calmer. Parfois, il n'y a pas d'autre solution. Mais là... Je regarde Henri et lui dit : « Viens, on s'en va. Ils sont dangereux. » On est parti discrètement, mais rapidement.

Lorsqu'on vit des expériences comme celle-ci presque quotidiennement, on finit par comprendre que l'errance est une forme d'enfermement. Bien subtile, parce qu'à première vue, c'est la personne elle-même qui « choisit » de s'enfermer ainsi, par son refus et par sa révolte. On peut lui faire des reproches, l'accabler, afin d'écarter le sentiment d'impuissance qui nous envahit. On peut aussi s'indigner, se révolter contre l'injustice et partir changer le monde. Mais on peut rester là avec son impuissance, parfois sa honte, et faire ce que l'on peut pour améliorer les choses, malgré tout. C'est ce que j'ai choisi de faire. Pour sortir de cette impasse, je me suis mis à la recherche de solutions.

J'ai commencé par regarder ce qui se faisait ailleurs. J'ai fait le tour du Québec à la recherche d'un modèle. Ce que j'ai trouvé m'a profondément troublé : de grands dortoirs, l'ouverture le soir, la fermeture le matin et la rue le jour. C'est aussi le modèle que nous avons au Havre. Je le connaissais bien et j'en connaissais les limites. Ce modèle origine des institutions charitables élaborées à la fin du 19^e siècle, pour répondre aux problèmes générés par l'industrialisation et l'urbanisation rapides, qui bouleversaient les cadres traditionnels de vie rurale. Nous n'en sommes plus là. Certes, je pouvais essayer d'améliorer les choses, de faire mieux ce que nous faisons déjà, mais j'étais convaincu que ce modèle de refuge de nuit nous menait dans une impasse, irrémédiablement. Mais comment en sortir ? C'est cela que je cherchais.

À défaut d'un modèle, je suis parti avec une question : si c'était moi qui étais dans cette situation ou quelqu'un qui m'était proche, comment voudrais-je que les choses soient ? J'ai avancé en essayant de rester toujours en accord avec ce questionnement. Cela m'a amené à changer radicalement ma façon de voir et de faire les choses, tant au niveau de ma pratique que de l'organisation des services. Rapidement, les lignes directrices de l'organisation d'un service d'hébergement d'urgence sociale se sont précisées : environnement sécurisant, directement accessible vingt-quatre heures par jour, sept jours sur sept, avec une équipe d'intervention mobile, dévouée et qualifiée. Et progressivement, l'approche s'est dégagée. Voyons cela brièvement.

L'approche est centrée sur le lien social, comme horizon de l'intervention. Nous intervenons auprès de personnes qui sont en situation de rupture sociale, afin qu'elles puissent trouver une issue sensée qui les relie à elles-mêmes, aux autres et à la société. Cette approche est transversale, en ce sens qu'elle s'accommode très bien des programmes clients, en les intégrant dans un horizon de problématique commun : la fragilisation du lien social. Ainsi les spécialistes des différents champs d'intervention peuvent-ils trouver une base commune de compréhension. Le changement de perspective est radical. Nous intervenons sur une situation particulière (une situation d'urgence sociale), et non sur un groupe marginal d'individus ayant un mode de vie différent des autres. Certes, il y a des individus marginaux qui se trouvent dans des situations d'urgence sociale, mais ce n'est pas ce qui importe en premier lieu. Ce qui importe, c'est la situation dans laquelle ils se trouvent.

Lorsqu'on y réfléchit plus attentivement, on se rend compte que la fragilisation du lien social accompagne le développement comme une ombre. Quelle que soit sa qualification économique, culturelle ou sociale, le développement semble s'accompagner d'une croissance des risques, comme le prix à payer attaché à la jouissance d'un bien. Dans cette perspective, l'exclusion apparaît comme une dette sociale impayée, que ceux et celles qui jouissent des biens du développement doivent acquitter.

D'un autre côté, les personnes exclues doivent surmonter leur peur et leur colère et se réconcilier avec elles-mêmes, les autres et le monde. Cela, personne ne peut le faire pour elles. Elles ont ici une dette à l'égard d'un héritage plus profond que l'héritage social, qui conditionne leur participation à une vie sensée.

En résumé, c'est une approche à double entrée, individuelle et collective, ancrée dans les exigences d'une commune appartenance, dont le lien social est le critère. Voilà pour l'essentiel de l'approche. Concrètement, la mise en œuvre de cette approche nous fait sortir de l'assistance érigée en système. Elle instaure un nouveau paradigme d'aide aux personnes en situation de rupture sociale. Il ne s'agit plus simplement d'accueillir les individus à la rue et de leur offrir un lit pour la nuit et un repas chaud, mais de les aider à sortir de cette situation de rupture sociale. Nous sommes poussés vers ce changement de pratique par un ensemble de facteurs convergents qui révèlent un effet structurel : nous vivons dans une société « excluante ». Non pas parce qu'elle fonctionnerait mal et que le symptôme de ce mal serait l'exclusion, mais parce que son fonctionnement normal génère l'exclusion. L'itinérance, c'est le symptôme de ces processus d'exclusion que génère la société contemporaine et qui ne sont freinés par aucune régulation. En migrant de l'assistance aux sans-abri vers un système d'urgence sociale pour les individus en situation de rupture sociale, nous avons voulu créer un dispositif de régulation sociale capable de freiner ces processus d'exclusion qui jettent par milliers les individus dans l'inexistence sociale.

Nous voici maintenant au terme de cette brève relecture de mon expérience avec les personnes en situation de rupture sociale et prêts pour avancer, s'il est possible, vers une compréhension de l'agir de Dieu.

Dieu comme en écho

Dieu fait entendre sa voix, ce qui est, me semble-t-il, son agir, comme en écho, c'est-à-dire par la médiation d'une autre parole qui porte le témoignage de son *dire* jusqu'à nous. Je vais essayer de retracer, au sein de mon expérience, des traces de ce *dire* déposées dans ma relecture, et d'en dégager la signification pour la compréhension de l'agir de Dieu.

— *On peut rester là avec son impuissance, parfois sa honte, et faire ce que l'on peut pour améliorer les choses, malgré tout.*

Pourquoi rester là, malgré tout, souvent dans la honte de situations injustifiables, et dans l'impuissance de changer quoi que ce soit dans l'immédiat ? Parce qu'il me semble entendre dans les profondeurs de cette expérience, comme en écho, une Parole constitutive d'où origine

l'humanité de l'homme, et que de m'en détourner m'éloignerait peut-être définitivement de moi-même. C'est le lieu où j'habite mon humanité : une fidélité sans contrôle à une Parole d'origine qui me précède, me rejoint et m'entraîne vers moi-même, lorsque je n'ai plus rien à dire, totalement dépourvu de moyen et brûlé par la colère de l'injustifiable. C'est la première trace déposée dans la relecture de mon expérience : une posture comme orientation sensée, à travers l'impuissance et l'indignation devant l'absurdité scandaleuse du monde.

— *Si c'était moi qui étais dans cette situation ou quelqu'un qui m'était proche ?*

La Parole d'origine, qui traverse l'impuissance, la honte et la peur qui étreignent le soi, crée, comme en écho, un chemin vers l'autre étranger, en l'inscrivant dans une commune appartenance de sens constitutive de notre humanité : la compassion. Prise au sérieux, cette question toute simple, par laquelle on peut se mettre à la place de l'autre, possède un pouvoir énorme de transformation humaine et sociale. Dans une situation bien concrète, avec des personnes très vulnérables, cette mise en question systématique m'a conduit à changer radicalement ma façon de voir et de faire les choses. Et c'est finalement cela qui m'a mis sur le chemin de sortie de l'impasse des structures d'assistance dont j'avais la responsabilité, et permis d'éviter que je dérive doucement, mais irrémédiablement, vers des combats anonymes pour changer le monde, sans ancrage dans l'expérience vécue de la misère du monde. Parce qu'avant de se traduire en changement, ce qu'il ne peut pas faire de lui-même, le questionnement par lequel je me mets à la place de l'autre m'enracine dans une appartenance constitutive et créatrice de sens, au-delà du sens et du non-sens de nos histoires individuelles et collectives. Et c'est en cela, et non dans le changement lui-même, dans ce pouvoir constitutif, ce pouvoir d'ancrer dans l'origine commune la démarche d'aide, d'accompagnement et de lutte, c'est en cela que je reconnais la trace d'un dire, en écho. Ce questionnement, par lequel je me mets à la place de l'autre, est peut-être la condition première de l'émergence d'un « lieu commun » à habiter, comme humanité fraternelle.

— *Et, si c'était nous...*

Pour aller plus loin, et laisser l'écho de la Parole d'origine prendre toute son amplitude, la compassion doit nécessairement s'élargir à la dimen-

sion sociale et se poursuivre dans le souci de justice, qui lui se déploie dans l'anonymat de la loi⁴. Mais comment passer de l'un à l'autre, sans rompre les liens souterrains qui les unissent ? Comment passer de la compassion à la justice, sans que se rompe le fil souterrain qui les unit ? Par la compréhension de l'expérience vécue de l'enfermement dans l'errance par des individus isolés, comme expérience commune de fragilisation du lien social, qui accompagne le développement économique, culturel et social de nos sociétés. Ainsi, l'expérience vécue des individus et les structures constitutives de notre existence historique commune font cercle ; elles se comprennent l'une par l'autre et éclairent des enjeux fondamentaux de notre avenir commun.

Mais cette compréhension n'est pas immédiate, comme une illumination ; elle englobe, comme condition du dépassement de l'assistance, la critique du religieux et de la compassion comme mystification, c'est-à-dire comme alibi de la violence. Non pas la violence chaude et intime de la haine, mais la violence froide et anonyme qu'exercent les pouvoirs politiques et économiques, à travers les structures sociales. Cette forme de violence, beaucoup plus dévastatrice que la première, s'accommode très bien de l'assistance. Elle cherche sa complicité, inlassablement, afin de garantir la légitimité de son action, à ses propres yeux et aux yeux de tous. D'où l'importance d'une traversée du religieux par la critique, afin de frayer le passage à une quête du sens, au-delà du sens et du non-sens de l'histoire, portée par une Parole d'origine, comme en écho, du soi vers l'autre, jusqu'aux institutions au sein desquelles le sens se fait monde, pour nous.

— *Un Dieu qui agit ?*

Je n'ai aucun moyen pour répondre à cette mise en question d'une manière sensée, en dehors de l'expérience reprise par la réflexion et éclairée par la Parole donnée, partagée et constamment revisitée, comme on revient aux sources de sa propre vie, pour savoir où on en est avec soi-même. Mais cette frontière est déjà une réponse : Dieu nous mène vers lui, en nous attirant vers nous-mêmes.

— *Je peux croire que Dieu nous mène vers lui.*

4. Cette réflexion suit librement la méditation de Paul Ricœur sur la théologie du prochain, amorcée dans *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 113-127 : « Le socius et le prochain ».

C'est d'au-delà de tout ce qui m'est accessible et maîtrisable, dans ma faiblesse et mon impuissance la plus profonde qu'il déploie sa puissance, non dans l'ordre des moyens, mais du sens. L'action de Dieu se déploie où mon pouvoir touche sa limite. Cette action de Dieu n'est pas à ma disposition. Je ne peux ni la susciter, ni la supprimer, même si je peux m'en détourner. Je ne peux que m'y abandonner dans la prière, c'est-à-dire, essentiellement dans l'écoute. Parce qu'elle est Parole d'origine qui renouvelle le sens, au-delà du sens et du non-sens de l'histoire. Parole d'origine qui n'est pas un commencement, le début de quelque chose, mais la source d'où le monde se renouvelle, constamment, et dont, comme en écho, on découvre la trace déposée dans la mémoire vécue du monde.

Je n'attends rien de Dieu, aucun pouvoir, aucun bouleversement du monde. Je me mets à l'écoute et je cherche la trace de l'origine déposée dans la mémoire du monde. Je tire mon bonheur de croire dans cette quête de sens, au-delà du sens et du non-sens de l'histoire. Et cela m'aide plus que tout, et, en même temps, cela ne m'est d'aucune utilité. Cette situation paradoxale qui fait le fond de ma foi m'est devenue très précieuse. Je vis sur cet équilibre à la fois souple et fragile.

— *En nous attirant vers nous-mêmes.*

Je peux croire ainsi parce que l'abandon à Dieu, à son « action », est un combat pour ma liberté. Dieu n'est pas une nécessité mais une parole d'origine dont la trace est déposée dans la mémoire du monde. Il n'est pas une garantie, une police d'assurance que je pourrais prendre sur ma vie. Rien ne peut m'arracher à la finitude et à la contingence de ce monde. Chercher dans la foi une protection contre la vulnérabilité liée à notre condition humaine me semble une illusion dangereuse. Dieu n'est pas dans ce que je peux contrôler. Je ne peux l'insérer dans ma vie. M'emparer de Dieu, le balader, l'exhiber comme un étendard. La théologie n'est pas un cadre qui permet de fixer Dieu dans ma vie et de m'assurer ainsi de ma place dans le monde, auprès de lui. Croire en Dieu n'est d'aucune protection contre la violence froide et anonyme des bureaucraties ou la cruauté d'une passion déchaînée. Ni d'aucune assurance contre l'aléatoire et l'absurdité, dont le monde est aussi façonné. Mais il n'y a pas de lieu, de situation aussi désespérée puisse-t-elle paraître, où sa Parole ne puisse me rejoindre et m'atteindre, comme en écho, pour me ramener vers lui, en me rendant à moi-

même. Ainsi, je peux dire, après coup, que de me laisser mener par lui m'a rendu plus libre et me rend plus humain, plus disponible aux autres et plus présent au monde. Dieu n'explique rien de ce qui se passe dans ma vie. Il me conduit vers lui, en m'attirant vers moi-même, laissant entière ma vulnérabilité face aux événements de l'histoire et de la vie.

J'aimerais terminer cette réflexion théologique en friche sur un questionnement, en réponse à la mise en question de l'agir de Dieu.

N'est-ce pas suffisant que Dieu nous donne du sens, au-delà du sens et du non-sens de l'histoire, et nous mène ainsi vers lui, en nous attirant vers nous-mêmes, et cela, même à travers la souffrance du monde et au-delà de la mort ?

Ne doit-on pas préserver cette frontière afin d'assurer que Dieu reste Dieu et que l'homme ne se perde pas dans le désespoir de l'inaction de Dieu ?

II

PROBLÉMATIQUE

Un enchantement de l'histoire ?

par Robert Mager

En hommage à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, à l'occasion de son cent vingt-cinquième anniversaire.

Cet exposé se situe dans le cadre d'une préoccupation pour l'avenir du monde. Ce n'est évidemment pas la première fois, dans l'histoire, que l'on a de sérieuses raisons de s'inquiéter : des nations, des empires, des civilisations ont disparu sans pour autant que cela signifie la fin de l'aventure humaine. Le monde a toujours pu absorber les dérives de l'histoire comme les marées lavent périodiquement les plages, de nouveaux jours succédant aux nuits, si noires soient-elles. Tout s'est passé, jusqu'à présent, comme si l'*histoire* était soumise au *monde*, c'est-à-dire comme si l'action des humains pouvait toujours être *sauvée*, en quelque sorte, par la capacité du monde à éponger ses excès et à en renouveler la donne¹.

La situation présente est toutefois inédite, en ce que le rapport de l'histoire au monde change de façon décisive. Au fil des derniers siècles, et particulièrement au cours des dernières décennies, l'inventivité humaine a acquis une puissance telle qu'il paraît de plus en plus difficile de « penser ce que nous faisons² ». Dirigée à la fois vers la nature et vers le monde construit, cette action a donné lieu à des réalisations prodigieuses, mais elle a également entraîné une détérioration exponentielle de l'habitat en ses composantes les plus fondamentales, à savoir

1. J'entends ici le terme « monde » de façon très inclusive, comportant à la fois la nature, les objets et la culture, et donc comme tout ce qui s'offre à l'expérience.

2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Agora », 24), 1988, 406 p., p. 38.

l'eau, l'air et le sol. Cette évolution s'accélère dans un contexte social et géopolitique où la course au « développement », la consommation effrénée, la compétition à outrance et les inégalités sauvages entre les peuples contrecarrent les quelques efforts consentis pour freiner la détérioration de ce qu'on appelle l'« environnement » mais qui ne nous « environne » pas plus que le corps physique n'« enveloppe » l'âme. Bref, on peut raisonnablement s'inquiéter aujourd'hui de la capacité du monde à endiguer encore les excès de l'histoire. Nous sommes, plus que jamais, mais d'une manière qualitativement nouvelle, à l'« ère de la responsabilité³ ».

Or, nombreux sont ceux et celles qui, aujourd'hui comme hier, croient que les errements de l'humanité seront toujours prévenus par une puissance supérieure qui ne laissera ni le hasard, ni l'action humaine seuls déterminer l'avenir. On peut penser que cette conviction, qui s'exprime de toutes sortes de manières dans divers systèmes de croyance, s'avive aux époques où les individus ou la communauté humaine se sentent particulièrement menacés⁴. Quoi qu'il en soit, en contexte chrétien, cette conviction est mise principalement à l'enseigne de la Providence, un thème dont on ne saurait trop souligner l'importance dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. La rubrique correspondante de l'encyclopédie *Catholicisme* en offre une formulation résolue et caractéristique :

Que Dieu soit « personne » — tri-personnel ! — et personne agissante qui pourvoit au bien de son peuple, de ses fidèles et de toutes ses créatures, le théologien, comme tout croyant, se doit de le mettre au centre de sa réflexion. Parce que nous sommes ainsi sous l'agir bienveillant et plein d'amour du « Dieu et Père de Jésus Christ » (Ep 1,3...), il ne peut être question de découvrir le devenir du monde et de l'humanité comme livré à des mouvements d'avancées et de reculs sur lesquels pèseraient les seules lois inexorables de la physique et de l'économie, au gré des rencontres du

3. Voir Roger-Paul Droit, « Un entretien avec Paul Ricoeur. "La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous" », *Le Monde* 48 (29 oct. 1991, n° 14541), p. 2 ; Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991, 336 p.

4. « On avancera alors cette hypothèse : les périodes de crise, à niveau socioculturel, pourraient bien engendrer par contrecoup le besoin accru d'un recours à une puissance tutélaire dont on espère qu'elle prendra en charge une situation que l'on ne sait plus maîtriser. » (Pierre-Jean Labarrière, art. « Providence », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 12 [1986], col. 2464-2476, col. 2466.)

hasard. Nous sommes *engagés dans une histoire à laquelle Dieu entend donner un sens* [...] ⁵.

Cette injonction faite au théologien, comme à « tout croyant », de croire en une Providence salvatrice, va à l'encontre d'une requête qui se situe au cœur de la pensée moderne et contemporaine, celle de penser la destinée humaine de manière autonome, sans référence à un arrière-monde fondateur ou à une puissance tutélaire. Cette requête apparaît ainsi dans les propos du philosophe Edgar Morin, recueillis en entrevue peu après la chute du mur de Berlin :

[Il] faut se passer de la promesse. C'est très difficile pour des Européens parce qu'ils ont été profondément imprégnés de la promesse du salut, juif et chrétien. Le messie juif, le salut chrétien, nous les avons retrouvés, sous une forme laïcisée, dans Marx qui a produit une religion du salut terrestre — et non plus céleste. Nous devons renoncer au salut. [...] C'est la grande étape historique et anthropologique à accomplir : vivre en reconnaissant notre condition d'êtres humains, condamnés à la mort parce que nous sommes vivants, ignorant le pourquoi du cosmos et incertains de notre avenir. // Ainsi, il nous faut vivre ce destin, établir une convivialité avec l'inquiétude plutôt que l'exorciser, accoutumer l'angoisse tout en courant le risque d'être submergé par elle. Vivre ainsi n'est pas vivre au jour le jour, il y a dans l'être humain toujours une tension, une projection d'espérance. [...] Toute la question, c'est de ne pas mythifier le futur, c'est de le vouloir. [...] Notre espérance doit abandonner le salut. C'est l'espérance de civiliser la terre et de fraterniser l'humanité ⁶.

Pour « vouloir le futur », pour s'en responsabiliser, faut-il nécessairement « abandonner le salut » ? À l'inverse, la foi au Dieu maître de l'avenir suppose-t-elle que l'on croie cet avenir joué d'avance et que l'on puisse se dispenser de l'assumer pleinement ? Autrement dit, *peut-on être chrétien aujourd'hui en Occident ?* Être authentiquement chrétien, fidèle au Dieu sauveur, tout en étant pleinement « de son temps », c'est-à-dire en souscrivant sans réserve à l'exigence d'assumer personnellement et collectivement son destin et celui du monde ?

5. Mgr L. Collin, art. « Providence », *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* 12 (1988, n° 54), col. 122-133, col. 126. A. Schilson lie de semblable manière action de Dieu et sens de l'histoire : « Pour lui [le croyant], la providence devient une catégorie clef d'une théologie de l'histoire : elle constitue la réponse à la question du sens et du but de celle-ci. » (art. « Providence/Théologie de l'histoire », dans P. Eicher [dir.], *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, 1136 p., p. 784-789, p. 784.)

6. J.-M. Colombani et E. Plenel, « Un entretien avec Edgar Morin », *Le Monde* 48 (mardi 26 nov. 1991 - n° 14565), p. 2.

À cette question (« peut-on être chrétien aujourd'hui en Occident? »), on pourrait répondre prosaïquement que plusieurs le sont, et se portent très bien merci. Mais il ne faut pas sous-estimer l'aptitude humaine à tresser des allégeances multiples et contradictoires⁷. La déroute du christianisme en modernité (occidentale), son discrédit qui s'étend des couches populaires jusqu'aux élites intellectuelles, son exclusion de la sphère publique ainsi que l'embarras qui tenaille nombre de chrétiens eux-mêmes — et non seulement sur des questions de morale sexuelle —, tout cela ne tient-il qu'à des facteurs conjoncturels, qu'une meilleure mise en marché de la proposition chrétienne parviendrait à conjurer, ou cela ne manifeste-t-il pas une crise beaucoup plus profonde, qui ébranle les fondements mêmes de la foi ?

On pourrait également rechigner devant cette polarisation des positions, contester l'importance de l'action providentielle pour la tradition judéo-chrétienne, estimer que le paradigme de l'autonomie moderne est déjà dépassé par les perspectives postmodernes⁸, et penser dès lors que la « crise » évoquée ici mérite d'aboutir rapidement au cimetière de toutes les « crises » diagnostiquées ces dernières décennies. Ce serait, à mon sens, aller bien vite en besogne. Avec d'autres, j'estime, pour ma part, que la foi en l'action de Dieu dans l'histoire est tout à fait fondamentale pour la tradition chrétienne, que l'élargissement du concept de raison caractéristique de la postmodernité, loin de faire échapper au « règne de l'autonomie », en constitue plutôt l'approfondissement, et que la déroute du christianisme en modernité indique une impasse dont on est encore loin de percevoir l'issue⁹.

7. Reginald W. Bibby, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988, 382 p.

8. Voir Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987, 185 p. « Se référant indifféremment aux notions de "postmodernité" et de "posthistoire", Vattimo souligne avec force combien le monde et l'art contemporains sont marqués par des thèmes comme le nihilisme, la dispersion ou l'éclatement, lesquels correspondent à autant de négations des idéaux d'une modernité fondée sur la rationalité. » (Maurice Laguerre, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, [Sainte-Foy], Presses de l'Université Laval, 2001, 229 p., p. 15.)

9. Pour comprendre l'évolution du monde contemporain, écrit Marcel Gauchet, il faut élaborer « le modèle d'une discontinuité majeure compatible avec une continuité essentielle », ce qu'à son avis le concept de postmodernité ne parvient pas à bien faire. « Il n'y a pas de postmodernité en ceci qu'on ne trouve rien dans l'après qui ne soit déjà dans l'avant. » En effet, « on a plutôt affaire à un accomplissement de la modernité qu'à un arrachement à ses valeurs ». (*La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 317), 2002, 385 p., p. XV.)

J'en veux pour preuve les stratégies multiformes déployées, tant en théologie que sur le terrain des Églises, pour tenter de sortir de l'impasse. Elles sont, pour l'essentiel, de trois ordres.

Un premier type de stratégie *rejette la prétention moderne à l'autonomie* et insiste sur la dépendance radicale de l'être humain envers Dieu. On souligne alors la souveraineté de Dieu, le caractère mystérieux de son action, l'importance de se soumettre à sa Parole ; on est à l'affût des signes de sa présence ou de ses appels ; on valorise les diverses manifestations du « surnaturel », ou encore on enjoint d'obéir aux représentants de Dieu sur la terre.

Un deuxième type de stratégie, inverse du premier, consiste à *prendre ses distances par rapport à l'idée d'un Dieu agissant dans l'histoire*. On définit la foi en quelques principes de vie, tels la règle d'or, ou en une philosophie de l'existence aux accents divers ; on s'attache à une vision de Dieu structurellement proche du déisme ; on abandonne la prière, notamment la prière de demande, pour se tourner vers d'autres formes de méditation ou d'exercices spirituels.

Un troisième type de stratégie, très courant, tente plutôt de *concilier action de Dieu et autonomie humaine*. Les voies sont alors multiformes. Elles peuvent consister en un partage des territoires, l'être humain s'occupant des affaires courantes et Dieu de tout ce qui est miraculeux, insolite ou extraordinaire (le « Dieu des brèches »), ou l'être humain de la petite histoire et Dieu de sa marche globale, ou encore, ce qui est extrêmement courant aujourd'hui, l'être humain de l'action « extérieure » et Dieu de l'action « intérieure ». On peut encore penser en termes de complémentarité des actions, Dieu coopérant d'une manière ou d'une autre à l'action humaine (par sa force, par son Esprit, etc.). Il peut également s'agir de l'une ou l'autre forme de coïncidence des deux actions, Dieu agissant par l'entremise de l'être humain, par l'entremise de médiateurs choisis, etc. Je rangerais enfin dans cette troisième catégorie les pensées théologiques qui invoquent la dialectique, le paradoxe, la tension créatrice, l'énigme ou le dilemme pour célébrer le problème plutôt que de le résoudre¹⁰.

10. Je suis porté à voir dans ces avenues théologiques une manifestation privilégiée de la « discordance extrême entre le discours théologique et l'expérience vécue du croyant » notée par Marcel Gauchet, qui ajoute : « La théologie ne sait plus parler de Dieu dans les conditions où Dieu peut se livrer comme une expérience de pensée pour l'homme contemporain. Il faut qu'il soit pensable. On ne peut pas se contenter d'affirmer que son appréhension relève de l'indicible. Le monde où nous sommes pousse à se réfugier dans le subjectivisme de la croyance et de la foi intérieure

L'extrême diversité de ces stratégies suggère, pour le moins, que la réception moderne de la foi traditionnelle en l'action de Dieu dans l'histoire ne va pas de soi. Nous ne sommes pas devant un malentendu passager qu'un assouplissement des certitudes modernes et un *aggiornamento* de la foi pourraient aisément dissiper. L'affrontement est sérieux : entre l'enchantement de l'histoire par un Dieu sauveur et le désenchantement du monde moderne, entre l'hétéronomie divine et l'autonomie humaine, il ne saurait y avoir de conciliation à bon marché. Il faut plutôt prendre la mesure de l'ébranlement actuel, nommer ce qui est en cause et discerner les voies de résolution, s'il s'en trouve.

Regardons-y d'un peu plus près¹¹.

Un enchantement de l'histoire

La Bible est ancrée dans une expérience historique particulière, celle de l'Exode du peuple hébreu, interprétée comme une libération dont YHWH, le « Dieu des Pères », serait à la fois l'auteur et l'agent¹². YHWH est dès l'origine et pour toujours un Dieu sauveur qui intervient dans l'histoire concrète de son peuple, contrairement aux idoles « faites de mains d'hommes », qui sont sourdes et muettes (Ps 115). Les exégètes insistent à temps et à contretemps sur cet engagement du Dieu biblique

inexprimable. » (« S'il ne se passe rien, il ne restera plus grand-chose », dans René Rémond *et al.*, *Chrétiens, tournez la page*, Paris, Bayard, 2002, 141 p., p. 78-79).

11. Je m'aventure ici dans un type d'exposé très schématique, avec l'ambition d'esquisser une problématique globale, au péril d'être constamment injuste envers les réalités évoquées. Je le fais avec la conviction qu'il importe de parvenir à une vision et à un jugement d'ensemble. C'est sur ceux-ci que je serai volontiers pris en défaut, advenant que des éléments majeurs et décisifs m'aient échappé. On comprendra, en revanche, que je ne puisse être à la hauteur des recherches de pointe sur chacun des multiples sujets que je tente d'intégrer ici, que je ne puisse fournir à tout coup une bibliographie satisfaisante, et que je procède plutôt par illustration à partir de textes significatifs.

12. Guy Couturier souligne que « le trait fondamental de la personnalité du Dieu d'Israël est bien exprimé dans son nom propre : YAHWEH » et que « ce nom, tel que compris par la tradition israélite, évoque sa présence active au cœur de toute l'histoire du peuple d'Israël. Cette présence divine est alors assumée comme le centre de la célébration culturelle et de toute réflexion théologique sur Dieu. » (« Le Dieu présent : YAHWEH », dans André Myre et Jean-Claude Petit [dir.], *Dieu, parole et silence*, Montréal, Fides, 1978, 265 p., p. 23-24.)

dans l'histoire¹³ et sur le caractère second de la théologie de la création¹⁴, de telle manière que si l'on doit parler d'un désenchantement de la *nature* dans la Genèse, ceci ne saurait masquer le fait que la Bible envisage, par ailleurs, un véritable enchantement de l'*histoire*¹⁵.

Cette conception de Dieu posera problème dès lors que les déboires d'Israël s'accumuleront. Deux dispositifs clés se mettent alors en place pour contrer l'accusation selon laquelle Dieu n'agirait pas ou n'agirait plus. 1) Le premier rapporte l'apparente inaction de Dieu et l'incompréhensibilité des événements au caractère insondable des desseins divins, au *plan* (le « mystère ») que Dieu réalise selon sa volonté propre

13. Le texte suivant est caractéristique : « Le Dieu qui dispense ses bienfaits n'est pas une puissance anonyme et invisible ; il est au contraire un Dieu personnel, présent et proche, capable d'intervenir dans le quotidien de la vie. C'est aussi et surtout le Dieu de la loyauté amoureuse (*hesed*) et de la fidélité indéfectible (*'emet*) manifestées de façon tangible à chacun des siens. » (Jean L.-Duhaim, « Le Dieu *vengeur* des Psaumes », dans André Myre et Jean-Claude Petit [dir.], *op. cit.*, p. 68.)

14. « Ce qui est clairement déterminant, ce n'est pas tant une intervention cosmique universelle de Dieu, Père de toutes choses », que « ce en quoi il se manifeste maître de l'histoire » (Schilson, *art. cit.*, p. 785). Cela ne signifie pas qu'une théologie de la création ne soit pas capitale pour l'économie d'ensemble du mystère chrétien et pour sa pertinence aujourd'hui, comme l'a bien démontré, par exemple, Pierre Gisel (*La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, 313 p.). Il demeure que la création, dans la perspective biblique, est elle-même envisagée historiquement, comme le commencement d'une histoire de salut. C'est bien ainsi qu'elle est encore évoquée dans la liturgie chrétienne, à la veillée pascale ; on remarquera que le cycle liturgique ne consacre pas de dimanche à la création du monde.

15. « Dans les désordres et erreurs apparemment contradictoires de l'histoire, la main de Dieu guide tout [...]. Les autres témoignages vétérotestamentaires de l'action providentielle dans le monde restent secondaires par rapport à ceux qui affirment cette intervention divine capitale dans l'histoire. » (Schilson, *art. cit.*, p. 785.) Il serait profitable de situer dans l'espace et dans le temps l'origine et les formes de cette conception de Dieu, en fonction d'un certain nombre d'interrogations importantes pour notre propos, qui relèvent à la fois de l'exégèse et des sciences religieuses. Cette conception d'un Dieu agissant dans l'histoire est-elle à l'œuvre dès les origines de la tradition hébraïque ou se met-elle en place à une époque particulière ? Est-elle propre à Israël ou est-elle partagée par les peuples sémitiques ambiants ? Plus largement : est-elle spécifique à la conception sémitique de la divinité ou relève-t-elle de l'idée même d'un dieu ou d'une déesse ? À cet égard, cette conception se distingue-t-elle d'autres approches religieuses de l'absolu (le dieu ordonnateur des mythes de création, le dieu législateur de l'islam, le fondement métaphysique de l'être, le non-être de la tradition bouddhiste, le principe de vie des animismes, etc.) ou les croise-t-elle de quelque manière ?

avec la rigueur du pédagogue¹⁶. 2) Le second dispositif, l'*alliance*, réaffirme la fidélité de Dieu mais l'arrime à celle que le peuple devrait manifester envers la Loi. Si le premier dispositif a pour effet de soustraire l'action divine à la compréhension et au jugement des humains, le second, particulièrement décisif pour la suite de l'histoire, cristallise l'expérience religieuse du judaïsme autour de l'axe obéissance/péché. En définitive, il fera peser sur Israël le poids de ses malheurs historiques. C'est par ce biais que la *culpabilité* s'installe à demeure dans la trame des fois juive et chrétienne, instillant la *peur* des conséquences du péché, culpabilité et peur dont l'impact sur la civilisation occidentale sera très important, malgré le contrepois de la miséricorde divine¹⁷.

À la faveur de cette évolution qui se cristallise à l'époque de l'Exil, le salut originel, actualisé par le mémorial, devient un salut espéré, de plus en plus fantasmagorique. L'impasse politique (sous les Perses, les Grecs, puis les Romains) et la situation de moins en moins enviable du peuple juif favoriseront un sens d'aliénation croissant par rapport à l'histoire concrète, et un investissement de l'imagination collective dans un monde surnaturel ayant son propre temps et son propre espace. Ce monde imaginé, révélé par des anges, deviendra le lieu privilégié où Dieu prépare son action et son jugement final¹⁸. Cet horizon apocalyptique autorisera diverses conceptions du salut espéré, telles les figures partiellement concurrentes d'une résurrection des morts et d'un rétablissement du Règne de Dieu. Le Nouveau Testament attestera la réalisation de ces deux perspectives par l'avènement du Christ, incarnation du pardon de Dieu, et par le don de l'Esprit¹⁹.

16. « Cette présence et cette action de Dieu dans le monde et dans l'histoire des hommes sont référées à un projet, un plan dont il procure inlassablement la pleine réalisation. » (Collin, *art. cit.*, col. 124-125).

17. Voir Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e s.)*, Paris, Fayard, 1978.

18. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Livonia, William B. Eerdmans/Dove Booksellers, 1998, 337 p.

19. Jon Sobrino considère que la vie et la mission de Jésus n'avaient pas simplement pour épice Dieu, ni même l'annonce du Règne de Dieu, mais bien *Dieu en tant qu'il s'engage dans l'histoire humaine*. Il estime que c'est bien ainsi que les évangélistes ont compris la mort et la résurrection de Jésus : en y lisant la manifestation de Dieu même (*Jésus en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1986, 277 p., p. 137-162).

C'est ainsi qu'un ensemble de thèmes bibliques capitaux s'édifient sur la base de la foi au Dieu qui agit dans l'histoire : le salut, l'alliance, le péché, l'obéissance, la grâce, la réconciliation, le jugement, etc. Des thèmes, mais également tout un spectre d'attitudes et d'actions qui font la pratique chrétienne concrète : la prière de demande, l'action de grâce, l'espérance, la contrition, la prophétie, le témoignage, etc.

En migrant très tôt de la société palestinienne vers les villes gréco-romaines, le christianisme connaît deux mutations capitales pour notre sujet. D'une part, la cosmologie dualiste continuera de délester l'espérance chrétienne de son poids historique pour l'orienter de plus en plus vers un au-delà du monde, ce qui entraînera une spiritualisation, une individualisation et une intériorisation de l'expérience de Dieu ; à terme, il ne s'agit plus tant d'accueillir un monde nouveau que de sauver l'âme individuelle. Une interprétation de l'aventure biblique s'impose, selon laquelle Dieu aurait conduit son peuple d'une libération « extérieure » ou « matérielle » (jugée superficielle) vers la libération « intérieure » ou « spirituelle » (qui serait la véritable libération), celle-là étant le symbole de celle-ci. L'action de Dieu devient (prioritairement) invisible. D'autre part, sous l'influence du stoïcisme et du néoplatonisme, l'intervention divine dans l'*histoire* et l'action divine ordonnatrice du *cosmos* se conjuguent de façon particulière dans le thème de la Providence. Ainsi chez Augustin :

En s'efforçant consciemment de reprendre toute l'histoire du monde (en y insérant toutefois une théodicée extrêmement problématique justifiant le mal comme principe constitutif esthétiquement nécessaire), [Augustin] s'efforce même de faire voir dans les événements contradictoires et absurdes perçus à la lumière de la foi l'action cachée de la providence divine ; ce qui contribue à orienter tout le devenir historique vers l'avènement de la *Civitas Dei*, laquelle ici-bas se trouve encore en guerre avec la *Civitas terrena*. Ni la perception empirique ni la raison humaine ne permettent de saisir l'intervention providentielle qui guide l'histoire et lui confère ainsi un sens ; seule la révélation divine en autorise la découverte dans la foi. Cette confession croyante de l'intervention providentielle de Dieu dans l'histoire suscite l'espérance confiante de l'accomplissement eschatologique de ce temps présent²⁰.

20. Schilhon, *art. cit.*, p. 787. « Cette théologie augustinienne de l'histoire [...] a durablement marqué quantité d'essais modernes, théologiques ou philosophiques, pour conférer un sens à l'histoire. » On en retrouve des répercussions « chez des penseurs aussi différents que J.-B. Bossuet, G. Vico, G. E. Lessing, J. G. Herder et G. W. F. Hegel » (*Ibid.*). Voir également Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, p. 46 et s.

Ce thème de la Providence divine est cher à la plupart des Pères. Cette vision d'un Dieu à la fois ordonnateur du monde et maître de l'histoire pose au moins deux problèmes qui occuperont les théologiens et les philosophes jusqu'à aujourd'hui : celui du mal dans un monde régi par un Dieu bon et tout-puissant, et celui de concilier l'action souveraine de Dieu et la liberté des humains. Nous reviendrons sur ces deux problèmes sous peu.

Il faudrait évoquer encore d'autres éléments clés qui se sont mis en place au cours de l'histoire chrétienne jusqu'à aujourd'hui. Je pense notamment à la notion de miracle qui « préserve l'ordre du monde d'être un ordre implacable », mais dont l'importance dans le dispositif chrétien tendra à loger l'action de Dieu dans l'extraordinaire, comme si l'être humain était abandonné à lui-même en ce qui a trait à l'ordinaire de son existence²¹. Je pense encore à la question de l'action de l'Esprit, une thématique dont il faudrait suivre l'évolution au fil des temps et des lieux. Mais cet exposé déjà trop général risque de se perdre dans la forêt des diverses manifestations de la foi en l'action de Dieu dans l'histoire, alors qu'il s'agit plutôt ici d'en suggérer le caractère fondamental pour la tradition judéo-chrétienne. Pour filer la métaphore de l'arbre : cette conviction est le tronc qui porte l'ensemble de l'arbre vivant, ce par quoi la sève transige pour se diffuser ensuite dans les branches, les rameaux et les feuilles qui symbolisent l'expérience chrétienne actuelle, dans la diversité de ses formes et de ses lieux d'expression.

À ce stade-ci de l'exposé, il faut détailler quelque peu le choc que constituera l'avènement de la modernité, et le défi qui se posera peu à peu au christianisme.

Le choc de la modernité

L'avènement de la modernité ne sera abordé ici que sous l'angle de la mise en question de l'action de Dieu et encore, de manière simplement

21. Olivier Boulnois, « Le concept de Dieu après la théodicée », *Communio* 27/4 (juil.-août 2002), p. 45-72, p. 49. Henry Duméry parle dans le même sens du prodige comme d'un « signe du gratuit » (art. « Providence », dans *Encyclopædia Universalis* [version électronique], 2003). Au moment d'écrire ces lignes, la béatification de mère Teresa de Calcutta relance le débat sur le miracle comme indication « sûre » de l'action de Dieu, comme si le lieu décisif de vérification de celle-ci n'était pas l'action caritative de la religieuse dans l'épaisseur de son existence historique quotidienne.

suggestive. Pour ce faire, je reprendrai les deux problèmes identifiés plus haut, ceux que l'accentuation de la Providence divine à l'Antiquité chrétienne allait mettre en place pour la suite de l'histoire.

La théodicée

Le terme de « théodicée » a été forgé par Leibniz en 1710. On trouve cependant des apologies de la justice de Dieu dès l'Ancien Testament. Le mixte de théologie cosmologique et de théologie historique caractéristique du concept de Providence entraîne cependant une accentuation de ce thème (de la justice de Dieu) à l'aube de l'ère chrétienne, avec une théodicée à la clef. Le juif Philon d'Alexandrie, déjà, estimait que la puissance du Verbe devait être cherchée à l'échelle de l'univers, par-delà les malheurs singuliers : « La vigilance divine s'étend de préférence à ce qu'il y a de plus global dans le monde, tout comme, dans les royaumes ou dans les états-majors, on se préoccupe des cités et des camps, et non de quelques personnages insignifiants et du premier obscur quidam venu²². » Chez des Pères comme Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène et Augustin, le concept de Providence, associé à l'idée d'une pédagogie divine, impose de rapporter les événements, si sombres soient-ils, à l'action divine ; Clément parle ainsi du rejet de la Providence comme d'un « athéisme pratique²³ ».

La foi chrétienne en la Providence a marqué l'histoire occidentale à un point tel que plusieurs philosophes qui, à l'ère moderne, ont voulu comprendre l'histoire à distance des schèmes chrétiens, ont néanmoins mis en place des raisonnements faisant fond sur une sorte de « Providence laïque » : la Nature (Rousseau, Herder, Kant), la Raison, l'Esprit (Hegel), voire l'Histoire elle-même²⁴. C'est que le projet de fonder en raison l'interprétation du monde et de l'histoire s'inscrivait en

22. *De providentia*, II, 102, cité par Boulnois, *art. cit.*, p. 57.

23. Schilson, *art. cit.*, p. 786. « C'est donc sur le terrain de l'histoire qu'on peut distinguer foi et incroyance : la conviction de l'action providentielle divine dans cette histoire constitue une pierre de touche de la foi en Dieu en général. La même chose vaut pour Origène : il lie à sa conviction d'une providence divine intervenant jusque dans les détails (cf. *De princ.*, II, 1, 1) une théodicée suivant laquelle elle subordonne toutes les mauvaises actions de l'homme au bien de l'ensemble ; il y insiste en même temps sur la liberté de l'homme, à l'encontre de tout déterminisme. » (*Ibid.*) Concernant Augustin, voir également Boulnois, *art. cit.*, p. 59.

24. Lagueux, *op. cit.*, p. 46 et s.

quelque sorte dans la même logique que celle de la Providence, à savoir la recherche d'une raison (un *logos*) à l'œuvre dans l'histoire. Ce projet a entraîné, chez plusieurs d'entre eux, la formulation d'une théodicée (notamment Leibniz, Herder et Hegel). C'est ainsi que nombre de penseurs du 19^e siècle « ont eu tendance, par leur indéradicible optimisme face à l'avenir, à minimiser le côté tragique de la détresse où tant de leurs congénères étaient plongés en attendant les jours meilleurs qu'ils annonçaient²⁵ ».

D'autres penseurs comme Voltaire, Marx, Nietzsche et Kierkegaard, allaient cependant ébranler l'apologie des sacrifices nécessaires à l'avènement d'un monde meilleur. Auschwitz représente à cet égard une icône en quelque sorte indépassable, en ce que le sacrifice de millions de juifs a heurté de front la foi traditionnelle au Dieu sauveur, et que la rédemption d'un tel événement dans quelque dessein divin de plus grande ampleur s'avère tout simplement impensable. Il en a résulté nombre de théologies de la mort de Dieu ou de l'impuissance divine, l'essai du philosophe Hans Jonas en étant un bel exemple²⁶. Mais ces théologies n'ont pas emporté l'adhésion du grand nombre des croyants, la foi en Dieu paraissant trop liée à l'idée d'un Dieu agissant dans l'histoire pour que la remise en question de celle-ci puisse se faire sans mettre en péril celle-là²⁷. C'est ainsi qu'en catholicisme, on trouve une réaffirmation de la doctrine de la Providence dans le Catéchisme universel²⁸, et que des encyclopédies majeures peuvent encore en proposer une vision aux accents de théodicée²⁹. Tout se passe comme s'il était difficile, voire impossible, d'un point de vue croyant, de renoncer

25. Lagueux, *op. cit.*, p. 55-56.

26. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Payot, 1994, 71 p.

27. Elie Wiesel a raconté à ce sujet un épisode saisissant de la vie des camps de concentration, au cours duquel les détenus ont fait le procès de Dieu, trouvé celui-ci coupable de les avoir abandonnés, puis ont enchaîné avec la prière du soir.

28. *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, CECC, 1993, 676 p., n^{os} 302 s.

29. Traitant du mal et de la souffrance, Collin réaffirme que « n'étant pas Dieu, notre univers et ses meilleures richesses sont nécessairement affectés d'un coefficient d'imperfection. L'enfantement mille et mille fois millénaire d'une terre habitable passe aussi par des tremblements de terre, des éruptions volcaniques, des raz de marée. La délicatesse de la sensibilité est source de souffrances comme de joies. » La Bible éclaire le mystère du mal « du faisceau de lumière qui jaillit notamment de la personne de Jésus », qui indique que « Dieu est avec tout homme dans la souffrance » (Collin, *art. cit.*, col. 130).

à intégrer les aléas de l'histoire, si tragiques soient-ils, à l'intérieur d'un plan de Dieu auréolé de mystère.

Action de Dieu et liberté humaine

Cette conception d'un plan de Dieu ne heurte pas seulement les modernes par sa propension à justifier la souffrance ; elle dérange encore par la manière dont elle paraît dessaisir les humains de leur avenir. Labarrière évoque ainsi les difficultés que les modernes éprouvent face à l'idée de Providence :

Ce n'est pas que soit rejetée, sans plus, toute reconnaissance d'une relation de notre liberté à une liberté constituante ; mais [...] il est clair que nous ne sommes plus enclins à accepter une prédétermination effective de l'avenir, une prédétermination pensée à partir d'un plan préétabli de par la volonté toute-puissante d'un Dieu qui aurait disposé et disposerait toutes choses en vue de l'accomplissement de ce dessein de salut³⁰.

Cette question n'est pas nouvelle ; elle a hanté les travaux théologiques et philosophiques tout au long de l'ère chrétienne :

Depuis les origines du christianisme, d'interminables disputes ont soulevé les passions et divisé les communautés à propos de la question de savoir ce qu'il advient de la liberté individuelle dans un contexte où les décisions de chacun sont guidées par l'action discrète — souvent associée à ce que les théologiens appellent la grâce — d'une Providence toute-puissante. Si Dieu régit le cours de tous les événements, quelle place reste-t-il à l'initiative humaine³¹ ?

Comme le souligne encore M. Lagueux, « les théologiens ont généralement cherché à montrer que l'exercice par les hommes de leur libre arbitre est une composante essentielle du plan de Dieu pour l'Humanité³² ».

Mais la liberté humaine, enfermée dans la conception d'un Dieu ordonnateur du monde et maître de l'histoire, a le plus souvent été réduite à l'alternative du consentement ou du refus, ce choix étant déterminant pour le salut de l'âme³³. C'est encore ainsi que la présentent

30. Labarrière, *art. cit.*, col. 2470.

31. Lagueux, *op. cit.*, p. 49.

32. *Ibid.*, p. 51.

33. On sent dans cette position l'influence manifeste du stoïcisme. « Le stoïcisme à la fois développe une doctrine de l'assentiment (seul lieu de liberté intérieure, tout le reste étant régi par la nécessité), et prône l'abandon de la volonté propre, qui doit pour être juste consentir à l'ordre du monde. » (Boulnois, *art. cit.*, p. 47)

spontanément certains auteurs³⁴. On peut le comprendre : comment penser une liberté de projet dès lors que l'avenir du monde est scellé ? Comment penser une liberté créatrice dans un monde stable, ordonné par Dieu, et voué de toutes manières à passer ?

La cascade des inventions du 15^e siècle, la découverte du Nouveau Monde, la remise en question du géocentrisme, l'émergence des États-nations, ces facteurs et d'autres ont placé le monde devant un horizon nouveau requérant une liberté moins liée que celle véhiculée jusque-là. « Un basculement s'est ainsi opéré, dans la mesure où le fondement de l'agir humain, pour lors, n'est plus recherché dans une conformité à quelque ordre éternel des choses, mais dans la libre volonté d'individus assumant ensemble leur destin³⁵. » Il s'en est suivi un choc frontal entre la détermination de l'avenir par les humains et les prérogatives de Dieu. La modernité s'est dressée précisément contre la détermination de l'histoire des hommes par l'action de Dieu, à savoir l'hétéronomie. Entre les droits de Dieu et les droits de l'homme, la modernité a tranché, en congédiant ceux-là au nom de ceux-ci.

Des théologiens n'ont pas manqué de dénoncer une autonomie mise à l'enseigne de la toute-puissance et de rapporter à une supposée « arrogance prométhéenne » les violences et les horreurs de l'époque moderne. Mais cette critique qui souligne à juste titre que les êtres humains sont capables du pire, manque sa cible lorsqu'elle croit pour autant convaincre qu'il faudrait brider la liberté humaine et la convaincre d'obéir à Dieu. La conscience moderne est persuadée, au contraire, qu'elle doit aller au bout de l'aventure de la liberté, que telle est sa condition native et sa destinée. En outre, du point de vue théologique même, la cible des critiques est d'autant plus mal choisie que la quête moderne d'une liberté authentique et accomplie pointe très précisément vers ce qu'atteste la tradition judéo-chrétienne dès ses origines, à savoir l'expérience d'une libération.

Aujourd'hui, la critique théologique s'y prend parfois d'une autre manière, en dénonçant le mythe de l'autonomie moderne et en soulignant, à juste titre, la prolifération des diverses formes du sentiment religieux, au point d'annoncer un « réenchantement du monde³⁶ ».

34. Collin affirme ainsi qu'« en présence de la Parole divine, l'engagement ou le refus sont pareillement possibles », pour ajouter aussitôt : « Il n'empêche que *le dessein et la promesse de Dieu ne peuvent être tenus en échec.* » (art. cit., col. 125)

35. Labarrière, art. cit., col. 2469.

36. Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 1991, 184 p.

Mais il n'est pas sûr que cette cible soit mieux choisie que la première. D'une part, cette prolifération nie-t-elle vraiment le règne de l'autonomie ou ne témoignerait-elle pas plutôt du vertige qu'il engendre, les divers « systèmes de sens » étant alors appelés à la rescousse³⁷ ? D'autre part, cette critique entend-elle vraiment solidariser la foi chrétienne de ce réenchanteur qui, très souvent, livre les sujets aux croyances les plus déraisonnables et les désengage des tâches collectives les plus urgentes ?

La question clé est donc celle de la liberté d'action dans le monde, et la manière dont Dieu et l'humanité peuvent ou non s'y rencontrer. Loin de constituer une question théologique parmi d'autres, ce problème apparaît plutôt comme ce qui doit faire l'objet d'une sorte d'opération théologique à cœur ouvert, les fonctions vitales de la théologie étant en jeu. Ce travail est effectivement opéré par nombre de théologiens, et ce, depuis plusieurs décennies. Il faudrait en repérer les grands axes, les voies d'exploration, et en faire le bilan. Dans le cadre de cet exposé, je m'en tiendrai à quelques pistes de travail. Ces indications concernent successivement : 1) la question du *langage* ; 2) la conception de la *liberté* ; 3) la conception de l'*action* ; 4) l'importance de la *pratique*.

Quelques pistes de travail

Dieu comme prédicat

Les réflexions du 20^e siècle sur le langage ont permis de comprendre celui-ci comme « maison de l'Être³⁸ », « milieu dans lequel l'être et l'homme s'entre-adviennent³⁹ », matrice même de l'expérience humaine du réel. Cette expérience est donc toujours expérience de sens, qu'elle prenne la forme de la découverte, de l'expression, de la réflexion, de la contemplation, de l'action ou même de la technique. Au plan symbolique, « la fonction première du langage n'est pas de

37. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 144 p.

38. Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 172), 1990, 488 p., p. 67.

39. Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 144), 1987, 582 p., p. 37.

désigner un objet ou de transmettre une information [...], mais d'abord d'*assigner une place au sujet* dans son rapport à autrui⁴⁰. C'est ainsi qu'en parlant, les êtres humains adviennent dans le langage en tant qu'êtres essentiellement relationnels, le rapport au monde médiatisant le rapport à soi.

De telles perspectives ont ébranlé les vues accoutumées qui tendaient à réduire le *milieu* du langage à un simple *moyen* de communication utilisé par des sujets préalablement constitués pour entrer en relation avec le monde, les autres, Dieu. Or, tout advient à l'être humain dans le langage, et en définitive lui-même. La médiation du langage est ce que l'être humain éprouve le plus immédiatement. Dans cette expérience première, la plupart des significations prennent appui sur ce que les sens révèlent, à savoir la réalité. Mais certaines significations se présentent qui ne se rattachent pas à quelque part de réalité concrète, à ceci ou à cela, et qui échappent au compte que voudrait en rendre la raison⁴¹. Dieu est l'un de ces termes limites, peut-être le terme limite même, qui ne renvoie à rien d'autre que ce qu'il signifie, à savoir ce qui interpelle l'expérience humaine en sa totalité, ce qui, littéralement, la *provoque*⁴².

Cette provocation n'advient pas au terme de difficiles abstractions. « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à deux tranchants. Elle pénètre jusqu'à diviser âme et esprit, articulations et moelles. Elle passe au crible les mouvements et les pensées du cœur. » (He 4,12) Elle s'« adresse » à l'être humain, elle l'interpelle et le met en cause. C'est ainsi que, dans la tradition judéo-chrétienne, ce mot surgit au sein de pratiques humaines concrètes, non seulement dans les événements, mais comme l'*événement* même : une libération, une conquête, l'établissement d'une loi. « Dieu dit, Dieu agit », mais c'est la Bible, ici, qui raconte. « Dieu est de lui-même privé de la parole », écrit le regretté exégète Jean Martucci⁴³. Ici apparaît le

40. *Ibid.*, p. 126.

41. Kant a insisté ainsi sur « l'impuissance de la raison à parvenir au savoir, surtout s'agissant de Dieu, la Liberté et l'Immortalité — à son avis les objets suprêmes de pensée » (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1 : *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 81).

42. Voir à ce sujet l'intéressante méditation de Karl Rahner intitulée « Méditation sur le mot "Dieu" », dans son *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, 517 p., p. 60-67.

43. Jean Martucci, « Le Dieu silencieux de la Bible », dans André Myre et Jean-Claude Petit (dir.), *op. cit.*, p. 13-22, p. 13-14.

dispositif formidable qui établit tout : Dieu est présenté comme le Sujet par excellence, qui parle et qui agit, mais jamais Dieu ne déborde du récit qui ainsi le présente. Il est *présenté* comme locuteur (je), comme allocutaire (tu) ou comme acteur (il), mais toujours *par une parole croyante*, élaborée au sein de la foi partagée. Dès lors, la Bible n'est parole *de Dieu* agissante qu'en tant que trace écrite de paroles *présentant Dieu* parlant et agissant, et ce, à partir et à propos d'expériences et d'événements humains vécus dans la foi.

Pour dire les choses abruptement : quoi qu'il puisse être par ailleurs (« en lui-même »), Dieu se présente toujours comme un *prédicat* à propos d'expériences et d'événements particuliers, vécus par des humains⁴⁴. Il relève d'abord et avant tout, comme l'écrit encore Martucci, d'un « pari d'interprétation⁴⁵ ». En tant que phénomène de langage, il appartient à la sphère du sens ; c'est par là, et par là seulement, qu'il devient « réalité » pour les humains et ainsi objet d'expérience. Mais il ne devient ainsi objet que parce qu'il a d'abord été présenté comme sujet à la faveur d'événements interprétés dans la foi, donc comme l'Autre au sein même de la parole et de l'action humaine. Si décidément autre qu'il ne peut être figuré que comme Autre Sujet, comme « Personne », sans pourtant que les humains cessent jamais d'être en cause, et d'être les sujets de cette manifestation.

Dans cette perspective, *dire* que Dieu agit (ou que Dieu parle), ce n'est pas tant, malgré les apparences, éprouver le sujet d'une action (ou d'une parole), le voir ou l'entendre, que qualifier une réalité vécue (expérience, événement, action) en en disant *quelque chose* de décisif, de provocateur. La question devient alors : que dit le croyant quand il dit « Dieu parle » ou « Dieu agit » ? Ceci : qu'il est provoqué par un Autre, en ce lieu même où il se tient. Et cette provocation se traduit en divers termes : salut, libération, paix, joie, justice, espérance, amour, éprouvés comme n'étant pas de notre fait mais plutôt comme *donnés*.

Il n'y a pas de Dieu pour l'être humain hors de l'univers du sens, et pourtant Dieu est éprouvé comme ce qui *donne sens*. Il n'y a pas de Dieu dans l'expérience humaine du réel, et pourtant Dieu est posé comme ce qui *fait être*. Cette expérience de transcendance, immanente

44. Prédicat : « Ce qu'on affirme ou nie à propos de ce dont on parle (sujet ou thème). » (*Le Petit Larousse illustré*, 1999)

45. Martucci, *art. cit.*, p. 15.

au langage, est figurée dans la Bible en termes très concrets, qui *posent* Dieu en parole et en action, au risque de le *juxta-poser* à l'être humain, de le *super-poser* ou de l'*op-poser* à lui. Le risque est de faire de Dieu un élément du réel, un être parmi d'autres (fût-il l'Être suprême), avec lequel l'être humain « entrerait » en relation, plutôt que de se reconnaître toujours déjà en lutte avec lui, comme Jacob avec l'ange.

Dieu en liberté

Toute la difficulté est là : comment reconnaître l'Altérité, dans toute sa Grâce, à même l'action et la parole humaines, sans en faire pour autant un « autre » acteur et locuteur avec lequel il faudrait *com-poser* ? Tant et tant de discours mettent ainsi en garde l'être humain d'agir « seul », et le somment de « collaborer » avec Dieu. Or, « Dieu et l'homme ne sont ni un ni deux — ni *seulement* un ni *seulement* deux », selon la belle expression de Labarrière⁴⁶. On ne saurait les additionner ou les diviser ; *ils ne sont pas du même ordre*, et c'est pourquoi ils peuvent advenir ensemble, dans la même réalité, celle qu'explore l'être humain en parole et en action.

Aborder les choses ainsi, c'est refuser que la liberté humaine soit posée en concurrence avec la liberté divine. Elles ne se disputent pas la même réalité. Pour autant que nous puissions en juger, celle-ci n'est livrée qu'à l'être humain, qui à la fois advient et fait advenir, *liberté en genèse* et *liberté de genèse*, comme l'écrit encore Labarrière⁴⁷. La vue inverse finit le plus souvent par enfermer la liberté humaine dans un vouloir divin, ce qui donne prise à la prédestination, cette « action de volonté efficiente à l'actif d'un Dieu qui définirait l'avenir de l'homme dans son contenu concret, dépouillant de la sorte sa liberté de tout pouvoir réel de novation, voire d'infléchissement notable ». Labarrière poursuit : « Encore et toujours, c'est en effet de liberté qu'il s'agit, et la Providence ne peut avoir de sens religieux et spirituel authentique que si, loin de fermer les chemins à la responsabilité de l'homme, elle les maintient ouverts de toute son exigence⁴⁸. »

Les vues théologiques courantes se contentent souvent d'affirmer que la liberté humaine est voulue par Dieu, qu'elle fait partie de son

46. Labarrière, *art. cit.*, col. 2475.

47. *Ibid.*, col. 2470 et s.

48. *Ibid.*, col. 2465 et 2466.

plan. Mais elles aboutissent inmanquablement à presser cette liberté de consentir à ce plan, d'y coopérer, voire de « laisser agir l'Esprit » sans interférer, et ce, « pour son bien », la vouant ainsi à l'impasse⁴⁹. Elle est alors restreinte à n'être qu'une liberté d'acquiescement à l'action de Dieu, une liberté fermée (comme on dit une « question fermée », enfermée dans une simple alternative), alors que la liberté ne prend tout son sens que comme liberté ouverte, liberté d'initiative et de création. Il faut plutôt penser Dieu à *même* la liberté humaine, dont Il ouvre les chemins : « Nulle force ne saurait délier l'homme de ce devoir sien qui est de croire en force créatrice ou re-créatrice. Le rapport véritable à la Providence trouve place à l'intérieur de ce devoir et de cette tâche, dans l'invention que requiert l'affrontement nécessaire à un futur nécessairement indéterminé⁵⁰. »

Un futur indéterminé, donc non pas « sauvé d'avance », mais bien plutôt « en espérance » (Rm 8, 24). Tout en l'homme est en jeu, y compris le monde où il avance, y compris l'avenir qu'il affronte :

Que l'homme éprouve recul ou effroi face à un avenir essentiellement indéterminé — et comme tel redoutable —, voilà qui ne saurait surprendre. Sa réaction pourra être de tenter de s'assurer contre cet avenir en pensant qu'une puissance tutélaire dispose toutes choses — par le jeu des « causes secondes » — pour que leur issue soit favorable. Plus exigeante la conviction portant sur le fait que ce dynamisme provident s'exerce moins sur les conditions objectives qui commanderaient l'apparition de l'événement que sur la liberté même à laquelle il revient de le produire, en accompagnant de façon responsable son déroulement⁵¹.

Dieu n'est donc pas la « cause » de la liberté humaine, mais bien sa grâce, ce qui advient en cette liberté en travail. Cela change tout. Non pas « Dieu ou l'Homme », mais bien « Dieu en l'homme », « sans mélange ni séparation ». Labarrière parle à ce propos « de *synergie croisée*, c'est-

49. Un texte comme celui-ci est caractéristique : « Le lien qui soude nos libres décisions à la force de Dieu et de sa grâce partout agissante n'est autre que la totale dépendance de notre agir volontaire par rapport à Dieu et à la volonté de salut et de libération qu'il a sur nous et sur le monde. Au plan de notre expérience, tout se passe *comme si notre liberté était seule agissante*. En réalité, ce que nous faisons, c'est la puissance créatrice et toute bienveillante de Dieu qui nous donne de le faire. *La seule chose que nous tirions de nos forces laissées à leur solitude, ce sont nos paresse et nos refus.* » (Collin, *art. cit.*, col. 129 ; mon italique).

50. Labarrière, *art. cit.*, col. 2471.

51. *Ibid.*, col. 2471.

à-dire telle qu'il existe entre Dieu et l'homme un réel échange de détermination⁵² ». Mais la symétrie de la formule laisse entendre qu'on demeurerait ici dans une logique de « coopération » (terme qu'emploie encore Labarrière⁵³), d'action commune, tandis qu'il s'agit de garder à l'esprit que c'est toujours l'être humain qui agit, pour le meilleur et pour le pire, et d'accueillir Dieu à même cet agir.

Grâce à Dieu

Traditionnellement, la catégorie de « cause » a servi à décrire la relation entre la volonté divine et l'action humaine, avec les difficultés conséquentes pour préserver la liberté humaine. Ce faisant, l'*agir* est le plus souvent envisagé comme un *faire* dont on tente de penser correctement les causes et les effets. Or, la philosophe du politique Hannah Arendt a proposé à cet égard une distinction éclairante⁵⁴. Il importe, écrit-elle, de bien distinguer *agir* et *faire*, l'action signifiante et l'œuvre productrice. Étroitement associée à la parole, l'action est une activité relationnelle évoluant dans un univers de sens ; essentiellement initiatrice, elle est également *phénoménale*, en ce qu'elle actualise des principes (la justice, la liberté, l'égalité) et qu'elle révèle des acteurs. L'œuvre, pour sa part, désigne l'activité productrice évoluant dans un monde d'objets ; opérant selon la logique de la fin et des moyens, l'œuvre réalise des plans en enchaînant les opérations nécessaires à cette réalisation.

Dans la vie humaine concrète, action et œuvre s'entremêlent, le monde humain étant indissociablement un monde de sens, de relations humaines et d'objets. Mais l'histoire témoigne amplement de la confusion des deux activités, et notamment de la réduction de l'action à l'œuvre, le caractère maîtrisable de celle-ci incitant les humains à concevoir et à mener leur action sur le modèle du processus de fabrication pour espérer échapper aux inconvénients de l'action que sont essentiellement l'imprévisibilité et l'irréversibilité des résultats. C'est

52. *Ibid.*, col. 2474.

53. *Ibid.*, col. 2470.

54. Voir notamment le chapitre cinq de *Condition de l'homme moderne*, p. 231-314, ainsi que toute la deuxième partie de Robert Mager, *Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Brèches théologiques », 19), 1994, 331 p.

ainsi qu'apparaissent les buts, les plans et les stratégies au cœur même de l'action humaine, et sa conception en termes de causalité. Cette réduction de l'agir au faire a des conséquences importantes ; si elle permet effectivement de « réaliser des choses », c'est au prix d'une perte de sens dont les manifestations sont perceptibles à tous les échelons de la vie sociale, du monde du travail jusqu'à la sphère politique.

En outre, souligne Arendt, il est de la nature de l'action que de produire de l'histoire, c'est-à-dire, pour l'essentiel, des récits qui en manifestent le sens. L'histoire résultant de l'action révèle l'être des acteurs : « *Qui est ou qui fut* quelqu'un, nous ne le saurons qu'en connaissant l'histoire dont il est lui-même le héros [...] ; tout le reste de ce que nous savons de lui, y compris l'œuvre qu'il peut avoir laissée, nous dit seulement *ce qu'il est ou ce qu'il était* ⁵⁵. » Arendt voit dans le caractère phénoménal de l'action et dans sa faculté de produire des récits historiques « la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine ⁵⁶ ».

L'histoire révèle l'*acteur*, mais sans que celui-ci en soit proprement l'*auteur*. « Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient ; mais personne n'en est l'auteur ⁵⁷. » Là s'enracine la difficulté de l'histoire, son illusion d'optique en quelque sorte, qui est de révéler des initiateurs et des agents mais aucun auteur. D'où la tentation d'en supposer un ; Platon, déjà, parlait d'un dieu, « précurseur de la Providence, de la "main invisible", de la nature, de l'"esprit du monde", de l'intérêt de classe, etc., qui ont servi aux philosophes de l'histoire, chrétiens et modernes, pour tenter de résoudre le problème d'une Histoire qui doit bien son existence aux hommes mais qui n'est manifestement pas "faite" par eux ⁵⁸ ». Arendt estime ainsi que l'idée d'un auteur derrière les événements historiques,

55. *Condition de l'homme moderne*, p. 244.

56. *Ibid.*, p. 403. Ce souci de situer la profondeur de l'existence humaine dans le rapport au monde (et non dans l'« intériorité ») est partagé par le philosophe Jean-Yves Jolif, qui écrit : « Parler de l'homme, ce n'est pas évoquer une "profondeur spirituelle" qui subsisterait en elle-même, indépendamment de tout rapport concret aux choses et aux autres hommes ; c'est toujours et uniquement se référer à un pouvoir d'action capable de bouleverser le donné de fait et d'y faire surgir des significations inédites. » (« L'athéisme à la recherche d'un lien réel entre les hommes », *Concilium* [nov. 1967, n° 29], p. 15.)

57. *Condition de l'homme moderne*, p. 242.

58. *Ibid.*, p. 243.

idée encore perceptible chez Heidegger, s'enracine en dernier ressort dans les caractéristiques mêmes de l'action⁵⁹.

Ces considérations permettent à la fois de comprendre la prévalence des catégories de l'œuvre (la cause, le plan, la finalité, etc.) dans la conception chrétienne de l'action de Dieu, la perte de sens qui s'ensuit pour l'exercice de la liberté humaine, et la propension à voir en Dieu l'auteur de l'histoire. Une compréhension plus *pratique* que *poïétique* de l'action permettrait de sortir d'une logique de causalité (qui a « fait » cela ?) entraînant l'opposition des causes (humaine et divine), pour orienter plutôt vers une logique de signification (que veut dire pour l'être humain agir ainsi ?) et de révélation (qui est celui qui agit ainsi ?) portant exclusivement sur l'action humaine⁶⁰. Elle permettrait de voir que cette action n'est jamais close, ce qui réduirait l'être humain à n'être que la « cause » de ce qu'il fait ; elle est plutôt ce par quoi il se révèle et se réalise au sein du monde, dans une dynamique de relation. Parce que l'action est créatrice et relationnelle, ses effets ne sont ni pré-

59. « La vérité pure et simple c'est qu'on ne peut agir seul, bien que les motifs d'action soient susceptibles d'être des desseins, désirs, passions et buts propres à l'individu. Pas plus qu'on ne peut réaliser quoi que ce soit exactement comme prévu (même lorsque, *archôn*, on dirige avec succès, met en mouvement et espère que les auxiliaires et les successeurs exécuteront ce qu'on commence), et cela s'ajoute à la conscience d'être capable de causer un effet, pour donner naissance à l'idée que le résultat réel est certainement dû à quelque force étrangère, surnaturelle, qui, sans se préoccuper de la pluralité humaine, a pourvu au résultat final » (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit. II : Le vouloir*, Paris, PUF, 1983, p. 207).

60. Cette voie est tout à fait opposée à celle qui continue à déterminer nombre de réflexions contemporaines sur l'action de Dieu. Je pense notamment au débat significatif qui occupe présentement des scientifiques et des théologiens, du côté anglo-saxon, et qui porte sur la compréhension de la causalité divine dans le cadre des nouvelles théories en physique. On cherche notamment à voir comment l'éclatement des perspectives newtoniennes permettrait de loger l'action de Dieu dans tel ou tel processus du cosmos. Voir par exemple L. F. Harris, « Divine action. An Interview with John Polkinghorne », *Cross Currents* 48/1 (1998), p. 3-14, et Gregory R. Peterson, « God, Determinism, and Action. Perspectives from Physics », *Zygon* 35/4 (déc. 2000), p. 881-890. Il est clair que la voie proposée ici renonce totalement à ce type d'explication qui reste enfermé, à mon sens, dans la logique de la « coopération », celle qui place l'action de Dieu et l'action humaine sur le même plan et qui réduit l'action à la causalité. Cette discussion s'apparente à la manière dont des astronomes sont sollicités à chaque période de la Nativité, et qui donnent leur avis, le plus sérieusement du monde, en ce qui a trait au phénomène astronomique qui pourrait correspondre à l'« étoile des bergers ».

visibles, ni maîtrisables : l'avenir est ouvert⁶¹. Dans ce procès, Dieu peut se dire, advenir : l'être humain peut se reconnaître engagé dans un espace de transcendance où il lui est loisible d'avancer.

Cette compréhension de l'action ouvre sur deux figures capitales pour une théologie de l'action⁶². La première, déjà évoquée, est la catégorie de *grâce*, fondée sur la notion anthropologique de don. Il s'agit d'une catégorie relationnelle qui éclaire la manière dont l'action engage une dimension d'altérité. La Bible comporte des passages éclairants autour du faisceau de termes disant le don de Dieu (grâce, faveur, charisme, etc.). Dans le Premier Testament, les différents termes hébreux que connote la *charis* grecque visent ainsi « une attitude sociale et son déploiement dans l'action plutôt qu'une simple disposition mentale » ; ils désignent soit le devoir de réciprocité qu'implique un lien interpersonnel, soit la faveur accordée et reçue⁶³. Pour la Bible dans son ensemble, « Dieu est bien le principe de la créativité de la liberté humaine et de sa libération par grâce, mais en tant que cette créativité et cette libération constituent son apparaître⁶⁴ ». Raymond Didier estime que « la grâce ne peut être une surnature » : « *C'est au sein de la liberté elle-même qu'il faut la découvrir* : comment comprendre que la liberté ne puisse se satisfaire d'aucun des ordres qu'elle pose pour se poser et qu'elle redoute de se perdre en ce qu'elle crée, sinon parce qu'elle porte en elle une exigence d'absolu⁶⁵ ? » Rahner jugeait primor-

61. Edgar Morin s'inscrit dans cette conception arendtienne de l'action lorsqu'il écrit : « Travailler dans l'incertain et dans l'inattendu, c'est le destin de la pensée et de l'action humaines. // C'est ce que je nomme le principe d'écologie de l'action : quand quelqu'un entreprend une action, il peut la contrôler tout au début mais après elle échappe à sa volonté parce qu'elle entre dans un jeu d'interactions et de rétroactions propres au milieu dans lequel elle intervient. Il en va de même pour l'action politique. Le savoir, ce n'est pas se décourager, c'est avoir conscience du risque inhérent à l'action, de la nécessité de la corriger, voire de la torpiller si elle va dans le sens contraire du but initial. Au lieu de concevoir la politique comme un art de souveraineté sur les hommes et sur la société, reconnaissons-la comme un art de navigation dans un milieu, dans une écologie qui est faite de l'ensemble des conditions sociales, culturelles et naturelles dans lesquelles elle agit. // [...] Assumer les risques est inévitable » (J.-M. Colombani et E. Plenel, *art. cit.*).

62. Pour de plus amples développements sur ces figures, voir Robert Mager, *Le politique dans l'Église*, chapitre neuf.

63. Karl Berger et Karl Rahner, art. « Grace », dans Karl Rahner (dir.), *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, New York, The Seabury Press, 1975, p. 584.

64. Raymond Didier, *Libérations et grâce*, Paris, Le Centurion, 1980, 150 p., p. 148.

65. *Ibid.*, p. 96 ; l'italique est de l'auteur.

diale cette catégorie de grâce pour l'intelligence de l'expérience chrétienne⁶⁶.

La seconde figure est celle de l'Esprit de Dieu. Loin de tout schéma de concurrence, il s'agirait ici de comprendre la présence de l'Esprit comme ce qui se manifeste à même toute authentique venue en présence de la liberté humaine. C'est dans le cadre d'une théologie de l'Esprit qu'une théologie de l'action trouve son véritable lieu d'élaboration ; le sous-développement notoire de cette théologie indique tout le chemin qui reste à parcourir pour reconnaître à l'action humaine dans le monde toute sa portée théologique⁶⁷.

Dieu en pratique

Ce qui a été dit déplace la réflexion sur l'action de Dieu vers une compréhension de ce qui se trame dans l'action humaine. En certaines circonstances, celle-ci interprète ce qu'elle expérimente et éprouve en termes d'action et de parole « de Dieu ». Ce faisant, elle se fait « expression de Dieu », révélatrice, voire même réalisatrice de Dieu (en tant qu'elle inscrit celui-ci dans sa réalité), fût-ce d'abord en tant qu'interpellation critique. Tout ceci oriente vers la *pratique* comme vers le lieu de signification où Dieu et l'être humain « s'entre-adviennent » (Chauvet) sans que la pratique ne cesse jamais d'être, de part en part, une pratique humaine⁶⁸. Nous sommes ici à la jonction de la théorie et de la pratique, de la contemplation et de l'action. Labarrière écrit : « Dieu *est* la vérité de l'homme ; mais il l'est sous le mode du principe,

66. Karl Rahner, « Experiences of a catholic theologian », *Theological Studies* 61/1 (2000), p. 3-15.

67. Voir à ce sujet Robert Mager, « Dire Dieu ou agir dans l'Esprit ? », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et Projet, 54), 1994, p. 199-212.

68. Cette manière de concevoir la réalisation de Dieu rejoint en partie ce que décrit Maurice Lagueur : « Cette idée d'origine théologique selon laquelle la divinité se réalise dans l'histoire, idée qui, sous un autre mode, se rencontre chez Schelling autant que chez Hegel, a connu beaucoup de faveur à l'époque romantique et s'est répercutée jusqu'au XX^e siècle, par exemple chez Max Scheler qui affirmait que "toute activité historique trouve son but non en des biens matériels ou en des productions artistiques, non pas même dans le progrès indéfini des sciences positives, mais dans l'être de l'homme heureusement et noblement "formé", dans la *coopération* de l'homme à la *réalisation* de Dieu. » (op. cit., p. 68, citant Scheler) Mais il ne s'agit pas tant ici d'une « coopération » que d'une opération de révélation.

en sorte qu'il revient à l'homme d'honorer cette origine — et de la *faire vraie* — en agissant dans la lumière et la force de cette vérité⁶⁹. J.-G. Nadeau a déjà parlé, dans un sens proche de celui évoqué ici, d'un « rapport praxéologique à la révélation⁷⁰ ».

Faut-il soutenir pour autant qu'en agissant, l'être humain « fait agir » Dieu ? Plusieurs des auteurs consultés ont des formulations qui vont en ce sens. André Myre a les vues les plus caractéristiques lorsqu'il écrit : « Suivant la conduite des chrétiens, Dieu est présent, parlant et actif, ou absent, silencieux et inactif⁷¹. » Une telle formulation qui fait de Dieu le sujet de l'action donne prise à une interprétation qui met cette action sur le même plan que celle des humains, ce qui conduit à des ambiguïtés, comme lorsque Myre parle d'un « Dieu tout à fait démuné, puisque son agir est confié à la responsabilité de l'homme », tout en n'en maintenant pas moins la figure d'un « Dieu tout-puissant, puisqu'il a le pouvoir de dynamiser l'homme à son service⁷² ». Plus heureuse est la manière dont Myre accentue la dimension pratique de la révélation divine :

En un sens, Dieu se révèle moins qu'il est révélé par ses enfants. Pour les chrétiens, la question n'est pas de savoir, comme on l'entend trop souvent, où Dieu se révèle, comme s'il y avait une sorte d'activité mystérieuse de Dieu qu'il faudrait déceler sous les apparences, en vue d'y ajuster son propre agir. La question consiste à déterminer l'identité de ceux que Dieu aime pour aller leur révéler, dans une expérience concrète d'amour, la tendresse de Dieu à leur égard⁷³.

Myre parle à ce propos d'une révélation « fonctionnelle⁷⁴ » ; avec Nadeau, je dirais plutôt « praxéologique ». Comme l'indique la section précédente, on peut inverser la formule et parler tout autant du caractère phénoménal de l'action. Celui-ci se fonde sur les caractéristiques de toute action authentique, à savoir l'initiative créatrice, la révélation

69. Labarrière, *art. cit.*, col. 2473.

70. Jean-Guy Nadeau, « La praxéologie pastorale. Faire théologie selon un paradigme praxéologique », *Théologiques* 1/1 (mars 1993), p. 79-100, p. 92.

71. André Myre, « Le Dieu démuné de l'Évangile », dans André Myre et Jean-Claude Petit (dir.), *op. cit.*, p. 77. Myre ajoute prudemment, en note : « Dieu est certes Dieu sans eux, mais il ne peut être "Dieu-avec-nous" sans eux » (p. 78).

72. *Ibid.*, p. 88 ; voir aussi p. 85.

73. *Ibid.*, p. 94-95.

74. *Ibid.*, p. 84.

de l'agent et l'actualisation d'un principe. Des actions humaines particulières peuvent être « de Dieu » dans la mesure où elles dégagent un espace de sens où Dieu peut être éprouvé à même l'advenue de soi⁷⁵.

* * * * *

Compte tenu des difficultés que rencontre en modernité une vision providentialiste de la foi en l'action de Dieu dans l'histoire, j'ai tâché de proposer ici quelques jalons en vue d'une autre approche, phénoménale, qui ne pose plus l'action de Dieu sur le même plan que l'action humaine, mais qui la comprend plutôt comme un prédicat de celle-ci, comme ce que l'être humain peut éprouver à même son action, à savoir une grâce dont il est l'agent sans en être l'auteur.

À prime abord, une telle compréhension permettrait au croyant de s'inscrire dans la tradition judéo-chrétienne pour tâcher de s'y comprendre et de comprendre le monde actuel, sans rien concéder de sa liberté et de sa responsabilité, mais en éprouvant plutôt à quel accomplissement celles-ci sont vouées. Elle permettrait encore d'envisager l'avenir comme un avenir ouvert, non garanti, pleinement livré à l'action commune, pour le meilleur et pour le pire. Elle offrirait enfin une voie d'exploration intéressante pour la rencontre des religions, sur le terrain de la pratique.

Mais à quel prix ? En procédant ainsi, le théologien ne refait-il pas simplement le coup de la « démythologisation », au point de réduire l'affirmation de foi à une figure de style ? Ne mésestime-t-il pas la portée de cette affirmation, dont il a pourtant reconnu, au point de départ, qu'elle constituait la trame même de sa tradition ? La vision phénoménale de l'action qu'il propose peut-elle encore se réclamer du Dieu d'Israël et de Jésus-Christ ? En particulier, trois questions critiques viennent immédiatement à l'esprit :

i. D'abord, si Dieu n'est plus pensé comme sujet d'une action qui lui soit propre, mais seulement comme « prédicat » de l'action hu-

75. J'ai tâché ailleurs de présenter cette question d'une action révélatrice de Dieu, question capitale pour la théologie pratique : Robert Mager, « Do We Learn to Know God from What We Do ? A Plea for a Relational Concept of Action », dans Elaine Graham et Anna Rowlands (dir.), *Pathways to the Public Square. Practical Theology in an Age of Pluralism*, Münster, Lit, 2005, 312 p., p. 191-201.

maine, *peut-on parler encore d'un Dieu « personnel »*? La personne, en effet, est avant tout « le sujet d'une action, qui peut donc lui être imputée⁷⁶ ». Quoi qu'il en soit, par ailleurs, de la question des « personnes divines » (le terme « personne » ayant ici un sens particulier), le Dieu de la tradition judéo-chrétienne est-il pensable sans référence à l'idée de personne? Les théologies de la mort de Dieu ont-elles vraiment convaincu de la viabilité d'une foi en Dieu dégagée du théïsme?

ii. *Peut-on prier un Dieu « prédicat », l'implorer, lui rendre grâce? Ce Dieu non provident est-il encore celui de la pratique concrète des juifs et des chrétiens, eux qui le prient chaque jour?* Schilson note que la foi en la Providence ne s'appuie pas d'abord sur des définitions dogmatiques, mais bien sur « la pratique continue de la prière de demande. La conviction de l'intervention providentielle de Dieu et de sa maîtrise de l'histoire n'a rien d'une théorie, mais elle s'affirme validement dans "la foi vécue"⁷⁷ ». Si Dieu est tel que je ne puisse l'invoquer ni espérer de sa part quelque secours, est-il encore le Dieu de la Bible?

iii. La perspective d'une dimension phénoménale de l'action ne tient-elle que *pour autant que la question du mal n'est pas posée*? Labarrière lui-même n'en souffle guère mot, lors même qu'il insiste pour dire que « c'est d'origine et toujours que l'agir de l'homme se trouve [...] intérieurement dynamisé par l'agir de Dieu⁷⁸ ». Qu'en est-il, alors, des pratiques génocidaires, de la torture, de la pédophilie, et autres fleurons de l'action humaine? Suffit-il d'en appeler au caractère inachevé de la liberté humaine, ou peut-on espérer quelque salut de ce mal moral qui ronge de l'intérieur la communauté humaine, et ce, aujourd'hui comme toujours?

Ces questions — et je ne doute pas que les perspectives que j'ai dégagées ici en appellent d'autres — sont symptomatiques de la difficulté de résoudre la crise évoquée au départ, d'une manière qui soit fidèle à la tradition judéo-chrétienne et qui n'en corresponde pas moins aux requêtes les plus vives du temps présent. Si elles ne disqualifient pas entièrement les pistes de travail qui ont été proposées, elles indiquent cependant que celles-ci doivent être explorées plus avant, en gardant à l'esprit le caractère fondamental de ce qui est en cause pour

76. André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 439.

77. Schilson, *art. cit.*, p. 788.

78. Labarrière, *art. cit.*, col. 2474.

la tradition : il serait pour le moins imprudent de scier le tronc de l'arbre sous prétexte d'en émonder les branches.

Par ailleurs, ces questions ne justifient pas davantage un repli frileux dans le « mystère » ; il faut, rappelle Gauchet, que Dieu soit pensable, une exigence qu'a toujours tenue, tant bien que mal, la tradition catholique. Les perspectives proposées permettent, et ce n'est pas rien, de suggérer à quels dépassements l'« autonomie » humaine est intrinsèquement vouée, sans pour cela qu'elle cesse d'être nôtre. La tradition chrétienne nomme « amour » ces multiples expériences où le sens ouvre au vertige divin. Maurice Bellet évoque à sa manière le chemin de liberté qu'elles indiquent :

On est cette pâte humaine effroyablement dure à pénétrer et soulever, et on ne commande à cette nature-là aussi « qu'en lui obéissant ».

Le chemin d'amour passe par là. Et il se tient en cette foi que la pâte peut lever, que tout ce qui, hors d'amour ou avant lui, paraît dans une sauvagerie terrifiante, tout peut être touché, transfiguré de cette grâce — l'amour lui-même.

Mais ce chemin-là déborde de toutes parts celui que la conscience claire, sûre de soi et maîtresse de tout, prétend organiser par morale, sagesse, science, thérapie — ou « spiritualité »⁷⁹.

79. Maurice Bellet, *L'amour déchiré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 165 p., p. 118.

*Agir de Dieu et incarnation de Dieu*par Claude Geffré¹

Sous le titre « Un enchantement de l'histoire ? », Robert Mager propose un texte très riche qui touche aux questions les plus radicales de la théologie chrétienne concernant les rapports entre Dieu et l'histoire, l'herméneutique du langage biblique et du langage théologique, le statut épistémologique de la foi dans sa différence avec notre expérience de l'histoire humaine. Et en même temps, son exposé a une portée pastorale évidente. Il porte un jugement lucide à propos du divorce croissant entre, d'une part, le langage traditionnel sur l'agir providentiel de Dieu dans le monde et l'histoire et, d'autre part, le large consensus de notre expérience moderne de l'autonomie de l'homme dans l'accomplissement de son destin. Peut-on être chrétien aujourd'hui en Occident, c'est-à-dire fidèle à un Dieu sauveur qui agit dans l'histoire, tout en étant « pleinement de son temps », c'est-à-dire en souscrivant sans réserve à l'exigence d'assumer personnellement et collectivement son destin ? Dans cette recherche d'une certaine conciliation, il n'hésite pas à renouveler radicalement notre langage providentialiste sur Dieu et l'histoire. Il va jusqu'à parler d'une opération théologique « à cœur ouvert ». Il ouvre des « pistes » extrêmement suggestives dans le sens d'une approche phénoménale qui ne pose plus l'action de Dieu

1. Claude Geffré, dominicain, a été professeur de théologie, directeur de l'École biblique de Jérusalem et directeur de la collection « Cogitatio fidei » aux Éditions du Cerf. Il est particulièrement reconnu pour ses ouvrages consacrés à la question herméneutique.

sur le même plan que l'action humaine. Mais il reconnaît lui-même en terminant qu'une telle approche demande à être encore mieux pensée si l'on veut répondre à des questions aussi inévitables que celles du statut personnel de Dieu, du sens de la prière de demande, du scandale permanent de la présence du mal dans l'histoire des hommes.

Dans cette brève intervention, je ne puis reprendre avec toute l'acuité désirable la question de fond qui est sous-jacente à sa démarche. Je veux simplement faire état de certaines interrogations qui sont moins des critiques que des accents différents qui permettraient peut-être de situer autrement la coupure radicale entre notre langage traditionnel sur la Providence et notre sensibilité moderne et postmoderne. Je m'exprimerai tout d'abord sur la manière dont le texte de Robert Mager comprend la rupture entre la vision chrétienne de l'agir de Dieu et notre modernité. Dans un second temps, j'essaierai d'avancer théologiquement dans l'interprétation de l'agir de Dieu dans l'histoire.

Agir de Dieu et modernité

Robert Mager a choisi comme titre « l'enchantement de l'histoire », avec un point d'interrogation. Ce que contesterait notre modernité, c'est l'enchantement de l'histoire à partir d'un Dieu sauveur. Et c'est là que se situerait la perte de crédibilité du christianisme à l'époque moderne, dans la mesure où cette vision chrétienne de l'histoire contredirait directement la conscience jalouse que nous avons de notre autonomie. Ma question est celle-ci : est-ce que l'enchantement de l'histoire résultant de la foi chrétienne conduit fatalement à une rupture entre la théonomie et l'autonomie humaine ?

Plutôt que d'un enchantement de l'histoire par un Dieu sauveur, ne faut-il pas parler d'un désenchantement du monde (et donc de l'histoire) qui fut engendré par l'émergence de la religion d'Israël et du christianisme dans la longue histoire religieuse de l'humanité ? C'est le paganisme antique qui a longuement maintenu l'enchantement de l'histoire, qui a confisqué l'histoire au profit de la nature et qui a entretenu la dette insolvable des hommes à l'égard du divin et du sacré. On sait qu'un auteur comme Marcel Gauchet situe là l'essence du religieux à l'aube de l'histoire humaine. Et s'il définit le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion », c'est précisément parce que grâce aux dogmes de la création et de l'incarnation, le désenchantement du

monde a coïncidé avec l'avènement de l'homme comme sujet autonome et agent responsable d'une histoire. Plus Dieu est grand et plus les hommes sont grands²!

Même si le langage traditionnel sur l'agir de Dieu dans l'histoire pose des questions théologiques redoutables, je me demande si le texte de Mager ne reste pas trop prisonnier d'un postulat caractéristique de la modernité depuis deux siècles, à savoir l'exclusion réciproque du religieux chrétien et de la modernité. C'est peut-être justement un trait typique de ce qu'il est convenu d'appeler la postmodernité de constater qu'un certain nombre d'historiens se demandent si le christianisme ne fut pas lui-même un « vecteur de modernité » alors même qu'il en fut la victime. Certes, par suite du succès grandissant de la modernité, la religion chrétienne n'est plus un facteur de cohésion sociale et on peut interpréter son destin comme celui de son effacement progressif inéluctable. Mais la fin de la fonction sociale du christianisme n'entraîne pas nécessairement la fin du christianisme comme croyance individuelle et comme expérience vécue, non aliénante, de Dieu.

Il serait donc plus juste de résister au préjugé typiquement moderne selon lequel il y aurait une contradiction fatale entre la relation à un Dieu créateur et l'humain véritable compris comme accomplissement responsable de son destin. Il est permis de penser, au contraire, que la relation authentique à l'Absolu est au principe d'un surcroît d'humanité pour soi-même et pour l'ouverture à autrui. Et ce qui est justement au cœur du christianisme, c'est le paradoxe de l'incarnation, l'abaissement de Dieu fait homme. C'est l'inauguration d'une alliance, d'un pacte d'amitié entre Dieu et l'homme. Jésus, dans sa réinterprétation de la religion d'Israël, a mis fin à la violence du sacré, non seulement le sacré des sacrifices rituels, mais le sacré d'un Dieu encore violent, un Dieu Tout Autre qui se définit en termes de Toute puissance, de perfection et d'éternité.

À propos de l'ébranlement des quasi-évidences de la modernité, il convient d'observer qu'il y a tout un courant de la pensée contemporaine qui ne désespère pas d'un certain sens de l'histoire, en dépit du chaos dont le 20^e siècle a été le témoin par suite des deux totalitarismes nazi et soviétique. On ne croit plus à la fable des « Grands récits »

2. Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p., p. 58, 67.

(cf. Lyotard) et on est devenu résolument sceptique à l'égard de toute philosophie de l'histoire et même de toute théologie de l'histoire. Mais en même temps, on ne peut évacuer si facilement — en Occident — le thème fascinant et récurrent du *messianisme* (un mot que je m'étonne de ne pas retrouver dans la vision de l'histoire de Mager). Au-delà de la sécularisation de l'histoire au sens des diverses idéologies de type marxiste et au-delà de la rationalisation de l'histoire à la manière hégélienne (la ruse de l'histoire), l'issue n'est pas nécessairement le nihilisme ou la résignation devant l'absurdité de l'histoire.

Il faut faire place à un messianisme paradoxal qui, du sein même de l'immanence de l'histoire, fonde la responsabilité de l'homme contemporain. Ce dernier, en effet, ne se définit pas en termes de pure immanence, car il se sent toujours *précédé* par un dynamisme secret qui vient de plus loin que lui. Un auteur français, Pierre Bouretz, a publié récemment un gros livre sous le titre révélateur de *Témoins du futur*³. Il passe en revue un certain nombre de penseurs juifs allemands, croyants ou incroyants, qui ont tous été hantés, ou mieux, fascinés par le thème du messianisme : Cohen, Scholem, Buber, Benjamin, Bloch, Jonas, Rosenzweig, Levinas... Ce dernier, en particulier, nous aide à comprendre l'extériorité de Dieu par rapport tant à l'immanence de la conscience qu'à l'immanence de l'histoire. Mais cette Altérité, qui est de l'ordre d'une donation gratuite, est irréductible à l'intériorité. Non seulement elle ne l'aliène pas, mais elle fonde la responsabilité infinie du sujet humain. À l'infini de cette Altérité transcendante répond l'assignation infinie de la conscience.

L'agir de Dieu dans l'histoire

Parmi les pistes de travail esquissées par le texte de Mager, je retiens surtout deux acquis considérables. D'une part, il exorcise la fascination que le schème de la causalité a exercée sur notre théologie traditionnelle de la Providence. D'autre part, il parie pour une réinterprétation audacieuse du langage biblique concernant les interventions de Dieu dans l'histoire. À chaque fois, je me permettrai d'ajouter quelques gloses marginales.

3. Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, 1249 p.

Dieu Cause créatrice

Nous cherchons depuis longtemps à dépasser le schème imaginaire d'une causalité divine, qu'il s'agisse du Dieu Premier Moteur d'Aristote, du Dieu Cause première de la théodicée ou du Dieu *Causa sui* de Descartes. En s'inspirant de la vision profonde de Pierre-Jean Labarrière, Robert Mager écarte toute idée d'un concours, d'une coopération et donc d'une concurrence entre l'action divine et l'action de la liberté humaine. « Dieu et l'homme ne sont ni un ni deux — ni seulement un ni seulement deux. » (Labarrière) L'action divine et l'action humaine relèvent de deux ordres radicalement divers. Nous sommes donc invités à découvrir un avenir de Dieu au sein même d'une liberté créée qui est elle-même toujours en genèse. Selon l'heureuse formule de Mager, « Dieu n'est donc pas la "cause" de la liberté humaine, mais bien sa grâce, ce qui advient en cette liberté en travail ». Et de fait, « cela change tout ».

Je me sens pleinement d'accord avec une telle perspective. Mais même si la théologie traditionnelle a dépensé des trésors d'énergie pour résoudre les apories du « concours divin », la difficulté majeure d'une théologie de la Providence ne concerne pas d'abord la question des rapports d'un Dieu Tout puissant et de la liberté humaine. Pour la raison critique moderne, c'est l'idée même de l'agir de Dieu dans le monde et dans l'histoire qui est devenue impensable. Comme je le dirai plus loin, le texte de Mager aborde de front cette difficulté quand il se livre à une herméneutique du langage biblique. Mais puisqu'il réfléchit sur le thème de la causalité divine, il aurait pu montrer qu'une théologie de la Providence nous renvoie nécessairement à une théologie renouvelée de la création.

Dieu n'a pas créé au commencement, il y a des milliards d'années, mais il crée *aujourd'hui*, au sens où le monde infrahumain et le monde humain sont dans une dépendance absolue par rapport à cette puissance créatrice, pour qui mille ans sont comme un jour. En un mot, il devient pratiquement impossible de distinguer un Dieu créateur et un Dieu provident, car la création est toujours une création continuée. Dieu a créé un devenir créateur et l'idée de cause fabricatrice ne peut rendre compte du mystère de la création, même s'il est vrai que tout ce qui advient trouve son origine en Lui : *in principio*, non pas « au commencement », mais dans sa source permanente (*Archè*). La création est toujours déjà co-création, que les causes dites secondes soient les déter-

minismes inhérents au monde ou encore l'efficiencia des libertés humaines. C'est pourquoi, de notre point de vue d'observateur, le monde nous apparaît comme s'il était sans Dieu, dans son a-théisme, pour reprendre une expression de Levinas. C'est justement la grandeur de Dieu d'avoir créé quelque chose de différent, de séparé, d'a-thée.

Dieu prédicat

Robert Mager montre bien la nécessaire réinterprétation des récits bibliques quand ceux-ci ne cessent de nous parler des diverses interventions de Dieu dans l'histoire du peuple d'Israël. C'est toujours Dieu qui est présenté comme le Sujet par excellence. Mais en fait, c'est la Bible, à savoir la communauté croyante, qui raconte, et qui fait de Dieu un prédicat de son récit. « Dès lors, la Bible n'est parole *de Dieu* agissante qu'en tant que trace écrite de paroles *présentant Dieu* parlant et agissant, et ce, à partir et à propos d'expériences et d'événements humains vécus dans la foi. » À moins d'en rester au stade de la foi naïve, je pense que ce « pari d'interprétation » s'impose. Je me permets seulement de faire trois remarques.

Dans l'ensemble de son texte, Mager place une équivalence entre un Dieu qui parle et un Dieu qui agit. Et de fait, les deux expressions sont aussi métaphoriques l'une que l'autre. Mais je me demande si ce n'est pas l'originalité même du Dieu d'Israël dans sa différence avec les divinités païennes, à savoir un Dieu qui se révèle par une Parole, qui nous donne une meilleure intelligence de l'agir de Dieu dans l'histoire. Par définition, la Parole de Dieu est toujours une parole absente. Elle est nécessairement médiatisée par une parole humaine qui devient une Écriture. L'histoire d'Israël est racontée comme une histoire dont Dieu est le sujet. C'est à la lumière de la parole prophétique considérée comme Parole de Dieu, que nous comprenons mieux que les événements de l'histoire du salut sont moins des *faits* que des événements de parole. La notion de *fait* nous renvoie à un Dieu suprême Actant qui est le maître secret de l'histoire. Nous sommes encore dans l'ordre d'un gouvernement divin qui s'apparente à la causalité. Les événements de l'histoire du salut sont de l'ordre du *sens* et ils nous renvoient à la Providence aimante d'un Dieu sauveur. Il me semble que la distinction très profonde introduite par Hannah Arendt entre *agir* et *faire*, entre action signifiante et œuvre productrice, à laquelle le texte de Mager réfère lui-même, trouverait ici toute sa portée.

Ce passage du fait au sens, ou encore cette métamorphose d'une expérience vécue par l'homme en action de Dieu en faveur de l'homme, est le résultat d'une interprétation *croiyante*. Le texte de Mager le dit, mais il ne le souligne peut-être pas assez. Le pari de l'interprétation nous permet de démystifier une vision encore anthropomorphique de l'agir de Dieu dans le monde et dans l'histoire, mais il nous renvoie au pari de la foi. Il faut éviter un pur fidéisme, mais il faut insister sur l'épreuve de la foi qui ne voit pas la trace de Dieu dans une histoire terriblement ambiguë. Ce n'est pas le spectacle du monde et de l'histoire qui peut nous permettre de remonter jusqu'à un Dieu bon et provident. Et il est certain que la foi en un Dieu créateur et sauveur ne nous aide pas nécessairement à vérifier l'action providentielle de Dieu dans le monde et l'histoire des hommes.

Cette dernière remarque nous invite à déborder franchement le cadre d'une théologie naturelle quand on essaie de réfléchir sur les rapports de Dieu et de l'histoire. C'est pourquoi je regrette un peu que Robert Mager, qui parle abondamment d'un Dieu qui parle et qui agit, ne parle pas plus explicitement d'un Dieu qui *s'incarne*. Dans ce dernier cas, est-ce qu'une herméneutique qui rend compte de la manière dont Dieu devient le prédicat, alors même qu'il s'agit de l'interprétation croyante d'une action humaine, suffit? Je sais bien que le mot « incarnation » est encore une expression métaphorique qui, d'ailleurs, n'appartient pas au vocabulaire du Nouveau Testament. Mais l'Alliance de Dieu avec l'homme en Jésus-Christ est l'épreuve décisive de la foi chrétienne et le *test* du rapport de Dieu à l'histoire, tant il est vrai que toutes choses ont été créées « depuis la fondation du monde » en Lui et par Lui.

On peut démystifier le schème imaginaire d'un Dieu provident qui intervient souverainement dans le monde et dans l'histoire. Mais comment rendre compte du devenir homme de Dieu? Cela demeure encore impensé depuis des siècles. Certes nous savons mieux, depuis Bultmann, que le langage qui s'efforce de rendre compte des rapports entre le Dieu transcendant et le monde dont nous avons l'expérience est nécessairement mythologique. Nous échouons finalement à exprimer de manière intelligible cette rencontre du divin et de l'historique. Et cependant, la foi chrétienne ne peut pas évacuer cet événement, Jésus confessé comme Christ, qui coïncide avec l'*avènement* de Dieu qui vient à l'homme dans l'histoire.

Finalement, si le christianisme a un rapport congénital avec l'histoire, ce n'est pas en référence à un Dieu créateur et provident (les diverses théodicées le disent aussi à leur manière même si elles usent d'un langage moins imagé que celui de la Bible), mais c'est en lien avec un Dieu sauveur qui assume, en Jésus-Christ, la contingence de l'histoire et même la précarité par excellence qu'est la mort humaine. Le paradoxe de l'incarnation, c'est-à-dire l'alliance de l'éternel et de l'historique, souligne tout à la fois la grandeur de l'homme et le prix de l'histoire. Alors le Dieu qui agit n'est plus seulement l'objet d'un acte de foi, il est l'objet de notre espérance car, en dépit de l'énigme de l'histoire, nous avons la certitude que la Toute puissance de l'amour révélé en Jésus-Christ peut remporter la victoire sur les puissances de mort et de néant.

* * * * *

Réponse de Robert Mager

Claude Geffré me fait l'honneur de ses commentaires et engage une conversation qu'il faudrait poursuivre en d'autres occasions. Je prends bien note de ses remarques, notamment en ce qui a trait aux thèmes décisifs que sont la création du monde et l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Je m'en tiendrai ici à une seule observation : pour bien saisir les rapports possibles entre l'action de Dieu et l'action humaine, il faut, me semble-t-il, tenir ensemble la christologie (et, par là, le thème de l'incarnation) et la pneumatologie. Le Christ est le Verbe de Dieu fait homme, mais il est également celui qui répondit au Père dans l'Esprit. De même, les croyants sont incorporés au Christ, mais c'est dans l'Esprit qu'ils répondent au don de Dieu par le contre-don de leur propre vie. Cet horizon pneumatologique a des conséquences ecclésiologiques importantes, tant au plan de l'exercice de la liberté dans l'Église qu'à celui de l'engagement des chrétiens dans l'aventure du monde.

III

CONTEXTES

Agir de Dieu, responsabilité humaine et crise écologique

par André Beauchamp¹

La foi chrétienne semble affirmer deux convictions dont la réconciliation pose toutefois des difficultés importantes : la seigneurie de Dieu sur le monde, qui postule à la fois la création par Dieu comme un acte permanent et la volonté de salut de Dieu à l'égard de sa création (ou tout au moins de l'être humain qui est à son image et à sa ressemblance et qui est appelé à partager sa gloire) ; la liberté et la responsabilité humaines, ce qui laisse entendre que l'être humain peut accomplir ou bloquer l'action de Dieu.

Ces deux affirmations apparemment simples soulèvent évidemment des questions complexes. Si Dieu crée toute chose y compris la liberté humaine, comment cette dernière peut-elle mettre en échec la seigneurie de Dieu ? Mais si Dieu accomplit son œuvre en y intégrant les aléas de la liberté humaine (on connaît le proverbe portugais : « Dieu écrit droit sur des lignes courbes »), la seigneurie de Dieu se réduit-elle à une manipulation de la liberté humaine ? Comment rendre également compte de la tragédie humaine² ?

Ces questions ont habité la conscience chrétienne depuis toujours. Il suffit de penser à Augustin, dans sa longue controverse avec Pélagé,

1. Théologien et spécialiste de la consultation publique, premier président de la Commission de l'éthique de la science et de la technologie, André Beauchamp œuvre en environnement depuis plus de 25 ans, surtout dans le cadre d'enquêtes et d'audiences publiques.

2. Voir sur ce point Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, 381 p.

ou encore à la reprise du débat, au moment de la Renaissance, sur la tension entre la grâce et les œuvres, entre l'initiative divine et la libre réponse humaine. Suffit-il de faire comme si, à la fois, tout est reçu et tout dépend de nous, comme l'a suggéré Ignace de Loyola ? La conscience tragique de la liberté est-elle un simple jeu de miroir où se perd la conscience, entre les déterminismes issus de la biologie, de l'histoire psychique de chacun et des pressions sociales ? Les maîtres du soupçon nous ont bien alertés sur les illusions de la liberté. Pourtant, par ailleurs, la protestation existentialiste contre le poids des déterminismes a mis en évidence le pouvoir de rupture de la liberté, sa force créatrice, sa capacité de donner sens et donc de transcender les limites dans lesquelles elle s'inscrit. Face au dilemme entre l'agir tout-puissant et efficace de Dieu et l'affirmation de la responsabilité humaine, la philosophie non religieuse me semble d'une part hésiter entre la négation pure et simple de Dieu et l'affirmation tragique de l'être humain ou, d'autre part, céder à la négation pure et simple du sujet humain. L'être humain n'agit pas, il est agi. Il ne parle pas, il est parlé. L'être humain est le résultat d'un processus qui se développe de façon autonome, sans qu'on en connaisse ni les tenants ni les aboutissants. Dans une perspective athée, la mort du sujet mène à la révolte ou au stoïcisme, dans ce cas à une espèce de panthéisme : *Deus sive natura*.

Dans une perspective croyante, il n'y a pas *a priori* d'antinomie entre l'action libératrice et gratifiante de Dieu et la liberté humaine. Il s'agit de rendre grâce pour grâce. On peut au moins penser que l'action humaine collabore à l'œuvre de Dieu, l'accomplit ici et maintenant. Le Concile Vatican II a tenu sur ce point des propos plus qu'optimistes :

Les victoires du genre humain sont un signe de la grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable ; [...] le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du salut de leurs semblables : il leur en fait au contraire un devoir plus pressant³.

L'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir⁴.

3. *Gaudium et Spes* 34, 3, dans Concile œcuménique Vatican II, *Constitutions — Décrets — Déclarations*, Paris, Centurion, 1967, 1012 p.

4. *Ibid.*, 39, 2.

Bien sûr, quand le Concile Vatican II parle de l'action humaine, il en parle comme d'une activité en sainteté et en justice. Devant l'Holocauste, les bombes A et H, les nettoyages ethniques d'Afrique ou d'Europe de l'est, le terrorisme ou la guerre en Iraq (l'axe du Bien et l'axe du Mal), on peut s'interroger sur le bien-fondé de l'exaltation de l'activité humaine. Il ne suffit pas de répliquer que ces actions ne s'inscrivent pas dans la sainteté et la justice. Elles sont aussi toutes empreintes de science et de technique, elles sont le fruit de la puissance humaine et de ses plus belles conquêtes. Est-il si sûr que le « progrès » de l'humanité corresponde au plan de Dieu, ou y a-t-il une limite au développement de l'humanité, limite au-delà de laquelle nous aboutirions à un échec ? Dans le contexte éthique actuel, où il n'y a plus ni ontologie, ni nature humaine, l'aventure humaine ressemble à une erreur de l'évolution.

C'est cette question que nous pose l'éventualité de la crise écologique. La crise écologique agit comme un révélateur du risque associé au développement humain lui-même. Il ne s'agirait pas simplement d'un « progrès meurtrier⁵ », ni d'une perversion du progrès, mais du risque inhérent au développement lui-même. En fait, la bénédiction de la Genèse est-elle en voie de devenir une malédiction ?

L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers ; en sorte que tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre⁶.

Peut-on parler de la glorification de Dieu aux soirs de congestion sur l'autoroute métropolitaine, ou bien en entendant une caravane de motoneiges traverser la forêt, ou encore en constatant l'étalement urbain, les changements climatiques et la disparition des espèces ?

On ne peut pas tenir rigueur au Concile Vatican II de n'avoir pas vu venir la crise écologique. Le Concile a pris fin en 1965, alors que la question écologique n'a vraiment émergé qu'au cours de la décennie 1970. Mais il y a lieu de s'interroger sur l'adéquation de la *weltanschauung*

5. Eugen Drewermann, *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993, 367 p.

6. *Gaudium et Spes* 34, 1. Le texte conciliaire réfère à Gn 1,26-27 ; 9, 2-3 et Sg 9,2-3 pour la gouvernance du cosmos. Il renvoie aux psaumes 7, 8 et 10 pour la glorification du nom de Dieu.

chrétienne dans le contexte réel d'aujourd'hui⁷. À mon sens, il faut revoir cette représentation pour la dégager de son optimisme un peu simple. Comment concevoir l'intendance humaine sur le monde tout en réintégrant l'être humain dans la nature ? Faut-il pour cela diaboliser la science et la technique ? La pensée écologiste est en voie de devenir « deep », c'est-à-dire d'épouser un point de vue radicalement biocentriste avec le risque d'engendrer un dédoublement de la conscience : une vision spirituelle animiste d'une part et une vie professionnelle et sociale purement techniciste de l'autre. Ce dédoublement de la conscience ne peut qu'engendrer un fort sentiment de culpabilité. À mon sens, une *weltanschauung* adéquate doit à la fois rendre compte de l'appartenance de l'être humain à la nature, de son opposition à cette même nature, de la légitimité de la rationalité scientifique, mais aussi du risque inhérent à l'aventure humaine d'engendrer sa propre mort. Par ailleurs, sur un plan proprement biologique, les experts sont d'avis que les espèces sont mortelles, surtout les espèces dont la morphologie est complexe. Elles atteignent un apogée, puis disparaissent. Sommes-nous en train d'assister à la mort de l'espèce humaine, à sa dérive hors de sa niche écologique ? Il me semble que cette inquiétude habite beaucoup de biologistes actuellement.

Pour la clarté de l'exposé, je dis un mot de la crise écologique, puis j'aborde la critique adressée à la *weltanschauung* chrétienne courante. Je propose ensuite des éléments de reconstruction (section 2) et je termine sur des éléments de prospective (section 3).

Quelques éléments de la crise écologique

Les descriptions de la question écologique sont nombreuses et chaque acteur a tendance à refaire son tour de terre selon ses champs de compétence. Parmi les innombrables références possibles, rappelons d'abord le rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, appelé également rapport Brundtland, qui demeure toujours la première grande analyse de caractère officiel et international qui a proposé la mise en œuvre du développement durable⁸.

7. La *weltanschauung* est littéralement la « vision du monde », c'est-à-dire la manière dont les êtres humains, à une époque et dans un lieu donnés, se représentent le monde et la place qu'ils y occupent (NDLR).

8. Commission mondiale pour l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve, 1988, 454 p.

L'assemblée mondiale de Johannesburg, en 2002, a également donné lieu à de bons bilans sectoriels. En langue anglaise, les travaux du *World Watch Institute*, quoique militants, sont aussi des références incontournables : la série *Vital Signs* et le *State of the World* annuel⁹.

La crise écologique peut être globalement interprétée comme une croissance exponentielle de l'espèce humaine au sein du milieu écologique, croissance dont l'ampleur menace maintenant bon nombre des autres espèces vivantes (végétales et animales) et dont les effets cumulatifs peuvent perturber l'équilibre de l'ensemble de l'écosystème planétaire. En général, une espèce apparaît et se développe au sein d'une niche écologique et s'ajuste dans un équilibre instable qui dépend de la nourriture disponible, du territoire et de l'habitat, de la compétition des autres espèces concurrentes dans la même niche, de l'action des prédateurs et des parasites, et d'un certain nombre d'autres mécanismes biologiques, variables selon les espèces.

Ces conditions d'émergence et de survie ont joué pour l'espèce humaine comme pour toutes les espèces, de sorte que la progression de l'espèce humaine a été relativement lente, malgré son extraordinaire adaptabilité. Jean Fourastié rappelle que la population de l'Europe a été périodiquement ravagée par les disettes (à tous les quatre ans) et par les famines (à tous les dix ans)¹⁰. De même, la maladie et surtout les épidémies ont constamment décimé les populations : choléra, typhus, tuberculose, variole, etc. L'apparition de la peste noire, entre 1348 et 1351, a tué le tiers de la population européenne¹¹. La venue des Blancs en Amérique du Nord a provoqué, entre autres, une hécatombe de la population par la tuberculose alors qu'en retour, l'Europe a été ravagée par la syphilis¹². On peut penser que l'apparition de maladies nouvelles (sida, SRAS, gripes virulentes) est toujours une éventualité et que l'état florissant de l'humanité, dû aux médicaments et à la vigilance médicale, reste précaire.

9. Brian Halweil et Lisa Mastry (dir.), *State of the World 2004. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, New York et London, WW Norton, 2004, 245 p.

10. Jean Fourastié, *Essais de morale prospective*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966, 280 p.

11. Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 607 p.

12. Lucien Campeau, *Catastrophe démographique sur les grands lacs*, Montréal, Bellarmin, 1986, 147 p.

La crise écologique est le résultat de l'explosion de l'espèce humaine et de sa puissance dans un univers fini. On pourrait la symboliser par la présence de quatre bombes :

Bombe D = démographie

Bombe C = consommation

Bombe P = pollution

Bombe I = inégalités sociales

La grande explosion démographique mondiale commence véritablement au 17^e siècle avec l'amélioration des conditions hygiéniques et sanitaires, la hausse du niveau de vie, une meilleure alimentation et la chute rapide de la mortalité infantile. En 1960, on estimait la population du globe à trois milliards de personnes et en 1985, à 4,85 milliards. Les prévisions récentes de l'ONU sont de 8,9 milliards pour 2050. Il est difficile de fixer une limite *a priori*, mais on estime qu'à 14 ou 15 milliards, les ressources pour la simple survie commenceront à manquer.

Or, à la bombe démographie, il faut associer la bombe consommation. En dehors des classes favorisées (peu nombreuses dans l'histoire), on peut dire que la survie de l'humanité s'est faite dans une situation proche de la misère ou du minimum pour survivre. Or, depuis un siècle et particulièrement depuis 1950, nous assistons dans les pays du premier monde à une diffusion de la consommation abondante (en termes d'eau, de produits alimentaires, de vêtements, d'habitation, de moyens de transport, de confort, de loisirs, etc.). Sous l'influence du crédit et de la publicité, la consommation abondante est devenue un mode de vie et une des clés du bonheur et de la reconnaissance sociale. Nous ne sommes plus ici dans la satisfaction des besoins vitaux, mais dans un champ proprement symbolique, celui de l'explosion des besoins de consommation ostentatoire. En moyenne, le citoyen de notre milieu consomme quarante à cinquante fois plus que le citoyen des années quarante. Dans le simple domaine de l'alimentation, il suffit d'observer l'importance des régimes carnés (ici, mais aussi de plus en plus dans le tiers-monde) ainsi que les distances parcourues par les aliments pour passer du producteur à notre assiette à travers le système complexe et concentré de la distribution alimentaire. Pour évaluer l'impact de nos habitudes de consommation, des experts essaient de mettre en œuvre le concept de trace écologique (*ecological footprint*)

pour mesurer quelle partie de l'espace terrestre il faudrait pour produire l'équivalent énergétique de la consommation individuelle. La conclusion est simple : nous vivons collectivement au-dessus des capacités du globe. Si notre mode de vie se diffuse et se généralise, ce sera l'impasse à court terme. Or, les pays actuellement en démarrage (Chine, Corée, Inde, etc.) s'engouffrent dans ce modèle, du moins chez les classes moyennes. Dans notre propre pays, n'a-t-on pas vu, après le 11 septembre 2001, notre premier ministre nous inciter à continuer de consommer, faisant en quelque sorte de la consommation un devoir civique !

À propos de la consommation et de son impact, il était courant, il y a quelques années, de célébrer la dématérialisation de certains produits, par exemple par le passage à l'informatique. L'expérience, hélas, a contredit les promesses. L'arrivée de l'ordinateur n'a pas diminué la consommation de papier (ni de l'encre, ni de l'électricité...), alors que les parcs informatiques deviennent très vite désuets. De plus, les supports d'information durent de moins en moins longtemps.

La troisième bombe est évidemment bien connue : c'est celle de la pollution. Normalement, dans la nature, les déchets de l'un sont les ressources de l'autre, dans le jeu complexe du réseau alimentaire et des chaînes trophiques. Mais l'accélération très rapide de la consommation humaine, les hauts taux de déchets (plus d'une demi-tonne de déchets domestiques par personne par année au Canada et aux États-Unis) et la complexité chimique des polluants rejetés rendent les cycles naturels insuffisants. Les hauts taux de consommation d'énergie fossile vont s'accroissant. D'où la dégradation de l'eau (rivières, océans, aquifères) et surtout la pollution de l'air (pluies acides, effet de serre) qui amorce les changements climatiques et le réchauffement global du climat. Les changements climatiques amèneront vraisemblablement, à leur tour, des changements majeurs sur les régimes forestiers et sur tous les habitats, tant fauniques qu'humains. Il y a actuellement une majorité d'experts qui estiment que le réchauffement climatique est amorcé, qu'il est attribuable à des causes anthropiques et qu'il ira s'accroissant¹³. Ce qui n'empêche pas les États-Unis de refuser le Protocole de Kyoto et d'accroître encore la course à la consommation d'énergie.

13. Claude Villeneuve et Richard François, *Vivre les changements climatiques. L'effet de serre expliqué*, Sainte-Foy, Multimondes, 2001, 274 p.

La bombe I, ou celles des inégalités sociales, met en exergue la fragilité des sociétés humaines. Dans l'élaboration de son concept de développement durable, la Commission Brundtland a inclus la dimension de l'équité comme un des éléments constitutifs de son concept : satisfaction des besoins, respect des équilibres écologiques, équité envers les autres générations. La Commission rappelle sans cesse la présence des inégalités actuelles (au sein de chaque nation comme entre les nations) et entre les générations. Hans Jonas a repris cette idée de la responsabilité envers nos descendants et a introduit une réflexion éthique qui a mené au principe de précaution¹⁴.

La survie de l'humanité et du milieu écologique suppose une certaine stabilité des sociétés humaines. Un surplus d'inégalités risque d'engendrer la révolte et la violence, violence qui peut déboucher sur la destruction aveugle, surtout si l'on tient compte de l'importance et de la puissance des arsenaux de guerre dans le monde et de la puissance des industries militaires.

Actuellement, le capitalisme semble dans une phase d'expansion, car la demande pour la consommation est en croissance, particulièrement dans les pays en développement. Mais c'est une course contre la montre, car ou bien on parviendra à satisfaire les besoins de tous (150 millions d'autos en Chine en 2015 ?) et il y aura rupture de stock, ou bien une classe très privilégiée mettra la main sur les dernières ressources planétaires, ce que semblent faire les États-Unis pour le pétrole. Faut-il interpréter dans le même sens l'éclosion des *gated communities* aux États-Unis, ces quartiers clos où le tout-venant ne peut pénétrer ? La mise en place d'une société riche et opulente au sein d'un monde en misère pourrait enclencher une révolte extrême.

La crise de l'environnement n'est pas la crise de la planète. Même si l'on s'alarme avec raison pour les nombreuses disparitions d'espèces, l'espèce humaine ne fera disparaître ni la planète, ni la vie sur la terre. Mais elle appauvrit certainement et gravement la diversité biologique. On peut donc se questionner sur l'à-propos de son intendance de la création. Mais elle ne saurait mettre en péril toute vie. Commencée avant nous, la vie continuera après nous, du moins tant que le soleil distribuera son énergie, et ce, pour quelques milliards d'années. Si l'espèce humaine échoue, l'évolution recommencera dans d'autres voies et

14. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris Cerf, 1992, 336 p.

de nouvelles espèces apparaîtront, qui ne reprendront vraisemblablement pas la filière du développement culturel, celle-ci ayant mené à un cul-de-sac. Au plan spirituel, au plan de l'économie du salut, on peut toutefois se demander si une telle éventualité correspond à la vision que nous avons d'un Dieu qui crée par amour et qui associe l'être humain à son œuvre? La réponse est clairement non.

Si l'on croit à l'œuvre de création et au destin spirituel de l'être humain, à l'action de Dieu et à la responsabilité humaine, il faut réviser en profondeur notre compréhension de la gestion humaine du cosmos, revenir vraisemblablement à une conception beaucoup plus humble du rôle de l'être humain, et même définir des cadres d'intervention spirituels et éthiques aptes à réorienter l'être humain dans son développement. Cette tâche transcende nettement les cadres des institutions religieuses actuellement existantes. Nous avons tous un devoir de repentance et d'écoute spirituelle de l'autre, pour trouver les voies d'une richesse commune.

J'estime, pour ma part, qu'une compréhension étroite de Gn 1,26-28 comme un modèle de gérance du monde à la manière de Dieu n'est pas adéquate. Elle était légitime et naïve quand la puissance humaine en était à ses débuts. Elle est dangereuse à l'heure où nous avons accès à l'atome et au code génétique, où nous en connaissons assez pour faire d'immenses dégâts mais beaucoup trop peu pour prétendre gérer le monde. La vie et le cosmos sont beaucoup plus complexes que nos projections d'ordinateur.

Éléments de base pour la reconstruction d'une *weltanschauung* chrétienne

La thèse que je soutiens est la suivante : la *weltanschauung* chrétienne simplifiée qui se contente d'affirmer, sans plus, la primauté de l'être humain sur la nature ne peut pas rendre suffisamment compte de la complexité du rapport de l'être humain au monde et de sa responsabilité actuelle face à l'éminence de la crise écologique, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques et techniques. Mais cette *weltanschauung* est susceptible de relectures et de compléments aptes à rendre compte de notre expérience présente du monde et donc de fournir à nos contemporains une vision spirituelle adéquate. Mais le pari est loin d'être gagné.

L'âge cynégétique

Au plan anthropologique, la première situation de l'humanité est celle de la cueillette et de la chasse. L'être humain n'aménage pas alors vraiment son milieu, mais il s'y insère et s'y adapte dans une tentative de survie et de ruse envers la nature. Beaucoup de commentateurs parlent d'une relation symbiotique avec la nature, dans un contexte de don réciproque. Même les animaux que l'on chasse et que l'on tue ne sont pas de purs étrangers. Ils sont membres d'une même communauté d'appartenance. L'animal donne sa vie aux humains. Mais en retour, l'être humain a un devoir de révérence à leur égard. Les thèmes de la Terre-Mère et des animaux tutélaires sont constants. D'ailleurs, il y a transmigration des âmes : les frontières ne sont pas claires entre le règne animal et les humains, d'où l'interdiction d'abuser. Dans ce contexte, il y a une relation symbiotique et animiste à la nature. La nature est la première figure de Dieu, source première de la vie, mère nourricière qui offre les plantes et les animaux et à laquelle on retourne quand le cycle de la vie personnelle s'achève.

De ce contexte d'une société cynégétique, nous retrouvons des témoignages nombreux, dans la littérature nord-amérindienne, qui illustrent une vision du monde chaleureuse et tutélaire :

La terre dit : « C'est le Grand Esprit qui m'a placée ici. Le Grand Esprit me demande de prendre soin des Indiens, de bien les nourrir. Le Grand Esprit a chargé les racines de nourrir les Indiens. » L'eau dit la même chose : « Le Grand Esprit me dirige. Nourris bien les Indiens. » La terre, l'eau et l'herbe disent : « Le Grand Esprit nous a donné nos noms. » La terre dit : « Le Grand Esprit m'a placée ici pour produire tout ce qui pousse sur moi, arbres et fruits. » De même la terre dit : « C'est de moi que l'homme a été fait. » Le Grand Esprit, en plaçant les hommes sur terre, a voulu qu'ils en prissent bien soin, et qu'ils ne se fissent point de tort l'un à l'autre¹⁵...

Mes jeunes gens ne travailleront jamais, les hommes qui travaillent ne peuvent rêver ; et la sagesse nous vient des rêves.

Vous me demandez de labourer la terre. Dois-je prendre un couteau et déchirer le sein de ma mère ? Mais, quand je mourrai, qui me prendra dans son sein pour reposer ?

15. T. C. McLuhan, *Pieds nus sur la Terre sacrée*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, 214 p., p. 20.

Vous me demandez de creuser pour chercher la pierre. Dois-je aller sous sa peau chercher ses os ? Mais, quand je mourrai, dans quel corps pourrai-je entrer pour renaître ?

Vous me demandez de couper l'herbe, de la faner et de la revendre et de devenir riche comme les hommes blancs. Allons ! Comment oserai-je couper les cheveux de ma mère¹⁶ ?

Tout l'univers est divin et le divin se diffuse à travers tous les vivants. On peut penser que le panthéisme est la religion naturelle de l'humanité.

L'âge agricole

C'est avec l'arrivée de l'agriculture que s'instaure une première grande rupture. Dans la cueillette et la chasse, l'être humain reçoit en quelque sorte ce qu'offre la nature. Dans l'agriculture également, l'être humain reçoit ce que donne la nature. Mais préalablement la nature a été aménagée, planifiée, organisée aux fins d'un projet humain. L'agriculture suppose la domestication des plantes et des animaux. Plus encore, elle postule la mise en œuvre d'une sélection génétique et de diverses manipulations pour parvenir aux fins poursuivies. Le rapport à la terre s'inverse. Il s'agit moins de cueillir que de produire, malgré les aléas du climat ou des ravageurs. Dans l'agriculture, l'être humain s'approprie la vie et devient en quelque sorte maître de son destin. Il arrache ce pouvoir aux dieux. En ce sens, le passage à l'agriculture constitue le péché originel de l'humanité. Il symbolise l'autonomisation et l'affranchissement à l'égard de la nature et des dieux. D'où l'idée d'une dette à payer.

Marcel Hénaff montre comment le passage à l'agriculture engendre un profond sentiment de culpabilité qui se dénoue par l'institution du sacrifice. Pour compenser le désordre, il s'agit d'offrir à Dieu les prémices de la production. Ainsi l'animal tué et offert en sacrifice n'est jamais un animal sauvage mais toujours un animal domestiqué. Il doit être sans défaut.

[Le] sacrifice serait le processus par lequel, en leur immolant un vivant, les hommes restituent aux dieux un contrôle ultime sur la nature et surtout

16. *Ibid.*, p. 70.

sur la vie qu'ils se sont en partie arrogé. Par là même, ils s'assurent que leur propre pouvoir reste dans le régime de la réciprocité. C'est lorsque beaucoup est pris que beaucoup doit être rendu. Le sacrifice rétablit un rapport de don qui semblait diminué ou risquait de s'effacer¹⁷.

Il ne me semble pas abusif d'affirmer que la *weltanschauung* biblique correspond exactement à ce passage au monde agricole, même si les tribus d'Israël sont encore à l'origine des peuples de pasteurs et de nomades. L'agriculture existe pourtant depuis des millénaires et, à première vue, le paganisme (de *paganus* : paysan) ne semble pas très différent de l'animisme précédent, si ce n'est précisément par l'institutionnalisation du sacrifice. Les civilisations du pourtour méditerranéen ne semblent pas avoir tiré toutes les conséquences du passage à l'agriculture. Israël le fait et il le fait dans un contexte extrêmement polémique¹⁸.

À un monde où les dieux et la nature se confondent, le récit biblique oppose la séparation entre Dieu et le monde et insiste sur la transcendance de Dieu. La nature et le monde sont créés par Dieu et dépendent tout entiers de Lui. Plus encore, tout dans ce monde est créature (y compris les monstres marins) et tout est bon (six mentions).

La tradition biblique instaure également une critique radicale de toute représentation de Dieu (plante, animal ou statue) qui est réduite à l'état d'idole. Dieu est non représentable. Sa seule image et ressemblance est l'être humain.

La médiation à travers laquelle Dieu se manifeste est sa Parole.

C'est en tant qu'image de Dieu que l'être humain reçoit le mandat de dominer le monde. Le second récit de création (Gn 2,4b-3) inscrit l'être humain dans l'univers de la parole et en fait un interlocuteur pour Dieu. En termes anthropologiques, il y a ici un passage de la nature à la culture. Le caractère fortement agricole des deux récits de création est à signaler :

Au temps où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore

17. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, 551 p., p. 232-233.

18. Je ne procéderai pas ici à une analyse exégétique des textes, surtout ceux de la Genèse, qui demanderaient un long commentaire. Voir sur ce point André Beauchamp, *Pour une sagesse de l'environnement*, Montréal, Novalis, 1991, 221 p., p. 157-171.

poussé, car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. (Gn 2,46-5)

Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. (Gn 1,26)

Signalons enfin que le thème du jardin en Éden, qui occupe tout le second récit de création (Gn 2,4b-3), renvoie à l'idée d'un espace aménagé. Le jardin n'est pas la forêt ou l'espace sauvage. Il est une reconstruction et une représentation du monde. Chassé du paradis, l'être humain est renvoyé « du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré » (Gn 3,23).

Aux dieux de la nature et des cycles cosmiques, aux dieux représentés par les forces vitales de la nature (statues et idoles), Israël oppose la représentation d'un créateur transcendant. La nature est désacralisée et l'être humain proposé comme seule véritable image de Dieu. D'où la légitimité d'une maîtrise du monde. On pourrait dire, en quelque sorte, que la tradition biblique assume jusqu'au bout le passage à la civilisation agricole et qu'elle autorise un transfert de puissance sur le monde au bénéfice de l'humanité. C'est le thème bien connu — et fortement dénoncé dans le milieu écologiste — de l'instrumentalisation de la nature et de l'anthropocentrisme dur.

Je ne crois pas que cette conclusion en faveur d'un anthropocentrisme dur soit nécessaire, et cela pour deux raisons. Les deux récits de création de Genèse ne sont pas centrés sur l'homme, mais sur Dieu. Ils s'inscrivent déjà dans une économie d'Alliance et de salut. C'est en renouant avec Dieu que l'être humain trouve sa fin et son bonheur. Il n'y a pas ici une appropriation du monde dans une perspective de consommation (qui est la nôtre maintenant), mais beaucoup plus une invitation à la louange, à l'Alliance et au sacrifice spirituel. Dans le premier récit de Genèse, l'allusion du septième jour, qui n'ose encore se nommer sabbat, est particulièrement éloquente. L'anthropologie biblique n'a manifestement pas de visée écologique. Mais elle n'est pas non plus une anthropologie de la consommation ou de la destruction de la nature. C'est une anthropologie théocentrée, où l'être humain n'est pas à lui-même sa propre fin. Il ne s'achève qu'en Dieu. Il n'est pas déplacé ici de référer à Paul dans sa lettre aux Corinthiens : « Tout est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. » (1 Co 3,23)

Au plan théologique, une autonomie totale de l'être humain sur le destin du cosmos n'est pas soutenable. Cette vision est la conséquence d'une relecture non croyante des sources chrétiennes, à partir de la Renaissance. Coupé de Dieu et de sa vocation théologale, l'être humain devient alors maître et possesseur de la nature, autoréférencé à lui-même. Nous entrons alors dans un athéisme à symbolique chrétienne.

La deuxième raison qu'on peut évoquer pour se dégager d'un anthropocentrisme dur est le sentiment d'émerveillement à l'égard de la nature qui apparaît dans la prière d'Israël, en particulier dans les psaumes ainsi que dans les livres de la tradition sapientielle. La nature chante la gloire de Dieu. Les phénomènes naturels de l'eau, de la source, de l'orage, du désert, de la chèvre et de ses petits, de la grêle et du vent sont autant de témoignages de la présence et de la puissance du créateur. Le psaume 148 suggère même qu'il existe en la nature une parole implicite qui ne demande qu'à s'envoler : « Louez Yahvé depuis la terre, monstres marins, tous les abîmes, feu et grêle, neige et brume, vent d'ouragan, l'ouvrier de sa parole. » (Ps 148,7-8)

L'anthropologie biblique lie strictement le destin de la nature à celui de l'être humain. Il n'y a pas qu'une relation de domination. Il y a aussi une relation de codépendance, de communauté de destin.

Maudit soit le sol à cause de toi !

À force de peine, tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie.

Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs.

À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes au sol. (Gn 3,17-19)

Même écho chez Job, où la terre peut crier vengeance contre ceux qui exploitent le pauvre (Jb 31,38-40). Même mouvement dans le Nouveau Testament, chez Paul : la création espère « d'être aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,20). Il n'y a évidemment pas ici de considération écologique. L'idée d'une protection en soi de la nature, ou du risque associé à une dégradation de la nature ou à un usage abusif, n'appartient pas à l'univers biblique. Mais il y a l'idée très forte d'une communauté de destin, dont témoigne, par exemple, la figure de Noé. La nature porte la trace de Dieu. Elle inspire la prière et offre aux croyants une réserve de symboles signifiants. Elle est liée au destin spirituel de l'humanité.

L'âge technologique

Depuis la Renaissance, nous sommes entrés dans l'âge de l'autonomisation de la pensée et donc de la capacité de l'être humain de penser le monde à partir de lui-même. Paradoxalement, c'est en se dégageant du géocentrisme (révolution de Copernic et de Galilée) et donc en découvrant sa place infime dans le cosmos, que l'être humain s'est substitué à Dieu et s'est établi comme maître de l'univers. La structure de l'univers est d'ordre mathématique et c'est désormais la connaissance rationnelle, plutôt que la foi, qui est le moteur de l'humanité. Chacun connaît la parabole du diabolin de Laplace : à partir de l'état actuel du monde, si on en connaît toutes les données, on peut déduire infailliblement son passé et son avenir.

Nous sommes ici bien loin de la figure agricole. Nous entrons dans l'ère de la mathématique, de l'astrophysique, de l'ordinateur, de la programmation. Le contrôle des naissances a été une victoire prodigieuse. Maintenant, de la découverte de l'atome à celle de la structure de l'ADN, l'humanité a franchi une étape de plus et est entrée dans une phase radicalement nouvelle de la maîtrise de son destin. Elle peut contrôler la vie elle-même et en modifier les structures. L'accès au code génétique des espèces vivantes et de l'espèce humaine donne à l'humanité la capacité de remplacer la nature, de substituer son œuvre à celle de la nature. Dans la controverse autour des OGM (organismes génétiquement modifiés), les biologistes font valoir qu'ils maîtrisent mieux et plus rapidement, avec davantage de précision, ce que la nature faisait auparavant à l'aveugle, par essai et erreur. Comme le répète S. J. Gould, la nature procède par bricolage. L'intervention humaine semble maintenant plus performante, même s'il faut reconnaître que la modélisation de l'écosystème est encore bien sommaire, par rapport à sa complexité réelle.

Cet accès de l'humanité à un nouveau pouvoir, cette autonomisation radicale à l'égard de la nature et de Dieu ne peuvent pas faire autrement que de déclencher une nouvelle crise de la conscience humaine et un nouveau sentiment de culpabilité. En ce sens, la crise écologique, et surtout ce que j'appellerais la déploration écologique, sont le révélateur d'une crise éthique. Et cela survient au moment où l'ontologie et la métaphysique n'ont plus cours. D'où le vide et le caractère insaisissable de la crise.

Si l'interprétation anthropologique de Hénaff est juste (on retrouve l'équivalent chez beaucoup d'observateurs), la mainmise de l'humanité elle-même sur la source de la vie devrait engendrer une résurgence du sacrifice. Trois indicateurs me semblent plausibles en ce sens : la chute de la fécondité en deçà du taux de reproduction, l'augmentation du nombre de suicides et le désir d'un retour à la nature pure. La chute de la natalité est en général référée à la libération de la femme et à la capacité généralisée du contrôle des naissances, à l'éclatement du couple et à la hausse du niveau de vie. Sans nier la légitimité de ces interprétations, peut-on aussi y voir une honte de se reproduire étant donné ce que l'on sait maintenant de soi-même ? J'avoue avoir été frappé par nombre de biologistes radicaux pour lesquels la volonté d'avoir un enfant est perçue comme un geste irresponsable. De même les très hauts taux de suicide, au Québec en particulier mais aussi dans le monde occidental, semblent correspondre à une honte d'exister, à une volonté de se punir d'être de ce monde-là. Semblablement, le recours à des pratiques extrêmes dans la vie personnelle (sports extrêmes, pratiques sexuelles à risques, jeux de la mort) pourrait également symboliser un désir d'immolation. Les grands rituels d'immolation d'animaux (vaches folles, porcs atteints de fièvre aphteuse, poulets souffrant de grippe aviaire) et les phénomènes d'épuration ethnique ne pourraient-ils pas être interprétés également comme des actions sacrificielles ? Quant à la volonté d'un retour à la nature pure, elle me semble évidente à plusieurs niveaux. Il y a d'abord tout le mouvement de la *deep ecology* qui, pour dépasser une représentation purement instrumentale du milieu écologique, cherche à développer une vision biocentrique ou cosmocentrique et à attribuer aux animaux, aux plantes et même aux éléments (eau, air, sol) un statut juridique et des droits équivalents à ceux de l'être humain. Ce n'est pas d'ailleurs le moindre paradoxe que de voir resurgir une ontologie de la nature et du milieu écologique, alors qu'il n'y a plus d'ontologie de l'être humain. Dans la recherche complexe d'un retour à la nature, il y a l'idée naïve que la nature est toujours bonne et que l'œuvre humaine est mauvaise. D'où, par exemple, une volonté de retour à l'alimentation naturelle, aux médecines douces ou traditionnelles, aux contacts avec le milieu naturel.

Éléments de prospective

Au plan spirituel, je pense que nous n'avons pas de vision cohérente du monde. Nous avons des bribes de vision peu cohérentes entre elles et mal intégrées. Il ne s'agit pas, évidemment, de proposer une vision parfaitement intégrée et finalement totalitaire des choses, mais de souhaiter une représentation capable de rendre compte de nos actions et de notre situation écologique.

La *weltanschauung* biblique correspond à l'âge de la révolution agricole. Elle a été extrapolée à l'âge technologique et absolutisée comme un en-soi, tout en étant amputée de sa dimension théologique. Le monde scientifique semble vouloir maintenant revenir à une vision *deep* de l'immersion dans le monde tout en taisant, ou en feignant d'oublier l'expérience scientifique et technique elle-même. Or, un tel télescopage risque d'engendrer une culpabilité refoulée.

Il nous faut donc construire un discours cohérent et nuancé qui intègre :

- une perspective *deep* rappelant l'appartenance de l'être humain au cosmos et au milieu écologique et la nécessité d'une alliance avec la terre ; cette perspective doit récupérer la richesse de la tradition amérindienne et possiblement de la sagesse zen et d'un certain stoïcisme. Merci au professeur Jean Richard de m'avoir signalé que la révision de la *weltanschauung* biblique suppose aussi une *gottanschauung* (c.-à-d. une vision de Dieu) nouvelle qui réconcilie l'immanence de Dieu avec sa transcendance ;
- une perspective liée à la révolution agricole qui fonde une tension nature-culture entre l'être humain et le milieu écologique. Dans l'univers biblique, cette autonomisation de l'être humain est inséparable de la création divine de l'être humain. Elle postule une vision théocentrée de l'être humain et donc l'affirmation d'une dimension religieuse ;
- une perspective proprement techniciste qui tienne compte des audaces récentes de la science et donc de la maîtrise des dernières clés du devenir humain : maîtrise de l'atome et du code génétique. Cette dernière incursion peut signifier la fin de l'aventure humaine. Elle la signifiera nécessairement si elle ne s'accompagne pas de ce que j'appelle une maîtrise de la maîtrise. Pour l'instant, nous sem-

blons attendre cette maîtrise de l'élaboration de différentes éthiques ou du contrôle par l'État (codes de déontologie et de la recherche).

Au plan théologique, il est plausible d'envisager une fin tragique de l'aventure humaine et donc un échec de l'humanité dans son évolution. Teilhard entrevoyait plutôt le passage à une noosphère et à un accomplissement dans une eschatologie christique. Actuellement, c'est plutôt l'échec qui se dessine, car l'humanité n'aura vraisemblablement pas le temps d'élaborer une sagesse avant qu'il ne soit trop tard. Peut-on croire que cet échec sera aussi un salut ?

Plus profondément, un autocontrôle de l'humanité sur son propre développement est-il possible sans l'existence d'une foi religieuse, c'est-à-dire sans la soumission volontaire de l'être humain à un ordre qui le transcende ? Mais irons-nous, pour cela, vers une hyper-religion, une hyper-église aux contrôles incessants, une sorte de *Big Brother* providentiel ?

Même en tenant compte des contraintes de la nécessité, l'humanité peut-elle à la fois contrôler sa consommation, sa démographie, sa pollution et sa propre violence par la seule force de sa sagesse et de sa rationalité ? C'est peu vraisemblable et il y aura toujours des gens pour passer à l'acte, en science comme en politique. La pure rationalité ne saurait suffire. Il faudra de très grands efforts symboliques et l'élaboration de puissantes visions spirituelles pour arriver à donner souffle et sens aux humains des prochaines générations.

Les défis d'une *weltanschauung* chrétienne renouvelée ne font que commencer.

L'agir de Dieu dans la guerre
Essai de théologie contextuelle

par Jean-Marc Gauthier¹

Le contexte de guerre au terrorisme ou de la guerre en Irak nous fait reconsidérer l'invocation de Dieu dans de telles circonstances, y compris dans la tradition biblique et dans l'histoire de l'Église.

Dieu et la guerre ont eu de longues fréquentations. Beaucoup de guerres se sont faites au nom de Dieu, d'un certain Dieu, souvent contre d'autres qui se battaient au nom de Dieu, d'un certain Dieu. Dans ces guerres, Dieu semblait même très actif. La victoire militaire déterminait la qualité du dieu ou, tout simplement, justifiait son existence.

Aujourd'hui encore, Dieu est mis en vedette quand une guerre se déclare et, de chaque côté, on semble certain que Dieu agit pour nous et contre les autres. Des déclarations de George W. Bush ou de Saddam Hussein, lors de la guerre en Irak en mars 2003, nous montrent de façon simpliste la « stratégie » divine². Dieu est pour nous et avec nous ; l'autre est un « satan ». De part et d'autre, on emploie ce type de langage qui a, bien sûr, une intention politique mais qui utilise clairement des « arguments théologiques » : « Dieu est avec nous et contre eux » ou « notre Dieu est vraiment Dieu et leur dieu est un faux dieu, une idole, un Satan ». Voilà ce qu'on disait et répétait de différentes façons,

1. Jean-Marc Gauthier est professeur d'ecclésiologie et de théologie sacramentaire à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Il est membre du CETECQ (Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises). Ses recherches portent principalement sur les rapports entre la violence et la religion.

2. Il est sans doute pertinent de rappeler que le mot grec *stratègè* signifie « armée ».

sans trop de subtilités. Mais en fait, le « Dieu » de Bush ne ressemble-t-il pas dangereusement au « dieu » de Saddam ? Que *God bless America* ou qu'Allah soutienne l'armée iraquienne, nous sommes toujours devant un Dieu qui agit pour nous et contre les autres³. Le dieu invoqué dans certaines actions terroristes ou celui au nom de qui on mène la lutte contre le terrorisme ne sont-ils pas comme des illusions jumelles qui se regardent dans un miroir ? Comme des *twin towers* qui suscitent une action violente et qui s'écroulent par suite de cette action ? Ces *twin towers* ne sont-elles pas le symbole le plus parlant d'un discours religieux à deux faces qui montre son insignifiance du moment qu'il s'énonce et qui s'écroule, de façon absurde, quand on se place du point de vue des victimes, que ces victimes soient américaines, iraqiennes... ou autres ?

Dieu et la violence, que l'on cherche trop souvent à mettre ensemble, apparaissent soudain comme irréconciliables. En tout cas, vouloir les réconcilier apparaît de plus en plus indécent. Une indécence théologique. Le contexte actuel pose de façon abrupte et souvent scandaleuse la question de l'indécence théologique, en particulier en ce qui concerne l'agir de Dieu.

Ce sont ces questions et ces considérations que le contexte actuel de guerre et de terrorisme mettent de l'avant. Et cela nous amène à poser un certain nombre de questions, directement en lien avec le thème de l'agir de Dieu. Quel est l'agir de Dieu dans la guerre ? Peut-on distinguer entre l'agir de Dieu et les actions qu'on lui attribue ou qu'on fait en son nom ? Ce faisant, comment reconnaitrons-nous cet agir de Dieu ? Y a-t-il un agir de Dieu qui ne soit pas médiatisé par ceux qui disent son action ou agissent en son nom ? Y a-t-il un Dieu de la guerre ? Dans la guerre en Irak, le dieu invoqué n'est-il pas finalement le même des deux côtés de la barricade ? Le dieu Mars à qui l'on fait un beau petit rituel en son mois préféré ? Peut-on mettre en lien Dieu et la guerre ? Peut-on mettre en lien l'agir de Dieu et l'action guerrière ? Existe-t-il un « Dieu stratégique », un « Dieu des armées » ? Se pourrait-il, si Dieu

3. Voir *La Presse* du 22 octobre 2003. Le général Broykin est un Américain qui occupe un poste stratégique dans la guerre au terrorisme du président Bush. Voici ce qu'il disait au sujet d'un seigneur de la guerre somalien qui prétendait ne pas craindre d'être capturé par les Américains parce qu'Allah le protégeait : « Je savais que mon Dieu était plus grand que le sien. Je savais que mon Dieu était un vrai Dieu et que le sien était une idole. »

est Dieu, que Dieu soit contre la guerre, contre toute guerre ? Se pourrait-il que l'agir de Dieu, dans la guerre, dans toutes les guerres, soit une action qui paraisse inactive du point de vue de l'efficacité guerrière ? Dieu serait-il « non guerrier », non violent ? Ne serait-on pas acculé alors à reconnaître l'inaction radicale, le « non-agir » de Dieu ? Sinon, que serait l'agir de Dieu ?

Une proposition agnostique

Que savons-nous de l'agir de Dieu ? Quand on analyse les discours de guerre à caractère religieux ou les invocations du nom de Dieu pour justifier les guerres ou pour soutenir l'action guerrière, on est frappé par la dimension utilitaire du nom de Dieu. Dieu est utilisé pour justifier autre chose, pour réaliser autre chose, par exemple la guerre et la victoire militaire. Ce qui est premier, ce qui importe, ce n'est pas Dieu, ni son action, mais les effets de son action : la guerre — qu'elle soit sainte ou pas — et la victoire militaire, donc la défaite de l'adversaire, de l'ennemi. À la limite, Dieu importe peu sinon dans une perspective « stratégique ». Dieu n'importe que permettant de gagner la guerre. Mais quelle est réellement l'action de Dieu ? D'un point de vue phénoménologique, nous ne pouvons rien observer de l'action de Dieu, bien entendu, nous ne voyons pas Dieu se manifester ; nous ne voyons que la guerre, que la victoire ou la défaite militaire. Mais de l'action de Dieu, nous ne savons rien, strictement rien. Nous n'avons que le discours des vainqueurs qui interprètent leur victoire militaire théologiquement en affirmant que Dieu menait le combat avec eux, que Dieu est le garant ou le motif de leur victoire.

Cependant, cette victoire militaire avec Dieu ou au nom de Dieu pose question, et question sur Dieu. Quel est ce Dieu qui participe activement à la guerre et qui permet de triompher de l'ennemi ? Quel est ce Dieu qui contribue à tuer les autres, à éliminer les ennemis pour notre plus grand bien ? La décence théologique — et il faut reconnaître que cette décence s'exprime différemment selon les contextes historiques et sociologiques — nous amène à prendre une position franchement agnostique : je ne sais rien d'un tel Dieu ; je ne peux rien savoir d'un tel Dieu ; je ne veux rien savoir d'un tel Dieu.

Qui, par rapport à la guerre en Irak, oserait affirmer que les Américains ont gagné la bataille parce que Dieu était de leur côté, parce

que *God bless America* ? Peut-être le général Broykin... ! Mais à part lui et ceux qui lui ressemblent, qui oserait affirmer que lors de cette guerre, c'est le Dieu de George W. Bush qui a triomphé du Dieu de Saddam Hussein, que le Dieu de Bush est plus fort que le Dieu de Saddam ? Si les Américains et leurs alliés ont gagné militairement, c'est que leur armée était plus puissante, pas que leur Dieu était plus puissant. Le bon sens et la décence théologique nous amènent à dire cela. Et, malgré tout, relativement peu de gens oseraient contredire ouvertement cette affirmation. À notre époque, dans le contexte particulier dans lequel nous nous trouvons, cette position apparaît comme une position de bon sens et l'autre position, une position de non-sens.

Pourquoi alors, au 4^e siècle de notre ère, Constantin, Eusèbe de Césarée, Ambroise de Milan et beaucoup d'autres peuvent-ils affirmer le plus sérieusement du monde que c'est le Dieu des chrétiens qui permet à l'empereur (aux empereurs successifs) de triompher sur les champs de bataille⁴ ? Que l'empereur maintenant chrétien (il jouera un grand rôle dans le concile de Nicée en 325) est un signe que le Dieu des chrétiens est le vrai Dieu et que les dieux des païens sont des idoles ? Que c'est ce Dieu, le vrai Dieu, qui permet la victoire militaire⁵ ?

Nous sommes, au 4^e siècle, dans un contexte tout à fait particulier, celui où le christianisme devient religion publique (avec Constantin en 313) et ensuite religion officielle de l'Empire romain (avec Gratien et Théodose en 379-380). Nous sommes donc dans le contexte d'un immense déplacement social, politique et religieux, déplacement qui marquera l'histoire de l'Occident et du monde d'une façon unique. Un tel contexte particulier et unique permet des affirmations sereines par des gens apparemment sensés (tels Eusèbe de Césarée et Ambroise de Milan) à propos de l'action de Dieu, du Dieu des chrétiens, dans la guerre et de sa présence déterminante dans la victoire de tel ou tel empereur (que ce soit Constantin, Gratien, Théodose...).

À partir de notre contexte où il apparaît plus sensé, au nom d'une certaine décence théologique, de contester la pertinence de l'agir de

4. Voir François Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, Beauchesne, 1992.

5. Par ailleurs, quand l'Empire romain d'Occident s'écroulera au 5^e siècle, il ne manquera pas de gens pour se demander si cela n'est pas dû au fait que les Romains ont abandonné leurs dieux, pour se demander si les dieux des Barbares ne sont pas plus forts que le Dieu des chrétiens. Augustin est déjà témoin de cela, dans *La Cité de Dieu*, avant l'écroulement de l'Empire mais après le sac de Rome de 410.

Dieu dans la guerre en Irak, dans l'action terroriste ou antiterroriste, je pose cette question : est-ce que Dieu était plus actif dans les guerres du 4^e siècle que dans les guerres du 21^e siècle ? Est-ce que Constantin méritait plus que George W. Bush que Dieu le soutienne dans sa guerre et l'aide à triompher ? Et pour complexifier le débat et dramatiser la question, on pourrait se demander si, dans le contexte des 12^e-11^e siècles avant notre ère, Moïse et les Hébreux méritaient plus que Dieu les soutienne dans leur libération, si Josué méritait plus que Dieu soutienne son armée à Jéricho ? Et l'on pourrait reprendre toutes ces questions au sujet des « guerres de Yahvé⁶ ». Autres temps autres mœurs, dira-t-on. Dieu peut changer ses façons de faire. Et puis, il ne faut pas comparer Yahvé ou le Dieu des chrétiens avec le « Dieu » invoqué par Bush ou le Dieu de Saddam Hussein. Mais justement, il faut les comparer si l'on veut bien poser la question de l'agir de Dieu dans la guerre et voir la portée de cette question à partir de notre contexte.

Ce faisant, la première proposition théologique est, je le répète, une proposition agnostique : malgré ce qu'on en dit, je ne sais rien, je ne peux rien savoir de l'agir de Dieu dans les situations de guerre ou de violences libératrices, que ce soit dans la guerre en Irak entre Bush et Saddam, que ce soit au 4^e siècle quand l'Empire romain devient chrétien ou que ce soit au temps de Moïse et de Josué. Et ce « je ne sais rien » ou ce « je ne peux rien savoir », qui appelle un « je ne veux rien savoir », nous oriente vers une autre proposition que je nomme : proposition athée.

Une proposition athée

Au cœur de la guerre et des actions violentes, Dieu n'agit pas. Dieu est impuissant au point de disparaître. Cette proposition est aussi très contextualisée, si j'ose dire, car elle émerge d'une situation très particulière, où il apparaît de plus en plus insensé et indécent que Dieu et violence cohabitent, coexistent.

6. Voir à ce sujet : G. Barbaglio, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994, chapitre 4 : « Les guerres de YHWH », p. 81-106, et M. Dousse, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, 2002, chapitre 6 : « Yahvé est un homme de guerre, Yahvé est son nom », p. 131-157.

Je pense que cela a un lien historique avec la dernière guerre mondiale et avec la Shoah, qui ont bouleversé notre rapport à Dieu et à la violence guerrière. Où était Dieu dans cette guerre ? De quel bord était Dieu ? De quel côté agissait Dieu ? Et comme il semble absurde de le faire agir pour les Français, les Anglais, les Russes, par exemple, et contre les Allemands, ou l'inverse ; ou encore pour les Américains et contre les Japonais, ou l'inverse. (De quel côté était Dieu à Hiroshima et Nagasaki ? Avait-il pris la figure d'une bombe nucléaire... ou celle d'un enfant massacré à Hiroshima ?)

Comme il semble absurde de le faire agir en faveur de tel ou tel bel-ligérant, on pose la question de son agir par rapport aux victimes de cette guerre. Où était Dieu à Auschwitz et que faisait-il ? Pourquoi n'a-t-il rien fait ? Dieu n'était pas là dans cette guerre, apparemment, et cette guerre nous laisse sans Dieu. Dieu n'agit pas dans la guerre, apparemment. Dieu ne peut pas raisonnablement être un attaquant et il n'a pas semblé être un défenseur. Et Dieu sait, pourtant, à quel point il a été sollicité de tous les côtés, que son nom a circulé de multiples façons, qu'il a été invoqué de part et d'autre.

La proposition athée ne vient donc pas du fait de la disparition du nom de Dieu, de la disparition des rites invoquant ou appelant la présence et l'action de Dieu. La proposition athée vient du fait qu'on n'arrive plus, ou très difficilement, à penser ou à croire que la présence et l'action de Dieu puissent avoir un sens au cœur de cette guerre. La proposition athée est une résistance à l'indécence théologique. Et cette résistance à l'indécence est liée, je pense, au contexte très particulier de cette Deuxième Guerre mondiale et de ses suites. La connaissance des horreurs de cette guerre a amené de plus en plus de gens à demander : où était Dieu, que faisait Dieu ? Parler de Dieu est-il encore possible après Auschwitz ? Est-ce que Dieu est encore possible après Auschwitz ? Non, ont répondu plusieurs et pourtant on en parle encore, si ce n'est que pour dire « non » à son sujet.

Cette proposition athée pourrait être le dernier mot sur la question de la présence et de l'action de Dieu dans la guerre, ou plus radicalement sur celle de son existence. Mais le « dire non » à son sujet peut se comprendre dans un autre sens. Je parle alors d'une proposition non croyante qui se distingue de la proposition athée. Car si la proposition athée nous laisse sans Dieu, apparemment, elle n'arrive pas à effacer la question de Dieu qui ressurgit toujours, de façon insidieuse ou inspi-

rante. Quand elle ressurgit de façon insidieuse, elle nous conduit à une proposition non croyante : le refus de croire au Dieu de la guerre. Quand elle ressurgit de façon inspirante, elle nous incite à nous demander si Dieu, en autant que Dieu soit Dieu, n'a pas quelque chose à voir avec la paix à faire, avec la paix à bâtir.

Une proposition non croyante

Refuser de croire au Dieu de la guerre. Refuser de croire en Mars. Refuser de croire en Satan, en ses pompes et en ses œuvres⁷.

Quand on lit les récits ou les articles sur la guerre dans notre contexte actuel (guerre en Irak, actions terroristes ou actions antiterroristes, affrontements entre Israéliens et Palestiniens, etc.), on est souvent étonné de voir comment le discours met en scène Dieu et la guerre, en tout cas un certain religieux et une certaine violence. Bien sûr, on n'est pas surpris — même si on devrait l'être — d'entendre Ben Laden ou son clone parler de « guerre sainte » contre les forces du mal que représentent particulièrement les États-Unis. On n'est pas trop surpris — même si on devrait l'être — d'entendre un général américain dire que le vrai Dieu est de son bord dans la lutte contre le terrorisme et que le dieu des terroristes ou des musulmans est une idole, un faux dieu ou un Satan. Déjà Georges Bush, le père, disait cela en 1990, lors de la guerre du Golfe. Quand il parlait de Saddam Hussein, il laissait entendre que c'était un suppôt de Satan et il le faisait en jouant sur la musicalité du nom de Saddam : *Saddam, Satan*. Son digne fils, Georges W., a repris le style en parlant de l'axe du mal que devraient représenter l'Irak, l'Iran et la Corée du Nord.

Le problème dans ce débat insensé (et c'est notre contexte, où nous sommes sensibles à l'indécence théologique, qui nous permet de dire que ce débat est insensé car, à d'autres époques et en d'autres contextes, on l'aurait sans doute trouvé très sensé), c'est que le dieu dont il s'agit est le dieu de la violence, le dieu de la guerre. Chez les Romains, on l'appelait Mars (père de Rémus... et Romulus, le fondateur de Rome), mais il a toutes sortes de noms dans toutes sortes de cultures ; chez les

7. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999 et J.-M. Gauthier, « Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard », *Théologiques* 1/2 (octobre 1993), p. 79-90.

Grecs, il s'appelait Arès. C'est toujours du dieu de la guerre... ou du dieu de la violence dont il s'agit. En terreau chrétien ou musulman, je pense que ce qui joue le rôle du dieu de la guerre ou de la violence, c'est ce qu'on appelle Satan.

Ce débat est donc très intéressant, d'un point de vue que j'ose appeler « théologique ». Pourquoi voit-on le « vrai Dieu » de notre bord et le faux dieu, ou l'idole, de l'autre bord ? On est vraiment en situation de guerre, ou plutôt on est dans un contexte (est-il original ?) où c'est la victoire militaire qui est déterminante par rapport à ce qui est vrai : c'est la victoire militaire qui semble assurer la vérité du dieu. Victoire militaire = vérité divine⁸. Il faudrait vérifier la portée de cette affirmation, mais c'est la problématique qui est intéressante. Est-ce le vrai Dieu qui assure la victoire militaire ou est-ce la victoire militaire qui laisse croire que le Dieu invoqué par les vainqueurs est le vrai Dieu ? On parle presque de la même chose, même si la différence est énorme ; d'un côté, Dieu assure la victoire militaire ; de l'autre côté, c'est la victoire militaire qui assure Dieu. Je fais la proposition que ce sont les deux parties de l'alternative qui sont fausses : i. il n'y a pas de Dieu qui agit dans la guerre et qui assure la victoire militaire ; ii. la victoire militaire ne dit rien sur Dieu, sur aucun dieu. Elle n'est qu'une victoire militaire, qui ne se gagne que par des moyens militaires, c'est-à-dire des armes et des stratégies.

La proposition non croyante s'énonce donc ainsi : je ne crois pas en un dieu « stratégique », un dieu des armées, un dieu de la guerre, quel que soit le type qu'on lui donne ou la forme qu'il prenne. Dans la guerre, dans toute guerre, si Dieu apparaît ou si on l'invoque d'un côté ou de l'autre, je crois que ce Dieu est toujours une fabrication des humains violents incapables de s'assumer. Cette violence non assumée se projette dans une transcendance censée toute-puissante pour masquer l'incapacité des êtres humains d'assumer leurs guerres et leur violence. Je ne crois pas en ce type de dieu qui est nécessairement un faux dieu, l'idole la plus dangereuse et la plus désastreuse. Et qu'il s'appelle Mars ou Arès, qu'il prenne la figure du Dieu des juifs, des chrétiens ou des musulmans, ce « Dieu » est toujours plus le Satan que l'on projette sur

8. Je rappelle que c'était la position d'Eusèbe de Césarée par rapport aux victoires de Constantin ou celle d'Ambroise de Milan par rapport à Théodose. Le vrai Dieu est du bord de l'empereur vainqueur.

l'ennemi que le Dieu que l'on prétend invoquer, et qui serait de notre bord. Je refuse de croire en un Dieu qui aurait le moindre lien avec la violence, avec la guerre. Et je pense que le Satan que l'on projette sur l'ennemi, de part et d'autre, est mal situé. Ni Dieu ni diable, ni Dieu ni Satan ne sont d'un côté ou de l'autre dans cette bataille insensée. Ce que l'on nomme Satan ou *diabolos* n'a d'autre répondant que la guerre elle-même; c'est la guerre qui est satanique ou diabolique. C'est l'*accusation* des êtres humains des uns par les autres qui est *satan* ou satanique. C'est la *division* entre les êtres humains, entre les nations, qui est *diabolos* ou diabolique. C'est le fait de sacraliser la guerre, de faire de telle guerre ou de telle cause une « guerre sainte », une « croisade » ou une « cause sacrée », qui est satanique ou diabolique⁹. La tragédie théologique, si j'ose dire, c'est de prétendre que Dieu, en autant que Dieu soit Dieu et non un Satan recyclé, prendrait parti dans ces querelles sataniques et diaboliques qui ne sont que querelles humaines où l'enjeu est le pouvoir, le pétrole, un territoire... ou autre chose d'ordre économique ou politique. Quelque chose qui ne concerne que des rapports entre des humains.

Voilà, en résumé, la proposition non croyante. Je ne crois pas en un dieu « stratégique », en un dieu de la guerre ou en un dieu des armées, qui ne sont que des formes sataniques ou diaboliques, c'est-à-dire des projections (de conflits humains mal assumés) sur de fausses transcurrences. Je suis un non-croyant qui ne reconnaît pas l'idéologie de ces fausses divinités et un non-pratiquant qui refuse de leur sacrifier des victimes dans des rites pour le moins ambigus ou pervers. Et le rite le plus ambigu, le plus pervers, c'est *la guerre*. Je refuse le rite, la guerre, et son dieu; que ce dieu se nomme Mars, Arès ou Satan ou qu'il prenne, de façon pervertie, la figure du Dieu des juifs, des chrétiens ou des musulmans.

On doit refuser tout compromis avec un dieu qui agirait dans la guerre comme un belligérant contre un autre belligérant. On le sait bien, en effet, qu'il n'y a pas de guerre sans l'autre, sans les autres vus

9. Voir Jean Fiori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001. Du même auteur : *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002. Voir aussi : Barbara Victor, *La dernière croisade. Les fous de Dieu version américaine*, Paris, Plon, 2004.

comme des ennemis à abattre. Refuser cette vision des choses ou ce type de compromis nous oblige peut-être à conclure que Dieu, en autant que Dieu soit Dieu, n'agit pas dans la guerre. Dieu n'agit pas dans la guerre, dans quelque guerre que ce soit, dans toute guerre. Du moins Dieu, en autant que Dieu soit Dieu, n'agit pas comme un guerrier... dans la guerre. Et cela est le dernier mot, à moins que la question de Dieu ne ressurgisse autrement.

Quand la question de Dieu ressurgit de façon inspirante et non insidieuse, elle nous conduit sur le chemin du Dieu de la paix¹⁰. Sommes-nous ici en face d'un idéalisme inopérant, d'un mythe extravagant, d'un phantasme déphasé ? Peut-être ! Mais peut-être aussi que c'est le seul chemin possible, quand on est en quête de Dieu agissant dans la guerre...

La question se pose : se peut-il que Dieu soit Dieu de la paix ? Et si cela se peut, qu'est-ce que cela peut vouloir dire ?

Une proposition croyante

Croire à l'agir de Dieu, en autant que Dieu soit Dieu, comme Dieu de la paix. Croire en la présence agissante d'un Dieu de la paix.

Que serait un agir de Dieu qui serait Dieu de la paix ? Comment Dieu, en autant que Dieu soit Dieu et non un Satan déguisé, peut-il agir dans une guerre, dans toute guerre ? Notre hypothèse de recherche s'exprime ainsi : si Dieu agit en situation de guerre, ça ne peut être que pour réaliser la paix entre les humains. Si Dieu est Dieu, seule la paix entre les humains peut être son objectif. Cela pourrait vouloir dire que l'on sait qui est Dieu, et sembler prétentieux. L'hypothèse ne présuppose pas que l'on sache qui est Dieu mais que l'on veuille le chercher en ce sens. En quête de Dieu, en autant que Dieu soit Dieu... et Dieu de la paix.

L'affirmation « Dieu est Dieu de la paix » signifie au moins ceci : Dieu ne saurait être utilisé par les humains pour justifier leurs guerres, ni être invoqué pour leur permettre de remporter la victoire. De toute façon, la guerre est toujours un échec pour tout le monde, même pour

10. Voir Joseph Comblin, *Théologie de la paix*, Paris, Éditions Universitaires, 1960 ; René Coste, *Théologie de la paix*, Paris, Cerf, 1997 ; Jean-Yves Calvez (dir.), *Entre violence et paix. La voix des religions*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2005.

ceux qui pensent avoir remporté la victoire. Bâtir la paix, voilà le projet, le seul qui, dans le contexte actuel, puisse signifier le « salut du monde ». Si Dieu est Dieu, Dieu ne peut agir qu'en fonction de la paix, Dieu ne peut vouloir que la paix advienne entre les humains. D'un point de vue humain, certes limité, si Dieu existe, Il ne peut exister que pour permettre à la paix de se réaliser entre les êtres humains. Cependant, une telle affirmation ne peut être démontrée ; elle ne peut être que le projet d'une foi et d'une espérance en action, une foi et une espérance portées par des humains qui seraient prêts à renoncer à leurs conflits et à leurs guerres pour s'aimer les uns les autres, véritablement. On croirait, bien sûr, être dans l'utopie ou dans le délire. Mais peut-être sommes-nous dans ce qui est de plus réel, malgré tout, s'il est vrai, comme le dit la 1^{re} épître de Jean : *o theos agapè estin* ; c'est-à-dire : « Dieu est amour », ou encore mieux : « Dieu amour est ». Si *o theos agapè estin*, cela ne signifie-t-il pas que Dieu ne peut exister qu'en se manifestant comme amour ? Si Dieu semble se manifester ou agir autrement, ne sommes-nous pas en face d'une idole fabriquée par des humains incapables de reconnaître le vrai visage de Dieu et son agir véritable ?

En terminant, je pose donc une question naïve en me rappelant un vieux principe philosophique : *operatio sequitur esse*, c'est-à-dire : l'action ou l'œuvre suit l'être, procède de l'être. Si l'action suit l'être et que « Dieu amour est », il faudrait essayer de comprendre comment agit l'Amour en situation de guerre. Et voici la question terriblement naïve : se peut-il que l'Amour n'agisse pas ? Et si l'Amour agit... comment agit-il en temps de guerre ?

Et comment rendre compte de cet Amour agissant dans les « guerres saintes » de notre époque, dans les Grandes guerres du 20^e siècle, dans les Croisades des 11^e-13^e siècles, dans les guerres impériales du 4^e siècle, dans les « guerres de YHWH », etc., en somme dans toutes les guerres ? Si la réponse était simple, nous l'aurions déjà trouvée. Elle est nécessairement complexe. Poser la question de l'agir de Dieu dans la guerre nous amène à prendre position par rapport à la guerre et par rapport à Dieu. Cette prise de position n'est pas « scientifique », elle est théologique.

*Le Dieu du président Bush
et le Dieu des théologies contextuelles sauvent-ils ?*

par Michel Beaudin¹

Dieu agit-il dans l'histoire? La question posée par le thème de cet ouvrage m'a spontanément renvoyé à trois invocations de Dieu, contextuellement bien distinctes. D'abord le « Dieu » dont se réclame le président Bush tant au plan personnel qu'à l'appui de sa politique extérieure de l'après-11 septembre 2001 ; ensuite le « Dieu » de la modernité occidentale, paradoxalement à la fois si lointain et « extérieur » dans une vision concurrentielle de Dieu et de l'humain surgie en réaction à l'Ancien Régime, et si complètement investi dans l'espace privé et l'intériorité ; et, enfin, le « Dieu » des théologies contextuelles politiquement progressistes tel, par exemple, celui des théologies latino-américaines de la libération.

Faute d'espace et non d'intérêt, j'ignorerai ici le second type d'invocation de « Dieu » pour cette autre raison que celui-ci est de principe récusé dans l'espace sociétal alors que les deux autres cas ont en commun que « Dieu » y est explicitement convoqué dans l'arène publique, et qu'on y postule son action dans l'histoire. En fait, seules les deux théologies correspondantes à ces cas sont contextuelles au sens plein, car une prise en compte délibérée et systématique du contexte les traverse de part en part. Mais, là, le malaise s'amplifie. Les expériences qui

1. Michel Beaudin est professeur de théologie contextuelle et d'éthique socioéconomique et politique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, où il dirige également le CETECQ (Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises).

se réfèrent au même vocable singulier de « Dieu », à l'évidence le Dieu chrétien, apparaissent plutôt irréconciliables. Les enjeux, souvent de vie ou de mort, liés à ces invocations sont trop importants pour nous contenter d'une telle équivoque à propos de « Dieu », de sa prétendue action, ou encore de l'action humaine menée en son nom.

Hitler lui-même déclarait un jour : « Dieu Tout-Puissant a créé notre nation. Nous défendons Son œuvre en défendant son existence même². » Le général Pinochet, pour sa part, prétendait défendre la « civilisation chrétienne » par sa politique de répression. L'on connaît la quasi-coïncidence que le président Bush revendique entre la mission qu'il dit tenir personnellement de Dieu, tout comme la nation américaine, et les menées de son administration à travers le monde. Quelle commune mesure existe-t-il entre ces invocations du « Dieu » chrétien et la présence inquiétante de ce même Dieu avec les exclus et les exclues, présence dont la théologie de la libération affirme qu'elle constitue le noyau irréductible de la foi chrétienne ?

On ne peut simplement dire : « Que le vrai Dieu se lève ! » Il nous faudra donc, à partir de quelques indicateurs, consentir à faire un détour par l'analyse de ces expériences si contrastées afin de débusquer les logiques en cause et d'en tirer des critères de discernement. Nous tenterons, dans chaque cas, de cerner contextuellement comment s'articulent le rapport à Dieu, le rapport à l'autre et la médiation ou les actions de salut. Mais esquissons d'abord un cadre d'analyse pour guider cette exploration et reprendre sous une perspective originale les recherches menées sur les théologies visées ici.

Points de repères pour une problématique

Trois types d'articulations, théoriquement complémentaires, synthétiseront le parcours que nous proposons pour prendre la mesure des expériences de salut en cause. Le premier angle d'approche est d'ordre anthropologique, le second, d'ordre sotériologique, tandis que le dernier concerne plus directement le rapport à Dieu comme tel.

2. Discours du 30 janvier 1945, cité par H. Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Fayard (coll. « Points-Politique », Po 125), 1982, 348 p., p. 187 (voir P. Foglia, « Devoir de mémoire », *La Presse*, 10 mai 2005).

Figures du rapport à l'autre

Partons ainsi de l'hypothétique caractère constitutivement *ternaire*³ de la structure anthropologique du rapport à l'autre. En humanité, pas d'identité ou de sujet sans rapport à l'autre, et pas de rapport positif à l'autre sans un tiers fondateur, une référence ou une figure de l'Autre à la fois imaginée, re-présentée, socialement reconnue et concrétisée, et ainsi garante du lien social qu'elle rend possible. La référence peut habituellement créer du commun ou de l'*inter* entre l'un *et* l'autre ; elle peut créer un *nous* ou une identité comprenant l'altérité. Cette logique ternaire est à la fois la condition et l'horizon du vivre ensemble humain.

Mais cette structure favorable à la reconnaissance de l'autre comme autre, et donc à la coexistence de l'un *et* de l'autre peut se dégrader selon plusieurs figures. Ainsi, l'un peut unilatéralement tirer de son seul côté la référence, niant alors l'autre dans sa différence et cherchant à l'instrumentaliser ou à l'assimiler à lui-même, selon une logique *unaire* ou du *même*. Ou encore, au nom de la même référence ici conscrète et devant la résistance de l'autre, l'un peut repousser cet autre dans une pure extériorité, et même l'éliminer, selon la logique *binaire* de l'un *ou* l'autre, logique mortifère de l'exclusion.

Le mal est donc une modalité possible du rapport à l'autre. Il n'est ni une fatalité ni une réalité de nature mais humainement et socialement fabriqué. Dany-Robert Dufour observe aussi, avec perspicacité, un processus aujourd'hui exacerbé par le néolibéralisme : la référence même étant évacuée, il en résulterait d'une « altération de la fonction symbolique⁴ ». Le rapport à l'autre cesse alors d'être médiation d'une finalité ou d'un sens qui le dépasse et le fonde pour être rabattu sur son immédiateté, sur la simple cupidité par exemple. C'est le cas de la violence dite « gratuite » des membres des gangs de rue dé-socialisés, mais aussi de certains rapports marchands réduits à leur seul équivalent monétaire, le sujet ne pouvant plus alors, pour survivre, que « se plier au jeu de la circulation infinie et élargie de la marchandise⁵ », défini

3. D.-R. Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, 464 p.

4. *Id.*, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, 2003, 251 p., p. 15. L'auteur, « athée convaincu », développe dans un ouvrage subséquent les conséquences anthropologiques de la mise à l'écart de la référence à Dieu (*On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005, 349 p.).

5. *Id.*, *L'art de réduire les têtes*, p. 14.

comme seul réel. Il y a là une mutation anthropologique aux conséquences incalculables pour le vivre ensemble, car contrôle infiniment subtil des libertés.

Mais tenons-nous-en d'abord au rapport à l'autre, perverti ou non, se structurant en processus social et mené « au nom » d'une référence quelconque. Un deuxième horizon s'articule ici au premier, de type religiologique cette fois ou, plus précisément, sotériologique. L'organisation du politique semble toujours structurée par une « foi », par une « confiance » dans le caractère « salvifique » de ce qui est proposé comme aménagement sociétal, d'ailleurs appuyé par un discours légitimateur à l'avenant, ce qui suppose la référence à un Tiers, garant et source de sens du projet en cause. Ainsi s'expliquerait le paradoxe de la persistance de certaines dynamiques malgré l'évidence de leurs conséquences négatives. Sans cette « confiance », le système entier s'écroulerait bientôt. Celui-ci a besoin d'un imaginaire « soutenable » pour durer. « Au nom », par exemple, de la raison d'État, de la loi, de la visée de la prospérité, d'une ambition de conquête, de la loi du marché, de la survie de l'espèce⁶, etc., et même de « Dieu », il peut être exigé démesurément des sociétaires. D'ailleurs, il ne peut y avoir de « sacrifice » qu'« au nom » d'une référence, toujours dotée de quelque « transcendance ».

Une structure sotériologique ambivalente

La structure sotériologique comporte trois composantes formelles : (1) le pôle de la visée ou du salut, alternative à la « perdition » ou au « manque » auquel on veut échapper ; (2) la ou les voies du passage vers le salut ; (3) les implications ou conséquences de tous ordres, pour soi, pour l'autre, pour l'ordre social, etc. Examinons comment ce proces-

6. Pour l'économiste et philosophe néolibéral F. A. Hayek, le capitalisme est le système économique le plus efficace pour la survie du plus grand nombre, ou de l'espèce, même s'il produit des morts. Il affirme ainsi : « La plupart des hommes sont aujourd'hui en vie uniquement grâce à l'ordre de marché » (*La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris, PUF [coll. « Libre échange »], 1993 [1988], p. 175). Conséquemment, dira-t-il ailleurs, « las reglas morales son las que llevan al "calcul de vidas" : la propiedad y el contrato » (« les règles morales sont celles qui ont trait au "calcul des vies" : la propriété et le contrat ») (Entrevue au journal *El Mercurio* [Chili], 19 avril 1981, cité par F. J. Hinkelammert, « Nuestro proyecto de nueva sociedad en America latina », *Pasos* 33 [janvier-février 1991], p. 11).

sus sotériologique, non encore qualifié, pourrait s'avérer ou bien « sacrificiel » ou bien encore « sacramentel⁷ ». Tout se joue dans le statut accordé aux deux premières composantes.

Dans le premier cas, l'absolutisation ou la sacralisation induite de ce qui a statut de référence (laquelle peut être aussi bien la visée que la voie proposée d'atteinte du salut) entraîne, comme corollaire, une relativisation tout aussi induite de l'autre ou encore du bien commun. Le sacrifice est alors l'indice invariable de cette sacralisation⁸. Ici, le salut est acquis ou conquis par soi-même, et résulte d'une certaine violence. Le sujet humain, soi ou l'autre, n'a pas de recours face à l'inflexibilité de la « loi » et doit s'incliner à tout prix.

À l'inverse, la sotériologie chrétienne dite « sacramentelle » se caractérise par un salut qui est reçu gratuitement d'un Dieu qui se fait solidaire des humains et qui vise même leur divinisation. La voie du salut consiste à recevoir cet amour et à imiter Dieu en se faisant « prochain » de l'autre (à commencer par le plus vulnérable), en rehaussant cet autre, en lui « faisant grâce » plutôt que de le sacrifier, et donc en se faisant « sacrement » de l'amour de Dieu pour tous. Ainsi le salut entra dans la maison de Zachée le jour où celui-ci, touché par la visite de Jésus, se mit à rendre tout ce qu'il avait extorqué et à donner aux pauvres (Lc 19,5-10).

Quel rapport à Dieu ?

Reprenons ces perspectives à partir de notre schéma anthropologique initial mais sous l'angle, cette fois, du type de rapport à Dieu impliqué. Quand, dans la dynamique sotériologique, le terme visé ou encore la voie s'absolutise, la référence cesse de fonder le vivre ensemble; de même, le rapport à l'autre n'intervient plus décisivement dans le rap-

7. Qualification empruntée à mon collègue Jean-Marc Gauthier, de l'Université de Montréal, avec qui je dirige un projet de recherche sur la violence sacrificielle.

8. Dans la Bible, cela est appelé « idolâtrie », laquelle peut prendre deux modalités: soit que l'on pervertisse la réalité ou le nom de Dieu, soit que l'on divinise un humain ou une réalité particulière. Invariablement, l'idolâtrie est signée de sacrifices humains. Au plan du christianisme même, c'est le cas d'une tradition subséquente à saint Anselme (11^e siècle) qui fait resurgir un Dieu de « justice », infiniment courroucé par l'offense de l'humanité à son égard, et qui n'exige rien de moins que le sang de son propre Fils comme paiement de cette « dette » et comme condition d'une réouverture du ciel aux pécheurs.

port à la référence. Le rapport à « Dieu » se détache du rapport à autrui, lequel ne le médiatise plus. Il devient *immédiat*. Le Tiers devient une idole et ouvre ainsi le chemin du « sacrifice », au lieu de garder la « plasticité » ou du moins la relativité qui lui permettrait de sauvegarder les sujets humains et leurs rapports. Il y a là l'indice de la retombée dans un vieux schème anthropologique et religieux, celui d'un rapport polarisé « verticalement » où l'un (individuel ou collectif), isolément du rapport à l'autre, cherche ou croit devoir *donner* à un « dieu », à des esprits ou à des forces cosmiques qui aiment se « faire prier », afin d'atteindre ceux-ci, de les « satis-faire » et d'attirer leurs faveurs. Afin, donc, de leur arracher plutôt que d'en *recevoir* un salut. Il ne peut qu'en résulter un écart culpabilisant, « mal » prompt à être projeté sur les autres.

De plus, les dons faits aux « dieux », ou sacrifices⁹, ont toujours une connotation de destruction. Comme s'il fallait détruire la vie pour la sauver, selon une théorie de la fécondité de la mort¹⁰ qui sous-tendrait depuis toujours les pouvoirs dominateurs¹¹. Par ailleurs, le rapport à l'autre n'étant plus intégré constitutivement dans le rapport à ce type de « dieux », il n'y est plus protégé. Au contraire, l'autre est plus que susceptible d'être saisi pour leur être sacrifié comme n'importe quel bien, après avoir été « maudit » ou qualifié de « mal ». En corollaire, avançons que lorsqu'il est fait mal à l'autre, ou que celui-ci est sacrifié en quelque « nom » que ce soit, nous avons là l'indice de la présence

9. Des anthropologues de la religion comprennent ainsi le sacrifice : « Sacrifice, implanted from ancient times in human consciousness [...] is the stated means of converse between God and man, in which the transferring of the thing sacrificed into the domain of the holy is the action through which that most powerful conversation of all flows [...] » (G. Ashby, *Sacrifice. Its nature and purpose*, Londres, SCM Press, 1988, 145 p., p. 25). « The widespread practice of sacrifice in religion furnishes evidence of the need for human beings to enter into a relationship with the powers that are believed to influence the course of daily life, but which are beyond the range or normal human comprehension. The appropriation of deities, the attempt to remain in contact [...] with them, to solicit their help, to deflect their anger or to neutralize their potentially baleful influence, requires not merely the offering of the sacrifice, but the precise use of rituals prescribed in the cultus » (E. Hulmes, « The Semantics of Sacrifice », dans S. W. Sykes [dir.], *Sacrifice and Redemption*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 265-281, p. 265-266).

10. Par exemple, Agamemnon sacrifiant sa fille Iphigénie pour obtenir des vents favorables à la conquête de Troie.

11. J. Comblin, « El sacrificio en la teología cristiana », *Pasos* (juillet-août 2001, n° 96), p. 1-8, p. 2.

d'une dynamique idolâtrique. Le judaïsme et le christianisme auraient trop souvent emprunté à cette conception du sacrifice, pervertissant du même coup le caractère propre et inédit de leur conception du rapport à Dieu.

Dans la perspective judéo-chrétienne la plus singulière, le mouvement diffère absolument. La référence divine, que la tradition chrétienne postérieure aux temps bibliques reconnaîtra même comme trinitaire — c'est-à-dire constitutivement et parfaitement ternaire entre le Père, le Fils et l'Esprit, chacun jouant le rôle de référence favorisant la communion des deux autres —, est source d'un mouvement de grâce ou de don vers l'un et vers l'autre. C'est donc Dieu qui *donne* (1 Jn 5,11), et en surabondance; l'humain, lui, *reçoit* le salut. En Jésus, c'est Dieu lui-même qui, dans ce mouvement, vient parmi « les siens » (Jn 1,11) pour tenter d'y être reçu, d'habiter avec eux et de partager leur condition, et cela en s'auto-limitant kénotiquement et en se « livrant » à leur merci. Ce Dieu ne demande rien en retour pour lui-même, sinon de *rendre* gracieusement à l'autre la grâce reçue¹², dans le libre mouvement de circulation du don et de la vie comme horizon divin de l'existence humaine, car celui qui imite ainsi le Père ne devient rien de moins que fils de Dieu (Mt 5,44-45).

Dans le premier Testament, Dieu libère un peuple de l'oppression de l'Égypte par-delà tout calcul de ses mérites et lui fait le don d'une terre. Mais l'authenticité de la réception est liée à l'instauration d'une même logique de gratuité au sein du peuple lui-même, s'organisant en confédération politique égalitaire, et obligée face à l'étranger. C'est en « mémoire » de cette même logique de rupture fondatrice qu'Israël devra, périodiquement, lors des années sabbatiques et jubilaires, reconnaître la souveraineté de Yahweh en libérant de leur dette et en rétablissant sur leurs terres les familles spoliées par les dérives du jeu des intérêts économiques et sociaux laissés à leur trop libre cours. Tel est, en effet, le mouvement de la foi depuis Abraham dont l'élection restait inséparable d'une mission : en lui devaient être « bénies toutes les tribus de la terre » (Gn 12,3).

12. Voir, par exemple, le « pardon » ou la remise des dettes dans le Notre Père (Mt 6,12), comme corollaire appelé par la gratuité de Dieu à notre égard. Ce texte est commenté plus loin dans la parabole du mauvais débiteur (Mt 18,23-35).

Le rapport à Dieu n'est jamais donc *immédiat* mais est soumis à un écart, politique notamment, à la *médiation* de l'autre, en particulier de l'autre qui est dénié comme sujet et qui crie, de l'autre qui ne « compte » pas. C'est à cet autre que ce Dieu demande à chacun de « rendre grâce », allant jusqu'à s'identifier à ce destinataire, en Mt 25, ainsi pourvu de « transcendance » et investi d'un statut de référence incontournable. Le rapport social est ainsi garanti *dans* le rapport à Dieu, lequel se détermine, indissociablement, sur le rapport à l'autre, qui lui est essentiel. Le rapport à Dieu est ainsi empêché de verser dans une logique unaire menant à la binarité et à l'imposture de l'idolâtrie sacrificielle (1 Jn 4,20).

Le sacrifice, s'il faut encore faire référence à ce terme, prend alors une autre tournure et un autre sens. Il s'agit alors de recevoir, de se rendre disponible (parfois jusqu'au martyre par fidélité à cette option), d'entrer dans le mouvement de grâce venu de Dieu et qui pousse vers la solidarité avec l'autre afin qu'adviennent ou que s'approchent les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle », auxquels ne saurait jamais s'identifier immédiatement quelque système que ce soit qui refuserait le détour ou l'écart par l'autre. Le péché consisterait justement à bloquer ce mouvement de Dieu qui nous lie les uns aux autres (1 Jn 4,19), mouvement à son « image » (trinitaire) qui fonde notre réciprocité et qui vise notre « divinisation » comme terme du salut. Dynamique non plus sacrificielle mais « sacramentelle », où ce n'est plus la destruction (de soi ou des autres) qui sauve, mais l'amour, lorsqu'il est reçu et transmis, lorsqu'il trouve des médiations à la « suite » du Fils constamment « bien aimé » et à « écouter » depuis son baptême (Mt 3,17) jusqu'à sa transfiguration (Lc 9,25), et non pas sacrifié à quelque vengeance de Dieu.

Le Dieu du président Bush et son salut

Deux images d'abord. Lorsque le gouverneur du Texas, Georges W. Bush, eut décidé de briguer la présidence américaine, il convoqua les principaux pasteurs de la région pour qu'ils lui « imposent les mains », expliquant qu'il avait « entendu l'appel », selon l'expression employée chez les prophètes bibliques. Il fera dès lors de plus en plus référence à une vocation divine, personnelle et collective, surtout après le 11 septembre 2001¹³. Par ailleurs, le 14 septembre 2001, on se rap-

13. J. Stam, « El lenguaje religioso de George W. Bush : analisis semantico y teologico », *Pasos* (juillet-août 2003, n° 108), p. 21-25, p. 23.

pellera que c'est lui qui officiait véritablement à la célébration tenue à la cathédrale de Washington, au milieu des responsables des Églises et des autres religions et flanqué, à sa droite, du grand-prêtre reconnu de la religion civile américaine, Billy Graham.

Dans cette nation qu'on a dit avoir « l'âme d'une église¹⁴ » et qui s'est précipitée tout entière pour voir *La Passion du Christ* de Mel Gibson, la présidence ne peut manquer de glisser vers une sorte de prêtrise. Contrairement au cas de l'Europe, la modernité et la liberté se sont définies ici, depuis les origines, de pair avec la religion dont on a fait une référence centrale de la politique tout en séparant bien l'État des Églises particulières. C'est ainsi que se serait développée une « religion civile » manipulant subtilement les références religieuses disponibles de façon à faire converger les croyances diverses en un consensus politique et une identité nationale sacralisés. Dans cette « religion générique », « Dieu » serait « culturellement situé, mais confessionnellement peu défini¹⁵ ».

L'actuelle présidence, appuyée sur une tradition « non préférentialiste¹⁶ », marquerait cependant une radicalisation de ce rapport à la religion où se ferait sentir l'influence grandissante de la droite religieuse évangélique et du néoconservatisme stratégiquement réunis et faisant consensus contre le relativisme moral tout en divergeant sur le rôle de l'État. Au terme de l'examen des principales études récentes sur ce « fait social total », qui n'est compréhensible qu'à partir d'une approche contextuelle, S. Fath émet l'hypothèse d'un « basculement de la *Civil Religion* américaine vers un dispositif idéologique dans lequel l'Amérique elle-même tend à s'identifier au Messie¹⁷ ». Tentons de cerner, en trois coups de sonde, la logique et la singularité de ce rapport tendanciellement théocratique et théologiquement manipulateur où

14. Gilbert Keith Chesterton, « What I saw in America », dans *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. 21, San Francisco, Ignatius Press, 1990, p. 45.

15. S. Fath, *op. cit.*, p. 47-48.

16. M. Nadeau, « Trop religieux ? », *La Presse* (31 octobre 2004), p. A 13.

17. S. Fath, *op. cit.*, p. 12-13. Je signale particulièrement l'intérêt de cet ouvrage de S. Fath en raison de la multitude des travaux que l'auteur a consultés pour rendre compte « des rapports entre religion, société et politique dans les États-Unis de l'après-11 septembre 2001 » (cf. p. 12-13). Appuyé également sur d'autres sources ainsi que sur mes propres recherches, je reprends ces données et essaie de synthèse pour les réinterpréter, dans la présente étude, sous l'angle d'un questionnement propre.

« Dieu » est arraisonné, concernant en particulier une politique étrangère aux ambitions planétaires inédites.

Un Dieu réquisitionné pour un projet impérial

Comment s'articulent le rapport à Dieu et le rapport à l'autre sous la présidence de G. W. Bush ? La conviction de remplir un mandat divin providentiel au profit de toutes les nations de la terre a soudé les États-Unis en une « communauté imaginée » depuis leur fondation jusqu'à l'indépendance. L'expérience est d'abord restée sous le signe d'une bénédiction de Dieu à répandre et d'une « mission par l'exemple¹⁸ » ou d'un modèle à imiter. Elle évoluera cependant rapidement en direction d'une élection de Dieu appelant une « mission par l'intervention¹⁹ » ou une expansion impérialiste d'abord sur le continent — « l'Amérique aux Américains », clamait le président Monroe en 1820 — puis, plus récemment, en termes d'exportation universelle de l'expérience américaine. Le président Bush refonde ouvertement en Dieu un tel mouvement qu'il transforme en une croisade qui déborde largement l'éradication du « terrorisme » mené au nom d'Allah. Il projette sur la nation américaine la vocation personnelle d'« agent de Dieu²⁰ » dont il se sent investi à la suite d'une conversion religieuse qui l'aurait sauvé de l'alcoolisme, de la drogue, de la faillite financière et de l'échec politique²¹.

L'attaque du 11 septembre est arrivée à point pour relancer une présidence qui battait de l'aile et surtout pour légitimer un plan de suprématie américaine sur le monde, en élaboration depuis une dizaine d'années et qui allait prendre sa forme finale dans l'énoncé de politique étrangère appelé « doctrine Bush²² ». Surgit alors une mise en scène de Dieu qui n'est en rien une référence construite en partenariat interna-

18. Cf. la fameuse image de John Winthrop (1630) de la « cité sur la colline », « appelée à éclairer le monde » (*Ibid.*, p. 28).

19. R. Coles, « Manifest Destiny Adapted for 1990s War Discourse: Mission and Destiny Interwined », *Sociology of Religion*, 63 (2000), p. 407, cité dans S. Fath, *op. cit.*, p. 51.

20. A. Sirois, « Le vrai Bush s'est levé », *La Presse* (29 août 2004), p. Plus 3.

21. J. R. Macarthur, « L'esprit de Jefferson est mort et enterré », *Le Devoir* (29 octobre 2004), p. A 9.

22. Respectivement le *Project for the New American Century* (PNAC) et *The National Security Strategy of the United States of America*, 2002, 31 p. (www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf)

tional, mais qui est unilatéralement conscrite par l'autorité américaine se comprenant comme le mandataire exclusif de celle-ci. Le discours de l'administration Bush se déploie alors en un amalgame totalitaire fait de plusieurs registres où les éléments sont non seulement cautionnés par l'autorité divine, mais accèdent eux-mêmes à un statut de transcendance et donc de référence universelle en tant que parties constitutives du mandat divin confié à cette nation. Ainsi l'*American way of life*, la politique d'imposition du libre marché et de la démocratie américaine, une valeur comme la liberté, et enfin, au plan éthique, le Bien lui-même, ne font plus qu'un avec la référence divine. Ainsi le « mode de vie²³ » américain s'est déplacé et concentré dans l'*immédiateté* de la course à l'enrichissement, sans autre horizon de sens, mais les autorités agitent d'autant plus fébrilement une référence religieuse aux traits fantomatiques chrétiens quoique soigneusement vidée de sa substance, que celle-ci fournit quelque légitimité et une régulation politique efficace à une telle dynamique comme à ses implications désastreuses. Par ailleurs, pour le président Bush : « Freedom is the Almighty's gift to every man and woman in the world²⁴ », tandis que son porte-parole, Ari Fleischer, affirmera que « le concept du libre-échange n'est pas un concept propre au domaine de sciences économiques, mais plutôt un "principe moral"²⁵ ». N'est-ce pas César rendant à Dieu ce dont il veut ainsi mieux s'assurer ?

Une telle identification fondamentaliste réciproque de Dieu et du projet américain interdit toute médiation politique comme telle et son pluralisme inhérent, car l'œuvre de Dieu passe *immédiatement* et exclusivement par ce projet. Dieu lui-même y perd toute liberté quand une liberté particulière, fût-elle américaine, se fait autoréférentielle et donc transcendante. Les circonstances dramatiques et le bon droit des victimes du 11 septembre fourniront au président Bush le prétexte à poser

23. En syntonie avec le président Bush, Antony Blair déclarait après les attentats de Londres du 7 juillet 2005 : « Ils ne détruiront jamais le mode de vie que nous partageons et que nous chérissons » (Agence France-Presse, « "Nous ne serons pas vaincus par le terrorisme" — Tony Blair », *La Presse*, 12 juillet 2005). Ce mode de vie serait l'objet du véritable consensus américain (L. Greenfeld, « Le nationalisme américain à l'œuvre », *Le Devoir*, 22 novembre 2004, p. A 7). S. Fath renchérit, pour sa part : « Et c'est d'abord pour ce dieu-là qu'ils se battent » (*op. cit.*, p. 250), et qu'ils sont prêts absolument à tout, ajouterais-je.

24. Cité dans J. Steinberg, « One man and his god », *Financial Times* (12-13 juin 2004), p. W 4.

25. D. Cuccioletta, « In God We Trust », *La Presse* (15 octobre 2002), p. A 17.

les problèmes en termes absolus, à en faire « un gigantesque combat du Bien contre le Mal²⁶ », qu'il appelle « terrorisme », auquel il assimile toute opposition à la « mission » américaine, et qu'il promet tous deux à une « justice illimitée ». Manichéen, il avertira encore le monde entier : « Ou bien vous êtes avec nous, ou bien vous êtes contre nous. » Le nouvel ennemi commun et absolu, après le communisme, rendait enfin « providentiellement » possible la poursuite du projet reaganien d'une révolution sociale conservatrice. Il ouvrait surtout la voie à une politique unilatérale « that reflects the union of our values and our national interests²⁷ », visant à assurer aux États-Unis le statut de seule superpuissance, à imposer l'économie de marché sur toute la planète²⁸ et à s'autoriser de toute attaque préventive²⁹ pour assurer le triomphe de la liberté dans le monde.

On aura bien saisi ici que la conscription du rapport à la Référence n'aura laissé de choix à l'autre que de s'assimiler au même, car risquant, en cas d'opposition de sa part, d'être attaqué sans vergogne et éliminé selon une implacable logique binaire. Le directeur du *Weekly Standard*, William Kristol, s'interrogeait ainsi candidement : « Well, what is wrong with dominance, in the service of sound principles and high ideals³⁰ ? », définis, bien sûr, selon une idéologie américaine de droite !

Bush aura ajouté tout le poids de Dieu à l'agressivité américaine. Ce tournant s'est appuyé sur le processus historique par lequel aux États-Unis, à l'opposé de l'Europe, le sacré puis le politique, comme pierres d'angle d'ordres sociaux antérieurs, ont pu éviter toute concurrence entre eux pour, au contraire, jouer cumulativement dans la dynamique qui a fait basculer la socialisation dans l'économie, et servir de surmultiplicateurs à celui-ci, plutôt que de contrepoids ou de freins. Ce tournant aura aussi été rendu possible par le passage d'une politique placée sous la transcendance et l'« écoute » du Dieu chrétien, à l'époque où les Églises classiques jouissaient de plus d'autorité³¹, à une

26. *New York Times*, 12 septembre 2001.

27. The White House, *The National Security Strategy*, p. 1.

28. *Ibid.*, p. 17.

29. *Ibid.*, p. 6.

30. Cité dans J. Wallis, « Dangerous Religion. George W. Bush's Theology of Empire », *Sojourners Magazine* 32/5 (octobre 2000), p. 20 (source : <http://www.sojo.net/index.cfm>).

31. L'Église méthodiste à laquelle appartient G. W. Bush a désavoué ses politiques.

pénétration de la religion elle-même par la logique économique, neutralisant et transformant celle-ci en marché des biens du salut offerts par des églises évangéliques en concurrence, sous l'autorité plus floue de la Bible³² cette fois. Ce qui favorisera l'émergence d'une religion civile docilement configurée selon les intérêts des puissants et servant d'étendard pour la mobilisation nationale derrière ceux-ci. Le président Bush se sera révélé un manipulateur incomparable de ce levier lui permettant de prendre « en vain » (Ex 20,7) le nom de Dieu comme celui de l'humanité.

Quel projet de salut ?

Reprenons ceci sous un angle sotériologique, car il y a bien un salut promis moyennant une voie prescrite. Soulignons d'abord, avec S. Fath, qu'il n'est plus question d'une nation prêtant son « bras » au messie chrétien mais de la société américaine elle-même devenant un « paradigme indépassable », le messie lui-même³³. À l'interne donc, il n'y a plus d'écart entre la facticité même de cette société telle que décrite ci-haut et le Royaume promis. La religion civile, parfaitement homogène à ce modèle, a définitivement marginalisé l'ancienne référence chrétienne critique tout en conservant au salut sécularisé son aura « transcendante ». Nulle trace d'exigence de conversion non plus ici. L'autre seul doit changer³⁴. Pour le reste du monde, le salut ne peut venir que de l'adoption de ce modèle et de ses ingrédients mus messianiquement. Au centre, il y a la liberté individuelle (religieuse notamment) « that makes each of us the architect of our own salvation³⁵ ». Celle-ci se décline dans une voie stricte, celle du triptyque articulant démocratie (État de droit), paix (*pax americana*) et libre marché³⁶, ce

32. Sur les manipulations théologiques de l'administration Bush à même le texte biblique, voir J. Stam, *art. cit.* et J. Wallis, *art. cit.*

33. S. Fath, *op. cit.*, p. 248.

34. Comme l'exprime bien le psalmiste : « Celui qui ne veut pas changer aiguisé son épée, il tend son arc et vise » (Ps 7, 13, dans *La Bible*, Nouvelle traduction, Bayard/Mediapaul, 2001).

35. J. Steinberg, *art. cit.*, p. W4.

36. « We will actively work to bring the hope of democracy, development, free markets and free trade to every corner of the world » (G. W. Bush, préface à *The National Security Strategy*, p. 2).

dernier étant présenté comme « *the best way* [...] to ignite a new era of global economic growth³⁷ » ou la prospérité.

Finalité et moyens se confondent donc pratiquement. Surtout, ils s'absolument ou se totalisent. Pas de principe d'autocritique ou d'autolimitation ici. Le salut et sa voie unique se définissent de façon autoréférentielle et toute opposition est aussitôt vue comme contradictoire avec eux, comme le mal. Le salut ne peut être mesuré par quelque critère extérieur mais seulement tautologiquement, par l'avancée du même, c'est-à-dire des intérêts vitaux des États-Unis, et à leur « image », selon le vice-président Dick Cheney³⁸.

Cette rigidité sans limites, sacralisée, entraîne des conséquences tout aussi absolues. En son nom, tout peut être « flexibilisé » ou sacrifié : personnes, collectivités, bien commun et la nature elle-même. Elle rend impossible le vivre ensemble. D'ailleurs, le marché n'est qu'en apparence une référence ternaire. De par sa teneur, la compétition, il renvoie les acteurs à des rapports binaires et donc éliminateurs. Il n'a rien à offrir aux perdants. L'autre n'a donc plus de place quand le salut et la médiation de celui-ci ne peuvent être relativisés à partir du sujet qui crie. Le président Bush fait d'ailleurs appeler ce salut par la prière, par la consommation et par un patriotisme aveugle plutôt que par la consultation, le débat et l'action collective. La compassion, elle, demeure facultative³⁹. Non seulement sacrifie-t-on au nom de ces absolus, mais on se refuse à assumer quelque responsabilité vis-à-vis des effets de l'action américaine, des morts en Irak par exemple, car ils résulteraient d'une opposition au « salut » et à une mission divine. Autrement, ils apparaîtraient pour ce qu'ils sont : des assassinats motivés par de simples intérêts propres. Bien plus, dans une inversion inouïe, ce sont les Américains eux-mêmes qui disent se sacrifier en acceptant l'épreuve de cette opposition afin de gagner la liberté pour les autres peuples ! Le circuit est bouclé ; plus rien ne peut retenir ce messianisme sacrificiel contre lui-même.

37. The White House, *The National Security Strategy*, p. 17. Je souligne. Des expressions comme « single sustainable model », « only », etc. reviennent comme un leitmotiv dans cette « doctrine » de l'exclusivité de la voie américaine, identifiée surtout au marché autorégulateur.

38. « Para construir un mundo a la imagen de los EE.UU » (J. Stam, *art. cit.*, p. 24).

39. « Bush believes returning moral choice and economic liberty to individuals matters more than any obligation to help the poor » (J. Steinberg, *art. cit.*, p. W 4).

La vieille ornière de l'idolâtrie et du sacrifice

L'absolutisation du salut et de sa voie au détriment de l'autre trahit un rapport à Dieu de type idolâtrique, à savoir la projection dans la sphère divine de la société américaine ainsi que du modèle et des intérêts qui y dominent pour mieux les imposer. La Bible reconnaît deux formes d'idolâtrie : par perversion de Dieu, et par l'attribution d'un caractère divin à des réalités humaines ou naturelles. L'administration Bush semble jouer sur les deux tableaux, comme elle le fait aussi à propos des deux mouvements déjà décrits : l'un venant de Dieu et l'autre cherchant à l'atteindre. M. Bush a pu compter à ce propos sur un ami, Karl Rove, stratège de génie de ses victoires, conseiller personnel, et comme lui un fin utilisateur de la sémantique de la sous-culture « évangélique ».

À première vue, Bush, qui dit avoir personnellement expérimenté la grâce de Dieu, projette la même logique au plan public à propos de la liberté et du marché comme biens reçus de Dieu pour être transmis aux autres peuples. Il ne fait pourtant que *mimer* ce mouvement de la gratuité divine tout en l'inversant. Plusieurs indices concourent en ce sens. D'une part, ce Dieu est trop prévisible et manipulable, tels les dieux Baals servis par les faux prophètes bibliques ; sa souveraineté est trop organiquement liée à l'absolutisation d'un système qu'il cautionne et qui requiert une soumission absolue aussi bien en territoire américain qu'à l'étranger, sous menace de « justice infinie » ou d'une vengeance étrangère à l'évangile. Un salut aussi immuable tout comme sa médiation si inflexiblement obligée contredisent le caractère gracieux du don. D'autre part, ce Dieu n'est que « tout-puissant », à l'opposé du Dieu chrétien qui, dans sa kénose, s'autolimite et va jusqu'à se donner lui-même. Ensuite, nulle place n'est faite à une liberté politique vraiment créatrice : l'administration Bush se présente plutôt comme l'exécuteur mécanique d'ordres divins. Par ailleurs, la grâce supposée reçue, loin d'être « rendue » à l'autre dans la réciprocité, selon la logique ternaire qui traverse l'expérience biblique et qui ne dissocie jamais le rapport à l'autre du rapport à Dieu, se transforme en imposition abusive vis-à-vis de cet autre, une ombre qui trahit l'idole tapie ici. Non seulement ce dieu tutélaire asservit-il ses adorateurs américains à son insatiabilité destructrice, mais il leur réclame aussi les autres en pâture comme exutoire d'une autojustification jamais satisfaite, les entraînant pour cela dans la guerre et la violation des droits humains.

Sous des dehors d'utopie, n'y a-t-il pas ici une pure brutalité politique et économique érigée en religion aux plis trop connus et trop génériques car issus directement des empires antiques, brutalité que n'arrivent pas à dissimuler des habits chrétiens mal ajustés ?

Le Dieu des théologies contextuelles politiquement progressistes, *goël* des exclus

Pour bien marquer le contraste avec la perspective bushienne, j'esquisserai brièvement ici, à partir de la même grille d'analyse, quelques traits des théologies contextuelles apparentées à la théologie de la libération. L'alternative à la théologie de Bush n'est pas nécessairement à trouver du seul côté d'une sécularisation absolue de l'espace public, selon un modèle unique de modernité, mais peut-être aussi du côté d'une théologie plus juste, prophétique.

Au plan anthropologique, au lieu de l'un trop sûr de son fait et s'empressant de tirer la référence de son côté pour s'imposer à l'autre en son nom, prime l'ouverture vers le contexte pour y lire les « signes des temps » du point de vue de l'autre qui y est déconsidéré, et ainsi *écouter* la Parole de Dieu. Historiquement, ce tournant fut provoqué à la fois par les résultats de Vatican II et par l'irruption récente des peuples appauvris comme acteurs sur la scène du monde. Y était mis en question le modèle de développement issu du Nord comme obstacle structurel à un vivre ensemble capable d'intégrer les populations du Sud. D'où la perspective et l'engagement dans une rupture libératrice comme condition préalable à la construction d'une nouvelle référence commune planétaire. C'est le chemin de cette altérité qui a conduit l'Église et la théologie de la libération, dans un second moment, à relire leurs références fondatrices pour y laisser Dieu se révéler comme le Dieu des opprimés, un Dieu qui s'était justement fait connaître dans l'événement politique de l'Exode et qui n'avait cessé d'exiger de son peuple la négociation responsable en son sein d'une mise en société égalitaire apte à faire droit aux plus vulnérables. L'option pour les pauvres, élaborée à partir d'une pratique historique, s'avérait aussi une option de Dieu et une pierre de touche de toute conversion authentique (Lc 3,10-11) ou d'un rapport juste à la Référence divine. La théologie de la libération comme événement singulier d'une religion contestant ouvertement l'ordre établi n'allait pas manquer de susciter

la répression à son égard, y compris idéologique⁴⁰ à travers, par exemple, la contre-théologie de la libération du président Reagan et de ses successeurs républicains.

Au plan sotériologique, le clivage s'exprime d'abord dans le refus de toute eschatologisation ou totalisation d'un modèle de société dominant qui prétendrait être parvenu à la « fin de l'histoire » et échapper à toute médiation, s'autorisant ainsi à s'imposer partout sans égard aux conséquences pour l'autre. Cette perversion de la « loi », détournée du service du vivre ensemble, est récusée par la théologie de la libération s'appuyant sur l'expérience biblique. Celle-ci décrit plutôt les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle » en termes de justice (Is 65,17-25) et sait reconnaître l'écart constitutif entre toute situation historique et le Règne de Dieu, à l'encontre du caractère anti-utopique du projet bushien. Le salut n'y est pas bon marché ni associé aux puissants, dont les desseins et les voies ne sont pas ceux de Dieu. Il reste plutôt mesuré par le sort fait aux pauvres ou, dans les termes des Indiens zapatistes du Mexique, par le critère d'une « société où il y ait de la place pour chacun et chacune, incluant la nature⁴¹ ». Le salut et ses voies ne sont la propriété de personne ni ne peuvent surplomber l'humanité. Ils doivent plutôt, selon une perspective « sacramentelle », traduire politiquement le caractère paternel et maternel de Dieu ainsi que celui de *goël* ou défenseur des pauvres, au lieu de les contredire tout en se réclamant de Lui. C'est le sens de la visée, chez les théologies contextuelles politiquement progressistes, d'une transformation structurelle des sociétés.

Tout tient en ceci : le témoignage biblique barre théologiquement la route à une définition du salut et de sa voie qui écraserait les sujets humains. Le Nouveau Testament attribue explicitement au Crucifié ressuscité des titres ou appellations que César et l'Empire revendiquaient de manière exclusive : « seigneur » et « sauveur », liés à l'apport de la « paix sur terre » (*pax romana*), ainsi que « bonne nouvelle »,

40. The Institute on Religion and Democracy fut ainsi fondé pour contrecarrer l'influence de la théologie de la libération aux États-Unis mêmes.

41. « Una sociedad donde quepan todos ». L'expression, qui fut par la suite féminisée et élargie à la nature, est tirée de la fameuse déclaration du 1^{er} janvier 1994 du sous-commandant Marcos, *Ya basta !*, mettant au défi le néolibéralisme au Mexique comme ailleurs dans le monde. Elle est devenue un leitmotiv en Amérique latine et a été largement reprise et commentée par la théologie de la libération.

expression qui référerait alors à une « victoire militaire⁴² ». Bataille des « dieux » donc. La suite de Jésus engageait à lutter contre tout système oppresseur. Le salut suppose d'abord de déboulonner les idoles qui brisent les rapports sociaux. La théologie de la libération, ancrée dans le contexte et rivée non pas au seul sujet pensant mais au sujet vivant concret et privé du nécessaire, risque moins d'être bernée par l'idéologie du système. Elle fait apparaître à partir de ce sujet une brèche entre la réalité du système et ses promesses. Elle met à nu son inhumanité. Elle fait des victimes un « signe élevé de terre » qui exprime à la fois, comme sacrement du Crucifié, le lieu où Dieu, leur *goël*, se tient et nous interpelle (Mt 25), et l'état véritable d'une société qui défigure ainsi ses sujets humains. Elle indique l'incontournable chemin de l'*utopie* ou du salut : le détour par l'autre, et particulièrement par ces *topoi* que sont les sujets déniés auxquels Dieu ne prête rien de moins que son propre statut de référence absolue. Nous sommes aux antipodes de la théologie de M. Bush, dévoilée ici comme une imposture.

Quel type de rapport à Dieu, enfin, ces théologies contextuelles véhiculent-elles ? Négativement, elles osent dépasser le seul plan éthique et qualifier d'« idolâtre » l'orientation néolibérale du modèle économique actuel défendu par le président Bush et d'autres puissants. Pourquoi ? Parce que ce modèle enferme l'humanité dans une libéralisation qui ne connaît d'autre visée que l'appropriation privée illimitée du monde (et donc nécessairement « privée » du nécessaire chez les plus vulnérables) selon la rationalité ou la loi exclusive de l'efficacité compétitrice. Cette « divinité » fait « courir » pour leur survie individuelle tous ceux qui ont encore quelque valeur aux yeux du capital. Les autres, les « inutiles », elle les condamne au désespoir et à l'exclusion, sinon à la mort puisque leur vie est sans intérêt pour la poursuite du profit.

À ce « Dieu » du marché dont le salut sacrificateur est présenté comme une fatalité, la théologie de la libération oppose un Dieu qui donne, un Dieu de grâce⁴³ qui appelle l'humanité non pas à Le servir mais à chercher d'abord le Royaume et sa justice (Mt 6,33). Récusant

42. H. Wells, *The Christic Center. Life-Giving and Liberating*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 2004, 339 p., p. 61-62.

43. Elsa Tamez, « Le Dieu de la grâce et le "Dieu" du marché », *Concilium* (décembre 2000, n° 287), p. 115-122.

les sacrifices destructeurs, ce Dieu invite à la « miséricorde » (Mt 9,13), à entrer dans le mouvement de son engagement en rendant prioritairement aux plus vulnérables cette « grâce » ou gratuité fondatrice de tout vivre ensemble.

L'Église et la théologie de la libération sont entrées dans ce mouvement de deux façons : d'abord en optant paradigmatiquement en faveur des personnes exclues dans une pratique qui a suscité une telle réaction du pouvoir qu'il en est résulté plus de martyrs que pendant toute l'histoire du christianisme ; ensuite, en développant une théologie de la vie pour tous et toutes entrant en collision avec le projet néolibéral et en suscitant de nouveaux sujets de la théologie à même les sujets sociaux en émergence, prémices d'« un autre monde possible » en train d'advenir et s'organisant de proche en proche selon une autre manière d'être société. Convergence suscitée par l'Esprit qui « renouvelle la face de la terre » ; convergence ne pouvant, en tout cas, s'expliquer par le seul génie de l'organisation, comme j'ai pu en avoir l'intuition au Forum social mondial de 2005 à Porto Alegre, mais qui ne fera pas non plus l'économie d'une médiation politique qui soit à la hauteur des « images » du Dieu trinitaire ou Dieu-« société », d'un Dieu de grâce.

IV

PRATIQUES

Pourquoi prier alors ?
À l'écoute de Marcel Légaut

par Jean-Claude Breton¹

Si un doute existe sur l'action de Dieu, pourquoi prier alors ? Si Dieu s'en remet totalement au fonctionnement des lois du monde qu'Il a créé, faut-il encore Lui demander d'intervenir et, si on le fait, ne L'oblige-t-on pas à ne pas respecter l'ordre de ce monde ? Lui demander d'opérer constamment sous le mode du miracle n'équivaut-il pas à un manque de respect et de foi coupable ? Voilà une dimension bien raisonnable et connue de la question de l'action de Dieu et de son rapport à la prière. Cette question, telle qu'elle se pose après la construction du discours théologique, demande de réfléchir à la place qui reste à la prière. Mais ce n'est pas cette dimension que je veux retenir, car je ne crois pas que ce soit la forme qu'elle prend pour la majorité des croyants et croyantes, surtout quand ils deviennent des personnes de prière.

En effet, la question de l'action de Dieu pourrait, si posée sans autres explications, apparaître plutôt digne de mécréants ou d'impies, car pour le croyant et la croyante, il ne fait pas de doute que Dieu agit. Mais alors une autre question s'impose et avec la même urgence pour tous : comment Dieu agit-il ? Cette question est si importante que, selon la réponse qu'on lui apporte, même des croyant(e)s n'accepteront plus de dire que Dieu agit. Il faut donc regarder et tenir en même temps les deux questions : est-ce que Dieu agit et comment le fait-il ?

1. Jean-Claude Breton, dominicain, est professeur à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Ses cours portent notamment sur la question de Dieu et sur la vie spirituelle.

Comme c'est une question posée d'abord aux croyant(e)s et que c'est à eux et elles qu'on demandera une réponse, la manière de « mener l'enquête » n'est pas indifférente. Parce qu'on pourrait soupçonner des « oui » d'être plus l'expression d'un enthousiasme croyant, ou d'un mouvement conformiste, que d'une conviction profonde et éclairée, il sera nécessaire de prendre des précautions pour être certain de la réponse obtenue. Parce que des « non » peuvent être soupçonnés de relever d'une démarche apologétique (on ne veut pas verser ni dans l'intérêt, ni dans la magie), il faudra vérifier aussi précisément ces « non » que ces « oui ». Ce qui apparaîtra vite une démarche onéreuse et en partie inutile.

C'est pourquoi je voudrais plutôt inverser l'ordre des choses et partir d'une pratique de la prière, celle de Marcel Légaut, pour essayer de saisir quelle théologie la soutient et l'inspire. Plutôt que de proposer un discours théorique sur le sort de la prière à l'intérieur d'une perspective théologique, je voudrais remonter à la théologie dont on peut présumer l'existence à l'examen de la pratique priante qu'elle autorise. Une sorte de « dis-moi comment tu pries et je te dirai quelles sont tes vraies positions théologiques ».

La prière révélatrice des options de foi

Deux motifs soutiennent ma démarche : la révélation d'une expérience académique et la réflexion d'une étudiante² dans un mémoire sur la pensée de Karl Rahner au sujet du discours sur Dieu. Dans les deux cas, on retrouvera la valeur prééminente des formules de prière pour dire vraiment qui est Dieu pour nous³.

À la fin d'un cours sur *Révélation et providence*, quelle ne fut pas ma surprise de me voir demander par un étudiant : « Si j'ai bien compris, cela veut dire que je ne peux plus prier pour avoir du beau temps lors d'un pèlerinage organisé pour mes étudiants ? » Au-delà de l'anecdote, cette question me révélait la « transparence théologique » de la pratique priante. Cet étudiant, qui avait accepté toutes les explications fournies au long du cours, en a vraiment compris les conséquences en mettant

2. Marie-Andrée Quintal, *La structuration langagière de l'expérience chez Karl Rahner*, Montréal, Faculté de théologie, 1991, 124 p.

3. Il ne faudrait quand même pas oublier qu'on ne peut qu'explorer les réponses proposées par des humains, sans préjuger de la réponse absolue et seule vraie que Dieu seul est capable de fournir !

ces explications en relation avec sa pratique de la prière. Je n'insiste pas sur les objections qu'il a alors formulées contre les explications théologiques d'abord acceptées dans un contexte purement théorique et je retiens plutôt la force révélatrice de la pratique priante. Ce que j'ai découvert alors, et dont j'avais déjà eu l'intuition durant mes années d'étude en observant la façon dévote de célébrer l'eucharistie de savants professeurs, me sautait aux yeux. La façon de prier dit plus clairement la portée existentielle des options théologiques que bien des discours savants. Il peut même arriver que des personnes soutenant des positions théologiques d'une époque, post-Vatican II par exemple, aient par ailleurs conservé dans leur manière de prier une théologie d'une autre époque, tridentine, bien souvent. En ce sens, la prière aurait une valeur révélatrice unique, un peu à la manière des tests projectifs utilisés en psychologie⁴. Le subconscient ne parviendrait pas à exercer sur la prière la même vigilance qu'il impose au discours théologique explicite et, dès lors, l'observation des prières serait un lieu privilégié pour rejoindre les vraies options théologiques retenues par une personne⁵.

4. En psychologie, on a développé des tests dits projectifs pour contourner des difficultés comme celles que je viens d'évoquer. Je propose que la prière peut offrir le même service à la vie spirituelle et à la réflexion théologique. La prière à ce titre est un reflet non trafiqué des options profondes d'une personne à l'égard des questions qui nous intéressent ici. On pourra dire que Dieu agit ou pas, on pourra surtout construire de nouveaux raisonnements pour expliquer comment Il le fait ; les pratiques de prière s'avéreront des lieux de vérification incontournables de ces options conceptuelles. Car la prière n'est pas qu'une parole à Dieu : elle implique aussi une parole sur Dieu. Le Dieu à qui je m'adresse sans préoccupation théologique ni identitaire est un Dieu qui a un nom, même plus : une histoire et une image. Qu'est-ce que ces composantes de ma prière disent de mon Dieu ? Le Dieu que je prie, et que je suis dès lors prêt à appeler « mon vrai Dieu » n'est pas un Dieu sans visage. Ses traits disent plus qui est Dieu pour moi que beaucoup de réflexions théologiques, inspirées par les modes académiques, ne peuvent le faire.

5. C'est aussi la position que soutient Benoit Standaert dans son livre *La prière* (Québec, Anne Sigier, 2002, 302 p.), dont je vous cite un extrait. « Un des lieux où l'on peut vérifier sa vie spirituelle est le Psautier. On y apprend à grandir individuellement et comme communauté. Nos meilleures intuitions, les perspectives les plus élevées, la mystique la plus pure trouvent dans ces humbles versets psalmiques leur fond et leur fécondité. Il suffit de consulter à ce propos les Pères de l'Église pour voir comment ils arrivent à analyser et à résumer toute la vie spirituelle à partir d'une seule expression. Origène et Eusèbe, Ambroise et Hilaire, Jérôme et Augustin ont donné leur cœur au verbe psalmique : en commentant les psaumes pour les communautés de base et les groupes d'ascètes de leur temps, ils leur livrent leur propre vie intérieure et offrent un manuel complet au service d'une vie de louange, accomplie dans la vertu, dans la prière et dans la liberté spirituelle. » (p. 111)

Cette première constatation rejoint, d'une certaine manière, la conclusion que dégagait Marie-Andrée Quintal dans son mémoire sur les discours sur Dieu chez Karl Rahner. Elle arrivait à la conclusion, après avoir expliqué la pertinence limitée des paroles sur Dieu, que les paroles les plus adéquates étaient celles adressées à Dieu. La règle de la moindre erreur permettrait donc d'oser dire des choses sur Dieu, tout en sachant que ces affirmations ne sont jamais tout à fait adéquates. Mais les paroles adressées à Dieu, dans la mesure où elles parlent clairement davantage de celui ou celle qui parle que de Dieu, seraient, elles, plus vraies parce que partant d'une meilleure connaissance. Et les paroles de nos prières ne sont-elles pas les paroles adressées à Dieu par excellence ? N'est-ce pas dans nos prières que nous parlons à Dieu et ne peut-on même pas dire que toute parole adressée à Dieu est prière, même si elle n'adopte pas par ailleurs la forme et le style habituels des prières ?

Je conclus donc que la prière est un lieu privilégié pour doublement rejoindre un discours vrai sur Dieu. Un lieu privilégié parce que non contrôlé ni censuré par une intention théologique explicite. Un lieu privilégié aussi parce que lieu d'expression d'une parole adressée à Dieu sans que l'expression explicite de qui est ce Dieu ne soit au premier plan. Et je voudrais appliquer cette position théorique et mener cette démarche d'observation à partir des prières de Marcel Légaut.

La prière de Légaut, un miroir de sa foi

Mon choix de Légaut m'est inspiré par plusieurs raisons et j'en exprime quelques-unes. D'abord, je connais bien ces prières ; réunies dans un petit livre, elles sont facilement accessibles. De plus, je crois que ces prières de Légaut rejoignent exactement les options théologiques véhiculées dans ses autres écrits. Sa conception de la prière et sa manière de prier seraient ainsi, chez lui, un autre lieu d'expression de ses convictions de foi les plus profondes. Je n'aurai donc pas besoin de biaiser l'interprétation de ses prières pour montrer qu'elles rejoignent ses options spirituelles et théologiques. Pas plus que je ne devrai revenir sur mes interprétations⁶ de sa pensée théologique après l'examen de ses

6. Il n'est évidemment pas question que je mène ici ce travail de vérification. Mais pour qui voudrait avoir des éléments facilement accessibles en ce sens, je recommande la consultation du petit livre sur Marcel Légaut que j'ai préparé pour la collection *Expérience de Dieu*, chez Fides, en 2000.

prières. Au contraire, je suggère que les prières de Légaut sont aussi une sorte de résumé des explications spirituelles et théologiques plus longuement développées et expliquées dans ses autres écrits.

Le corpus

Quelques mots sur ce corpus et sur la manière de le lire que je retiendrai. J'utiliserai l'édition de 1984 de *Prières d'homme*, en m'excusant pour l'emploi d'un titre aussi masculin⁷. Pour fins d'analyse, j'ai numéroté les prières de 1 à 8, même s'il y en a 9 dans ce recueil. C'est que j'exclus celle qui serait normalement la 7^e parce qu'elle n'est pas complètement de Légaut et qu'il serait trop difficile d'y identifier ce qui est clairement de lui et ce qui vient de la formulation tamoule originale⁸. Je ferai tout le travail d'analyse à partir du seul texte des prières, me réservant de revenir éventuellement aux formules de présentation⁹ dont Légaut les accompagne.

Les questions retenues pour la lecture

Pour aller plus loin, je propose d'examiner les prières de Marcel Légaut comme lieu de réponse aux questions retenues. Des sous-questions contribueront à construire notre recherche du comment Dieu agit : à qui s'adressent les prières, et quelles sont les demandes (ou souhaits) qui y sont exprimées ?

Pour la première question, il faut d'abord remarquer que les deux premières prières n'identifient pas clairement de destinataire. La première s'adresse aussi bien à moi qui prie qu'à Dieu que je prie, et la deuxième s'adresse à moi. Ce n'est qu'avec la troisième que Dieu apparaît clairement comme destinataire de la prière, et ce, sous une multitude de titres. Identifié dès l'abord comme Dieu de l'histoire, en tant que Dieu d'Abraham, de Moïse et des prophètes, il sera ensuite nommé

7. Marcel Légaut, *Prières d'homme*, Paris, Aubier, 1984, 91 p. Une nouvelle édition est parue chez Aubier en 2002.

8. Je citerai par ailleurs cette prière plus loin en la prenant, dans sa forme finale, comme un miroir assez exact de la position de Légaut.

9. De fait, je ne reviendrai pas vraiment sur ces explications de Légaut sur la prière. Je renverrai tout simplement aux pages 15 à 19 de son petit livre où l'on retrouvera, en d'autres mots, les positions qui ressortent aussi de l'analyse que je propose.

« action, source, origine, moteur, éclairs, vision et réalité » dans le corps de la prière (p. 40). Ces mots sont évidemment en lien avec un contexte qui leur donne un sens particulier et nous reviendrons à cette prière pour l'analyser plus en profondeur en raison de son importance décisive pour notre propos. La quatrième prière est aussi clairement adressée à Dieu, mais cette fois-ci avec des préoccupations philosophiques, ou tout au moins épistémologiques, bien claires. Le Dieu que l'on prie ici est le Dieu absolument autre, « non pensable comme objet, sans agir comme sujet » (p. 47) et l'on sent bien que Légaut prend en compte les exigences de la philosophie qui lui est contemporaine. La cinquième prière, très importante par ailleurs pour l'attachement que Légaut lui manifestait¹⁰, est un peu un bilan qui s'adresse à qui la prie, aux humains que nous sommes. Puis, elle se tourne vers le Père pour qu'il nous donne ce qui est nécessaire à notre achèvement. La sixième prière s'adresse à chacun, chaque personne, chaque être humain, qui vit l'expérience de la nudité de la foi devant Dieu l'impensable. C'est une prière vécue en la présence de qui la prie, mais aussi en présence de Dieu, pour se recueillir et se préparer. Ce n'est qu'à la septième prière que le chrétien Légaut s'adresse clairement à Jésus. Mais pas à lui seulement ; il inclut encore une référence au Père, à sainte Marie et aux saints et saintes des siècles passés. La huitième et dernière prière est une reprise de l'Angelus et est donc dirigée vers Marie.

À partir des réponses à la question de savoir à qui s'adressent ces prières de Légaut, il n'est donc pas possible de répondre clairement à l'autre qui veut savoir si Dieu agit. Légaut ne s'adresse pas directement à Dieu la plupart du temps et quand il le fait, ses demandes, comme nous le verrons tout de suite, ne permettent pas de dire exactement le type d'action de Dieu. Il est donc temps de passer à la deuxième question, relative aux demandes formulées, pour avancer dans notre analyse.

La première prière ne demande absolument rien ; elle est plutôt de l'ordre de la description, du constat. Quant à la deuxième, elle formule un appel à progresser et, comme elle s'adresse à qui la prie, on ne peut pas dire que Dieu doive y intervenir. La troisième, qui offrait tant de noms de Dieu, se conclut sur deux souhaits qu'on pourrait à la limite

10. Au cours de mon dernier séjour à Mirmande, où ses amis se réunissaient autour de Légaut, j'ai pu constater qu'il terminait chaque journée avec « les camarades » par la récitation de cette prière.

appeler des demandes, mais seulement après avoir analysé les titres rattachés à Dieu sur lesquels nous avons promis de revenir. La quatrième prière ne comporte aucune demande, ni souhait. Intitulée « Infimes et éphémères », la cinquième prière demeure de l'ordre du constat, mais elle arrive quand même à formuler des souhaits. Des appels à soi, personne priante, indirectement formulés à partir des descriptions : « sujets au malheur, voués à la mort, mais appelés à être. . . » (p. 54). Ces appels deviennent plus fermement des souhaits, des demandes en se tournant vers le Père (p. 57 s) pour qu'il nous donne de « porter nos misères dans la dignité », qu'il fasse que notre « foi l'emporte sur notre cécité et que notre parole affermisses nos pas sur le chemin de l'être ». La sixième prière comporte de nombreuses demandes qui vont toutes dans le sens de l'achèvement de la personne qui la formule. Qu'il s'agisse d'« aller sur la voie qui est sienne, de cueillir sa gerbe tout au long de sa vie, ou de se recueillir et de se préparer au détachement dernier et de toucher le fil invisible de sa vie » (p. 61, 63), il est toujours question d'une action qui est celle de chaque personne, même si vécue en sa présence et en celle de Dieu. La septième prière demande un traitement à part, tant elle ressemble à celles que l'on retrouve plus souvent dans la bouche des chrétien(ne)s. Adressée au Père, à Jésus, à Marie et aux saints et saintes, cette prière demande d'abord au Père que « son être s'accomplisse », de nous donner « de croire en notre prochain », de lui aider « à tirer du bien du mal que nous lui avons fait » et finalement de « nous inspirer une intelligence des événements » (p. 79-80). À Jésus, cette prière demande qu'il soit « révélation de nous-mêmes à nous-mêmes », qu'il ne « nous laisse pas dans l'ignorance de celui » qu'il a été et que « grandisse en nous l'intelligence de celui que vous¹¹ êtes devenu » (p. 83). Marie devrait inspirer la voie de notre fidélité, et les saints et saintes nous aider à devenir disciples et à faire fructifier l'héritage qu'ils nous ont transmis. La dernière prière, appelée « prière de mission » par Légaut lui-même, se termine sur un souhait soumis à Marie : qu'elle soit « pour notre foi et notre fidélité » (p. 90). Autrement dit, que sa façon de remplir sa mission nourrisse notre foi et notre fidélité à notre mission.

Avec cette deuxième question, nous avons avancé un peu, mais nous ne pouvons pas encore répondre décisivement à notre question du

11. On aura remarqué que Légaut maintient la pratique ancienne de vouvoyer Dieu et Jésus dans ses prières.

début. Nous savons qu'il arrive à Légaut de formuler des souhaits, des demandes, qui s'adressent au Père, à Jésus, à Marie et aux saintes et saints, mais une image floue domine encore la question de savoir quelle est l'action de Dieu prévue et anticipée dans ces prières. La place reconnue à la personne priante et à son expérience vécue doit aussi être mieux identifiée dans ces prières. En somme, il faut préciser ce que Légaut fait vraiment quand il prie et ce qu'il comprend et attend de cette activité. Les trois premières prières me semblent particulièrement prometteuses pour mener cette enquête.

*La prière pour Légaut*¹²

Première constatation importante : la prière est parole. On peut même ajouter qu'elle naît de la parole, comme le dit la deuxième prière : « Quand la parole est juste/Elle ouvre sur la présence à soi-même et à Dieu/Elle engendre la prière ». Et de continuer en disant que la prière est douce aux lèvres et qu'elle résonne au cœur, ce qui lui donne de « m'appeler à progresser sur mon chemin vers l'Être » (p. 35). Donc la prière est une parole où je me parle dans cette présence à moi-même et à Dieu.

La première prière est encore plus explicite et précise. La prière y est dite une parole où je m'efforce de dire « exactement ce que j'atteins de Dieu malgré une ignorance invincible de nature ». Et de préciser ce qui fait cette parole : « ce que j'espère de Lui, ce que j'aspire à être, ce que j'atteins de moi-même » (p. 31). En d'autres mots, la prière est un lieu où je parle de Dieu, sans vraiment savoir qui Il est, pour lui exprimer

12. Je ne reviens pas ici sur ce que j'ai déjà présenté au Carmel de la Paix à Mazille, à l'occasion de l'inauguration de l'année Légaut qui devait mener au colloque célébrant le centième anniversaire de sa naissance. Je rappellerai tout simplement ceci de cette communication. « De passage à Mirmande, je disais à Légaut comment j'appréciais sa réécriture de l'Angelus qu'il récitait tous les matins après le temps de recueillement. Il me répondit qu'il avait voulu en faire une prière de mission, comme pour toutes les autres de son recueil d'ailleurs. Je me suis éloigné, perplexe, en me demandant qu'est-ce qu'il y avait de missionnaire dans ces prières, pensant au travail de ceux et celles qui partent pour ce qu'on appelle les pays de mission. Il y avait déjà plusieurs années que je lisais Légaut et je n'avais pas encore compris le lien entre mission et prière, même si je pouvais expliquer à qui me le demandait le sens du mot mission chez Légaut. C'est un aveu dont je ne suis pas fier, mais qui me donne le courage de parler de la prière devant vous, qui vous y connaissez sans doute mieux que moi, mais chez qui se trouve peut-être une personne qui n'a pas encore compris... » (texte inédit)

à titre égal mon espoir en Lui, mon attente à mon égard et l'approche que je fais de moi-même. Alors arrive ce que Légaut exprime dans des mots qui ne peuvent pas facilement être remplacés par d'autres formules. Cette parole donc est « la seule prière dans le langage de l'homme qui soit langage pour Dieu. L'adressant à moi-même dans le recueillement/je me tiens devant Dieu. L'adressant à Dieu dans l'adoration/j'entre en ma présence. Autant qu'il m'est donné, quand je me parle ainsi, Dieu m'écoute/Quand je m'écoute, ainsi Dieu me parle. » (p. 32) Si les mots ne sont pas interchangeables, la réalité peut être exposée autrement. Il y a là un échange admirable entre Dieu et le priant, entre l'action divine et celle de l'orant. En partant de moi et de mon langage, mais devant Dieu, je dis ce que je saisis de moi-même, j'évoque ce à quoi je suis appelé et j'en arrive à identifier et exprimer ce que Dieu peut faire dans cette entreprise. Mon langage est le seul que je puisse pratiquer ; il est aussi le seul par lequel Dieu peut m'entendre. Et le reste ne peut être que répété et souligné. « Autant qu'il m'est donné » : formule où est maintenu le flou d'une collaboration difficile à cerner. Ce « m'est donné » peut en effet signifier un don venu d'ailleurs, mais aussi dire l'effort fait par le priant pour être conscient. « Quand je me parle ainsi Dieu m'écoute » : conviction de foi (Dieu m'écoute), mais aussi description de ce qu'est la prière (une parole où je me dis et me parle). « Quand je m'écoute ainsi, Dieu me parle », parce que j'écoute d'une autre manière ce que je me dis dans la prière, je peux affirmer que dans cette altérité, Dieu me parle.

En résumé, nous pourrions dire que la prière est une parole proprement humaine, qui parle d'abord de celui ou celle qui la profère ; exprimée en présence de Dieu, elle devient lieu de rencontre et de partage avec la parole agissante de Dieu. Et la troisième prière va nous permettre maintenant de préciser qui est ce Dieu en présence de qui la parole devient prière et quelle est l'action que Légaut lui reconnaît.

Deux mots sont à tenir en tension constante quand on essaie de saisir qui est Dieu pour Légaut : présence et altérité (ce qu'il exprime par « qui n'"est" pas comme nous » [p. 39]). Le Dieu de l'histoire, qui est aussi mon Dieu, est une présence de quelqu'un d'autre, mais une présence propre à chacun. Alors ce Dieu est « action » d'abord, mais une action « inséparable de l'être qu'elle visite/ayant l'intimité des mouvements immanents sans être assujettie à leur nécessité/discreète amorce au cœur des créations de l'homme » (p. 39). La réponse à la question est là : oui,

Dieu agit, mais il agit à même et à travers les mouvements de l'action humaine comme une présence active que l'on ne peut pas mettre en doute, mais dont il est impossible d'identifier exactement les paramètres. Une action certaine, mais à la limite impossible à isoler. Les autres mots clefs déjà mentionnés vont permettre de préciser cette action.

« Source des exigences intimes » que la personne entend au plus profond de son cœur et qui « s'imposent impérieuses ». Légaut a beaucoup insisté sur ces exigences personnelles qui sont la mesure ultime de la fidélité à soi-même. Il redit ici qu'y renoncer équivaut à renoncer à soi-même, mais que de s'y soumettre est le chemin de sa réalisation. « Origine des appels », qui sont un peu comme des échos aux exigences, mais qui viennent comme elles de cette présence active qui est celle de Dieu. Associés aux désirs, dont ils dépassent les demandes, ces appels assurent la croissance de qui sait les entendre et y correspondre.

« Moteur des intuitions » qui accompagnent et rendent fécond le travail de recherche, cette présence permet de dépasser les objectifs visés par les projets. Le mot important ici est « intuitions » beaucoup plus que « moteur » qui, lui, n'a rien à voir avec le premier moteur des théodicées d'autrefois. Les intuitions, si importantes à la réalisation de la vocation humaine dans toute son ampleur, viennent donc aussi de cette présence active. Comme les « éclairs qui illuminent le cheminement de l'homme ». On le voit, Légaut aime fonctionner par paires : il associe exigences et appels, puis intuitions et éclairs. La nuance entre ces dernières portant sur le domaine éclairé : les intuitions viseraient davantage le travail et la recherche, les éclairs illumineraient le vécu personnel et faciliteraient ainsi la fidélité.

Cette présence est aussi vision qui donne un sens au monde et qui permet à l'individu d'y découvrir sa place à mesure qu'il la fait. Elle est une réalité secrète, on l'avait deviné, qui prend visage aux heures de lumière et dont la disparition « laisse l'homme seul et sans raison de vivre » (p. 42). Un peu comme le « plus que nécessaire » dont parle Jüngel¹³ dont il est impossible de prouver l'existence à partir de sa nécessité, mais qui s'impose comme indispensable, une fois éprouvé. Après ces descriptions de l'action de la présence de Dieu, Légaut termine avec une profession de foi priante.

13. Voir Eberhard Jüngel, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 116), 1983, tome 1, p. 35.

Il s'impose de citer cette dernière partie de la prière qui résume en quelque sorte ce que nous venons d'analyser :

Nous sommes par vous.
 Nous sommes pour vous.
 En nous, vous vous engendrez de nous.
 En vous achève votre action en nous.
 Vous êtes vous-même en nous donnant d'être.
 Nous sommes en nous recevant de vous.
 Nous sommes l'accomplissement de votre plénitude.
 Vous êtes le maître d'œuvre de notre achèvement.
 Que votre être sans cesse à venir
 s'accomplisse en nous comme en vous.
 Que l'achèvement de ce que nous devenons
 ne nous frustre pas dans votre attente sur nous. (p. 43-44)

Ces formules merveilleusement imbriquées sont l'image même de ce qu'est la prière pour Légaut, selon moi. Une action qui est de nous, mais pas seulement de nous, comme il le dira ailleurs et autrement dans ses écrits. Une action surtout qui se conjugue à partir de la nôtre et de celle de Dieu en nous. Une action qui n'annule jamais un des protagonistes à l'œuvre dans la réalisation des humains que nous sommes et du Dieu qui nous a créés. À la lecture de cette prière, nous comprenons aussi pourquoi Légaut a inscrit dans son petit recueil la prière d'origine tamoule (voir encadré). Il me semble qu'il y retrouvait ses intuitions et sa compréhension de la prière.

Ô Toi qui es Toi-même
dans le fond de mon être,
donne-moi d'être attentif
dans le fond de mon être,
reçois de moi l'accueil
de mon attente
dans mon silence.

Ô Toi qui es mon hôte
dans le fond de mon être,
donne-moi de pénétrer
dans le fond de mon être,
reçois de moi ma foi
en ta présence
dans ton silence.

Ô Toi qui es chez Toi
dans le fond de mon être
donne-moi de me tenir
dans le fond de mon être,
reçois de moi la paix
du septième jour,
dans le silence.

Ô Toi qui seul agis
dans le fond de mon être,
donne-moi d'y correspondre
dans le fond de mon être,
reçois de moi l'essai timide
de mon amour,
dans mon silence.

Ô Toi qui seul m'étreins
dans le fond de mon être,
donne-moi de t'épouser
dans le fond de mon être,
reçois de moi le don total
et sans retour,
dans ton silence.

Ô Toi qui seul existe
dans le fond de mon être,
donne-moi de disparaître
dans le fond de mon être,
reçois de moi l'acte que je suis
en espérance,
dans le silence.

Accomplis-Toi en moi de tout
mon être
Et bien que je vive seulement
d'inconsistances
au fil des événements qui passent
et disparaissent
au cœur d'un monde en proie à
des remous sans fin,
à la suite de Jésus,
fils de l'homme et de Dieu,
de ceux qui avant lui
ont préparé ses voies,
de tous ceux qui depuis
sont devenus disciples,
accomplis-moi en Toi
de tout ton Être.¹⁴

De quelques compléments

Je voudrais terminer avec quelques brefs commentaires qui veulent compléter cet exposé lui-même bien rapide.

14. Marcel Légaut, *Prières d'homme*, Paris, Aubier, 1984, p. 74-76. Reproduit avec l'aimable autorisation de l'Éditeur.

D'abord pour répondre à une éventuelle objection sur la méthode que j'ai empruntée et surtout sur l'utilisation que j'en ai faite en parlant de Légaut. J'avais voulu emprunter le chemin de la prière pour y trouver une sorte d'expression spontanée et non censurée sur l'image de Dieu dont elle est porteuse et plus particulièrement, dans ce cas-ci, sur la conception de l'action de Dieu dont elle témoigne. Je voulais ainsi éviter le chemin plus théorique qui prétendrait identifier la prière devant normalement se dégager de telle ou telle théologie. Au terme, je suis parvenu à saisir la position exprimée dans les prières de Légaut, mais on pourra m'objecter que ces prières s'avèrent être des productions très inspirées par sa « théologie ». Autrement dit, mon intention était sans doute bonne et elle aurait pu être révélatrice, mais mon choix d'auteur l'a quelque peu détournée de son but, parce que les prières de Légaut ne seraient pas des expressions spontanées, mais le reflet des options expliquées dans ses livres. Ma réponse à cette question est assez simple. Oui, les prières de Légaut sont le reflet quasi identique de ses options et il m'arrive parfois de dire qu'il suffit, à qui connaît par ailleurs la pensée de Légaut, de prier avec elles pour retrouver d'une certaine manière l'essentiel de sa pensée. Mais justement, et c'est cela qui est décisif, cette pensée n'est pas d'abord un discours théologique, même si des théologiens peuvent s'en inspirer pour élaborer des discours, mais l'expression de son expérience spirituelle. À ce titre, il n'est donc pas étonnant de trouver une consonance entre les écrits et les prières : les deux types prennent leur inspiration à la même source, la vie spirituelle de Marcel Légaut.

Encore plus rapidement, je voudrais évoquer ce que les propos analysés ici sur la prière peuvent avoir de fécond pour une pratique attentive aux exigences de la pensée moderne. Au Carmel de la Paix de Mazille, que Légaut fréquentait assidûment et longuement et qu'il m'a donné de connaître, j'ai entendu une invocation à la prière universelle qui me semble inspirée en droite ligne des positions de Légaut et qui dit bien comment on peut demander à Dieu d'intervenir, d'agir dans notre monde tout en nous en laissant la responsabilité. Cette invocation se dit et se chante ainsi : « Répands sur nous ta lumière et ta vérité. » J'ose traduire cette invocation en précisant que la lumière est demandée pour comprendre, pour voir et que la vérité présume que la compréhension portera un fruit où l'action de Dieu et la nôtre seront intimement liées.

De la toute-puissance à l'interdépendance
Une interprétation psychogénétique

par Suzanne Rousseau¹

Pour autant que Dieu soit Dieu, il ne peut qu'être inaccessible à la connaissance humaine ! Les propos sur l'agir de Dieu ne peuvent donc qu'être hypothèses, voire insolentes prétentions de la part de l'homme. Pourtant, au cœur de la tradition judéo-chrétienne, il s'agit là d'un thème majeur aux couleurs de révélation, d'incarnation, de rédemption, d'histoire du salut, de grâce, etc.

Quel que soit l'angle choisi, la théologie pose *l'a priori* du droit de l'homme à traiter de la question de Dieu, pour autant que cela le concerne et pour autant qu'il s'agisse de paroles d'hommes sur ce qui demeure indicible quant à sa quintessence. Un agir de Dieu réalisé à l'insu de l'être humain n'a aucun sens pour lui. Il ne le concerne pas et celui-ci ne peut en discourir que si cet agir inscrit une histoire, s'inscrit dans l'histoire. C'est en ce sens et en lui uniquement que la théologie peut poser la question de l'agir de Dieu. Conséquemment, Dieu et son agir sont aux prises avec le jugement de l'homme. Tel est l'objet de cet article qui s'élabore à partir d'une théorie psychogénétique sur le jugement religieux, théorie qui se veut révélatrice de diverses interprétations sur l'agir de Dieu.

La théorie psychogénétique de développement du jugement religieux élaborée par le psychologue Fritz Oser et le théologien Paul

1. Suzanne Rousseau est professeure de théologie au Département des sciences humaines de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Ses recherches en psychologie religieuse portent notamment sur le structuralisme génétique du jugement religieux et son impact sur le développement spirituel et religieux de la personne.

Gmünder² met en lumière l'expression du désir humain de voir intervenir une puissance capable de changer le cours des choses, ou de fournir un sens « raisonnable » à un événement qui pourrait demeurer inexplicable, jusqu'à la conscience, non seulement d'une impossible intervention divine à cause de la liberté humaine, mais également de celle de l'interdépendance des hommes entre eux, et même de l'interdépendance humano-divine.

C'est particulièrement sous l'angle de l'autonomie et de la liberté humaines³ que seront traitées ces diverses modalités d'interprétation de l'agir de Dieu à partir de l'hypothèse suivante : l'agir de Dieu, *d'inversement proportionnel* au degré d'autonomie que l'être humain acquiert au cours de sa vie, devient *également proportionnel* à la part de liberté que ce dernier peut s'allouer dans sa vie et dans l'existence humaine. Les différentes modalités d'interprétation — étapes du jugement religieux ou stades de développement religieux selon Oser et Gmünder — seront mises en parallèle avec certains grands courants pastoraux ou théologiques des dernières décennies⁴.

Étape un, ou l'agir d'un Dieu omnipotent⁵

En ses débuts, le jugement religieux sur l'agir divin dépend largement du cadre dans lequel évolue l'existence, notamment le cadre religieux. Chez les enfants, l'autonomie restreinte suppose l'intervention de supports extérieurs qui assurent la vie et procurent une sécurité indispensable au développement. L'agir de Dieu s'intègre à toutes ces formes de

2. Fritz Oser, Paul Gmünder et Louis Ridez, *L'homme, son développement religieux. Étude de structuralisme génétique*, Paris, Cerf, 1991, 348 p. L'original en langue allemande est paru en Suisse en 1984.

3. Il est à noter que l'angle choisi pour aborder les diverses étapes et passages du jugement religieux ne représente pas l'ensemble de la théorie du développement religieux d'Oser et Gmünder. Pour connaître la totalité des caractéristiques des étapes et des passages, se référer au volume cité antérieurement.

4. Il est évident que ce genre de parallélisme ne peut rendre justice à toute la richesse des théologies abordées, pas plus qu'aux auteurs qui les ont élaborées. Il faudra donc y reconnaître ici un essai restrictif.

5. La théorie psychogénétique d'Oser et Gmünder intitule cette étape « La perspective du Deus ex machina ou Dieu marionnettiste ». Un Dieu Tout-Puissant intervient largement dans l'existence humaine car Il en est le Maître. L'être humain, soumis et obéissant, cherche à accomplir la volonté de Dieu pour Lui plaire et obtenir les faveurs de sa bienveillance (*Ibid.*, p. 23, 113-115, 141-142, 323).

puissance extérieure qui dominant et contrôlent l'existence⁶. Tout-puissant, Dieu occupe même une place privilégiée; sans lui, l'être humain ne saurait exister et sa vie en dépend à plusieurs points de vue. La santé ou la maladie, le bonheur ou le malheur, l'équilibre naturel, la vie et la mort, sont entre les mains de Dieu. Le rôle de Dieu est omnipotent; plus l'autonomie est restreinte, plus la dépendance à son égard est grande et plus il importe de lui plaire pour bénéficier de sa bienveillance. Tout comme son agir, sa volonté est omniprésente et se manifeste par des interventions obligeantes ou punitives. Combien de tristes témoignages sur les intentions *évidentes* de Dieu ou de la Vierge venant prévenir l'humanité des pires calamités à moins que les hommes ne se convertissent, combien de consolations transmises sous la formule classique d'un *Dieu éprouvant ceux qu'il aime!* Même loin des discours religieux traditionnels, certains soutiennent l'idée qu'une force magique interagit de façon telle dans les événements *qu'il n'y a pas de hasard*, que tout est orchestré et que l'univers comme la vie individuelle s'inscrivent dans un processus inéluctable, le destin. Ces jugements à l'égard d'un agir divin largement interventionniste témoignent d'un état de soumission et d'obéissance bien loin de l'autonomie et de la responsabilité humaines. À une époque, pas si lointaine, le discours pastoral aura alimenté cette forme de jugement religieux à travers une théologie de la Providence où Dieu sait pourvoir aux besoins de *ceux qu'Il aime*.

Étape deux, ou l'agir d'un Dieu partenaire⁷

Même si, au cours des derniers siècles, la connaissance scientifique a permis de sortir Dieu du torrent, du tremblement de terre ou de l'ir-

6. Dans un contexte judéo-chrétien, le concept de Dieu fait référence à la Transcendance par excellence. Il demeure que de nombreux vocables prennent forme dans le contexte moderne de spiritualités pluralistes. L'Ultime, l'Absolu, l'Énergie, les forces cosmiques et/ou occultes, le Grand Tout, le Soi, les anges, etc. prennent de plus en plus place dans le grand marché du spirituel et du religieux. Oser et Gmünder auront voulu situer leur théorie à l'écart de grandes traditions religieuses tout en reconnaissant chez l'être humain une part innée du religieux chez toute personne qui se pose la question d'une transcendance ayant ou non un rôle au sein de l'existence humaine. Dans la foulée de Paul Tillich, ils abordent la religiosité *moins sous son aspect institutionnel que sous son aspect subjectif de maîtrise de situations existentielles* (*Ibid.*, p. 8, 11, s.).

7. C'est sous le titre de « La perspective du *Do ut Des* » que les auteurs traitent de cette étape. L'être humain, ayant acquis une certaine autonomie, admet que Dieu n'intervient pas toujours. Il le fait quand bon lui semble pour le bien de chacun. C'est

ruption volcanique, même si l'évolution technologique a permis à l'être humain de prendre en charge sa santé et de se donner une meilleure qualité de vie, même si, à mesure de sa croissance, l'être humain s'approprié une plus grande autonomie, les conséquences de la perte d'un jugement religieux où l'agir de Dieu est omnipotent ne sont pas simples. Le constat des limites humaines n'est pas facile à admettre hors du désir de voir Dieu prendre la relève quand on arrive au bout de ses possibilités. C'est l'étape du jugement religieux où l'autonomie personnelle se couple d'une attitude de « donnant-donnant ». Les neuvaines, les *palenkas* de cursillistes, les achats de lampions, les appels à la pénitence, les pèlerinages deviennent ici des comportements à l'égard de Dieu pour obtenir la guérison miraculeuse ou la faveur d'un divorce évité de justesse. Dans la même foulée, mais sous des aspects plus ésotériques, les pierres précieuses, les pyramides miniatures, les exercices de méditation ou de pensée positive servent à influencer les forces cosmiques et à les amadouer.

Puisque les résultats ne sont pas toujours probants, le jugement religieux de cette étape demeure soumis à la miséricorde et à la bienveillance divines ou cosmiques et trouve son équilibre et sa paix intérieure dans ce qu'il est convenu d'appeler l'intention *cachée*. Dieu sachant ce qui est bon pour l'être humain, il n'intervient pas toujours, le faisant pour autant *que ce soit pour le mieux*, et que cela contribue à la progression de l'âme sur le chemin de la sainteté.

L'attitude de marchandage manifeste une autonomie personnelle plus grande. L'intervention divine est espérée en fonction des événements négatifs insurmontables ou des limites, et non sur l'ensemble de l'existence. L'agir de Dieu est confiné aux événements hors de contrôle, ou encore souhaité comme un support indispensable au sein de tâches ardues. S'il est indispensable que Dieu demeure un sauveur « in extremis » l'être humain le voit davantage comme un partenaire. Au cœur de son existence, qu'il gère tout de même avec davantage d'autonomie, l'être humain ne saurait se priver du regard miséricordieux de Celui que l'on ne saurait pleinement satisfaire.

pourquoi l'être humain cherche à comprendre le sens de l'intervention de Dieu et, par des propositions de marchandage, demande son appui et son intervention dans les sphères de l'existence qui le dépassent (*Ibid.*, p. 24, 116-118, 142-144, 323-324).

Étape trois, ou le silence de Dieu⁸

Deux types d'expériences humaines permettent de dépasser ce genre d'interprétation et de jugement religieux. La première s'oriente vers la distanciation progressive ou le rejet systématique de toute idée de Dieu. La seconde sur une réflexion plus complexe de la liberté humaine à l'égard d'une toute-puissance interventionniste.

Silence de Dieu et prise de distance

Si, malgré les prières, les bonnes intentions et les promesses tenues et réitérées, Dieu fait silence, Dieu se fait absence, alors les croyances en un Dieu sensible aux souffrances humaines et attentif aux demandes sincères s'ébranlent. Ou bien ce sera la recherche active d'un nouveau courant spirituel ou religieux où les modes de prières s'avéreront plus efficaces, jusqu'à ce que le silence de Dieu se fasse de nouveau sentir. Un retrait plus ou moins discret de ces temples, où des discours ecclésiastiques d'amour et de présence d'un Dieu ne font plus sens, viendra s'installer. Ou bien ce sera la déception. Une déception décuplant les énergies d'un « d'accord, je vais m'arranger tout seul ». On en viendra progressivement à soutenir que Dieu est une invention des faibles incapables d'assumer leur existence avec autonomie et responsabilité.

Silence d'un Dieu interventionniste et liberté humaine

Dans le second cas, le silence de Dieu devient l'occasion d'une réflexion importante sur la liberté humaine et la justice d'un Dieu interventionniste. Quel serait ce Dieu qui sauve d'un cancer le voisin exploiteur, alors qu'il abandonne cette jeune mère de deux enfants ? Quel serait ce Dieu des armées qui, au côté de Bush, condamne et tue les fils d'Allah ? Quel serait ce Dieu entérinant le désir dominateur des Israélites et l'anéan-

8. Selon Oser et Gmünder, l'étape trois du développement religieux commence à s'articuler quand l'être humain constate que Dieu n'agit pas toujours dans le sens désiré, même lorsqu'il a tout mis en place pour obtenir ses faveurs. Ce constat crée une déception à l'égard de Dieu et remet en cause le rôle de celui-ci dans l'existence humaine, particulièrement en termes de justice. L'acquisition d'une plus grande autonomie permet à l'être humain de prendre en charge son existence et considère Dieu comme le fondement du monde, sans plus. C'est la « perspective de l'autonomie absolue et du déisme » (*Ibid.*, p. 24, 120-122, 144-145, 324).

tissement de la Palestine ? Un Dieu interventionniste ne saurait être qu'un Dieu injuste et partial ; les réflexions sur le bien après Auschwitz et les théologies de la mort de Dieu en auront largement traité.

La réflexion sur l'intervention de Dieu vient donc interpeller la liberté humaine dans toutes ses expressions, créatrices ou destructrices. Dieu doit-il ou peut-il intervenir au cœur de l'existence, en changer le cours, sans porter atteinte à l'histoire, aux êtres humains qui l'habitent et surtout à leur liberté ? Le jugement à l'égard d'un agir interventionniste de Dieu ne peut que se transformer, quand l'être humain se reconnaît libre et responsable de sa vie et du déroulement de l'histoire.

Diverses avenues prennent alors forme en fonction des interprétations données à ce questionnement. Certains opteront carrément pour une interprétation athée de l'existence ; d'autres se trouveront à l'aise dans une structure agnostique ou areligieuse et opteront pour une interprétation séculière de l'existence. Enfin, un certain nombre articuleront leur interprétation dans une forme de doctrine des deux règnes, où Dieu et l'être humain se retrouvent libres et responsables dans des mondes respectifs plus ou moins compatibles et réconciliables.

Quoi qu'il en soit, le jugement religieux de cette étape ne peut revenir en arrière. L'hétéronomie pure et simple de l'être humain en face d'un Dieu interventionniste n'est plus possible. Ou le jugement religieux opte pour la mort de Dieu (ou son inexistence), ou il cherche à coupler action de Dieu et liberté humaine en regard de mondes qui leur sont propres. Des théologies d'en-haut ou d'en bas, des théologies anthropologiques, des théologies cosmiques ou mystiques, des théologies politiques ou de la sécularisation trouveront ici matière à réflexion.

Étape quatre, ou l'agir de Dieu et la liberté humaine⁹

La quatrième étape du jugement religieux est un effort de rapprochement de l'agir de Dieu et de la liberté humaine, cette fois sans compromis à l'égard de l'autonomie et de la responsabilité acquises par l'être humain. Si l'agir de Dieu ne peut s'exprimer dans l'histoire sans por-

9. Oser et Gmünder titrent cette quatrième étape : « La perspective de l'autonomie religieuse et du plan de salut ». L'autonomie est ici mise en relation avec Dieu dans la collaboration libre à un projet initial inscrit dans l'histoire et qui atteindra un jour sa pleine réalisation (*Ibid.*, p. 24, 124-126, 145-146, 324).

ter atteinte à la liberté, Dieu est-il inactif pour autant, confiné en son Royaume et indifférent à la cause humaine ? De son côté, l'agir libre de l'être humain se vit-il sans référence à toute transcendance ?

Les questions ouvrent à deux modes d'expression du jugement religieux, qui cherchent désormais à arrimer agir de Dieu et liberté humaine. Le premier considère la liberté humaine comme une œuvre de Dieu au sein de son acte créateur, et le second entrevoit la liberté humaine comme l'agir de l'homme en quête de son humanisation, l'un et l'autre modes pouvant se compléter.

Liberté humaine, agir de Dieu dans un acte créateur

Dans ce modèle, c'est au sein même de l'acte créateur que la liberté humaine trouve sa raison d'être. *Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*, l'être humain se voit appelé à poursuivre l'acte créateur de la liberté dans la foulée d'un plan initial à parfaire et à compléter au sein même de l'histoire humaine.

Collaborateur, procréateur, l'être humain demeure tout de même soumis à la réalisation d'une volonté divine, inscrite non plus dans les événements immédiats, mais dans un plan d'ensemble qui, tôt ou tard, trouvera sa pleine réalisation. Dans *Ce Dieu absent qui fait problème*, François Varone écrit : « Dieu a bien voulu avoir besoin des hommes... ses mains sont désormais celles des hommes¹⁰ ». L'agir de Dieu se poursuit dans et par l'œuvre humaine. Ce type de jugement trouve preneur parmi un grand nombre d'engagés dans des projets de libération, d'écologie, voire d'ecclésiologie, nourris par l'espérance d'une Noosphère¹¹ ou d'une eschatologie à l'issue certaine.

L'agir de Dieu n'est plus de l'ordre d'une intervention immédiate mais dans celui d'une orientation originelle où la liberté humaine trouve sa raison d'être dans l'engagement pour la construction et l'élaboration d'un grand projet de salut. On rencontre là certains courants théologiques réfléchissant sur les « signes des temps » et l'histoire du salut¹².

10. François Varone, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Cerf, 1991, 230 p., p. 126.

11. Voir Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, 405 p.

12. Voir entre autres Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale Gaudium et Spes*, Paris, Mame, 1968, 395 p. (Constitution influencée par — et influençant — un grand nombre de théologiens de l'époque.)

Liberté humaine, agir de l'homme en quête d'humanisation

D'autres abordent davantage la question du côté de l'être humain et de sa quête d'humanisation. Engagée vers la réalisation d'un homme à parfaire, d'une humanité à mener vers des sommets pressentis ou à élaborer, la liberté humaine, quoique orientée vers l'homme et pour lui, plutôt que vers un plan divin extérieur, demeure encore tournée vers un au-delà, vers cette réalisation d'un grand Jour qui ne saura arriver sans qu'on s'y investisse largement.

Nietzsche aura été un témoin *laïc* intéressant de cette visée. Quand il fait dire à Zarathoustra : « Dieu est mort, tous les dieux sont morts : désormais nous voulons que le Surhomme vive. Voyez, je vous enseigne le Surhomme ! Le Surhomme est le sens du monde... », il est à la recherche d'un *Übermensch*, d'un Surhomme, « au-delà » de l'homme actuel¹³.

Sans vouloir initier une quelconque « récupération religieuse » de Nietzsche, on peut reconnaître qu'il aspire à une forme de messianisme au cœur même de l'histoire, un messianisme que d'autres auront voulu attribuer à l'homme de Nazareth.

Des courants théologiques de la libération et de la révolution, de la sécularisation, de l'espérance, féministes et politiques, sauront établir des discours inhérents à ces deux modes d'expression du jugement religieux où l'histoire s'avère le seul lieu de la véritable humanité.

Étape cinq, ou l'agir de Dieu et de l'homme aux prises avec la liberté¹⁴

Cette quête d'une création parachevée ou d'une humanisation parfaite rencontre pourtant l'écueil de la liberté à l'égard d'un avenir sans cesse à venir, laissant pour compte un grand nombre de générations passées, présentes et probablement futures. En ce début du 21^e siècle, ce grand

13. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1996, 447 p., p. 138.

14. L'étape 5 du développement religieux de Oser et Gmünder considère « la perspective de l'autonomie religieuse par l'intersubjectivité absolue ». La liberté et la libre détermination humaines sont telles qu'elles peuvent intervenir au sein même du plan de Dieu — s'il en est —, le transformer, le contrecarrer, voire le faire échouer. Lié à la liberté de tout être humain, l'agir de Dieu s'avère impuissant au sein de l'histoire et c'est l'être humain qui s'en trouve garant au point de pouvoir se détruire lui-même (Oser et Gmünder, *op. cit.*, p. 25, 127-129, 147-148, 325).

rêve d'humanisation prend souvent allure de cauchemar. Le jugement religieux se voit confronté à une liberté qui s'exprime trop souvent dans des agirs destructeurs, dominateurs, exploités. Et par ceux-là mêmes qui s'en réclament.

Tout comme l'être humain a la libre capacité de proclamer la mort de Dieu, d'en taire le nom pour les générations à venir, il a, plus que jamais peut-être, la capacité de tuer l'homme, tout homme, tout l'homme. Rien n'indique que demain fera histoire. L'être humain a non seulement le pouvoir, mais encore la capacité d'y mettre un terme. Comment, dans ce cas, croire encore à un plan de création ou d'humanisation où la liberté humaine s'engage dans la certitude de son accomplissement ? Comment avoir la certitude que l'investissement de l'homme pour un au-delà du présent trouvera inévitablement sa réalisation ? Ici, non seulement l'agir de Dieu dans son projet d'accomplissement de l'histoire bascule, mais la foi en l'homme est questionnée dans et par sa propre liberté.

Le jugement de cette cinquième étape a reconnu et reconnaît toujours que l'agir de Dieu ne saurait porter entrave à la liberté humaine. Son intervention, même pour sauver l'homme de lui-même, ne peut être possible tant et aussi longtemps que la liberté humaine est ce qui fait la grandeur de l'être humain. Si la liberté humaine lie les mains de Dieu, le rend impuissant et peut le réduire au silence, elle lie également les mains de l'homme, le réduisant trop souvent au silence et à l'impuissance. Afghanistan, Rwanda, Congo, Bolivie, World Trade Center, Bagdad, la Jérusalem de Sharon comme celle de César, sont là, criant haut et fort, à la fois la puissance et l'impuissance de l'homme.

L'être humain reconnaît ici que la liberté humaine et l'agir qui en constitue l'expression ne peuvent garantir l'avenir de l'humanité. Ils peuvent non seulement réduire tout homme à l'impuissance, mais le détruire entièrement. L'avenir de l'homme et de l'humanité est l'enjeu même de la liberté humaine et de la puissance de son expression¹⁵. L'amour et l'acceptation de l'autre dans sa grandeur et ses limites sont les seules avenues pouvant assurer un avenir positif à l'*à-venir*. Les théologies actuelles et futures ne sauront s'élaborer sans une promo-

15. Maurice Zundel, *Quel homme et quel Dieu*, Saint Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1997, 339 p., p. 220-229 : « Les "droits de l'homme" et la transformation du cœur ».

tion *active* de la communauté humaine, et cela, dans l'accueil inconditionnel de sa pluralité.

Étape six, ou l'agir de Dieu et de l'homme en interdépendance¹⁶

Le jugement religieux de cette étape découvre l'illusion de la liberté comme valeur absolue à glorifier sans mesure. Il reconnaît qu'elle ne saurait se dégager de toute entrave sans pressentir son pouvoir dominateur et destructeur. La puissance qu'elle constitue peut être porteuse de mort. Tout comme Dieu ne peut agir en toute liberté pour libérer un peuple des mains du dictateur, l'homme ne peut agir en toute liberté pour écraser ce dictateur dans le but d'en libérer le peuple. Il y va de la destruction de l'un, d'une atteinte à sa liberté, pour la libération de l'autre. Force est d'admettre qu'il est illusoire de croire que l'être humain, au nom même de la liberté, a le droit d'harnacher toute domination, même s'il a le devoir de la condamner.

On l'aura compris, la liberté de Dieu et la puissance qu'elle constitue ne sauraient se déployer totalement sans contrecarrer la liberté humaine ; elles sont donc limitées par celle-ci. De même, la liberté de l'homme et la puissance qu'elle constitue ne peuvent se déployer totalement sans porter atteinte à la liberté de l'autre. Ici aussi, la liberté et l'agir humains doivent assumer la relativité de leur puissance. Et si la liberté de l'un ne peut entièrement se déployer sans brimer celle de l'autre, la liberté humaine est conditionnée. La découverte de cette aporie au sujet de la liberté place l'être humain dans une situation nouvelle en face de Dieu et en face des autres êtres humains. Tout comme Dieu, l'être humain ne saurait s'approprier inopinément quelque forme de pouvoir que ce soit. Toute forme de violence en tant que prise de pouvoir sur la vie et la liberté de l'autre, quel qu'il soit, ne saurait témoigner adéquatement de la liberté. Cette conscience a malheureusement eu son prix, un Jésus de Nazareth, un Gandhi, un Luther King,

16. L'étape 6 n'ayant pu être entérinée par la recherche empirique des auteurs, elle est abordée à titre d'hypothèse par ceux-ci. « La perspective de l'interdépendance religieuse et de la solidarité universelle » fait prendre conscience de l'aporie d'une liberté absolue et ouvre à l'impuissance mutuelle de Dieu et de l'être humain. L'interdépendance entre Dieu et l'être humain se met en place à travers le constat que seul l'amour inconditionnel dont Dieu est la source saura triompher (Oser et Gmünder, *op. cit.*, p. 130-132, 325).

un Hélder Câmara, les nombreuses victimes civiles du terrorisme en sont de malheureux témoins.

Seule la mise en œuvre d'une solidarité universelle saura assurer l'évolution de l'humanité. La liberté ne saurait se déployer adéquatement en dehors de l'amour, d'un amour universel. Si, théologiquement, Dieu se devait d'accorder la liberté à l'homme pour en être aimé, l'homme se *doit* d'aimer l'homme pour articuler humainement son espace de liberté. Et l'amour, plus encore que la liberté, connaît ses zones d'impuissance, car nul ne saurait forcer l'autre à l'aimer. Et pour aller au bout de l'amour, il semble bien que l'être humain dépende d'une Source d'amour qui le dépasse pour pouvoir s'élever à plus grand que lui-même¹⁷.

En somme, l'agir libre de Dieu et celui de l'homme sont *également proportionnels*. L'agir libre de Dieu est lié à l'agir libre de l'homme et l'agir libre de l'homme l'est à son semblable. La liberté, dans sa plus large expression, parce que liée à l'amour, ne peut qu'être interdépendance. Tout comme l'agir d'un Dieu aimant interpelle l'homme et en dépend, l'agir d'un homme aimant interpelle l'autre et en dépend. Et il semble bien que l'agir d'un homme, pour être aimant jusqu'au bout, jusqu'à son ennemi, interpelle Dieu et en dépende.

Ici, l'homme a besoin d'une théologie de l'impuissance et de l'interdépendance humano-divine qui soit dynamisée dans et par l'amour ! Sans quoi, il y aura mort d'homme et, de ce fait, humanitairement mort de Dieu. La théologie de la croix en est une avenue, de par l'image de « ce Dieu crucifié, qui se solidarise avec les innocents condamnés injustement¹⁸ », et qui pardonne à ceux qui l'ont condamné « car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23,34).

En conclusion

La psychologie génétique du psychologue Fritz Oser et du théologien Paul Gmünder, comme toute théorie et méthode, comporte ses limites. Élaborée dans un contexte pédagogique plus ou moins éloigné des critiques théologiques, elle n'aura pas confronté ses hypothèses aux don-

17. Maurice Zundel, *Je est un Autre*, Québec, Anne Sigier, 1986, 213 p., p. 9-31 : « Rencontre de soi et rencontre de Dieu » ; p. 33-53 : « Le problème du mal ».

18. Oser et Gmünder, *op. cit.*, p. 325.

nées dogmatiques de la révélation chrétienne. Pourtant, nous avons tenté de le démontrer, elle s'articule sur des dimensions abondamment traitées en théologie, la capacité de l'esprit humain de transcender l'immédiat, de chercher à donner du sens à l'existence au cœur même de celle-ci, et ce, jusque dans un rapport relationnel avec une quelconque transcendance.

Dans son processus évolutif, la théorie psychogénétique du développement religieux d'Oser et Gmünder met en lumière divers modes d'interprétation de l'image et de l'agir d'un Ultime concomitant au désir psychologique de l'être humain de recourir à une puissance extérieure, capable notamment de prendre la relève au moment où il fait face à ses limites humaines.

Et ce modèle d'interprétation d'un Dieu interventionniste demeure tant et aussi longtemps que l'être humain se reconnaît impuissant et hétéronome dans une large part de son existence. Progressivement, à la mesure de l'autonomie personnelle et d'une prise en charge responsable de son existence, la vision du rôle de l'Ultime peut se transformer. L'être humain sait questionner le rôle et la part d'une transcendance interventionniste au sein de l'histoire et de sa propre vie quand il se demande ce que vient faire un Dieu sauveur chez ceux qui gèrent allègrement leur vie et ne ressentent pas le besoin d'être sauvés. Le contexte utilitariste et le positivisme scientifique du vingtième siècle auront su renforcer cette idée. La société moderne aurait-elle atteint un niveau d'autonomie et de jugement religieux où il est sain de se prendre en main et de pouvoir se passer de Dieu ? Plus encore, si Dieu ne sert à rien, peut-il se permettre d'exister ?

À moins que l'être humain se sente interpellé à faire confiance à un Ultime, même s'il ne vient pas prendre la relève lorsqu'il atteint ses propres limites. Se pourrait-il que Dieu ait quelque chose à voir avec l'homme, l'histoire, l'humanité en tant que principe créateur, ou encore, en tant que porteur d'un sens qui déborde l'immédiateté de la vie ? Se pourrait-il qu'il puisse être la source vitale du mystère même que l'homme pressent en lui et chez les autres ? Se pourrait-il qu'il soit source d'un amour qui propulse l'homme au meilleur, voire au-delà de lui-même ? Si une telle source s'avérait, sa raison d'être ne serait pas d'abord de sauver l'homme et l'humanité d'elle-même, mais de l'ancrer dans un devenir du meilleur de ce qu'elle est. La théologie de la seconde moitié du vingtième siècle aura elle-même voulu déborder la

question d'un salut négatif pour l'ouvrir à celle d'un salut positif articulé sur la grâce et la relation humano-divine. En ce cas, l'Ultime ne prend plus le visage d'une toute-puissance lointaine et salvifique, mais bien celui d'un amant interdépendant de ceux dont il est la source.

Nous aurons voulu démontrer en quoi la théorie psychogénétique sur le développement du jugement religieux d'Oser et Gmünder rencontre ses correspondances au cœur de différents courants théologiques et/ou pastoraux. En ce sens, elle peut s'avérer un éclairage heureux, non seulement pour la théologie et ses courants, mais encore pour celles et ceux qui font théologie.

À son tour, la théologie a raison d'interpeller la perspective d'une dimension psychogénétique du religieux. La théologie chrétienne, notamment, ne saurait faire fi du rôle et de la place de la grâce dans une expérience de conversion qui vient éprouver l'interprétation divine antérieure. Elle se doit également de l'interroger, en fonction de sa théologie de l'incarnation quand elle soutient, à compter de l'étape trois, de l'inconvenance d'une intervention divine en fonction de la justice et de la liberté humaine. Finalement, sur le plan du fondement même de la théorie, qui se veut articulée autour d'une religiosité non institutionnelle, comment entrevoir que les modalités d'interprétation religieuse évoquées par les auteurs puissent être universelles et épurées de toute influence judéo-chrétienne, contexte dont ils sont eux-mêmes issus, alors qu'elles s'arriment avec autant de pertinence à certains de ses courants théologiques et/ou pastoraux? Voilà que le débat est ouvert.

Il demeure que ce parcours au sein des étapes de développement du jugement religieux, tout comme dans certains courants théologiques et pastoraux, aura permis, peut-être, de découvrir que Dieu demeure un Tout-Autre justement parce qu'il est Dieu et qu'on ne saurait, sans arrogance, prôner qu'on le connaît vraiment. En admettant tout de même, en toute humilité, que l'être humain a encore bien souvent besoin de lui pour générer des raisons d'être à sa propre existence.

Etty Hillesum : « Ce sera à moi d'aider Dieu »

par Alexandra Pleshoyano¹

Etty Hillesum, jeune femme juive vivant à Amsterdam, meurt à Auschwitz le 30 novembre 1943 à 29 ans², laissant derrière elle un journal et 77 lettres³. Ses écrits témoignent d'une présence en elle-même qu'elle choisit d'appeler « Dieu » et pour laquelle elle décide de s'engager. Que signifie « aider Dieu » pour Etty ? Alors qu'on s'attendrait à ce que cette jeune femme juive, victime du régime nazi, demande à Dieu de l'aider, c'est elle qui décide de l'aider. « Aider » signifie assister,

1. Alexandra Pleshoyano est doctorante en théologie à l'Université Radboud, Nîmègue, aux Pays-Bas.

2. Un intérêt remarquable pour cette jeune femme se développe depuis quelques années. Pour ne mentionner que les monographies dans le milieu francophone, soulignons : Evelyne Frank, *Avec Etty Hillesum. Dans la quête du bonheur, un chemin inattendu*, Genève, Labor et Fides, 2002, 208 p. ; Alexandra Pleshoyano, *L'expérience de la nuit chez Etty Hillesum à la lumière de saint Jean de la Croix. Une herméneutique de la démaîtrise* [mémoire], Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2002, 198 p. ; Ingmar Granstedt, *Portrait d'Etty Hillesum*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 224 p. ; Sylvie Germain, *Etty Hillesum, Chemins d'Éternité*, Paris, Pygmalion, 1999, 211 p. ; Paul Lebeau, *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*, Bruxelles, Fidélité/Racine, 1998, 209 p. ; Pascal Dreyer, *Etty Hillesum. Une voix bouleversante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 162 p. ; Sylvie Gendron, *La joie dans le journal d'Etty Hillesum* [mémoire], Montréal, Université de Montréal, 1993, 101 p.

3. Le journal commencé le 8 mars 1941 et terminé le 13 octobre 1942 comprend onze cahiers (le septième fut malheureusement égaré). Soixante-quatorze lettres d'Hillesum sont également publiées dans l'édition intégrale de 2002. Notons que trois nouvelles lettres ont été retrouvées et publiées par D. de Costa in *Met pen en penseel. Levenskunst van Anne Frank, Etty Hillesum en Charlotte Salomon* (Thieme Deventer : Deventer, 2003), haussant le nombre à 77 lettres connues à ce jour.

secourir, protéger, soutenir, servir et être utile⁴. Aider est donc un agir et c'est ainsi qu'Etty décide d'agir *pour* Dieu. D'où lui vient cette initiative ? Et qu'en est-il de l'initiative de Dieu et de son agir ?

Dans un premier temps, nous présentons Etty et le contexte à l'intérieur duquel ses écrits furent rédigés. Dans un deuxième temps, nous voyons ce qu'Etty *entend* par le mot « Dieu ». Dans un troisième temps, nous réfléchissons sur l'agir d'Etty et sur l'agir de Dieu. Nous concluons en nous questionnant sur les répercussions que peuvent avoir sur nous aujourd'hui une telle interprétation de l'agir humain et de l'agir de Dieu⁵.

Le contexte d'Etty Hillesum

Situons tout d'abord l'expérience d'Etty Hillesum. Etty naît le 15 janvier 1914 à Middelburg, en Zélande, aux Pays-Bas. Fille de Rebecca Bernstein et de Louis Hillesum, elle a deux frères cadets, Jaap et Mischa. La famille Hillesum ne pratique pas la religion, mais n'a toutefois pas rompu explicitement avec la tradition juive. Le contexte historique à l'intérieur duquel sont rédigés les écrits d'Etty est celui de la *Shoah*. En mai 1940, la Hollande est envahie par les nazis qui amorcent un processus de destruction économique du patrimoine juif. Depuis 1937, Etty vit à Amsterdam chez Han Wegerif, comptable retraité, qui loue des chambres dans sa maison. Ce veuf quinquagénaire avait engagé Etty comme maîtresse de maison ; elle est rapidement devenue son amante. De tempérament passionné et impulsif, Etty traverse régulièrement des périodes dépressives, éprouve un mal de vivre et cherche un sens à sa vie.

Un des pensionnaires de la maison, Bernard Meylink, lui parle d'un psychologue et chirologue, Julius Spier⁶. Juif berlinois, Spier⁷, également dans la cinquantaine, vient d'arriver à Amsterdam, fuyant la situation catastrophique des juifs en Allemagne. Etty fait la rencontre de cet ancien patient et collègue de Carl Gustav Jung le 3 février 1941. Fascinée et attirée par Spier, Etty décide d'entreprendre une thérapie avec lui. Cette aide l'aide à faire face aux événements catastrophiques

4. *Dictionnaire Petit Robert*, Montréal, Dicorobert Inc., 1993, 2468 p., p. 47.

5. Alexandra Pleshoyano, « Etty Hillesum. A Theological Hermeneutic in the Midst of Evil », *Literature & Theology* 19 (2005), p. 1-17.

6. La chirologie est l'étude de la personnalité par la lecture des mains.

7. Tout au long du journal, Etty réfère à Julius Spier par la lettre « S. ».

de l'époque, certes, mais aussi à découvrir une nouvelle manière d'entrer en relation avec elle-même, avec les autres et avec Dieu. Sa relation avec Spier ne se limite pas à un niveau professionnel, mais est jalonnée périodiquement de passion sexuelle. Spier est toutefois fiancé à une jeune femme, Hertha, qui a fui l'Allemagne à cause de la guerre et s'est réfugiée à Londres ; Spier tente en vain de la rejoindre. Il transmet à Etty son idéal de fidélité qu'ils tenteront, plus ou moins maladroitement, de respecter ensemble.

Dès leurs premières rencontres, Spier initie Etty à des lectures spirituelles dont l'Évangile de Jean⁸ et celui de Matthieu, les Psaumes, Isaïe, saint Paul (particulièrement 1 Co 13 : l'hymne à l'amour), saint Augustin, etc. Etty entretient une passion pour la lecture et le rêve de devenir écrivaine. Mais avant d'écrire, il faut savoir lire et écouter. Spier la fait passer d'une lecture et d'une écoute cérébrales à une lecture et une écoute du cœur. Il l'amène à rencontrer et à écouter cette voix au plus profond d'elle-même, une présence qu'elle nomme « Dieu ».

Qu'entend Etty au plus profond de son être ? Qu'entend-elle par « Dieu » ?

Le 8 mars 1941, Etty commence la rédaction de son journal⁹. En juin 1941, elle décide de consacrer une demi-heure chaque matin pour méditer et « prêter l'oreille à sa voix intérieure ». Entrer en soi-même signifie pour Etty se décentrer de son ego pour aller à la rencontre de son centre, de l'essentiel, de ce qu'il y a de plus intime en elle-même et qu'elle appelle « Dieu ». Mais dès qu'elle se renferme sur son ego, elle

8. L'évangile de saint Jean a été interprété de bien des manières, entre autres dans cette version étudiée par Etty et qui fut écrite par Friedrich Rittelmeyer, ancien disciple de Rudolf Steiner (fondateur de l'anthroposophie). Une copie de ce livre se trouve dans les archives du musée d'Amsterdam. Il s'agit d'une copie offerte par Etty à son amie Maria Tuinzing. Voir F. Rittelmeyer, *Briefe über das Johannesevangelium, mit einer Übersetzung des Johannesevangeliums*, Stuttgart, Verlag Urachhaus, 1938, 445 p. On trouve plusieurs citations de cet ouvrage dans le journal d'Etty. Rittelmeyer (1872-1938) était un pasteur luthérien à Nuremberg au début du vingtième siècle. Il quitta l'Église protestante au début des années vingt et fonda ce qui se nomme toujours le *Christengemeinschaft* (Communauté des chrétiens) sous l'influence de l'Australien d'origine Rudolf Steiner (1861-1925) qui était à la tête de la Société théosophique allemande de 1902 à 1912, pour ensuite s'en séparer et former la Société anthroposophique.

9. Le journal débute avec une lettre adressée à Julius Spier en date du 8 mars 1941.

s'isole de tout et de tous, allant jusqu'à perdre Dieu. Être centré sur soi-même, contrairement au dire populaire, devient une disposition pour rencontrer Dieu alors qu'être décentré de soi-même pour s'enfermer dans son ego devient une disposition d'isolement et de détresse. On rencontre principalement deux types d'expériences de Dieu chez Etty : à travers la création divine et à travers un processus d'intériorisation.

Etty reconnaît l'agir de Dieu au cœur de toute la création. Elle le remercie de l'avoir créée et voit en tout être humain un être « créé à l'image de Dieu ». Cette phrase du Livre de la Genèse devient le fil directeur de sa vie¹⁰. Sa sensibilité devant la création lui fait vivre de fortes et intenses expériences esthétiques. En mai 1942, elle recopie un passage des *Confessions* de saint Augustin : « Mon âme louera le Seigneur en toutes choses, Dieu, Créateur de l'Univers¹¹. » Etty découvre qu'en acceptant courageusement la souffrance inhérente à l'existence humaine (sans pour autant la rechercher, précise-t-elle), on évite de répandre plus de haine et d'amertume autour de soi. À son avis, une souffrance non accueillie fait augmenter le ressentiment humain dans notre monde. Etty prend le temps de se mettre à l'écoute de ce qui se passe en elle, donnant l'espace nécessaire à tout ce qui lui arrive, les joies comme les peines. Spier lui enseigne à accueillir les moments de dépression comme des moments de pause où se régénèrent les forces en elle. Plus Etty accepte ces temps de pause, plus ils s'écoulent facilement et rapidement. Cette acceptation lui fait découvrir une nouvelle manière d'écouter et de contempler la beauté, la bonté et la richesse inhérentes à la vie, et ce, « malgré tout¹² ».

La magnificence de la vie offre ainsi à Etty la possibilité de croire en Dieu¹³. « Malgré tout », Etty prend le temps de contempler la création et de l'intérioriser pour ne plus jamais l'oublier¹⁴. C'est précisément ce qui

10. Etty Hillesum, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum, 1941-1943, onder redactie van Klaas A.D. Smelik*, Amsterdam, Balans, 2002, 883 p., p. 686. (Toutes les citations de cet ouvrage sont de notre traduction.)

11. *Ibid.*, p. 404.

12. L'expression revient fréquemment sous la plume d'Etty. On retrouve dans les écrits d'Etty plus de soixante passages louant la beauté, la bonté et la richesse de la vie « malgré tout », et ce, jusqu'à la fin de sa vie.

13. *Ibid.*, p. 322.

14. Alexandra Pleshoyano, « L'autobiographie et le journal intime comme contemplation rétrospective de Dieu. À propos de Etty Hillesum et d'Ignace de Loyola », dans François Coppens (dir.), *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 2005, p. 281-305.

lui permettra d'en faire mémoire au cœur du mal le plus absolu. Lorsqu'il ne lui est plus donné de pouvoir profiter des bienfaits de la vie, elle continue de louer et de rendre grâce à Dieu du seul fait que cette beauté existe¹⁵. Etty porte dorénavant toute la création en elle comme le plus précieux trésor qui soit. Et puisque tout est en elle, plus rien ne peut lui être enlevé et sa richesse intérieure est immense¹⁶. Etty refuse de s'installer dans la haine et l'amertume et choisit de lutter, non pas pour un parti politique, mais pour l'amour de l'humanité¹⁷. Elle agit par amour et pour l'amour au nom de cette meilleure partie en elle-même, au nom de « Dieu ».

Depuis mai 1942, les restrictions imposées aux juifs s'alourdissent : port de l'étoile jaune, imposition d'un couvre-feu, interdiction d'utiliser les transports publics, de téléphoner, d'entrer dans la maison d'un non-juif, etc. La confiscation de tous les vélos restreint ainsi encore plus la mobilité de la population juive. À certaines heures précises du jour, les juifs peuvent se rendre dans un nombre limité de magasins pour acheter le strict nécessaire. Le 7 juillet 1942, « le destin de masse », comme l'écrit Etty, est décidé par Berlin pour les juifs hollandais. Seuls les membres du Conseil juif bénéficient encore de quelques privilèges¹⁸. C'est la raison pour laquelle Jaap, un des frères d'Etty, la pousse à postuler pour un emploi au Conseil juif à Amsterdam. Etty reçoit plusieurs offres de fuir, mais les refuse toutes expliquant que l'essentiel est de partager le « sort de son peuple¹⁹ ». Selon Victor Herzkowicz, qui était à Westerbork²⁰ en même temps qu'Etty, tout ce qui importait pour elle

15. Hillesum, *op. cit.*, p. 493.

16. *Ibid.*, p. 26.

17. *Ibid.*, p. 156.

18. Cf. *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943 ; suivi des lettres de Westerbork*, traduit du néerlandais par Philippe Noble, Paris, Seuil, 1995, p. v : « Dans la plupart des villes néerlandaises, les Allemands avaient suscité la création de "conseils juifs" présidés par des notables de la communauté locale. Censés représenter cette communauté, ils servaient en réalité, sous la contrainte, de relais aux décisions prises par l'occupant. Le plus important de ces conseils, celui d'Amsterdam, se transforma bientôt en une institution nationale, sorte de gouvernement de la communauté juive au rôle très ambigu. Lorsque les déportations massives commencèrent en juillet 1942, le Conseil juif recruta pour la forme un grand nombre de nouveaux employés, fournissant ainsi une protection au moins temporaire aux heureux élus. Etty avait des amis au Conseil et, à la prière instante de son frère Jaap, accepta de poser sa candidature à un emploi ; elle fut engagée le 15 juillet. »

19. Etty Hillesum, *op. cit.*, p. 792.

20. Il s'agit d'un camp de transition, situé dans la province de Drenthe, où les nazis regroupaient les juifs des Pays-Bas avant de les déporter vers Auschwitz.

était d'aider les autres. Le mot qui revenait toujours à la bouche d'Etty, raconte-t-il, était : « aider, aider, aider²¹ ».

C'est ainsi qu'Etty consent avec réticence à travailler pour le Conseil juif, ne restant que deux semaines à Amsterdam et préférant aller travailler au camp de transit de Westerbork, toujours sous la protection du Conseil juif. Malgré les nombreuses contraintes (même pour les employés du Conseil), il y a toujours, selon Etty, assez de place en chacun pour porter intérieurement la création et en louer Dieu « malgré tout ». Etty porte tout en elle : « Ah, nous avons en effet tout en nous, Dieu et le ciel et l'enfer et la terre et la vie et la mort et les siècles, beaucoup de siècles. [...] Nous] portons tout en nous²². » Etty ne se sent pas brimée car sa richesse et sa joie intérieures s'accroissent sans cesse.

Où trouve-t-elle la force pour affronter tout ceci dans la joie ? Est-ce une joie inventée comme moyen de résistance²³ ? Pour Etty, il s'agit simplement de rassembler toutes ses forces intérieures, de vivre avec Dieu et en Dieu et d'abriter Dieu au plus profond d'elle-même. Mais qui ou qu'est-ce que ce « Dieu » dont elle parle ?

Je trouve le mot « Dieu » tellement primitif par moments, ce n'est qu'une métaphore après tout, une approche à la plus grande et continuelle aventure intérieure ; je suis sûre de n'avoir même pas besoin du mot « Dieu », qui parfois m'apparaît comme un son primitif et primordial. Une construction aidante [...] parfois mes prières sont désespérantes et implorantes alors que je m'adresse à quelque chose en moi, essayant de supplier une partie de moi-même²⁴.

Bien que le mot « Dieu » lui apparaisse inutile, il apparaît plus de quatre cents fois dans ses écrits et devient son dernier mot au camp de Westerbork peu avant d'être déportée à Auschwitz, où elle périra²⁵. Le mot « Dieu » est accueilli mais non conceptualisé par Etty ; il est infiniment plus riche et mystérieux que tous les mots tissés ensemble.

21. J. W. Regenhardt, « De weg naar Westerbork », dans *Men zou een pleister op vele wonden willen zijn, Reacties op de dagboeken en brieven van Etty Hillesum*, Amsterdam, Balans, 1989, p. 192-219, p. 203.

22. Hillesum, *op. cit.*, p. 488.

23. Rachel Feldhay Brenner, *Writing as resistance. Four women confronting the Holocaust: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, Etty Hillesum*, Pennsylvania State, University Press, 1997, 216 p.

24. Etty Hillesum, *op. cit.*, p. 463.

25. Le mot « Dieu » apparaît 29 fois dans le cahier n° 1 (8 mars 1941 — 4 juillet 1941) qui compte 69 pages dans la version intégrale néerlandaise parue en 2002,

Etty ne se lasse pas de se recueillir en Dieu. Elle s'engage à défendre, protéger et « aider » Dieu. Elle lui fait une place d'honneur en elle-même et s'engage à lui trouver le plus de demeures possible dans le cœur de tous ceux qu'elle pourra atteindre. Parmi les nombreuses citations recopiées dans ses cahiers, on peut y lire en janvier 1942 ce passage de Jung au sujet du mot « Dieu » :

Je connais des gens pour lesquels la rencontre intérieure avec la puissance étrangère fut si saisissante qu'ils l'ont nommée « Dieu ». Ainsi expérimenté, Dieu aussi est une *théorie*²⁶ au sens le plus littéral du mot, une manière de regarder le monde, une image créée par un esprit humain limité, afin d'exprimer une expérience insondable et ineffable. Seule l'expérience est réelle et non discutable, mais les images peuvent être salies et déchirées²⁷.

Etty recopie deux fois ce passage : une première fois dans son journal et une seconde dans une lettre adressée à son ami Aimé²⁸. Fortement influencée par Jung, Etty cherche à se spécialiser de plus en plus en psychologie afin de s'outiller davantage dans le but d'aider les autres. Elle cherche à leur faire rencontrer Dieu au plus profond de leur être même si leurs images de Dieu sont parfois « salies et déchirées ». Cette prise de conscience présage l'ébranlement des images de Dieu que provoquera le drame des camps d'extermination.

En avril 1942, Etty affirme partager la même manière de croire en Dieu que son ami Julius Spier²⁹. À leur avis, il faut être un fin psychologue pour écouter Dieu au plus profond de soi-même et écouter Dieu au plus profond des autres : pour laisser Dieu écouter Dieu. En sep-

25 fois dans le cahier n° 2 (4 août 1941 — 21 octobre 1941) comptant 69 pages, 23 fois dans le cahier n° 3 (21 octobre 1941 — 6 décembre 1941) comptant 37 pages, 36 fois dans le cahier n° 4 (8 décembre 1941 — 25 janvier 1942) comptant 74 pages, 15 fois dans le cahier n° 5, (16 février 1942 — 27 mars 1942) comptant 63 pages, 13 fois dans le cahier n° 6 (27 mars 1942 — 30 avril 1942) comptant 64 pages. Le cahier n° 7 est malheureusement perdu. Le mot « Dieu » apparaît 13 fois dans le cahier n° 8 (18 mai 1942 — 5 juin 1942) comptant 35 pages, 34 fois dans le cahier n° 9 (5 juin 1942 — 3 juillet 1942) comptant 73 pages, 81 fois dans le cahier n° 10 (3 juillet 1942 — 29 juillet 1942) comptant 56 pages, 92 fois dans le cahier n° 11 (15 septembre 1942 — 13 octobre 1942) comptant 40 pages, 52 fois dans les lettres incluses dans la version néerlandaise de 2002 et 3 fois dans les deux lettres additionnelles publiées par D. De Costa.

26. Le mot « théorie » est à entendre au sens du verbe grec signifiant « regarder », « une manière de voir ».

27. Hillesum, *op. cit.*, p. 237.

28. *Ibid.*, p. 591.

29. *Ibid.*, p. 342.

tembre 1942, Etty écrit : « Ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond en moi se met à l'écoute de ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond en l'autre. Dieu à Dieu³⁰. » Mais très souvent ces sources éternelles, menant au puits où se trouve Dieu³¹, sont obstruées par de lourdes pensées. Etty s'acharne à enlever ce qui l'empêche d'y voir clair et d'y entendre le murmure de sa voix intérieure. Celle-ci lui indique sa route, lui procure un sentiment de confiance et la pousse de plus en plus sur un chemin bien particulier, celui de l'amour. Non pas l'amour pour un seul être, mais l'amour pour tous :

[Il] y a en moi une sorte d'amour originel et de compassion originelle pour les êtres humains, pour tous les êtres humains. Je ne crois pas être faite pour un seul homme, un seul amour. [...] Mes intuitions ne m'ont encore jamais permise de dire oui à un seul homme pour la vie, et cette voix intérieure doit être mon unique guide en tout, et particulièrement en ce domaine³².

Etty se met au service des autres sans plus avoir d'attentes ni envers les êtres humains, ni envers Dieu ; c'est à elle maintenant d'agir.

L'agir d'Etty : « Et si Dieu ne m'aide plus, alors ce sera à moi d'aider Dieu³³ »

Au début du journal, Etty se demande s'il vaut vraiment la peine de lutter contre son attirance physique envers Spier. Quels sont les motifs pour justifier un tel combat ? Pourquoi, pour qui, se priverait-elle des plaisirs de l'amour ? Ne devrait-elle pas tout simplement profiter de tout ce que la vie lui offre comme possibilité ? Qui lui en saura gré ? C'est alors qu'une réponse lui vient. Elle écrit : « Dieu t'en récompensera et ces mots, soudainement versés sous ma petite plume, m'apportent tout à coup une humble force. Peut-être ces mots — Dieu t'en sera reconnaissant — pourront devenir un secours³⁴. »

Etty décide de lutter pour Dieu, d'agir pour lui et avec lui. Elle lui alloue de plus en plus d'espace et lui promet plusieurs fois fidélité. Elle écrit : « Je trouve, Dieu, que je collabore bien avec toi, que nous colla-

30. *Ibid.*, p. 549.

31. *Ibid.*, p. 97.

32. *Ibid.*, p. 130.

33. *Ibid.*, p. 512.

34. *Ibid.*, p. 38.

borons bien ensemble³⁵. » Etty avait recopié dans son journal quelques phrases des enseignements de Spier, dont : « Dieu aide ceux qui s'aident eux-mêmes. Qui s'aide lui-même se fait confiance et fait confiance à son être intérieur, il fait aussi confiance à Dieu³⁶. »

Sa foi en Dieu n'est pas une échappatoire pour fuir la dure réalité de l'époque ; au contraire, sa foi la responsabilise face à Dieu et face à tout ce qui se déroule dans le monde. En juillet 1942, un sens particulier de la responsabilité naît en elle. Nul doute que les événements tragiques de l'époque accélèrent sa maturité psychologique et spirituelle. Etty veut assister, secourir, protéger, soutenir et servir Dieu. Elle souhaite agir en aidant Dieu.

Et si Dieu ne m'aide plus, alors ce sera à moi d'aider Dieu. [...] Je ne me fais pas d'illusion sur la réalité des choses, et j'ai abandonné la prétention d'aider les autres, je tenterai toujours d'aider Dieu le plus possible et si je réussis, alors je serai là pour les autres aussi. Mais il ne faut pas avoir d'illusions d'héroïsme là-dessus non plus³⁷.

Etty ne se prend pas pour le sauveur du monde ; elle demeure sobre dans ses projets d'entraide. Une des premières tâches est de ne plus chercher au dehors ce qu'elle porte au dedans, de ne plus attendre de secours venant du dehors, mais seulement du dedans. Etty apprend à se décentrer de son ego, c'est-à-dire de tout ce qui la replie sur elle-même et l'empêche de contempler la beauté des êtres et du monde, pour mieux se recentrer au cœur de son être, au cœur du monde. En septembre 1941, elle recopie un passage de saint François d'Assise noté par Julius Spier : « Oh, Maître, que je ne sois pas tant désireuse d'être consolée, mais désirer ardemment consoler, d'être comprise, mais désirer ardemment comprendre, d'être aimée, mais désirer ardemment aimer³⁸. » Passage qu'Etty applique non seulement à son prochain, mais aussi à « Dieu ». Une attitude qui ne va pas sans rappeler un passage de l'Évangile de Matthieu (Mt 25,37-46), connu d'Etty et médité par elle, où tout ce qui est fait au plus petit des enfants du Seigneur, c'est à lui que cela est fait.

35. *Ibid.*, p. 232.

36. *Ibid.*, p. 34.

37. *Ibid.*, p. 512.

38. *Ibid.*, p. 108.

Étant donné l'influence marquante de Spier, il est difficile de savoir si la décision d'aider Dieu vient de lui ou d'Etty elle-même. Citons un extrait d'une lettre d'Etty adressée à Spier qui est malade :

Tu dois prendre soin de ta santé. Si tu veux aider Dieu, alors ceci est ton devoir premier et sacré. Un homme comme toi [...] a le devoir sacré de maintenir son corps, sa demeure terrestre du mieux qu'il le peut, offrir l'hospitalité à Dieu le plus longtemps possible. [...] Cette époque dans laquelle nous vivons, je peux la porter, la porter sur mes épaules sans m'effondrer sous son énorme poids, et je peux déjà pardonner à Dieu de permettre aux choses d'être ce qu'elles doivent probablement être. Avoir assez d'amour en soi pour être en mesure de pardonner à Dieu³⁹ !

Seul un amour fou, un amour au-dessus de tout ce qui est raisonnable peut permettre à Etty de *par-donner* à Dieu. Spier ne lui avait-il pas dit que leur époque en était une où il fallait vraiment mettre en pratique la phrase « Aimez vos ennemis⁴⁰ » ? Les écrits d'Etty témoignent de tout un travail de décentrement de son égocentrisme, impliquant une forme de mise à mort, pour ensuite donner naissance à un amour *insensé*, à un amour allant au-delà des sens sans pour autant les nier. Etty découvre un immense amour pour la vie et pour tous les êtres humains, un amour qui l'invite à se mettre de plus en plus à la recherche de Dieu au cœur d'elle-même et au cœur du monde. L'être humain, perçu comme une créature de Dieu, devient un lieu de rencontre de Dieu. Etty écrit : « J'aime énormément les êtres humains, parce qu'en chacun se trouve une parcelle de ton amour, mon Dieu. Et je te cherche partout en eux et trouve souvent une part de toi⁴¹. »

Etty va jusqu'au bout de son idéal spirituel par amour pour Dieu. Elle savait dès le début qu'il lui fallait traverser un difficile et douloureux processus avant de pouvoir naître à une véritable indépendance intérieure⁴². Dans ce contexte de naissance à un amour qui va au bout de lui-même, rappelons l'hymne à l'amour chez saint Paul, 1 Co 13, cité plusieurs fois par Etty à partir de novembre 1941 jusque dans ses lettres de Westerbork.

Et je veux dire ceci aussi, avec une naïveté puérile peut-être, mais tenace, que cette terre ne pourrait redevenir tant soit peu habitable seulement que

39. *Ibid.*, p. 600.

40. *Ibid.*, p. 532.

41. *Ibid.*, p. 544.

42. *Ibid.*, p. 141.

par l'amour, celui à propos duquel le Juif Paul a écrit jadis aux habitants de la ville de Corinthe, au treizième chapitre de sa première lettre⁴³.

Cet amour n'est-il pas le seul visage qui puisse nous permettre de reconnaître Dieu au cœur du monde, d'un monde même déformé par le mal? Etty cherche à laisser jaillir à travers elle le rayonnement de l'amour, celui qui témoigne de l'être créé à l'image de Dieu. Mais une telle tâche demande un équilibre entre le travail sur soi et le travail autour de soi. En aidant Dieu, Etty s'aide elle-même, et en s'aidant elle-même, elle aide ceux qui l'entourent en leur partageant tout ce qu'elle-même reçoit. Etty cherche un équilibre entre l'introversion et l'extroversion: « Vivre totalement au-dehors et au-dedans, ne rien sacrifier de la réalité extérieure à la vie intérieure, pas plus que l'inverse, voilà une belle tâche⁴⁴. » Elle note deux différentes manières de chercher Dieu: certains le cherchent les yeux tournés vers les cieux, c'est-à-dire au dehors d'eux-mêmes, alors que d'autres le cherchent en eux-mêmes, la tête penchée et blottie dans leurs mains. Le journal d'Etty témoigne pour une grande partie d'un processus d'intériorisation, alors que les lettres de Westerbork en révèlent les fruits: la sortie d'Etty vers les autres.

Etty se sent prête à se rendre en tous lieux sur la terre où Dieu voudra bien l'envoyer, attribuant ainsi un agir à Dieu, une volonté à laquelle elle souhaite accorder la sienne. Elle refuse d'utiliser Dieu comme un bouc émissaire ou comme un moyen pour se déresponsabiliser⁴⁵. Elle choisit au contraire de se responsabiliser, de répondre d'elle-même envers Dieu, devant Dieu et d'agir pour Dieu. Confiante et remplie de courage, elle défend la cause de Dieu: « Dieu n'est pas responsable et redevable pour toutes les absurdités que nous faisons nous-mêmes, c'est nous qui sommes responsables et redevables⁴⁶. » Etty s'engage à trouver un refuge pour Dieu dans le plus de cœurs possibles:

Et je te promets, je te promets, je tenterai de trouver pour toi une demeure et un refuge dans le plus de maisons possible, mon Dieu. Ceci est vraiment une drôle d'image. J'irai sur le chemin pour te trouver un refuge. Il

43. *Ibid.*, p. 629.

44. *Ibid.*, p. 56.

45. *Ibid.*, p. 161.

46. *Ibid.*, p. 481.

y a tant de maisons vides, je t'y introduirai comme le plus important invité d'honneur⁴⁷.

Etty se met en route pour Dieu afin de lui trouver un gîte, des havres, un peu comme le roi David qui refusait de se reposer avant d'avoir trouvé un lieu pour déposer le Saint des Saints. À l'instar de Spier, Etty veut faire jaillir chez les autres les sources où Dieu se tient caché et faire en sorte que les eaux irriguent à nouveau leurs âmes desséchées. Elle va à la rencontre des autres pour irriguer leurs jardins intérieurs où repose la meilleure partie d'eux-mêmes. N'est-ce pas justement notre tâche de maintenir nos corps et nos âmes parfumées, se demande Etty⁴⁸ ? En étant une agréable compagnie pour tous ceux qui l'entourent, Etty aide cette meilleure partie d'elle-même qu'elle nomme « Dieu » tout en aidant la meilleure partie des autres ; ainsi Dieu aide-t-il Dieu.

En septembre 1942, Spier succombe à un cancer des poumons. Etty s'adresse à lui dans son journal : « J'avais encore mille choses à te demander et à apprendre de toi ; désormais je devrai tout faire seule⁴⁹. » Loin de s'en ressentir appauvrie, Etty se sent plus forte que jamais malgré la santé précaire qui la maintient au lit pendant six mois, de décembre 1942 à juin 1943. Elle écrit : « Dieu et moi demeurons maintenant complètement seuls⁵⁰. » Spier a libéré en elle ces forces dont elle dispose, lui apprenant à prier, à prononcer sans honte le nom de Dieu et à s'agenouiller⁵¹. « Tu as été le médiateur entre Dieu et moi, et maintenant toi le médiateur, tu t'es retiré et mon chemin mène désormais directement à Dieu ; c'est bien ainsi, je le sens. Et je serai moi-même la médiatrice pour tous ceux que je peux atteindre⁵². »

Après le décès de Spier, Etty remercie Dieu de lui faire expérimenter son ultime mystère : la mort. Elle qui n'avait jamais encore vu un mort, elle accueille ce mystère sans se révolter ou sans chercher à l'élucider, acceptant qu'il n'y ait pas de réponse⁵³. Trop malade pour retourner travailler à Westerbork, Etty apprend à s'ajuster à la volonté de Dieu :

47. *Ibid.*, p. 550.

48. *Ibid.*, p. 473.

49. *Ibid.*, p. 545.

50. *Ibid.*, p. 578.

51. Notons qu'il n'est pas dans la tradition juive de s'agenouiller.

52. *Ibid.*, p. 545-546.

53. *Ibid.*, p. 544.

« Non *ma* volonté, mais Votre volonté soit faite⁵⁴. » Du fond de son lit, Etty décide de devenir prière pour les autres⁵⁵. Elle vit et agit par amour, avec amour et pour l'amour. Mais qu'est-ce que l'amour ? Le véritable amour ne vient-il pas de l'union entre la volonté humaine et la volonté de Dieu, union qui mène à la transfiguration d'un amour parfois trop *naturel* ? Dans une de ses dernières lettres, Etty écrit :

Mais voici ce que j'expérimente constamment en moi-même : il n'y a pas de lien de causalité entre le comportement des gens et l'amour que l'on éprouve pour eux. L'amour du prochain est comme un rayonnement élémentaire qui nous fait vivre. La personne même de ce prochain n'y fait pas grand-chose⁵⁶.

Un ami d'Etty, Leguyt, lui envoie à Westerbork un traité intitulé « Et pourtant Dieu est amour⁵⁷ ». Etty y souscrit pleinement et cela lui paraît plus vrai que jamais. La conception de l'amour chez Etty se transforme encore plus au camp de Westerbork. Il ne s'agit plus d'un sentiment mais d'une volonté, d'une décision au-delà de tout ce qu'elle peut ressentir. Etty se laisse saisir par le mystère de l'amour tout en réalisant l'impossibilité de le rationaliser et de l'expliquer aux autres. Acceptant l'ineffabilité de cet amour, elle l'accueille en toute simplicité et tente d'en témoigner, de le faire rayonner autour d'elle et de le répandre de son mieux. Cette dynamique élargit infiniment son espace intérieur jusqu'à lui faire expérimenter un amour qui se répand au-delà de toute justice et de tous les sentiments les plus naturels. Plus Etty fait d'espace en elle pour accueillir cet amour et plus celui-ci s'accroît ; plus elle reçoit et plus elle donne, et plus elle donne, plus elle reçoit. Etty s'étonne de la puissance de l'amour qui grandit en elle : « Je ne hais personne. Je ne suis pas aigrie. Une fois que cet amour de l'humanité commence à s'épanouir en toi, il croît à l'infini. [...] En réalité, on ne devrait pas fermer l'œil cette nuit, mais seulement prier⁵⁸. »

Etty souhaite partager tout ce qu'elle reçoit et continue de recevoir. Au camp de Westerbork, trois semaines avant d'être déportée à

54. *Ibid.*, p. 575. Par rares moments, Etty vouvoie Dieu et emploie la majuscule.

55. *Ibid.*, p. 574.

56. *Ibid.*, p. 677.

57. *Ibid.*, p. 651. Nous citons ici la 5^e édition de ce traité parue en 1945, soit deux ans après la mort d'Etty Hillesum : Dr F. W. A. Korff, *En toch is God liefde* [Et pourtant Dieu est amour], 5^e druk, J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1945, 31 p.

58. *Ibid.*, p. 520-521.

Auschwitz, Etty recopie un extrait de son journal (disparu avec elle) pour son amie Tide :

Tu m'as tant enrichie, mon Dieu, permets-moi aussi de partager à pleines mains. Ma vie s'est transformée en un dialogue ininterrompu avec toi, mon Dieu, un grand dialogue. Lorsque je me tiens dans un coin du camp, mes pieds plantés sur ta terre, mon visage tourné vers ton ciel, alors il coule parfois des larmes sur mon visage qui naissent de mon émotion et de ma gratitude intérieures cherchant une manière de s'exprimer. Le soir aussi, lorsque couchée dans mon lit je me repose en toi, mon Dieu, parfois coulent des larmes de gratitude sur mon visage, et c'est ma prière. Je suis vraiment très fatiguée, depuis quelques jours, mais cela passera bien, tout se passe selon un rythme profond et propre à chacun et on doit apprendre aux gens à se mettre à l'écoute de ce rythme, c'est ce qu'il y a de plus important à apprendre pour un être humain en cette vie. Je ne lutte pas avec toi, mon Dieu, ma vie est un grand dialogue avec toi. Peut-être ne deviendrai-je jamais la grande artiste que je souhaite vraiment être, mais je suis si déjà née en toi, mon Dieu⁵⁹.

En juin 1943, Etty confie ses onze cahiers à son amie Maria Tuinzing, lui demandant de les remettre à l'écrivain Klaas Smelik si jamais elle ne revenait pas vivante de Westerbork. Elle écrit : « Je me sens comme un des nombreux héritiers d'un grand héritage spirituel. J'en serai la fidèle gardienne. Je le partagerai de mon mieux⁶⁰. » Etty devient ainsi un témoin de Dieu pour nous aujourd'hui.

Conclusion

Quelles répercussions peut avoir sur nous aujourd'hui l'interprétation de l'agir humain et de l'agir de Dieu dépeints dans les écrits d'Etty Hillesum ? Peut-on reconnaître l'identité de Dieu chez Etty sans l'inclure dans un « isme » quelconque : judaïsme, christianisme, bouddhisme ? En novembre 1941, Etty écrivait :

Vendredi soir, une discussion entre S. [Spier] et L. [Werner Levie] à propos du Christ et les Juifs. Deux visions de la vie, toutes deux nettement esquissées, brillamment documentées, bien tranchées, défendues avec passion et vigueur. Mais j'ai encore l'impression que dans toute vision de la vie défendue consciemment se glisse une part d'imposture. Que nous

59. *Ibid.*, p. 682.

60. *Ibid.*, p. 551.

sommes loin de « la vérité ». Et pourtant je dois moi-même et je souhaite aussi moi-même poursuivre un domaine bien tranché, d'abord violemment conquis, puis défendu avec passion. Néanmoins j'aurai encore le sentiment de mutiler la vie. Mais d'un autre côté, il y a l'angoisse de sombrer dans l'indétermination, la confusion et le chaos⁶¹.

Peu avant sa déportation à Auschwitz, Etty écrit que tout, absolument tout, revient au seul mot « Dieu », que ce mot contient tout et rend tout le reste inutile⁶². Etty n'a pas cherché à soulever et trancher une question religieuse, elle s'est tout simplement intéressée à une question humaine : Etty a cherché ce qu'il y a de plus essentiel en elle-même, elle a cherché Dieu. Tout comme Spier, elle est devenue un chercheur de Dieu⁶³ en le cherchant partout et en tous.

Depuis 1981, les écrits d'Etty suscitent de nombreux commentaires et discussions un peu partout dans le monde. Ne nous pousse-t-elle pas à nous questionner sur ce mot qui contient tout et rend tout le reste inutile, sur l'amour de Dieu et l'amour pour Dieu, sur l'agir de Dieu et l'agir pour Dieu ?

Il est vrai que le chemin emprunté par Etty pour *marcher*⁶⁴ avec Dieu lui a demandé beaucoup de travail sur elle-même. « Qui me récompensera ? Qui m'en saura gré ? », se demandait-elle au début du journal. « Dieu », avait-elle répondu. En effet, Dieu devient sa récompense et sa joie. Tous les désirs dispersés d'Etty se sont rassemblés en un seul et grand *Désir*⁶⁵ : celui d'aimer Dieu et d'aider Dieu : « Une fois qu'on a commencé à marcher avec Dieu, on poursuit tout simplement sa marche, toute la vie n'est alors plus qu'une longue marche — sentiment particulier⁶⁶. »

Cette marche avec Dieu la mène à un décentrement essentiel qui n'est pas un acte de résignation, mais un don total de sa personne par amour pour Dieu et par amour pour les autres. Etty est prête à tout pour agir pour Dieu et pour les autres. Dans sa dernière lettre à son

61. *Ibid.*, p. 167-168.

62. *Ibid.*, p. 682.

63. *Ibid.*, p. 547.

64. On peut penser au mot hébreu *Hallahah*, signifiant la Loi, la marche avec Dieu selon La Loi et les Prophètes.

65. Alexandra Pleshoyano, « Etty Hillesum : désirs sexuels et Désir spirituel », *Sciences Pastorales* 22/2 (2003), p. 33-46.

66. Etty Hillesum, *op. cit.*, p. 520.

amie Maria, elle écrit : « Et prenons soin que, malgré tout, Dieu soit en des mains sécurisantes avec nous, Maria⁶⁷. » Cinq jours plus tard, le 7 septembre 1943, Etty, ses parents et un de ses frères, Mischa, reçoivent l'ordre de prendre place dans un wagon du *Transport* en direction d'Auschwitz. Une de ses dernières phrases, griffonnées à la hâte sur une carte postale et jetées à travers les lattes du wagon, est un ultime témoignage de sa confiance en Dieu : « Le Seigneur est ma chambre haute⁶⁸. » Tel qu'elle l'écrivait, Etty porte tout en elle : la vie, la mort, la souffrance, la joie, le ciel... et Dieu. Etty est devenue un refuge pour Dieu tout en étant réfugiée en Dieu. Elle s'en remet ainsi totalement à Dieu, à son unique refuge, sa chambre haute. Selon la Croix rouge, Etty meurt le 30 novembre 1943.

67. *Ibid.*, p. 701.

68. *Ibid.*, p. 702. Nous pourrions aussi traduire par : « Le Seigneur est mon haut départ. » Tel que l'écrit Klaas Smelik, p. 809, Etty fait vraisemblablement référence ici au Psaume 18,3.

V

DISCOURS

*Dieu qui agit, d'après G. Ernest Wright
et Paul Tillich*

par Jean Richard¹

Se demander « Dieu agit-il dans l'histoire? », c'est reprendre quasiment mot pour mot le titre d'un ouvrage célèbre de George Ernest Wright, paru d'abord en 1952 : *God Who Acts*². Je me propose donc de rappeler d'abord la thèse soutenue par Wright, celle-ci se présentant comme un défi lancé à la théologie dogmatique et systématique. J'indiquerai ensuite la position de Paul Tillich, le théologien systématique par excellence, pour faire voir comment la réflexion théologique s'attaque aux questions laissées ouvertes par la théologie biblique. La réunion de ces deux auteurs n'est d'ailleurs pas purement factice, puisqu'ils se sont effectivement rencontrés à Harvard comme professeurs, de 1958 à 1962. À partir de ce moment, Wright connaît mieux la pensée de Tillich et, dans un ouvrage ultérieur datant de 1969 (*The Old Testament and Theology*), il le recommande tout spécialement pour sa théorie du symbolisme religieux.

George Ernest Wright. La théologie biblique comme théologie narrative

Un mot d'abord sur George Ernest Wright (1909-1974), généralement moins connu que Tillich. Il s'agit d'une personnalité universitaire d'en-

1. Le théologien Jean Richard, professeur émérite de l'Université Laval, est responsable d'un projet de recherche sur Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Il codirige la collection des « Œuvres de Paul Tillich » en français.

2. G. Ernest Wright, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Londres, SCM Press, 1964, 132 p.

vergure. Sa spécialité était l'Ancien Testament, mais chez lui le champ disciplinaire ne signifiait pas une limite, une clôture ; c'était plutôt la base solide, le tremplin qui permet à l'esprit de se déployer dans toutes les directions. Il est tout particulièrement étonnant de voir comment il excelle en même temps dans les recherches archéologiques les plus spécialisées — sa première publication porte sur les anciennes poteries de Palestine³ — et dans une réflexion approfondie sur l'épistémologie des sciences théologiques. Le volume publié en sa mémoire en 1976 rappelle bien ces deux pôles, par son titre : *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, et par son sous-titre : *Essays on the Bible and Archeology*⁴.

Nous ne retiendrons ici que le pôle biblico-théologique de sa réflexion. L'effort continu de Wright consiste alors à ramener la théologie à son centre, constitué par les hauts faits de Dieu dans l'histoire. Pour lui, ce doit être là l'objet spécifique d'une théologie biblique, conçue précisément comme théologie narrative, comme récit des actes de Dieu dans l'histoire de son peuple Israël et de son Fils Jésus. Une telle théologie biblique devrait alors servir de noyau pour toute théologie ultérieure, pour toute réflexion ultérieure sur la révélation et la foi bibliques.

Il y a là, manifestement, une pointe polémique contre le type traditionnel, scolastique, de la théologie dogmatique et systématique. Wright s'oppose fortement à ce qu'il appelle « une dogmatique propositionnelle, énoncée de la façon la plus abstraite et universelle possible, et organisée d'après un système cohérent préconçu⁵ ». C'est ce qu'il décrit comme étant « la présentation systématique de propositions abstraites ou de croyances sur Dieu, l'être humain et le salut⁶ ». Le problème alors n'est pas l'absence de fondement biblique ; car cette théologie part vraiment de la Bible, mais c'est pour en extraire les vérités éternelles trouvées dans le récit des événements historiques⁷. Ce faisant, la théologie pense dégager l'essentiel du contenu biblique. Mais quand

3. G. Ernest Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*, New Haven, American Schools of Oriental Research, 1937, 106 p.

4. Frank Moore Cross, Werner E. Lemke et Patrick D. Miller Jr. (dir.), *Magnalia Dei. Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*, New York, Doubleday, 1976, 611 p.

5. Wright, *God Who Acts*, p. 11. (Ici et ailleurs, nous traduisons.)

6. *Ibid.*, p. 35.

7. *Ibid.*, p. 65 et 115.

on a réussi à traduire ainsi en concepts abstraits le contenu historique de la Bible, on se rend bientôt compte que la vie même de la foi nous a échappé⁸.

Le problème est encore plus profond cependant. Car ce n'est pas seulement le contenu de la théologie qui est en cause, mais celui même de la foi. Pour illustrer, Wright cite un extrait de la profession de foi de l'Église presbytérienne : « Il n'y a qu'un seul Dieu vivant et vrai, infini quant à son être et à sa perfection, esprit très pur, invisible, sans corps ni membres ni passions, immuable, immense, éternel, incompréhensible [...] »⁹. » Notons qu'on retrouve l'exact équivalent dans la Constitution dogmatique de Vatican I sur la foi catholique : « La sainte Église catholique apostolique romaine croit et professe qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection [...] »¹⁰.

Par opposition à ce genre de Credo, Ernest Wright, en s'appuyant sur Oscar Cullmann et sur Charles H. Dodd, rappelle que les premières confessions de foi chrétiennes portaient sur le Christ lui-même, non pas pour définir sa nature, mais pour affirmer l'action de Dieu en lui : en le ressuscitant d'entre les morts, Dieu l'a fait Seigneur et Fils¹¹. Il en va ainsi pour l'Ancien Testament : « Les confessions de foi utilisées dans le culte étaient presque toutes des récits de ce que Dieu avait fait¹². » À la suite de Gerhard von Rad, Wright donne trois exemples : Deutéronome 6,20-24, Deutéronome 26,5-9 et Josué 24,2-13¹³. Et tout comme les évangiles constituent le développement du kérygme pascal, les six premiers livres de la Bible (l'Hexateuque) sont eux-mêmes construits autour du kérygme central comprenant l'élection des pères, la délivrance d'Égypte et le don de la terre promise¹⁴.

Si tel est le contenu propre de la foi biblique, la théologie, qui est intelligence de la foi, réflexion sur le contenu de la foi, doit se confor-

8. *Ibid.*, p. 32.

9. *Ibid.*, p. 109-110.

10. Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, édités par P. Hünermann et J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1997, n° 3001, p. 677.

11. Wright, *God Who Acts*, p. 66-68.

12. *Ibid.*, p. 28.

13. *Ibid.*, p. 71-72.

14. *Ibid.*, p. 28; cf. p. 70-71.

mer à cette structure et à ce dynamisme des professions de foi bibliques. Wright revient donc sans cesse sur son affirmation fondamentale : « La théologie biblique est d'abord et avant tout une théologie narrative, dans laquelle l'homme biblique confesse sa foi en faisant le récit des événements structurants de son histoire, interprétés comme étant l'œuvre salvatrice de Dieu¹⁵. » C'est par là justement qu'une telle théologie biblique se distingue de la théologie dogmatique traditionnelle. Wright pose donc la question : « Est-il possible de concevoir un autre type de théologie que celui d'une théologie abstraite, cohérente et propositionnelle ? » Et il répond sans hésitation : « Je crois que c'est possible ; car la théologie biblique doit elle-même se caractériser comme "récit confessionnel", et non pas comme "un système d'idées". C'est une réflexion sur la signification des actes de Dieu¹⁶. »

Mais alors surgit une autre question. Si les deux se définissent comme récits des hauts faits de Dieu, comment la théologie biblique se distinguera-t-elle de la confession de foi ? Ce sera sans doute par le fait qu'elle constitue une élaboration plus poussée, une réflexion plus approfondie de la foi biblique. Cela suppose encore qu'elle présente un caractère plus structuré, plus systématique que la profession de foi. Wright admet donc que la théologie biblique ne peut éviter de prendre une certaine forme systématique. Cependant, poursuit-il, « la véritable question est de savoir si une théologie biblique peut être élaborée avec des catégories puisées dans la Bible elle-même, plutôt qu'empruntées à la dogmatique propositionnelle¹⁷ ». Il déplore en effet que telle fut la forme qu'a prise la théologie biblique jusque-là : on a coulé la substance biblique dans une structure empruntée d'ailleurs¹⁸. Les différents chapitres de la théologie biblique ne sont rien d'autre alors que le décalque de ceux de la dogmatique : traités de Dieu, de l'homme, du péché, de la rédemption, du Christ, de l'Église¹⁹. Il faudrait donc revenir, en théologie biblique, à une structure essentiellement historique et non pas doctrinale.

Enfin, une dernière question : la théologie biblique, telle que définie ici, peut-elle tout simplement remplacer aujourd'hui la théologie dog-

15. *Ibid.*, p. 38 ; cf. p. 28.

16. *Ibid.*, p. 32.

17. *Ibid.*, p. 116.

18. *Ibid.*, p. 36-37.

19. *Ibid.*, p. 111.

matique et systématique, ou doit-on continuer à distinguer les deux projets théologiques ? Wright répond en rappelant la distinction formulée par le théologien protestant Johann Philipp Gabler en 1787 : la théologie biblique se propose de décrire ce que les écrivains bibliques ont pensé des choses divines, tandis que la théologie dogmatique tente de déterminer ce qu'on doit en penser aujourd'hui, en tenant compte de la nouvelle situation culturelle²⁰. La question est de savoir maintenant si le changement survenu dans la situation culturelle a pour conséquence une évolution parallèle de la conscience religieuse chrétienne, de sorte que la théologie contenue dans la Bible, tout en demeurant fondement pour la foi, ne pourrait plus être considérée comme une expression adéquate de la foi chrétienne aujourd'hui. Il faudrait alors un travail de réinterprétation pour se réapproprier le contenu de la révélation biblique, et telle serait précisément la tâche de la théologie dogmatique et systématique.

Wright est bien conscient du problème ; voilà pourquoi il termine son ouvrage avec un chapitre intitulé « Du récit à la théologie moderne ». Il s'attaque alors à un essai typique de réinterprétation biblique : le programme de démythologisation de Rudolf Bultmann. Rend-il là pleinement justice à Bultmann ? J'en doute. Il reste que cette référence au problème de la démythologisation lui suggère des distinctions opportunes. Wright constate en effet que les théologiens aujourd'hui font régulièrement appel au mythe quand il est question du caractère historique de la Bible. Mais le rapport du mythe à l'histoire peut alors s'entendre de façons bien différentes. Il en distingue trois²¹.

Un premier type de démythologisation serait celui de l'idéalisme du 19^e siècle. Démythologiser équivaut alors à déshistoriciser. On prétend pouvoir abstraire l'essentiel du contenu biblique de sa coquille historique. On n'en retient que les grands enseignements éthiques et spirituels. Mais, ce faisant, on déshistoricise complètement la Bible et, avec l'histoire, c'est le kérygme lui-même qui se trouve éliminé.

Rudolf Bultmann, pour sa part, retient le kérygme comme étant l'essence même de la Bible, du Nouveau Testament en particulier. Mais pour que ce kérygme soit compris et accepté par l'homme moderne, il doit être démythologisé. C'est que la véritable signification du mythe n'est pas

20. *Ibid.*, p. 33.

21. Wright, *God Who Acts* : pour les trois points qui suivent, voir p. 118-124.

d'ordre cosmologique, mais anthropologique, plus précisément, existentiel. Ce qui reste toujours actuel de ces représentations mythiques du passé, c'est l'interpellation vivante faite aujourd'hui à la conscience du croyant, en vue d'une conversion radicale à la vie nouvelle manifestée dans le Christ. On sauvegarde ainsi le kérygme en éliminant le mythe. Mais Wright déplore que, ce faisant, on élimine encore une fois l'histoire, qui constitue pourtant la caractéristique essentielle de la Bible. En effet, le kérygme se trouve ainsi réduit à la seule dimension personnelle, individuelle, alors que l'action de Dieu dans la Bible porte sur toute l'histoire, qui se trouve ainsi conduite à son ultime accomplissement.

Une troisième interprétation, tout en reconnaissant le mythe pour ce qu'il est, refuse cependant de l'exclure sous prétexte qu'il ne cadre pas avec la représentation scientifique du monde. C'est que la science se limite à la considération des rapports de causalité entre les données empiriques. Elle ne peut rendre compte, par conséquent, de tout ce qui dépasse le niveau strictement empirique : par exemple, l'unité organique du tout de la réalité, la dimension de profondeur de l'expérience humaine, la pensée du commencement et de la fin de l'histoire. Pour exprimer ces significations plus profondes du monde et de l'histoire, l'esprit humain ne peut faire autrement que présenter des images et que raconter des histoires. Telle est la raison d'être et la signification des mythes bibliques.

Wright avoue sa préférence pour cette dernière interprétation. Il lui reproche cependant son utilisation des termes « mythe » et « mythologie », qui ne lui semblent pas appropriés en contexte biblique. La question qu'il soulève ainsi à la fin de son ouvrage est cruciale. En qualifiant les récits bibliques de « mythiques » ou « mythologiques », on se protège sans doute contre les critiques provenant des sciences historiques, mais on laisse ouverte la question de la réalité historique des faits sous-jacents aux représentations mythologiques. Or, il importe de savoir si les événements qui constituent la structure centrale de la Bible se sont vraiment produits ou non. Pour la foi biblique, en effet, il ne peut y avoir de doute que l'Exode a eu lieu, aussi bien que l'Alliance du Sinaï et que l'entrée en terre promise. De même, la foi chrétienne ne peut douter que Jésus ait réellement vécu, qu'il soit effectivement mort sur la croix et qu'il soit apparu par la suite à un nombre considérable de témoins²².

22. *Ibid.*, p. 124-127.

Une quinzaine d'années plus tard, Wright est revenu sur la question dans un chapitre intitulé « Le langage, le symbole et la foi²³ ». Aux concepts de mythe et de mythologie, il substitue alors ceux de symbole et de symbolisme. On ne sera pas trop surpris de le voir, dans ce cas, s'appuyer fortement sur Paul Tillich. Ce dernier s'inscrit, en effet, dans le cadre de la troisième interprétation mentionnée plus haut et, aux yeux de Wright, il a l'avantage de parler de symbole plutôt que de mythe, de « délittéralisation » plutôt que de « démythologisation ». Wright salue donc avec éloge ce théologien décédé depuis peu : « Paul Tillich, plus que tout autre en notre temps, a articulé une conception soigneusement raisonnée du symbole religieux et il voit la tâche de la théologie comme étant celle d'une considération critique des symboles religieux reçus²⁴. »

En reprenant les grandes lignes de la théorie tillichienne du symbolisme religieux, Wright insiste sur les points suivants. (1) Le symbole religieux renvoie à l'inconditionné en tant que source d'être et de sens : objectivement, en tant que réalité ultime ; subjectivement et existentiellement, en tant que préoccupation ultime pour nous. (2) À la différence du signe, le symbole participe à la puissance de ce à quoi il renvoie : ainsi, le symbole religieux possède en lui-même quelque chose de la puissance du sacré qu'il signifie. C'est le médium qui nous met en contact avec le sacré. (3) Le symbole ouvre donc un niveau de la réalité que tout autre langage ne peut atteindre. Il ne désigne pas un autre être, supérieur à tous les autres, mais un autre niveau de la réalité, plus profond que tout, la source ultime d'où surgit tout être. (4) Et par conséquent aussi, le symbole religieux ouvre un niveau de l'esprit plus profond que tous les autres : il ouvre l'accès à la connaissance religieuse²⁵.

Paul Tillich : l'action divine comme dimension religieuse de l'action historique

Wright nous introduit ainsi à la lecture de Tillich sur la question qui nous occupe, celle de l'action de Dieu dans l'histoire. Sa présentation

23. G. Ernest Wright, *The Old Testament and Theology*, New York/Evanston/London, Harper & Row, 1969, p. 151-165 : « Language, Symbol, and Faith ».

24. *Ibid.*, p. 158.

25. *Ibid.*, p. 158-159.

du symbolisme religieux chez Tillich est juste, mais elle ne fait voir encore que la pointe de l'iceberg. Si on relit Tillich, on soupçonne quelque chose de beaucoup plus radical.

Il faut voir d'abord ce qu'il dit du symbole religieux fondamental : « Dieu ». On doit y reconnaître deux aspects : ce à quoi se réfère le symbole et le symbole en tant que tel. Ce à quoi renvoie le symbole dépasse toute image concrète qu'on peut s'en faire : c'est la réalité ultime, l'être même, le fondement et le pouvoir de l'être. Mais cette réalité transcendante se trouve indiquée, visée, sous l'image, sous le symbolisme de l'Être suprême, qui se trouve lui-même revêtu de toutes les caractéristiques de la personnalité dans leur plus haute perfection. Un tel symbolisme est requis pour que soit possible la communication avec Dieu, pour que la religion puisse être donnée : « Dans notre relation avec lui, nous le rencontrons avec ce qu'il y a en nous de plus élevé, nous le rencontrons comme *personne*. Ainsi, dans notre façon symbolique de parler de lui, nous trouvons à la fois ce qui transcende infiniment notre propre expérience comme personne et ce qui est si approprié au fait que nous soyons des personnes, que nous pouvons lui dire "Tu" et le prier²⁶. » Toute conception de Dieu comme personne est donc symbolique ; elle ne peut être prise à la lettre, elle doit être « délittéralisée ».

Cela n'est pas sans conséquence pour notre conception de l'action de Dieu, de « Dieu qui agit ». Le principe thomiste s'applique ici : *agere sequitur esse* (le mode d'agir suit le mode d'être). L'action délibérée, accomplie par amour dans un but déterminé, est le propre de la personne. S'il nous faut « délittéraliser » l'idée de la personne divine, il en sera de même pour l'action divine. L'interprétation symbolique du langage religieux touche donc le cœur même de la révélation biblique, soit l'action de Dieu dans l'histoire du salut.

Tillich propose ici comme exemple l'une des expressions centrales du mystère chrétien : « Dieu a envoyé son Fils. » Et il fait voir comment on retrouve là toutes les catégories de la finitude. La temporalité d'abord, puisque l'action s'exprime au passé. L'espace aussi, puisque envoyer quelqu'un suppose le déplacement d'un lieu à un autre, comme du ciel sur la terre. On y reconnaît encore la catégorie de la causalité, car envoyer, c'est produire un effet sur quelqu'un. Enfin, par là

26. P. Tillich, « La nature du langage religieux », dans *Théologie de la culture*, Paris, Éditions Planète, 1968, 317 p., p. 117-118.

on applique à Dieu la catégorie de la substance, puisque parler de lui et de son fils, c'est distinguer deux entités différentes en interaction. Tillich en conclut : « Il est évident que toutes ces affirmations sont absurdes si elles sont comprises littéralement. Mais comprises symboliquement, elles expriment une profonde expérience, l'expérience ultime de la relation entre Dieu et l'homme²⁷. »

Revenant au principe de l'*agere sequitur esse*, on peut se demander maintenant quelle idée de l'agir divin correspond à la conception de Dieu comme être même (*being itself*) et comme fondement de l'être (*ground of being*). Il faut bien voir, en effet, que la « délittéralisation » ne signifie pas l'élimination de l'agir divin. On a souvent reproché à Tillich le caractère statique de sa conception ontologique de Dieu : comment le fondement de l'être peut-il agir et opérer le salut du monde ? Mais on passe alors inconsciemment d'un registre à l'autre : de la « délittéralisation » à la « symbolisation » de Dieu. La question doit être plutôt la suivante : comment Tillich arrive-t-il à « délittéraliser » la pensée de l'agir divin ; comment peut-il l'exprimer dans le registre ontologique de sa théologie ?

La réponse à cette question me semble se trouver dans le concept d'« irruption » (*Durchbruch*), par lequel le Tillich allemand définit l'action révélatrice de Dieu : « Dans la révélation, ce qui est caché et ce qui en même temps porte notre essence fait irruption dans notre réalité comme ce qui nous concerne inconditionnellement. La révélation est donc irruption²⁸. » Ainsi, la révélation divine ne doit pas être conçue comme une série d'événements surnaturels en marge des processus de la nature et de l'histoire humaine. Elle se réalise plutôt à travers l'histoire, en y faisant apparaître son sens profond, divin. Il n'y a donc pas d'événement historique qui soit comme tel un acte de Dieu (Dieu qui agit), bien distinct de tout acte humain. « L'action de Dieu » signifie plutôt la profondeur divine, l'inspiration divine, le sens divin de l'action humaine, qui apparaît parfois, qui se révèle à qui sait le reconnaître. L'événement historique constitue alors le symbole dans lequel se révèle l'action divine, le symbole qui l'indique, qui y renvoie :

27. *Ibid.*, p. 119.

28. P. Tillich, *Dogmatique*. Cours donné à Marbourg en 1925, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1997, 437 p., p. 23.

Ce qui fait irruption, c'est ce qui est caché, et au sein même de l'irruption cela doit demeurer caché. Son irruption ne peut donc pas avoir lieu par l'introduction directe dans la réalité d'une chose qui serait elle-même immédiatement l'inconditionné. Ce qui est caché doit demeurer ici l'objet d'une *oratio indirecta*, l'objet d'une indication²⁹.

Ce serait un grave malentendu que de comprendre cela dans un sens purement ontologique, comme si l'action de Dieu dans le monde s'identifiait simplement à la profondeur divine de toute action humaine. Une telle conception évacuerait totalement la dimension historique de l'activité proprement humaine, ce qui va à l'encontre de la pensée de Tillich. Tout au contraire, l'irruption dont on parle donne lieu à un véritable événement historique. Et l'on rejoint ainsi un autre concept fondamental de la théologie de Tillich, celui de *kairos*. À l'irruption révélationnelle du fondement de l'être correspond dans l'histoire l'avènement d'un *kairos*.

Tillich emprunte ce terme au Nouveau Testament : « On y dit de Jésus que son *kairos* n'était pas encore venu ; et puis qu'à un moment ou l'autre il est venu *en kairo*, à l'instant où les temps étaient dans leur plénitude. » Ainsi, pour celui qui a conscience de l'histoire, « le temps est chargé de tensions, de possibilités et d'impossibilités ; il est qualitatif et riche de contenu ; tout n'est pas possible en tout temps, tout n'est pas vrai en tout temps, tout n'est pas exigé à tout moment³⁰. » En somme, le *kairos* est le moment où le fondement divin de l'être, ce qui nous concerne inconditionnellement, fait irruption dans l'histoire. C'est un moment de grâce, rempli de possibilités divines ; un moment rempli d'exigences divines aussi, le moment critique d'un jugement divin. Tel est donc le type d'action où s'interpénètrent le divin et l'humain, le type d'action qui produit en même temps l'histoire humaine et l'histoire sainte, l'histoire du salut.

Mais le caractère historique de l'action révélatrice de Dieu suppose autre chose encore. Il ne suffit pas que ce soit l'irruption d'un *kairos* dans l'histoire, un événement qui nous fasse entrevoir la toute-puissance et l'amour de Dieu. Il faut aussi que ce *kairos* nous révèle le sens

29. *Ibid.*, p. 24.

30. P. Tillich, « Kairos I », dans *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1992, 546 p., p. 116.

de l'histoire dans sa totalité et dans son unité : « Une révélation historique, qui se reconnaît telle, en est une dans laquelle est perçue la cohésion ininterrompue de l'événement révélationnel³¹. » Et Tillich ajoute ici un commentaire qui nous remet en contact avec Ernest Wright : « Voilà pourquoi la théologie chrétienne de toutes les époques a porté un intérêt tout particulier à l'histoire du salut : parce que c'est grâce à elle seulement que l'histoire devient un lieu de révélation³². » L'histoire du salut n'est donc pas une histoire miraculeuse qui se déroule à côté ou au-dessus de l'histoire générale de l'humanité. L'histoire du salut n'est rien d'autre que la révélation du sens profond et divin de toute l'histoire humaine. Le récit biblique des hauts faits de Dieu nous fait voir la présence du divin au cœur de l'histoire humaine et, par le fait même, il nous révèle le sens profond unifiant toute cette histoire.

Nous avons parlé jusqu'ici, de façon plutôt philosophique, de la signification du *kairos* en général. Ce qu'exprime fort bien Tillich quand il écrit : « En son sens *général* et spécial pour le philosophe de l'histoire, le *kairos* est tout point tournant de l'histoire où l'éternel juge et transforme le temporel. » Mais il ajoute aussi : « En son sens *unique* et universel, le *kairos* est pour la foi chrétienne l'apparition de Jésus en tant que Christ. » C'est-à-dire que l'événement Jésus-Christ est le grand *kairos* qui dévoile le sens de toute l'histoire, qui constitue le centre de toute l'histoire. Jusqu'ici Ernest Wright pourrait être pleinement d'accord avec Tillich ; mais ce dernier ajoute encore : « En son *sens particulier pour nous*, c'est-à-dire en tant que décisif pour notre situation présente, le *kairos* est l'irruption d'une nouvelle théonomie sur le sol d'une culture autonome sécularisée et vide³³. »

C'est que la révélation n'est pas seulement un événement du passé. Le *kairos* Jésus-Christ résonne encore aujourd'hui ; il se répercute dans les différents *kairoi* qui nous interpellent à chaque moment clé de l'histoire. Ces moments de grâce et de jugement sont pour Tillich l'irruption d'une nouvelle théonomie, d'un nouveau contenu divin, dans une époque marquée par une autonomie qui, en se libérant de l'hétéronomie religieuse, a évacué tout son contenu, toute sa substance divine. À

31. Tillich, *Dogmatique*, p. 38.

32. *Ibid.*, p. 39.

33. Tillich, « Kairos I » (d'après la version de 1948), dans *Christianisme et socialisme*, p. 150.

la fin de ce même article de 1922, il conclut en disant : « Nous sommes convaincu qu'un *kairos*, un moment historique inaugurateur d'une nouvelle époque, est actuellement visible. [...] Le socialisme nous semble être actuellement le mouvement ayant la conscience la plus forte du *kairos*³⁴. » Il est peu probable qu'Ernest Wright ait pu même imaginer pareille conclusion.

Mais il ne serait pas moins surpris — agréablement surpris cette fois — de constater que cette conception historique de la révélation puisse inspirer à Tillich la structure d'une théologie dogmatique et systématique. C'est ce que nous trouvons encore dans sa *Dogmatique* de 1925. La onzième thèse s'énonce ainsi : « La révélation parfaite fait irruption en tant qu'histoire de la révélation. » Et cette histoire de la révélation comporte elle-même un rythme ternaire : le premier temps est marqué par la prédominance de la loi ; le second est le moment de grâce, celui de l'irruption à travers la loi ; quant au troisième moment, c'est la réalisation concrète de cette irruption dans la forme d'une religion qui devra s'autocritiquer pour éviter de s'absolutiser³⁵.

Si nous nous reportons maintenant à la deuxième partie de la *Dogmatique*, consacrée à l'histoire du salut, nous constatons qu'elle se trouve structurée précisément selon ce schéma tripartite : une première section portant sur la préparation de la révélation parfaite, axée sur la loi ; une seconde, constituée par l'irruption de la révélation dans le Christ³⁶ ; et une troisième qui devait être consacrée à la réception de la révélation parfaite dans l'Église³⁷. Notons cependant que cette deuxième partie de la *Dogmatique* est précédée d'une autre qui porte elle-même sur la nature en tant que création. Tillich opte donc pour un équilibre entre la doctrine de la création et la sotériologie, alors que chez Wright tout est polarisé sur l'histoire du salut.

Sur un autre point encore, on peut constater une importante divergence entre le point de vue de Wright et celui de Tillich. On sait que Wright écarte toute la terminologie du mythe et de la mythologie parce qu'elle laisse ouverte la question de l'historicité des faits racontés dans la Bible. Pour lui, la foi tient à l'historicité de ces faits. Mais pour

34. *Ibid.*, p. 157.

35. Tillich, *Dogmatique*, p. 50.

36. Voir la table des matières, *ibid.*, p. 436-437.

37. Voir la structure de cette section manquante, *ibid.*, p. 365.

Tillich, le donné objectif comme tel n'est pas l'objet de la foi³⁸. Cela apparaît tout spécialement dans ses thèses de 1911 sur « La certitude chrétienne et le Jésus historique³⁹ ». On doit se rappeler le contexte immédiat de cet écrit. Il s'agit d'une des nombreuses réactions à l'ouvrage provocant d'Arthur Drews, paru en 1909 sous le titre: *Die Christusmythe (Le mythe du Christ)*. Dans la préface, Drews résume ainsi son propos: « Cet ouvrage essaie de prouver que plus ou moins tous les traits de l'image du Jésus historique, de toute façon tous ceux qui ont quelque signification religieuse importante, portent un caractère purement mythique, et il n'existe aucune issue pour rechercher une figure historique derrière le mythe du Christ⁴⁰. »

Ernest Wright a bien raison de dire que les conclusions de la critique historique du Nouveau Testament ne sont plus aussi négatives aujourd'hui; en tout cas, l'existence historique de Jésus ne fait plus problème, pas plus que ses relations difficiles avec les autorités religieuses de son temps, son procès, sa condamnation et sa crucifixion sous Ponce Pilate. Est-ce à dire que le débat théologique qu'a suscité la thèse de Drews a perdu aujourd'hui toute pertinence? Je ne crois pas. Il me semble au contraire que la question qu'il a soulevée a permis d'approfondir la réflexion sur la spécificité de l'objet de la foi. La question théologique fondamentale demeure tout aussi actuelle aujourd'hui: en quoi, sous quel aspect l'histoire est-elle objet de la foi?

On peut déjà soupçonner quelle doit être la réponse de principe donnée par Tillich à cette question. La foi ne porte pas sur le fait historique comme tel, sur l'exactitude du récit qui le rapporte. Elle vise plutôt le sens des faits, plus précisément le sens de l'histoire que révèlent les faits. En d'autres termes, plus spécifiquement tillichien, le propre de la foi, c'est de reconnaître dans les faits historiques le *kairos*, l'événement de salut qui s'y fait jour. Ainsi, la foi ne se limite pas à l'aspect purement objectif de la connaissance, comme le fait la science historique. Elle comporte toute une dimension existentielle: elle considère

38. Wilhelm Stählin raconte que cet énoncé de Tillich à Marbourg avait impressionné les adeptes du groupe de Berneuchen: « L'événement objectif n'est pas le mode d'être de ce sur quoi porte notre foi. » (*Gesammelte Werke*, XIII, p. 552)

39. On trouve une traduction française de ces thèses dans Madeleine Laliberté, *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi. La vision de Paul Tillich*, Montréal, Médiaspaul, 1997, 323 p., p. 253-272.

40. Cité et traduit par Madeleine Laliberté, *op. cit.*, p. 36.

l'événement historique pour autant qu'il la concerne, qu'il l'interpelle, qu'il la provoque à l'engagement dans l'histoire.

Tout cela est déjà contenu en germe dans la première des thèses proposées par Tillich en 1911 : « L'énoncé de la foi chrétienne : "Jésus est le Christ" doit être distingué du jugement historique : "Jésus, le Christ, a existé"⁴¹. » L'objet spécifique de la foi chrétienne se trouve ainsi bien distingué de celui de la science historique. Sur cette question des rapports entre la foi et l'histoire, Tillich gardera toujours la même position de principe. Il la reprend sous une forme typique dans une célèbre discussion, tenue à son appartement de New York, avec l'exégète Charles H. Dodd.

La question portait alors sur le risque de la foi. Puisque les deux étaient d'accord sur cette idée, Dodd suggérait à Tillich : « Pourquoi n'appliquez-vous pas ce concept de risque [...] aussi aux faits historiques ? Est-ce que le risque de tenir pour acquis les faits historiques *sans certitude* ne pourrait pas être un élément du risque global de la foi ? » La foi comprendrait ainsi un double risque : le premier portant sur l'énoncé : « Jésus est le Christ » ; le second, sur l'autre énoncé : « Jésus, le Christ, a existé ». Mais Tillich refuse cette dualité ; pour lui, la foi n'implique qu'un seul risque, celui de reconnaître en Jésus le Christ annoncé par les prophètes, auquel aspire toute l'humanité. Et il s'en explique en soulignant le caractère existentiel de la foi, qui engage toute la vie : « Le risque de la foi est existentiel, il [concerne] la totalité de notre être [...]. Une foi fautive — par exemple, en Hitler — peut détruire le sens de la vie de quelqu'un et l'a détruit chez des milliers et des centaines de milliers de personnes. Un faux jugement historique *ne* peut détruire le sens de nos vies⁴². »

On a ainsi l'impression que Tillich reprend la question — les questions — là où l'avait laissée Wright. Mais on soupçonne plus encore. Le défi lancé par ce dernier à la théologie est d'une portée bien supérieure à ce qu'on pouvait penser d'abord. Le rappel du caractère essentiellement historique de la révélation biblique oblige la théologie à reconsidérer ses concepts fondamentaux — l'être, Dieu, la révélation, la foi — au contact de l'histoire. On se trouve alors invité à relire en ce sens l'œuvre de Tillich lui-même : la polarité toujours présente chez lui entre l'interprétation de l'être (l'ontologie) et l'interprétation de l'histoire.

41. P. Tillich, « La certitude chrétienne et le Jésus historique », dans M. Laliberté, *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi*, p. 253.

42. Extrait d'un cours de Tillich donné en 1955 à Harvard, sténographié par Peter H. John ; texte cité et traduit par Madeleine Laliberté, *op. cit.*, p. 193-194.

La mise en discours de l'agir de Dieu en Rm 1-3
Au-delà de la cohérence et de l'incohérence

par Alain Gignac et Danielle Jodoin¹

La Bible dans son ensemble, quel que soit le genre littéraire privilégié, témoigne de l'agir divin. Récits, maximes, législations, oracles, visions, poèmes: cette œuvre humaine polyphonique et plurivoque entend décrire un Dieu qui intervient, sinon dans notre monde, du moins dans ce monde du texte qui permet de structurer le nôtre². Or, de manière inouïe, Paul met en discours l'agir de Dieu en son nom personnel. Il ne se cache pas derrière une narration omnisciente, comme dans les récits de la création qui racontent le personnage Dieu. Il ne se pose pas en transmetteur d'une parole divine antécédente, comme chez les prophètes. Le but de cet article est d'analyser comment le « je » paulinien met Dieu en discours et ose donner sens à son agir.

1. Alain Gignac est professeur d'exégèse biblique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal; il s'intéresse à l'interprétation des lettres de Paul en regard des questions philosophiques actuelles ainsi qu'à l'intertextualité et à la narratologie. Danielle Jodoin est étudiante au doctorat à la même université. Un autre auxiliaire de recherche, Éric Bellavance, a contribué à l'élaboration de l'état de la question. Cet essai s'inscrit dans le projet *Lire Romains aujourd'hui*, subventionné par le CRSH et le FQRSC.

2. L'arrière-plan de cette affirmation est la théorie narrative de Paul Ricoeur développée dans *Temps et récit*, Paris, Seuil (coll. « L'Ordre philosophique »), 1983, 3 vol. et *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (coll. « L'Ordre philosophique »), 1990, 424 p. Nos recherches actuelles, tant sur la lettre aux Romains que sur la lettre aux Galates, s'inscrivent dans une perspective narratologique. Bien qu'elle ne soit pas un récit à strictement parler, la mise en discours paulinienne comporte de nombreux éléments narratifs qui permettent au lecteur de se projeter dans le monde du texte pour refigurer sa vie.

Le cas de la lettre aux Romains s'avère exemplaire. Nous sélectionnons comme échantillon les trois premiers chapitres, qui permettent de caractériser les stratégies pauliniennes d'énonciation : construction initiale et intensive d'un destinataire habilité à parler de Dieu³, puis disparition abrupte de ce personnage pour laisser place à plusieurs discours successifs et contradictoires qui traitent de la justice de Dieu. Toutefois, avant de procéder à la lecture de Rm 1-3 proprement dite, nous devons faire le point sur le débat entourant la cohérence de ces chapitres, car notre hypothèse et notre méthode se veulent une réponse à ce problème difficile.

Problématique. Incohérence de Rm 1-3 ?

Depuis Martin Luther, on a lu traditionnellement Rm 1-3 comme l'exposition limpide d'une justification par la foi qui répond à la situation universellement pécheresse de l'humanité. Karl Barth reprend autrement cette lecture, de manière dialectique : Dieu, à la fois colère et salut, se révèle à l'homme, à la fois pécheur et justifié. En Jésus, le péché est condamné sur la croix, en même temps que la vie nouvelle est donnée⁴. La majorité des commentaires vont encore dans ce sens, faisant entrer avec plus ou moins de facilité la « micro-interprétation » de chaque verset dans cette grille d'interprétation globale.

Or, la présence de contradictions en Rm 1-3 questionne la cohérence du discours paulinien. Pour notre propos, relevons-en quatre. En Rm 3,20, on lit : « Par les œuvres de la Loi aucune chair ne sera justifiée devant lui⁵ » et en Rm 3,28 : « Car nous estimons que l'homme est

3. R. Burnet, *Épîtres et lettres, I^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 192), 2003, 458 p. (spécialement p. 114-176). L'auteur va très loin dans sa description de l'énonciation paulinienne : « Théologiquement, l'omniprésence des mentions où un verbe d'énonciation est associé à la divinité permet de définir la lettre comme la transcription humaine d'une communication plus profonde entre le Christ et son Église [...] l'apôtre n'est que l'incarnation d'une parole divine dont la lettre constitue l'expression inspirée. » (p. 175-176) On verra que la lecture proposée ici nuance considérablement cette conclusion.

4. K. Barth, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1967¹⁰ [1922], 514 p. ; entre autres, p. 71.

5. Nous utilisons la traduction Osty, sauf indication contraire en note lorsque nous privilégions une traduction plus littérale : E. Osty et J. Trinquet, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973, 2620 p. Ainsi, dans le cas de Rm 3,20, Osty traduit πᾶσα σὰρξ par « aucun homme ».

justifié par la foi, sans les œuvres de la Loi », tandis qu'en Rm 2,13, on retrouve : « Ce ne sont pas, en effet, ceux qui entendent lire la Loi qui sont justes auprès de Dieu ; ceux-là seront justifiés qui pratiquent la Loi. » Pourquoi la justification par la pratique de la loi se voit-elle affirmée en Rm 2,13 et démentie en Rm 3,20.28 ?

Deux versets consécutifs frappent aussi par leur apparente contradiction : « Car il n'est point de partialité en Dieu » (Rm 2,11) et « Tous ceux, en effet, qui ont péché sans loi périront aussi sans loi ; tous ceux qui ont péché avec une loi seront jugés par une loi » (Rm 2,12). Ce dernier verset ne vient-il pas questionner l'impartialité de Dieu ? Ceux qui ont péché sans la loi ont affaire effectivement à une justice sommaire, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas la possibilité d'avoir un procès où défendre leur cause, tandis que ceux qui ont péché avec une loi seront jugés par une loi, selon un processus juste et équitable ! Peut-être le résultat sera-t-il le même : tous seront condamnés et périront, mais le deuxième groupe aura eu la chance d'avoir un procès⁶.

Rm 3,9 se veut une récapitulation de tout ce qui précède : « Nous venons de porter accusation : Juifs et Grecs sont tous sous Péché (ἁμαρτία)⁷. » Le lecteur attentif ne peut que s'étonner devant cette affirmation. Elle est formulée de manière extrêmement totalisante (Juifs et Grecs constituent la totalité de l'humanité, dans une perspective juive), alors qu'il n'a été question jusque-là que de certains groupes ou individus humains. À la lecture de Rm 2,6-13, on a plutôt l'impression que l'humanité se divise en deux, non plus selon le clivage Juifs/Grecs, mais selon que l'on accomplit le mal ou que l'on pratique le bien. Avant Rm 3,9, outre les listes stéréotypées de vices (par exemple : Rm 1,29-31 et 2,21-23) qui visent certains humains ou un juif virtuel (rhétorique), le vocabulaire du péché proprement dit ne revient que trois fois, dans deux versets. En Rm 2,12, déjà rencontré : « Tous ceux qui ont péché (ἁμαρτάνω, deux fois) » — et non pas : tous ont péché. En Rm 3,7 : « Mais si par mon mensonge la vérité de Dieu abonde pour sa gloire, pourquoi serais-je encore, moi aussi, jugé comme pécheur (ἁμαρτωλός) ? » Or, d'un point de vue paulinien, il y a une différence

6. Il semblerait que cette incohérence ait échappé à l'étude qui fait aujourd'hui autorité sur Rm 2 : J. M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, Scholars Press (coll. « Society of Biblical Literature. Dissertation series/Society of Biblical Literature », 59), 1982, 302 p.

7. Osty : « Nous venons de prouver que Juifs et Grecs sont tous sous le péché. »

entre « être pécheur, pécher », et être « sous Péché » : Rm 1,18-3,8 a donné plusieurs exemples de fautes, mais c'est seulement en Rm 3,9 que, pour la première fois dans la lettre, le pouvoir du Péché est personnifié et l'humanité décrite comme assujettie à ce terrible maître — ce que Rm 5-8 développera amplement. Bref, malgré l'affirmation péremptoire de Rm 3,9, on ne voit pas à quel moment la preuve évoquée a été faite.

Dernier exemple : en Rm 2,1 on rencontre une dénonciation véhémement : « C'est pourquoi tu es sans excuse, ô homme, qui que tu sois, qui juges ; car en jugeant autrui tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges. » Pourtant, en Rm 2,27, le jugement humain semble être moins condamnable, il devient même acceptable : « Et lui qui, physiquement incirconcis, accomplit la Loi, te jugera. » Dans un cas, le « tu » utilisé est sans excuse parce qu'il juge ; dans l'autre cas, le « il » de celui qui n'a pas reçu la loi en partage, mais qui la met tout de même en pratique, n'est pas réprimandé parce qu'il juge.

Dieu sauve-t-il par les œuvres de la Loi ou par la foi ? Est-il impartial ? Tous les humains sont-ils pécheurs devant lui ? Dieu permet-il de juger l'autre ? Autrement dit, *l'agir de Dieu a-t-il une ligne cohérente ?* Pour la majorité des commentateurs, il importe de sauvegarder la cohérence de cet agir, ou du moins du texte inspiré qui en parle, sous peine d'enlever toute cohésion à la foi. Pourtant, la variété des solutions envisagées étonne. Ainsi, quant au problème de l'universalité du péché, on a suggéré une progression de l'argumentation en termes rhétoriques. Il y aurait alors élargissement progressif de la pensée de Paul, de certains hommes païens, à certains Juifs, puis à tous⁸. Ou encore, les différents moments de Rm 1-3 pourraient tout simplement correspondre aux étapes de l'histoire du salut⁹. Quant à la tension œuvres/foi, on suppose que Rm 1-2 (le jugement par les œuvres) ne serait que le présupposé de la justification par la foi que nous valent les œuvres du seul juste, le Christ (Rm 3)¹⁰. Ou encore que Rm 2 est une situation

8. J.-N. Aletti, « Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne ? », *Biblica* 69 (1988), p. 47-62 ; *Ibid.*, « Romains 2. Sa cohérence et sa fonction », *Biblica* 77 (1996), p. 153-177. Nous ne citons ici que les travaux les plus récents et les plus représentatifs.

9. N. Bonneau, « Stages of Salvation History in Romans 1:16-3:26 », *Église et théologie* 23 (1992), p. 177-194.

10. K. R. Snodgrass, « Justification by Grace — To the Doers. An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul », *New Testament Studies* 32 (1986), p. 72-93.

hypothétique¹¹, ou que l'apôtre cite un matériel non paulinien pour le récuser, écho d'un débat intra-juif¹². La seule véritable position de Paul se trouverait en 3,20 lorsqu'il affirme que personne ne sera sauvé par les œuvres de la loi. Plusieurs auteurs estiment que ce sont les chrétiens, en Rm 2, qui accomplissent la loi¹³. Plus prosaïquement, l'apparente contradiction entre Rm 2,13 et 3,20 viendrait de la nature occasionnelle des lettres de Paul¹⁴ ou d'une mauvaise traduction de Rm 3,20¹⁵. Certains contournent le problème, en soutenant l'existence de gloses¹⁶ ou d'une interpolation massive¹⁷. Plusieurs se résignent à considérer Rm 2 comme une contradiction insoluble¹⁸.

Deux lectures de Rm 1-3 se démarquent des précédentes en ce qu'elles assument à leur façon les contradictions observées, en repérant une pluralité de discours et en cherchant la signification produite par cette juxtaposition. D'une part, dans une ligne derridienne, David Seeley rejette les lectures qui unifient et hiérarchisent thématiquement le texte ; selon lui, deux théologies sont à l'œuvre en Romains¹⁹. La première, fortement éthique, daterait de l'époque antiochienne de Paul. On la rencontre en 1Th et Rm 1-2 : la mort fidèle de Jésus a été accep-

11. Cette position est près de constituer un consensus : G. Bornkamm, « Gesetz und Natur (Röm 2,14-16) », *Studien zu Antike und Urchristentum II*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1970, p. 93-118, qui renvoie à Calvin, Knox, Kuhr, Kuss, Leenhardt, Lietzmann.

12. G. P. Carras, « Romans 2,1-29. A Dialogue on Jewish Ideals », *Biblica* 73 (1992), p. 183-207 et J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Texas, Word Books (coll. « Word Biblical Commentary »), 1988, 513 p., p. 95, 116.

13. C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans, tome 1*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1975-1979, 444 p., p. 152-162 et p. 173-176.

14. N. M. Watson, « Justified by Faith ; Judge by Works - An Antinomy? », *New Testament Studies* 29 (1983), p. 209-221.

15. C. H. Cosgrove, « Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflexion », *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), p. 653-670.

16. Entre autres, R. Bultmann, « Glossen im Römerbrief », *ThL* 72 (1947), p. 197-202.

17. J. C. O'Neil, *Paul's Letter to the Romans*, Baltimore, Penguin Books (coll. « Pelican New Testament commentaries »), 1975, 315 p. et W. O. Walker, « Romans 1,18-2,29 : A Non-Pauline Interpolation? », *New Testament Studies* 45 (1999), p. 533-552.

18. K. P. Donfried, « Justification and Last Judgment in Paul », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 67 (1976), p. 90-110 ; H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen, J. C. B. Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament »), 9, 1983, 320 p., p. 101-107.

19. D. Seeley, « Deconstructing Paul », dans *Deconstructing the New Testament*, Leiden/New York/Köln, Brill (coll. « Biblical Interpretation Series », 5), 1994, p. 129-157.

tée par Dieu comme solution aux péchés des païens qui acceptent de se rattacher à cette fidélité. Cela entraîne pour conséquence le renoncement à l'idolâtrie et la mise en œuvre d'une éthique exigeante. La seconde théologie, plus mystique et apocalyptique, se rencontre en Rm 6-8 et insiste plutôt sur l'expérience de mourir *avec* Christ en vue de la libération de l'asservissement aux puissances cosmiques. La responsabilité humaine y est comme évacuée (pensons à Rm 7,7-25). D'où l'impression de contradictions en Rm 1-3 :

The result of all this is a fissured landscape with two theological surfaces grinding against and folding into one another, like the tectonic plates that form the earth's crust. Rom. 3:5-8, 9 and 20 belong to the « plate » of Romans 6-8. Rom. 3:25-26 and Romans 4 belong to that of Romans 1-2. So it is that here, in his most comprehensive letter, Paul's message tells against itself. One could justifiably say, following customary deconstructionist phraseology, that the message cracks altogether and falls into an abyss of indeterminacy²⁰.

D'autre part, Jean Doutre a proposé récemment une analyse sémiotique qui retrace en Rm 1,18-3,20 et 3,21-25 deux discours incompatibles, tant au plan des figures que des programmes narratifs²¹ : d'abord, l'énonciation utilise des figures qui lui sont étrangères (Rm 1,18-2,29), puis l'énonciateur discute ces figures (3,1-20), pour finalement les reconfigurer (figural, 3,21s) :

[On] ne rencontre pas dans le discours de Rm 1,18-3,20 des figures qui décrivent l'être de l'évangile de Dieu selon le contrat fiduciaire présenté lors de la prise de la parole au début de l'épître [1,1-17], sauf en Rm 2,16 où le texte affirme expressément qu'il s'agit de l'évangile de Paul et met en scène le Christ. Même les syntagmes *justice de Dieu* et « *aux Juifs d'abord puis aux Grecs* » ne sont pas mis en relation avec le paraître de l'évangile de Dieu concernant Jésus Christ. Par contraste, dans le discours de Rm 3,21-26, on voit apparaître plusieurs figures de l'être de l'évangile tel que présenté en Rm 1,16-17 : *le Christ, la foi, la justice*. On retrouve aussi les thématiques de la justification-pardon et de la libération qui dérivent de figures de Rm 1,16-17. Ce discours fait donc partie de l'être de l'évangile de Dieu car il établit une relation entre le Christ et des figures, des discours figuratifs et des rôles thématiques dérivés de Rm 1,16-17. Mais alors,

20. *Ibid.*, p. 157.

21. J. Doutre, « Cohérence narrative en Rm 1-4 ? Un point de vue sémiotique », dans C. Focant et A. Wénin (dir.), *La Bible en récits 2*, Leuven, Peeters — University Press (coll. « BETL »), 2005, p. 449-461.

quelle fonction les figures du premier discours [1,18-2,29] ont-elles dans le texte par rapport au second discours de l'évangile de Dieu [3,21-4,25] ? Il me semble qu'en plus de soulever des questions cruciales, le discours de Rm 1,18-3,20 fournit à l'énonciateur le langage qu'il va retravailler dans la suite de la lettre pour exprimer l'être de l'évangile, comme il l'a fait pour le syntagme *justice de Dieu*²².

En suivant l'exemple de Seeley et Doutre, il convient selon nous de dépasser l'alternative cohérence/incohérence. N'est-il pas possible d'envisager une lecture dialogique (dans la ligne d'un Bakhtine²³) ou paralogique (dans la ligne d'un Lyotard²⁴) où *le discours paulinien construirait puis déconstruirait alternativement des représentations de l'agir de Dieu ? Rm 1-3 deviendrait alors un texte « auto-parodique », en juxtaposant diverses voix situées chacune dans une perspective différente par rapport à la justice de Dieu*²⁵.

De fait, autour des métaphores de jugement et de justice, cinq discours distincts peuvent être relevés. D'une part, on repère trois discours successifs sur une justice qui juge. 1) Rm 1,18-32 annonce la *condamnation* de l'humanité en général : « Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice » (1,18). 2) Rm 2,1-29 passe ensuite au particulier, presque au cas par cas, puisque le *jugement* sera impartial : « Tu es sans excuse, ô homme, qui que tu sois, qui juges » (2,1), Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres », « car il n'y a point de partialité » en lui (2,6.11). Peu à peu, chacun se trouve mis en jugement. 3) Revirement en Rm 3,9-20 : *la mise en accusation* devient universelle : « Le monde entier tombe sous le coup du jugement de Dieu » (3,19). Dans cette succession de trois discours, le contexte est carrément juridique et judiciaire.

D'autre part, un discours différent émerge en Rm 3,21-26, qui met en scène *une justice sans jugement et sans loi* : « Mais maintenant, sans

22. *Ibid.*, p. 459.

23. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, 448 p.

24. A. Gignac, « Temps et récit de salut chez saint Paul. Romains et la crise des métarécits diagnostiquée par Jean-François Lyotard », dans M. Gourgues et M. Talbot (dir.), *En ce temps-là... Conceptions et expériences bibliques du temps*, Montréal/Paris, Médiaspaul (coll. « Sciences bibliques », 10), 2002, p. 137-181.

25. Cette hypothèse était déjà sous-jacente à la lecture globale de Romains proposée par A. Gignac, « Dieu juge et avocat », dans P. Gilbert et D. Marguerat (dir.), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 183-192.

la Loi, a été manifestée la justice de Dieu » (3,21). D'une certaine manière, cette justice s'exerce dans un contexte hors-la-loi ! Comment un tel contraste est-il possible ? La réponse se situe peut-être en un dernier discours, antécédent cependant. En Rm 3,1-9, on trouve un court dialogue où s'imbriquent *plusieurs procès*, à l'occasion de permutations soudaines, paradoxales et répétées des rôles d'accusateur et d'accusé. Israël, l'humanité, Paul, et même Dieu y sont tour à tour cités en procès. Rm 3,1-9 sape les patientes tentatives pour décrire la justice de Dieu en Rm 1,18-2,29 ; ébranle à l'avance la démonstration de Rm 3,9-20 ; anticipe le coup de théâtre de Rm 3,21-26. Rm 3,1-9 devient un point tournant dans la description de la justice de Dieu, en opérant le passage d'une justice rétributive et impartiale (Rm 1,18-2,29) à une justice salvifique et élective (Rm 3,21s)²⁶.

Pour démontrer notre hypothèse, trois points attireront notre attention : 1) les traces d'énonciation, particulièrement les changements de pronoms et les variations de la temporalité²⁷ ; 2) le vocabulaire judiciaire et ses nuances ; 3) la classification des actions divines selon qu'elles se rapportent à Dieu directement (verbes actifs) ou indirectement (opé-

26. A. Gignac, « Procès de l'humain ou procès de Dieu ? Le jeu intertextuel entre Rm 3,1-9 et Ps 50 (LXX) », *Revue Biblique* 112 (2005), p. 46-62.

27. Nous ne nous situons pas dans une perspective sémiotique proprement dite, mais dans la ligne d'Émile Benveniste qui, le premier, proposa une réflexion sur le jeu des pronoms « personnels ». Dans une situation de communication, d'acte de langage, d'énonciation, que se passe-t-il ? D'une part, Benveniste distingue une corrélation de personnalité : « Je /tu » marquent un statut de personne et s'opposent à « il », qui a le statut de non-personne. D'autre part, Benveniste repère à l'intérieur de cette première corrélation une corrélation de subjectivité « je » — « tu ». « Je » est le signe sans aucun référent stable (conceptuel ou individuel) qui permet à l'humain de se constituer sujet et d'instaurer par le fait même un interlocuteur « tu ». Dans un texte, on rencontre des traces de l'énonciation : *je, ici, maintenant*, par contraste à *il, ailleurs, jadis*. É. Benveniste, « Structure des relations de personne dans le verbe » (paru d'abord en 1946), « La nature des pronoms » (1956) et « De la subjectivité dans le langage » (1958), dans *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 7), 1966, p. 225-236, p. 251-257 et 258-266 ; *idem*, « Le langage et l'expérience humaine » (paru d'abord en 1965) et « L'appareil formel de l'énonciation » (1970), dans *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 47), 1974, p. 67-78 et 79-88. Ulérieurement, Benveniste a influencé la sémiotique : voir par exemple les articles « débrayage », « embrayage », « énonciation » de A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette supérieur (coll. « Hachette université. Linguistique »), 1993 (1979), 454 p. Notre démarche se contente d'exploiter les apparitions, disparitions et éventuellement ré-apparitions des pronoms.

rées par des agents médiateurs ou des attributs divins, ou suggérées par des passifs divins²⁸) — sans oublier les attributs qui construisent « l'être » de Dieu et décrivent éventuellement son agir. En somme, notre grille de lecture comporte trois questions simples : qui parle de Dieu ? avec quel vocabulaire ? de quelle manière ? Ces questions nous serviront de critères pour identifier, caractériser et distinguer les différents discours sur Dieu qu'on retrouve en Rm 1-3.

Lecture de Rm 1-3

Ouverture (Rm 1,1-17)

L'ouverture de la lettre permet déjà de déceler l'agir particulier de Dieu, tout en construisant fortement l'*ethos* de celui qui parle de cet agir²⁹. On peut diviser cette ouverture en trois paragraphes. D'abord l'adresse proprement dite³⁰ :

¹ *Paul*, esclave de Christ Jésus, appelé apôtre³¹, mis à part pour l'Évangile de Dieu, ² que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Écritures saintes ³ au sujet de son Fils, issu de la descendance de David selon la chair, ⁴ établi Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté, en suite de [sa] résurrection des morts, Jésus Christ notre Seigneur, ⁵ par qui *nous* avons reçu grâce et mission d'apôtre pour amener à l'obéissance de la foi, en l'honneur de son nom, toutes les nations, ⁶ dont *vous* êtes, *vous* aussi, les

28. Il faut préciser ici que les verbes passifs (à l'exception de Rm 3,4) n'ont pas Dieu pour sujet grammatical. L'agir de Dieu est « conjugué au passif » selon trois cas de figure : 1) un attribut de Dieu est sujet d'un verbe passif (ex : Rm 1,18 : la colère de Dieu s'est révélée) ; 2) l'action subie par un sujet passif se rapporte explicitement ou implicitement à Dieu comme complément d'agent (en ce dernier cas, les exégètes parlent de *passif divin*, ex : Rm 1,4 : établi fils de Dieu) ; 3) un verbe à connotation passive a pour agent réel Dieu comme auteur de l'action (ex : Rm 2,29 : celui-ci reçoit sa louange, non des hommes, mais de Dieu).

29. Aristote distinguait trois modes d'argumentation, selon que celle-ci est centrée sur l'énonciateur (*ethos*), l'énonciataire (*pathos*) ou l'énoncé (*logos*). Voir O. Mainville, « La rhétorique gréco-romaine », dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu Vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Lectures bibliques », 41), 1999, p. 161-170.

30. Légende : les traces d'énonciation seront marquées par l'italique (*je, vous, nous = je + vous ≠ nous apostolique*) ; l'agir de Dieu sera souligné d'un trait simple lorsque décrit indirectement et souligné d'un trait double lorsque décrit directement ; l'être de Dieu sera mis en gras.

31. Osty : « apôtre par appel ».

appelés de Jésus Christ ;⁷ à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, appelés, saints³², à vous grâce et paix de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus Christ.

L'adresse de la lettre aux Romains met en place les protagonistes : un « je » (Paul) s'adresse à un « vous » (les Romains) au sujet de divers « il » (l'Évangile, Dieu, le Fils). Dieu est présent dans le discours, mais agit peu, ou indirectement : les Romains sont bien-aimés de Dieu, appelés saints (v. 7) et grâce et paix viennent de Dieu par l'entremise de Paul (v. 7). D'autres termes sont plus ambigus : s'agit-il ou non de l'action divine ? Ainsi, par qui Paul est-il appelé apôtre et mis à part (v. 1) ou Jésus est-il établi Fils de Dieu (v. 4) ? Finalement, même l'agir « actif » de Dieu se présente de façon mitigée : d'avance Dieu avait promis l'Évangile dans les Écritures saintes, mais indirectement, par l'intermédiaire de ses prophètes (v. 2).

La corrélation entre la crédibilité de celui qui s'apprête à parler de Dieu et la description passive de l'agir de ce dernier, exprime quasiment une aporie. « Je » n'est crédible que si Dieu a agi pour l'installer apôtre, mais « je » ne choisit de parler de ce que Dieu a fait pour lui que de manière détournée ou elliptique. Toutefois, ce discours voilé sur l'agir de Dieu cherche à s'ancrer, non seulement dans l'expérience du destinataire mais aussi dans celle des destinataires. Dieu convoque (καλέω), et Paul, et les Romains.

Les deuxième et troisième paragraphes, une action de grâce (Rm 1,8-12) et une assertion cognitive (*disclosure* Rm 1,13-17), confirment ces observations :

⁸ Tout d'abord *je* rends grâce à *mon* Dieu par Jésus Christ au sujet de *vous* tous, parce que *votre* foi est célébrée dans le monde entier. ⁹ Car Dieu *m'en est témoin*, lui à qui *je* rends un culte en *mon* esprit dans l'Évangile de son Fils : sans relâche *je* fais mémoire de *vous*, ¹⁰ demandant toujours dans *mes* prières qu'il m'accorde enfin, par sa divine volonté, que *je sois mis sur le bon chemin*³³ pour venir chez *vous*. ¹¹ Car j'ai un ardent désir de *vous* voir, pour *vous* communiquer quelque don spirituel propre à *vous* affermir, ¹² ou plutôt pour *nous* reconforter ensemble chez *vous* par la foi qui *nous* est commune à *vous* et à *moi*.

¹³ *Je* ne veux pas, frères, que *vous* l'ignoriez : souvent *je* me suis proposé de venir chez *vous* — et j'en ai été empêché jusqu'ici — afin de recueillir

32. Osty : « aux saints par appel ».

33. Osty : « une occasion favorable de venir chez vous ».

quelque fruit parmi *vous*, comme parmi les autres nations. ¹⁴ Je me dois aux Grecs et aux Barbares, aux sages et aux insensés : ¹⁵ de là *mon* ardent désir de *vous* annoncer l'Évangile, à *vous* aussi qui êtes à Rome. ¹⁶ Car je n'ai pas honte de l'Évangile ; il est en effet une **puissance de Dieu pour le salut de tout croyant**, du Juif d'abord, du Grec ensuite. ¹⁷ Car en lui **est révélée la justice de Dieu**, de la foi [et] à la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra *par la foi*³⁴.

À nouveau, la description de l'agir de Dieu accumule les passifs, dont le renvoi à Dieu n'a pas toujours la même évidence ; elle accumule aussi les intermédiaires. C'est par la divine volonté que Paul souhaite **être mis** sur le bon chemin (v. 10). Dieu **sauve par** la médiation de son Évangile (v. 16) et c'est sa justice qui **est révélée** (v. 17). Toutefois, est-ce par l'action de Dieu que Paul **a été empêché** d'aller à Rome (v. 13)³⁵ ? La foi (ou fidélité, ΠΙΣΤΙΣ) qui fait vivre le juste (v. 17) pourrait-elle provenir de Dieu, voire le qualifier³⁶ ? Par ailleurs, l'« être » de Dieu se précise peu à peu : Dieu **est témoin** (v. 9) et lié à la **justice** (v. 17) ; il a une **volonté** agissante (v. 10) ; son Évangile est caractérisé par la **puissance** (v. 16). On constate l'absence surprenante d'un agir direct et actif de Dieu, alors que, pourtant, celui-ci se révèle sous deux aspects contrastés : la justice (v. 17) et, on le verra plus loin, la colère (v. 18). Ce qui permet à Dieu de se manifester, c'est plutôt l'agir presque « affairiste » de son envoyé Paul, porteur de l'Évangile, un agir apostolique étonnamment saturé par le désir.

Déjà, à la lumière de l'ouverture de la lettre, les traces d'énonciation du discours ainsi que le relevé et la classification des « agirs » de Dieu permettent d'établir des conclusions préliminaires. Paul veut parler de Dieu, mais si celui-ci est mis en discours, il se fait très discret. L'utilisation de plusieurs passifs le démontre. Dieu passe par une expé-

34. Osty : « Car en lui se révèle la justice de Dieu par la foi [et] pour la foi. » Notez le double emploi anaphorique du verbe ἀποκαλύπτεται (v. 17.18), qui peut être lu à la voix moyenne (se révèle) ou passive (est révélée). Notre choix de traduction accentue le caractère passif de cette révélation de l'agir divin.

35. En 1 Th 2,18, c'est Satan qui empêche Paul de se rendre à Thessalonique.

36. Le champ sémantique du mot ΠΙΣΤΙΣ est très large et déborde la seule foi, pour englober aussi la confiance et la fidélité. Les trois acceptions de « foi » en Rm 1,17 font donc problème — déjà Thomas d'Aquin ne proposait pas moins de cinq explications *Commentaire de l'Épître aux Romains ; suivi de Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin/J.-É. Stroobant de Saint-Éloy et J. Borella*, Paris, Cerf, 1999, 650 p., p. 103). On peut comprendre 1,17 : la justice de Dieu va de la fidélité (de Dieu) à la foi de l'humain, pour qu'ainsi le juste vive par la fidélité de Dieu ou sa foi en Dieu (qui vient de Dieu).

rience médiatrice, il ne fait rien directement. L'agir de Dieu dépend d'un témoignage et s'inscrit comme tiers dans l'interaction entre destinataire et destinataires de la lettre.

*Premier discours. La colère de Dieu (Rm 1,18-32)*³⁷

Le « je », très présent en Rm 1,1-17, disparaît et fait place à un narrateur omniscient et accusateur à partir de 1,18. Cette éclipse signifie que le « je » paulinien n'indique jamais son accord ou son désaccord face au Dieu mis en scène. Nous sommes en présence d'une série d'énoncés sans énonciateur. Par ailleurs, le vocabulaire judiciaire s'accumule : ἀδικία (v. 18.29 : injustice), κατεχόντων (v. 18 : retenir captif), ἀναπολογήτους (v. 20 : sans excuse), παρέδωκεν (v. 24.26.28 : livrer), ἄξιοι θανάτου (v. 32 : dignes de mort). On retrouve un seul mot de la racine *δικ* (justice) se rapportant à Dieu : δικαίωμα, qu'on peut traduire étymologiquement par « juste prescription », mais qui renvoie ici à un verdict de mort (« ceux qui commettent de telles actions méritent la mort » v. 32). Nous ne sommes plus dans le registre de la justice, encore moins de la justice qui sauve (v. 17), mais de la condamnation.

La description de l'agir de Dieu, très négative, commence encore par un passif, puisque « la colère de Dieu est révélée³⁸ » contre les humains (v. 18). Si « leur cœur inintelligent a été obscurci³⁹ » (v. 21), est-ce le fait de Dieu ? Toutefois, une série de verbes d'action font leur apparition. Les humains sont inexcusables parce que « Dieu leur a manifesté » (v. 19) ce qu'il fallait connaître de lui-même. À trois reprises, parce que les humains ont échangé l'ordre normal des choses contre son contraire, Dieu les a livrés : à l'impureté (v. 24), à de honteuses passions (v. 26) et à un discernement qui n'est pas bon (v. 28). La colère se conjugue donc au présent, mais se justifie par des actes passés. De plus, l'agir divin semble répondre à l'agir humain, comme dans un effet de miroir.

En comparaison de Rm 1,1-17, l'agir de Dieu est beaucoup mieux précisé, avec force détails et de manière catégorique. Cela ne va pas sans

37. À partir d'ici, nous ne citerons plus le texte biblique *in extenso*, à cause de sa longueur et parce que la section précédente a permis d'illustrer notre grille d'analyse.

38. Traduction Osty modifiée. Voir notes 33 et 34.

39. Osty : « s'est obscurci ». Encore une fois, nous optons pour la mise en relief des passifs.

problème, comme si à trop vouloir parler de Dieu, on finissait par se créer une idole. Ainsi, paradoxalement, ce Dieu qui condamne les humains s'adonnant à leurs viles passions, donne libre cours à sa propre colère (la pire des passions dans le stoïcisme) en livrant lui-même l'humanité au mal. En insistant sur le caractère manifeste de l'action divine (v. 19-21) et sur la culpabilité des humains incapables de discerner cette action (v. 23,28), le discours tend à l'auto légitimation tautologique ou à l'ironie. Refuser ce discours sur l'agir divin, c'est encourir la même condamnation que celle qui s'abat du haut du ciel sur les humains qui ne veulent pas voir. Inversement, écouter ce discours, c'est aussi entendre que la manifestation de l'agir divin (et toute mise en discours qui en découle) est loin d'être évidente. Comme un dessin de Mauritz Cornelis Escher, le texte retourne contre lui-même sa propre perspective⁴⁰.

De manière congruente avec la narration omnisciente, il ne semble plus y avoir de secrets sur l'être de Dieu. Effectivement, le connu de Dieu est **manifeste** (v. 19) et ses attributs invisibles sont rendus **visibles** (1,20) : Dieu est **colère** (v. 18), **puissance éternelle et divinité** (v. 20). À lui appartiennent la **gloire**, l'**incorruptibilité** (v. 23), la **vérité** (v. 25) et la **connaissance** (v. 28).

Deuxième discours. Le jugement impartial de Dieu (Rm 2)

Rm 2 se divise en quatre étapes : 1) Rm 2,1-5 est une diatribe « contre toi », « qui que tu sois, qui juges » ; 2) Rm 2,6-16 illustre l'impartialité du jugement de Dieu ; 3) Rm 2,17-27 est une diatribe contre « toi le Juif » et 4) Rm 2,28-29 décrit le vrai Juif. Ces « tu » virtuels et difficiles à identifier constituent une sorte de faire-valoir rhétorique⁴¹ d'un énonciateur qui, par ailleurs, ne se manifeste pleinement qu'au v. 16 : « [C'est ce qui paraîtra] le jour où, selon *mon* évangile, Dieu jugera par

40. Voir A. Gignac, « Résister au texte pour repenser les "genres" ? Expérimentation herméneutique à partir de Rm 1,18-32 », à paraître dans les actes du 38^e Congrès de la Société canadienne de théologie (2001). Une autre version est aussi publiée sur le site de la revue électronique *Lectio difficilior* 2002 n° 2 : www.lectio.unibe.ch/02_2/gignac.htm. Concernant Escher, on pourra consulter le site www.mcescher.com.

41. S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago, Scholars (SBLDS, 57), 1981, 261 p.

Christ Jésus les [actions] secrètes des hommes ». Autrement dit, le « je » n'est pas à l'avant-scène comme en ouverture de la lettre mais, contrairement au premier discours (Rm 1,18-32), il n'est pas absent et cautionne, pour ainsi dire, ce second discours. Le « tu » de Rm 2,1 indique donc une nouvelle énonciation, par rapport à ce qui précède.

Le caractère judiciaire de Rm 2 est largement démontré par la récurrence du vocabulaire juridique, autour des deux racines verbales grecques *κρι* (jugement) et *δικ* (justice) :

	Humain	Dieu
Racine κρι	κρίνων (3x : jugeant, 2,1.3) κρίνεις (tu juges, 2,1) κατακρίνεις (tu condamnes, 2,1) κριθήσονται (ils seront jugés, 2,12)→→→ κρινεῖ (il jugera, 2,27)	κρίμα (2x : jugement, 2,2.3) κρίνει (il jugera, 2,16) δικαιοκρισίας (juste jugement, 2,5) <i>passif divin ?</i>
Racine δικ	ἀδικία (injustice, 2,8) δίκαιοι (justes, 2,13) δικαιωθήσονται (ils seront justifiés, 2,13)→	δικαιοκρισίας (juste jugement, 2,5) δικαιώματα (justes prescriptions, 2,26) <i>passif divin ?</i>

Du côté de Dieu, on a surtout des substantifs. Le *jugement* (v. 2.3), qualifié de *juste* (v. 5), appartient à Dieu qui *jugera* (v. 16) et ses ordonnances sont de *justes prescriptions* (v. 26), tandis que du côté de l'humain, ce n'est pas le juste jugement qui est proclamé, mais plutôt *l'injustice* (v. 8). La seule mention de *juste* (v. 13) appartient à une phrase négative : « Ce ne sont pas, en effet, ceux qui entendent lire la Loi qui sont justes auprès de Dieu. » Dans la colonne de gauche, ce sont les verbes qui dominent : *jugeant* (v. 1.3), *tu juges* (v. 1), *tu condamnes* (v. 1), *jugera* (v. 27) pour l'aspect actif ; et *seront jugés par une loi* (v. 12) et *seront justifiés ceux qui pratiquent la Loi* (v. 13), pour l'aspect passif (qui sous-tend peut-être une action divine).

Ce vocabulaire caractéristique marque l'agir et l'être de Dieu. De façon indirecte et discrète, par l'emploi de passifs et de médiations, l'agir de Dieu est reconnu : « Le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité » (v. 2) ; « la bonté de Dieu te pousse au repentir » (v. 4) ; « celui-là reçoit sa louange, non des hommes, mais de Dieu » (v. 29) ; « [ils] seront jugés par une loi » (v. 12) ; « ceux-là seront justifiés qui pratiquent la Loi » (v. 13) ; « le nom de Dieu est blasphémé » (v. 24) ; « son incircconcision ne lui sera-t-elle pas comptée comme circoncision ? » (v. 26). De même, personne n'échappera au jugement de Dieu (v. 3). De façon plus active, il « rendra à chacun selon ses œuvres » (v. 6) car seul « Dieu jugera par Christ Jésus les [actions] secrètes des hommes » (v. 16). Même en ce dernier cas, l'action divine se trouve encore médiatisée. L'être de Dieu n'est pas en reste, lui dont le jugement est **juste** (v. 5) et **selon la vérité** (v. 2), puisqu'il est **bonté, tolérance, patience** (v. 4) et qu'il **n'est pas de partialité** en Dieu (v. 11).

Il est remarquable qu'encore une fois, l'agir de Dieu soit mis en parallèle avec l'agir humain, celui de ce « tu » qui se pose en juge (2,1s), celui de ce « tu juif » qui se pose en guide (2,17s). Du Dieu colérique et vengeur, le deuxième discours passe au Dieu impartial dans son jugement à venir — notons l'emploi nouveau et massif du futur (v. 3.6.12.13.16.26.27). La véritable injustice consiste à juger et ainsi à prendre la place de Dieu, seul juge impartial et intègre. L'agir de Dieu interpelle donc l'humain dans son agir. Aucun être humain ne peut juger un autre : Dieu seul voit la vérité de chaque personne.

Doit-on se contenter de cette impartialité du jugement de Dieu ? Le texte laisse sous-entendre que non. Effectivement, bien que l'être de Dieu soit présenté d'une façon plus positive qu'en Rm 1,18-32, le texte insinue une faille puisque la réception de cette impartialité chez l'humain est négative, du fait que « le nom de Dieu est [malgré tout] blasphémé » (2,24).

Un retour sur le v. 16, déjà cité, permet de conclure notre analyse de ce deuxième discours, car nous y retrouvons condensée à l'extrême l'articulation paradoxale « énonciation/agir de Dieu » : « [C'est ce qui paraîtra] le jour où, selon *mon* évangile, Dieu jugera par Christ Jésus les [actions] secrètes des hommes ». « Je » déclare que Dieu agira (au futur), mais que cet agir ne paraît guère au présent ; cet agir sera indirect, par l'intermédiaire du Christ ; bien plus, cet agir sera fonction de la proclamation évangélique de « je ». Dieu ne jugera pas selon *son* évangile, mais

selon « *mon évangile* » ! L'agir de Dieu ne se révèle que par un acte d'énonciation et Dieu n'agira que selon cette énonciation.

Troisième discours. L'humain cité à comparaître (Rm 3,9-20)

Nous laissons pour l'instant de côté le discours fort particulier de Rm 3,1-9, pour nous attarder au discours de Rm 3,9-20⁴². Celui-ci conclut de manière tranchante et catégorique la discussion nuancée et embrouillée de celui-là. Bref, après l'intermède constitué par Rm 3,1-9, le discours sur « la justice qui juge » revient à la surface sous une troisième forme.

Si un nouvel énonciateur (un « nous ») est apparu furtivement en Rm 3,5.8, il se place résolument à l'avant-scène au début et à la fin de Rm 3,9-20 : « *Nous* venons de porter accusation (προηγησάμεθα) : tous sont sous Péchés » (3,9) ; « *nous* savons » que « le monde entier est justiciable (ὑπόδικος) devant Dieu⁴³ » (3,19) car « aucune chair ne sera justifiée (οὐ δικαιοθήσεται) devant lui » (3,20)⁴⁴. Une telle énonciation constitue un déplacement significatif : ce n'est plus le « je » explicite ou implicite qui parle de l'agir de Dieu, encore moins un narrateur omniscient, c'est une combinaison soit du « je » et du « tu » diatribique en 2,1-29, soit du « je » et du « vous », destinataire et destinataires de la lettre en 1,1-17⁴⁵. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un énonciateur qui s'engage... et engage Dieu.

Le poids de ce « nous », conjugué à celui du vocabulaire juridique utilisé, correspond au poids terrible du verdict dont ce troisième discours est porteur et qui se situe dans un futur proche. Après une colère qui condamne (Rm 1), contrebalancée ensuite par une justice impartiale du cas par cas (Rm 2), l'énoncé semble retourner vers la condamnation, s'arrêtant juste au seuil de celle-ci : tous sont justiciables, c'est-à-dire *sous le coup* de la justice (étymologie de ὑπόδικος), donc

42. Rm 3,9 est un verset charnière pouvant autant appartenir à Rm 3,1-9 qu'à Rm 3,9-20.

43. Osty : « le monde entier tombe sous le coup du jugement de Dieu ».

44. Pour ces trois versets, Osty traduit : « nous venons de prouver que Juifs et Grecs sont tous sous le péché », « le monde entier tombe sous le coup du jugement de Dieu » et « aucun homme ne sera justifié devant lui ».

45. Selon É. Benveniste, le « nous » est forcément ambigu, puisqu'il agrège autour de « je » d'autres pronoms non spécifiés : « Structure des relations de personne dans le verbe », dans *Problèmes de linguistique générale 1*, p. 233-235 (note 27).

bien près de recevoir leur condamnation⁴⁶. Ce discours est celui d'un procès qui prétend récapituler les premier et second discours en les universalisant (on l'a vu), ou du moins les récupérer. Le verbe προαίτιόμαι (v. 9) peut tout aussi bien signifier : *accuser* ou *faire la preuve*, auparavant (dans le plaidoyer qui précède) ou à l'avance (dans une enquête préliminaire).

À part le passif « aucune chair ne sera justifiée », il est peu question ici de l'agir de Dieu. L'accent est plutôt sur l'agir d'un humain monstrueux, sans regard et donc sans figure, une bête immonde, gueule béante, prête à mordre. Ce portrait robot se construit au moyen d'un florilège scripturaire⁴⁷. Ce troisième discours peut se rattacher soit au premier, soit au second : le Dieu colérique (Rm 1,18-32) ou impartial (Rm 2) portera bientôt son jugement contre le monde entier, contre tous. La condamnation semble désormais inévitable.

Quatrième discours. La justification hors-la-loi (Rm 3,21-26)

En Rm 3,21-26, aucune trace directe du « je » paulinien ni du « tu » de la diatribe — quant au « nous », il ne reviendra qu'en Rm 3,28.31, dans un nouveau dialogue qui poursuivra celui amorcé en Rm 3,1-9. Pourtant, une importante rupture temporelle vient réinscrire le « je » de l'énonciation première, dès le premier mot de ce quatrième discours : « mais maintenant » (3,21 ; voir aussi v. 26⁴⁸). Après le *présent général et universel* de la colère (1,18-32) et le *futur* du jugement (2,1-29 et 3,9-20), ce *présent d'aujourd'hui* manifeste le retour implicite de l'énonciateur⁴⁹. De plus, Rm 3,21-26 délaisse le vocabulaire de condamnation⁵⁰ et reprend celui de justice de Rm 1,16-17 : le substantif *justice*

46. Il est intéressant de constater que les traductions françaises, à l'exception de Osty et BNT, n'hésitent pas à franchir le pas et proposent « reconnu coupable » (BJ, Osterwald, TOB, Segond, Darby).

47. Ps 14,1-3 ; Ps 5,10 ; Ps 140,4 ; Ps 10,7 ; Ps 36,2 et Is 59,7-8.

48. Le $\nu\upsilon\iota$ du v. 26 forme inclusion avec le $\nu\upsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota\rho\upsilon\tau\eta$ du v. 21.

49. Voir la triade *je/ici/maintenant* chez Benveniste, « La nature des pronoms », dans *Problèmes de linguistique générale 1*, p. 253 (note 27).

50. Contrairement à ce que peut laisser entendre l'étrange traduction de la Bible de Jérusalem, édition 1973 (conservée dans l'édition 1998) : « du fait qu'il avait passé *condamnation* sur les péchés commis jadis au temps de la patience de Dieu », là où Osty traduit par exemple : « après avoir laissé *impunis* les péchés commis auparavant lors de la tolérance de Dieu » (nous soulignons).

(δικαιοσύνη) revient quatre fois (v. 21.22.25.26), le verbe *justifier* (δικαίωω) deux fois (v. 24.26), et l'adjectif *juste* (δίκαιος) une fois (v. 26), en seulement quelques versets. Bref, nous retrouvons un narrateur omniscient semblable à celui de Rm 1,18, mais avec un discours tout autre et avec une posture d'énonciation qui rappelle le « je » de Rm 1,1-17⁵¹.

L'agir de Dieu oscille encore entre passif et actif. D'une part, « sans la Loi, la justice de Dieu a été manifestée » (v. 21), « tous sont privés de la gloire de Dieu » (v. 23) mais aussi « justifiés gratuitement » (v. 24 ; voir aussi v. 28). D'autre part, « Dieu a exposé [Jésus] comme instrument de propitiation par son sang » (v. 25) pour faire « démonstration de sa justice⁵² » (v. 25.26), certes, mais par la médiation de la rémission des fautes pécheresses (v. 25)⁵³.

Qu'en est-il du Dieu colérique et vengeur (Rm 1,18-32), impartial (Rm 2), rendant à chacun selon ses œuvres (Rm 2,6), appelant le monde entier au jugement (Rm 3,19) ? Le « mais maintenant » (Rm 3,21) marque un renversement décisif dans l'agir de Dieu compris jusqu'à présent. Plusieurs énoncés décrivent l'être de Dieu, marqué par la grâce (v. 24), la rémission (v. 25) et la tolérance (v. 26). « On » (le narrateur omniscient) le déclare **juste et justifiant** (v. 26) — plus loin, il recevra l'épithète de **Dieu des Juifs et des nations** (v. 29). Là où les trois premiers discours cherchaient à « justifier » Dieu de manière fortement apologétique (à lui la gloire, la vérité, l'incorruptibilité, l'impartialité, la droiture, etc.), ce quatrième discours montre Dieu non pas rendre justice, mais donner la justice, indépendamment pour ainsi dire de l'agir humain. Ici, Dieu ne réagit pas, mais opère du neuf.

Le lecteur est placé devant une paradoxale justice qui se manifeste sans référence à la loi. Cette justice est bien impartiale, non plus dans son jugement (comme en Rm 2), mais dans son pardon, car tous « sont justifiés gratuitement par sa grâce » (3,24). Rm 3,21-26 oblige le lecteur à déconstruire la perception de Dieu et de sa justice que les chapitres précédents avaient contribué à établir.

51. Voir J. Doutre, *op. cit.*

52. Osty : « Ainsi montre-t-il sa justice ». Parfois les traductions accentuent l'agir de Dieu...

53. διὰ τὴν πάρεσιν τῶν [...] ἁμαρτημάτων : comme le remarquait D. Seeley (*op. cit.*, note 19), Rm 3,21-26, délaissant l'idée d'être « sous Péché » présente en Rm 3,9-20, revient à l'idée des « actes pécheurs », ligne directrice de Rm 2.

Cinquième discours. Un dialogue qui met Dieu en procès (Rm 3,1-9)⁵⁴

Il convient maintenant de revenir à Rm 3,1-9, qui a pour originalité de ne pas tant être un discours qu'un dialogue entre un disciple imaginaire qui soulève des questions et Paul qui y répond⁵⁵. D'un point de vue rhétorique, cette forme diatribique permet de soulever les objections possibles des auditeurs. Du point de vue de l'énonciation, nous retiendrons plutôt qu'il s'agit d'une nouvelle rupture par rapport à ce qui précède (le deuxième discours) car, pour la première fois depuis qu'il a été pris à partie en 2,1 puis en 2,17, l'interlocuteur « tu » se manifeste comme sujet de parole (au « je » et au « nous ») face à l'énonciateur premier, « Paul ».

De fait, il est difficile d'identifier les différents acteurs de ces versets, particulièrement ceux désignés par des pronoms. On passe ainsi de l'acteur singulier « Juif » (v. 1) à « ils » (v. 2) puis à « certains » (v. 3) qui reviennent au v. 8. On relève aussi deux utilisations du « je » (v. 5.7) qui ne coïncident peut-être pas parfaitement. La récurrence la plus étonnante est celle de quatre « nous » : un « nous » humain (v. 5), deux « nous » apostoliques (v. 8.9b) et un « nous » polyvalent (v. 9a). Cette ambiguïté des pronoms contribue à faire ressortir la pluralité des procès en Rm 3,1-9. Cinq procès différents peuvent être décelés : 1) celui d'Israël (3,1-3a) ; 2) celui de Dieu (3,3b-5) ; 3) celui du monde et de moi (3,6-7) ; 4) celui de Paul (par ses détracteurs : 3,8a) et 5) celui des détracteurs de Paul (par Paul : 3,8b). Ces mises en procès successives s'appuient encore une fois par le champ sémantique judiciaire : δικαωθῆς (v. 4 : être justifié), δικαιοσύνην (v. 5 : justice) ἀδικία (v. 5 : injustice), ἄδικος (v. 5 : injuste) et ἔνδικόν (v. 8 : juste), ainsi que κρίνεσθαι, κρίνομαι (v. 4.7 : être jugé), κρίνει (v. 6 : juger), κρίμα (v. 8 : condamnation) et des mots connexes φασίν (v. 8 : déclarent),

54. Pour un traitement plus détaillé, voir A. Gignac, « Procès de l'humain ou procès de Dieu ? Le jeu intertextuel entre Rm 3, 1-9 et Ps 50 (LXX) », *Revue Biblique* 112 (2005), p. 46-62.

55. Après Stanley Stowers, Romano Penna, Brendan Byrne et Thomas Tobin, nous choisissons de lire Rm 3,1-9 comme un dialogue entre un interlocuteur et Paul : S. K. Stowers, « Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9 », *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), p. 707-722 ; R. Penna, « The Structural Fonction of 3:1-8 in the Letter to the Romans », dans *Paul the Apostle. A Theological and Exegetical Study*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 60-89 et dans *Biblica* 69 (1988), p. 507-542 ; B. Byrne, Romans, Collegeville, Liturgical Press, 1996, 503 p., p. 106-107 ; T. H. Tobin, « Controversy and Continuity in Romans 1:18-3,20 », *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993) p. 298-318.

προεχόμεθα (v. 9 : être défavorisé/devoir plaider) et προητιασάμεθα (v. 9 : prouver ou accuser).

L'agir de Dieu est encore décrit au passif : « à eux ont été confiés les oracles de Dieu » (v. 2), mais est surtout solidement mis en question : « comment Dieu jugera-t-il le monde ? » (v. 6). Pour la première fois, du sein même du discours paulinien, s'élève une objection à l'agir de Dieu mis en discours depuis Rm 1,18 : « Dieu n'est-il pas injuste en donnant libre cours à sa colère ? » (v. 5) ; « pourquoi serais-je encore, moi aussi, jugé comme pécheur ? » (v. 7) Un doute s'installe sur la **fidé-lité**, la **justice** et la **vérité** de Dieu (v. 3.4.5.7). La citation scripturaire du Psaume 50 (selon la version grecque de la Septante) confirme la mise en procès de Dieu : « afin que tu sois justifié dans tes paroles et que tu sois **vainqueur**, lorsque tu es jugé⁵⁶ » (3,4). Par rapport aux trois discours de Dieu qui juge (1,18-32 ; 2,1-25 ; 3,9-20), il s'agit d'une véritable déstabilisation.

Par cette juxtaposition de plusieurs procès, les rôles d'accusateurs et d'accusés se trouvent permutés. Le lecteur se voit contraint d'interroger sa compréhension de la justice. La logique élaborée jusqu'à présent ne tient plus. La citation du Ps 50 fait découvrir qu'il ne s'agit plus tant de sanctionner le pécheur que de justifier Dieu⁵⁷. Dieu est bel et bien convoqué au tribunal. L'agir de Dieu n'est pas nécessairement celui que l'on croyait.

Finalement, d'une manière plus radicale : peut-on encore mettre en discours l'agir de Dieu ?

Conclusion. L'étonnant agir de Dieu

Rm 1-3, par différents procédés d'énonciation, génère au moins quatre discours et un dialogue, en conflit à propos de la justice de Dieu

56. Osty : « lorsqu'on te juge ».

57. Le Ps 50 (LXX) ou 51 (TM) illustre l'histoire de l'adultère de David avec Bethsabée, sanctionné par Nathan. Dans le texte hébreu (TM), Dieu est vu comme un juge sévère mais droit dont la sentence est exemplaire et inattaquable : « Afin que tu sois juste quand tu parles, que tu sois sans reproche quand tu juges. » Par contre, la version grecque (LXX) présente Dieu comme un juge qui doit prouver sa justice, en étant convoqué au tribunal : « de sorte que tu sois justifié en tes paroles et que tu vainques au moment où on te juge ». La version du TM rappelle les trois discours de Rm 1,18-32 ; 2,1-25 ; 3,9-20 du Dieu juge ; celle de la LXX rappelle le discours de Rm 3,21-26 du Dieu qui justifie.

vis-à-vis de l'humain. Les trois premiers discours présentent 1) le Dieu colérique et vengeur, tellement humain qu'il se laisse aller à la colère, 2) le Dieu apparemment impartial dans son jugement⁵⁸ et 3) l'humain qui est cité à comparaître car « le monde entier est justiciable devant Dieu » (3,19)⁵⁹. Devant cette condamnation évidente, le lecteur s'est fait une idée de la sentence que le Dieu colérique ou impartial serait en mesure d'ordonner face à une humanité coupable. Toutefois, le dialogue de Rm 3,1-8 osait citer Dieu en procès : ce n'est pas l'être humain qui doit se défendre, mais Dieu ! Comment ce dernier se défendra-t-il ? Par le discours de Rm 3,21-31. La seule façon pour Dieu d'être véridique et juste, c'est d'offrir son pardon. La justice de Dieu n'est pas justice vindicative à la manière des humains pécheurs qui se jugent entre eux, mais justice salvifique qui démontre la fidélité de Dieu en instaurant la fidélité de l'humain. Renversement inouï de situation !

Quelques considérations serviront à conclure notre lecture :

- Le « je » paulinien ose mettre en discours les interventions de Dieu : « je vous dis que Dieu agit, Dieu m'est témoin ». Ce condensé caricatural de l'énonciation paulinienne entend mettre en relief sa fragilité (et plusieurs indices suggèrent que le « je » en question n'est pas dupe). D'autant plus que nous avons montré que les discours s'enchaînent, se corrigent successivement et réciproquement, voire se critiquent et s'annulent l'un l'autre. La manière auto-parodique dont le texte met en discours l'agir de Dieu est elle-même une invitation à la prudence. Il est risqué de nommer l'action de Dieu.
- De Rm 1,1 à Rm 3,20, l'agir de Dieu est toujours en corrélation, voir en *réaction*, avec l'agir humain : l'agir de Paul, des Romains, des humains injustes, du « tu » qui juge, du Juif, de l'interlocuteur de Paul, de l'humanité monstrueuse. Il n'est donc pas surprenant que ces représentations de Dieu nous semblent familières, puisqu'elles sont fabriquées à notre image. Or, en Rm 3,21-26, l'agir de Dieu se manifeste de manière absolue (sans référence à l'humain ou à la loi), déroutante, novatrice. L'action de Dieu que l'on ose nommer doit nous déranger.

58. Même si plusieurs contradictions peuvent laisser des doutes sur cette impartialité (cf. Rm 2,12).

59. Traduction Osty modifiée (voir note 43).

- Malgré les apparences, Rm 1-3 ne fait pas agir Dieu de manière très directe. Non seulement le discours dit-il des choses sur Dieu, mais il les dit en utilisant le passif et en soulignant que cet agir ne peut passer que par des médiations multiples (les prophètes, les oracles, Jésus Christ, l'évangile de Paul, la rémission des fautes pécheresses, voire la mission apostolique et l'expérience vécue par les chrétiens). À ce titre, il est éclairant de noter que plusieurs caractéristiques de l'être de Dieu (vérité, gloire, bonté, nom, crainte, patience) ou de son agir (évangile, volonté, puissance, justice, colère, jugement, juste prescription, juste jugement) sont mentionnées sous la forme grammaticale du génitif: substantif + « de Dieu (θεοῦ) ». Dieu agit souvent par ses attributs (ainsi, c'est sa justice ou sa colère qui se révèlent, et non lui-même). Bref, l'action de Dieu, malgré la conviction du discours, n'est pas évidente.
- Les premiers chapitres de la lettre illustrent comment parler d'un Dieu qui agit (dans une dynamique de construction, déconstruction, reconstruction) mais surtout qu'il est impossible de ne pas en parler. Il y a un Évangile à proclamer, même si les mots balbutiés, avec leur connotation symbolique, ne sauraient décrire le réel de l'expérience du salut sans verser dans l'imaginaire. Dieu est mis en discours, fût-ce maladroitement, pour rendre compte de quelque chose. L'action de Dieu peut et doit se dire.
- Il conviendrait de réfléchir plus longuement sur le fait que tout discours sur l'agir de Dieu, et particulièrement celui de Romains, agit. La lettre paulinienne tend à construire pour le lecteur le portrait-robot du chrétien achevé, et faire du lecteur un tel chrétien⁶⁰. En reprenant les mises en discours de la justice de Dieu en Romains, nous avons donc une responsabilité éthique et politique. De tels discours, parce qu'ils portent sur Dieu et qu'ils sont revêtus à première vue de son autorité, sont puissants, pour le meilleur et aussi pour le

60. « La configuration paulinienne "fonctionne" donc également en dehors d'une présence préalable, même si elle s'énonce comme un désir de cette présence. Sans doute est-ce la raison pour laquelle une lecture est aujourd'hui encore possible et pratiquée: ce qui importe n'est pas tant d'avoir connu l'apôtre "selon la chair" que de se plier aux devoirs du lecteur qui imposent d'être un chrétien modèle auquel la lettre vient rappeler — pour mieux le confirmer — ce qu'il sait déjà » (R. Burnet, *op. cit.*, p. 173-174).

pire. Mettre en relief, comme nous venons de le faire, la fragilité du discours, sa part d'anthropomorphisme, sa réserve à parler de Dieu trop directement, son caractère pluriel, autocritique, voire autoparodique, permet de ne pas l'absolutiser. « L'action de Dieu » est une rhétorique puissante.

- Si l'on accepte que la seule réponse à la question « Un Dieu qui agit ? », est un discours (« je dis que Dieu agit »), on ne sera pas heurté par les incohérences rencontrées en Rm 1-3, qui deviennent tout au contraire un tremplin pour la recherche incessante d'un meilleur discours, par ailleurs jamais satisfaisant. Seule une juxtaposition de discours peut éventuellement, et de manière toujours approximative, rendre compte de l'intuition de foi en un Dieu agissant (et, dans le cas de Rm 1-3, justifiant). L'action de Dieu est au-delà de la cohérence et de l'incohérence.

Le Témoin, l'autre agir de Dieu

Réflexions sur un tableau de Jean Paul Lemieux

par Thérèse Nadeau-Lacour¹

Pourquoi la mort est-elle si sûre et le salut
si incertain ? Mais si Dieu nous attend
derrière le voile de la mort, il est juste que
ce voile soit plus apparent que ce qu'il recouvre².

Cette étude est née d'une rencontre inattendue entre *Le Témoin* — œuvre du peintre Jean Paul Lemieux — et des textes de philosophes et de théologiens que je relisais en vue d'une recherche sur le concept d'*attestation*, concept qui traverse à nouveau certains champs de la théologie³. Un dialogue impromptu s'est instauré entre ces textes, l'œuvre picturale et les écrits johanniques qu'ils présupposent. Ainsi a commencé une démarche atypique où s'entrecroisent des analyses iconographiques usant largement des concepts élaborés par Erwin Panofsky et Fernande Saint-Martin⁴, des réflexions phénoméno-

1. Docteur en théologie et en philosophie, Thérèse Nadeau-Lacour est professeur de théologie morale et de spiritualité à l'Université du Québec à Trois-Rivières, et professeur associé à l'Université Laval. Dans une perspective interdisciplinaire, ses recherches actuelles, en anthropologie théologique, portent sur l'articulation entre le spirituel et l'éthique dans le sujet croyant.

2. Gustave Thibon, *L'ignorance étoilée*, Paris, Fayard, 1974, p. 177.

3. Même si Levinas et Balthasar et, plus près de nous, Servais Pinckaers et Jean-Louis Bruguès sont aussi évoqués, les pages retenues pour cette étude renvoient, pour l'essentiel, à trois textes de Ricœur sur l'attestation, d'époques différentes : « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », dans son *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 (en particulier la « Dixième étude ») ; et « L'herméneutique du témoignage », dans Enrico Castelli (dir.), *Le témoignage*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 35-60.

4. Parmi les travaux consultés et utilisés : E. Panofsky, *L'œuvre d'art et ses significations*, Paris, Gallimard, 1969 ; F. Saint-Martin, *Sémiologie du langage visuel*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987.

giques, des approches herméneutiques et quelques interprétations théologiques.

Mais comme c'est en définitive l'œuvre picturale qui a eu l'initiative du dialogue, suscitant une problématique, relançant la réflexion après les premières ébauches de réponse, invitant à d'audacieuses clés de lecture, il a semblé opportun de présenter quelques résultats de cette recherche sous la forme d'une chronique, d'un itinéraire esthétique et théologique qui conduit jusqu'à un seuil où les théologies morale et spirituelle prennent le relais.

Est-il nécessaire de rappeler que, devant la toile de Jean Paul Lemieux, nous sommes en présence d'une interprétation, d'une sorte d'exégèse *plastique* des écrits johanniques, et que l'étude qui suit ne prétend pas être une exégèse au second degré mais plutôt une conversation d'anthropologie théologique à plusieurs voix dans laquelle l'œuvre de Lemieux joue le rôle d'animateur inspiré⁵.

Remarques liminaires

Caractéristiques pré-iconographiques

En suivant l'ordre analytique de la grille de Panofsky, il convient de relever d'abord ce qu'il nomme les éléments de premier niveau. Il s'agit d'établir une sorte de fiche d'identité de l'œuvre à partir de son « univers factuel ». Il est aisé d'isoler cinq signifiants :

- Le nom du peintre : Jean Paul Lemieux
- La nature du médium : une huile sur toile
- Les dimensions de l'œuvre : 79 cm - 108 cm
- La date de la création : 1963
- Le titre du tableau : *Le Témoin*
- Le lieu d'exposition de la toile : Musée national des beaux-arts du Québec, à Québec

5. On trouvera une reproduction de l'œuvre sur la page de titre du présent ouvrage.

Depuis son célèbre tableau de 1951, représentant *les Ursulines*, Lemieux est entré dans ce que les critiques appelleront sa *grande période* ou sa *période classique*. Des compositions dépouillées mais extrêmement structurées, une apparente économie de formes et de couleurs; un travail de l'espace pour mieux parler du temps. C'est, pour Lemieux, le passage d'une peinture strictement descriptive et/ou narrative à une peinture de plus en plus symbolique, tout en demeurant figurative.

Les thèmes d'inspiration religieuse ne sont pas exclus de cette période. Ainsi, ce tableau est la continuation de la narration sacrée commencée par Lemieux en 1958 avec *la Crucifixion*. Il reprend même des thèmes majeurs de la tradition iconographique en art sacré, mais il les soumet à un traitement plastique qui déplace le thème et le métamorphose. Il écrit à ce sujet: « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil; seulement une transformation, une métamorphose de ce qui a déjà été fait⁶. »

C'est le cas, bien entendu, pour cette toile qui reprend et reconstruit le thème de la *pietà*. Les *pietà* représentent traditionnellement Marie, mère de Jésus, recevant dans ses bras son fils après la descente de croix; tels sont, par exemple, le traitement pictural de la *pietà* d'Anguerrant Quarton (15^e s.) qu'on peut voir au Louvre et, bien sûr, la célèbre sculpture de Michel-Ange dans une des chapelles de la basilique Saint-Pierre, à Rome.

Chez Lemieux, la métamorphose du thème est consacrée par le titre que le peintre donne à son œuvre: non pas *Pietà* ou *la piété* mais *le Témoin*. Ce titre crée déjà une tension entre la première perception que le spectateur a de la toile et la perception que le peintre invite à avoir à partir du thème qu'il a voulu traiter. Cette tension est source d'interrogation et donc de dialogue avec l'œuvre à partir d'un premier dialogue interne à l'œuvre elle-même, puisque le titre choisi par le peintre montre que les éléments des *pietà*, reconnaissables dans la toile, ne rendent pas compte de l'inspiration qui a présidé à la création.

À l'heure où la *Passion* du Fils de Dieu est *consommée*, dans ce *no man's land* et ce *no time* du samedi, tout, dans l'œuvre de Lemieux, semble vouloir suggérer la gestation d'un nouveau mode d'agir: celui du témoin. L'essentiel de notre étude tentera de déchiffrer, à même la

6. Jean Paul Lemieux, cité par Michèle Grandbois, *Jean Paul Lemieux au Musée du Québec*, Québec, Musée du Québec, 2001, p. 77.

réalité du témoin et de l'*acte* de l'attestation et du témoignage, des éléments permettant d'éclairer, de biais, un autre mode de l'agir de Dieu, à même la genèse de l'acte de témoigner.

Remarques méthodologiques

Le tableau et, dans le tableau, tel élément chromatique, tel trait de sa structure, telle touche de lumière, ont toujours l'initiative du dialogue. Aussi, chacune des cinq étapes de cette recherche débute par des considérations ou descriptions iconographiques qui sont ensuite livrées à des interprétations plurielles qui, à leur tour, interpellent l'œuvre d'art.

Première analyse iconographique et mise en place de la problématique

L'art est semblable à un labyrinthe ; il faut chercher longtemps et ardemment avant de trouver le couloir qui conduit à la lumière⁷.

La lecture spontanée de l'œuvre

En Occident, le sens de lecture d'une œuvre, littéraire ou picturale, va de gauche à droite. On appelle *zone chaude* la première partie du tableau, correspondant au point de départ formel de la lecture (en haut à gauche), ainsi que la zone opposée (en bas à droite). En peinture, les éléments signifiants pour le peintre se retrouvent la plupart du temps dans ces zones. Or, devant le tableau de Lemieux, notre perception est comme forcée. Ce qui est d'abord perçu ne se trouve pas dans ces zones mais dans les zones inverses, généralement appelées froides ou neutres : un Gisant et un Jeune homme debout. Nous sommes spontanément attirés par ces deux parties du tableau, par les contrastes géométriques et chromatiques.

Un troisième personnage est confondu d'abord avec le fond sombre du tableau (fusion chromatique) puis avec le Gisant dont il épouse la

7. Jean Paul Lemieux, cité dans M. Grandbois, *op. cit.*, p. 13.

ligne diagonale (fusion géométrique). Seul son visage émerge de cette double fusion et permet de reconnaître celui d'une femme : les deux personnages traditionnels des *pietà* sont donc identifiés et, avec eux, le caractère religieux du thème. Mais la *métamorphose* est déjà opérée par le déplacement de la perception du rapport traditionnel Mère/Fils au rapport Gisant/Jeune homme.

Or, cette métamorphose est le résultat de contrastes factuels qui opèrent un effet de tension et de déséquilibre dans ce qui aurait dû être traité comme une scène intime et douloureuse. Il suffirait de partager le tableau en deux dans le sens de la hauteur pour retrouver, dans la partie gauche, les éléments d'une *pietà* et modifier ainsi notre perception et notre émotion.

Premières interprétations et hypothèses

Les premiers éléments mis en évidence concourent tous à suggérer une *situation de crise*, qui ne relève pas d'abord de la situation terrible d'une mère recevant le corps mutilé et sans vie de son fils, mais de la présence verticale d'un troisième personnage qui déséquilibre le thème tout en structurant la perception et donc l'interprétation. Il s'agit bien d'une situation *critique*, situation de crise qui induit, nous le verrons plus bas, un faisceau de questions.

La partie gauche du tableau traduit l'atmosphère du soir du vendredi et du samedi de la Passion. La tristesse, certes, mais aussi et surtout le silence effrayant qui suit la mort d'un innocent et la consternation qu'on imagine pour ceux qui avaient reconnu en lui le Fils de Dieu ; la désolation de la mère qui voit s'accomplir la prophétie du vieillard Siméon, d'une mère qui n'est plus que Mère des douleurs. Cette partie du tableau est totalement *pathique*. Tout participe de la mort : les tonalités sombres, les lignes descendantes, la fixité des formes humaines. La mort a fait son œuvre. Les vivants pâtiennent, subissent les ravages de la mort. La vie et, par là-même, le temps sont comme arrêtés, figés dans un instantané en noir et blanc.

Le tragique surgit dès lors que quelqu'un n'est pas entièrement pris par l'émotion, qu'il se met, même très légèrement, de biais, en retrait ; en retrait par rapport à son propre ébranlement et par rapport à l'événement. Le tragique n'est pas le pathétique ; le sentiment et la perception du tragique peuvent advenir dans une conscience lorsqu'elle se

saisit d'une situation en tant qu'elle est pathétique, irrémédiable et accablante. Telle est l'apparition littéraire du tragique classique lorsque Sophocle invente génialement le *troisième personnage*. Dans cette toile de Lemieux, la partie droite du tableau porte la charge tragique de l'œuvre. Le personnage vertical, vêtu d'écarlate, appartient certes à l'espace délimité par la toile, mais, par sa verticalité, il rompt avec la quasi-horizontalité de la mère penchée sur le Gisant jusqu'à en épouser la raideur et, par la couleur de sa tunique, il brise l'effet de deuil et d'infinie douleur que les camaïeux de gris induisaient.

Il est alors possible de se demander : en quoi le jeune homme⁸ porte-t-il, en les renouvelant, les questions théologiques posées par la partie gauche du tableau : la mort de l'innocent, l'apparente victoire du mal, le silence du Père devant la mort de son Fils, le silence et l'*inaction* de Dieu ?

La verticalité de la posture de Jean renvoie à la radicalité de ces questions. Le champ de force qui structure la toile, selon l'expression de Marie Carani⁹, induit une situation de crise, une tension créée non seulement *par* le personnage mais aussi *dans* le personnage de Jean.

Mais alors osons une hypothèse, en trois temps. Supposons d'abord que l'œuvre de Lemieux tend à suggérer que Jean lui-même est le *lieu théologique* dans lequel sont portées ces questions et, plus particulièrement, la question du *non-agir* de Dieu. Selon cette première perspective, le tableau pourrait alors raconter (deuxième temps) comment, au cœur du personnage de Jean, se façonne peu à peu la figure d'un homme nouveau, peut-être celle du témoin. L'analyse qui suit tente de raconter, à partir de la dynamique iconographique, la gestation de cet

8. Qui est effectivement ce troisième personnage ? Les traditions iconographiques et religieuses suggèrent spontanément de reconnaître en lui « le disciple que Jésus aimait », que ces mêmes traditions assimilent à l'apôtre Jean. C'est, par exemple, la position de Michèle Grandbois (*Jean Paul Lemieux au Musée de Québec*, p. 76). Un autre argument pictural tend à confirmer cette interprétation : la critique a naturellement rapproché *Le Témoin de La Crucifixion*, toile peinte en 1958 ; le peintre a donné suffisamment d'indices pour qu'on reconnaisse dans ces deux toiles les trois mêmes personnages, c'est-à-dire « la Vierge, le Christ et l'apôtre Jean [...]. On retrouve ces trois mêmes personnages dans *La Crucifixion* [...]. Avec *Le Témoin*, l'artiste poursuit donc une narration commencée cinq ans auparavant » (M. Grandbois, *op. cit.*, p. 76).

9. Marie Carani, dans *Jean Paul Lemieux*, Québec, Musée du Québec, Les Publications du Québec, 1992, p. 148.

homme nouveau, mais aussi la genèse, en lui, d'un acte de témoigner¹⁰. Peut-être, troisième temps de l'hypothèse, sera-t-il possible alors de discerner dans cette genèse (picturale?) quelques traces inédites d'un nouveau mode de *l'agir divin*.

La grande épreuve. Étude de la partie droite du tableau

Jean ou le pâtir comme injonction

- Les éléments iconographiques

Notre analyse s'intéresse d'abord à trois éléments qui déterminent la situation spatiale du troisième personnage à partir de sa relation au groupe Mère/Fils, Femme/Gisant : la position en retrait, le visage légèrement tourné vers le Gisant et, enfin, la tension entre deux visages, celui du Gisant et celui du troisième personnage.

Il est aisé d'identifier trois plans dans l'espace du tableau. Les deux premiers sont occupés successivement par le Gisant et par la femme penchée sur lui. Le troisième personnage est comme en retrait. Il n'appartient pas à la situation pathique qui caractérise la partie gauche du tableau. Cependant, il n'est pas totalement étranger à la situation.

Le fait que le visage du personnage de droite soit très légèrement tourné vers la gauche a pour effet de créer une dynamique relationnelle entre les deux parties du tableau que tout semblait d'abord opposer, sur les plans aussi bien structurel que chromatique. Notre perception est comme indécise ; le troisième personnage fait et ne fait pas partie de la situation. À partir de ce troisième plan, qui bouleverse les perspectives,

10. Les écrits johanniques portent, à certains égards, cet acte de témoigner (Jn 19,35 et Jn 21,24). Ils furent certainement pour le peintre une des sources de référence et d'inspiration. Pour Jean Paul Lemieux, l'apôtre Jean, « le disciple que Jésus aimait », et l'auteur du quatrième évangile étaient-ils un seul et même personnage ? Il est impossible de répondre avec certitude à cette question. Mais il est peu probable que le peintre ait été au fait de recherches théologiques et exégétiques qui, en 1958 et même en 1963, étaient peu diffusées. Pour les besoins de cette analyse, notre interprétation s'inscrit donc dans la tradition qu'épouse vraisemblablement le peintre dans sa « lecture » des textes bibliques. Cette tradition identifie l'apôtre Jean au « disciple que Jésus aimait » et à celui qui, par son enseignement et son témoignage, serait soit l'auteur soit l'inspirateur direct ou indirect des textes johanniques.

le spectateur est invité à entrer dans une histoire en train de « s'écrire » sous ses yeux et qui n'est plus la situation des *pietà*.

L'orientation du visage du troisième personnage crée ainsi une diagonale qui traverse de part en part la toile, allant de son visage à un autre, la face inerte du Gisant. En langage technique, cette ligne, appelée diagonale harmonique, débute en bas à gauche du tableau pour se terminer en haut à droite. Elle initie dans le tableau un champ de forces qui détermine la perception et induit une série d'interprétations.

• Interprétations

Dans le quatrième évangile, Marie, la mère de Jésus, est donnée comme mère à Jean par Jésus en croix. Pourtant, dans la toile de Lemieux, Jean, qui vient de recevoir Marie pour mère, ne fusionne pas ou ne fusionne plus avec la douleur de Marie. Jean est mis à distance du couple Mère/Fils.

Cependant, cette mise à distance n'est pas une fuite ; elle n'est pas davantage une *réaction*, car Jean reste tourné vers le groupe Mère/Fils. Cette mise à distance est le retrait nécessaire pour que Jean s'approprie, apprivoise cette radicale *altérité* qui est d'abord *altération* qui ravage son univers et ses repères familiers¹¹. En se mettant librement en retrait, selon une verticalité qui n'est pas la raideur et la fixité de la mort auxquelles participent les deux autres personnages, Jean brise l'arrêt dans le temps créé par l'émotion et redonne au temps de s'écouler : l'histoire peut recommencer. Et elle recommence, en lui, par des questions surgies du lien nouveau que son mouvement de tête initie.

Certes, la mort pose la question du sens ; aussi cette mort, comme toute mort, pose-t-elle la question de toute existence : pour l'être humain, la mort est-elle le dernier mot de la vie ? Comment donner sens à ce qui paraît tellement absurde ? Mais, ici, les questions deviennent incandescentes non seulement parce que, pour le Jeune homme, cette mort est celle de son ami, de celui qui l'a choisi et qu'il a pu choisir de suivre pendant trois années et jusqu'au supplice de la croix, mais aussi

11. Cette irruption de l'Autre comme événement éthique fondateur est une constante de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, autre commentateur possible de cette œuvre. On trouvera une ultime synthèse de sa pensée dans les deux derniers cours donnés à la Sorbonne et publiés sous le titre *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993.

parce que cette mort est, par excellence, la mort injuste de l'Innocent ; parce que, pour Jean, jeune disciple de cet ami qui était aussi un maître, cette mort est celle de Jésus dans lequel il avait reconnu le Fils de Dieu ; cette mort est la mort de celui qu'il croyait être la Vie même !

Jean ne comprend pas ; mais il ne peut pas faire taire en lui un faisceau de questions. Il est comme enjoint à « sortir » de son émotion pour voir, simplement voir. Mais Jean ne *sait* pas ce qu'il doit voir et comprendre dans cette mort. La toile montre ce que, à la lettre, on peut appeler une confrontation ou un face-à-face. En effet, la diagonale relie deux visages, à la limite deux fronts, mais non deux regards ; et si Jean a interrogé ce visage, il n'a pas pu déchiffrer dans la face inerte, comme il avait dû si souvent le faire dans le regard de Jésus, un sens à ce qu'il est en train de vivre : ce visage a les yeux clos. Aussi, si le visage de Jean est bien tourné vers Jésus, son regard porte ailleurs. Détourne-t-il le regard, dans une sorte de fuite de la réalité, ou bien cherche-t-il ailleurs que dans ce qui s'impose à ses yeux de chair, le sens possible de l'insupportable et de l'incompréhensible ? D'autres éléments iconographiques permettront de lever le doute ; nous le verrons plus loin.

Il reste que cette attitude même montre à la fois la claire conscience que Jean a de la situation et le processus de réflexion terrible et irréversible qu'elle vient d'initier en lui. La mise à distance montre qu'il a conscience douloureusement d'un événement inédit ; est-ce bien en ce sens qu'il faut comprendre le titre de l'œuvre de Lemieux et dire que la mise à distance de Jean fait de lui le *témoin oculaire* privilégié ? Ricœur place dans cette *conscience d'un fait* le premier pré-requis de tout témoignage¹², mais il affirme que cette conscience ne suffit pas : il montre aussi que tout acte de témoigner requiert de la part du témoin une autre prise de conscience sans laquelle celui qui a vu, entendu, ne deviendra pas effectivement témoin de ce qu'il a vu et entendu. Tout témoin a dû prendre conscience, au moins partiellement, du retentissement en lui de ce qu'il a vu et entendu, d'une certaine exigence qui le fait passer du silence au témoignage. Ricœur parle de la nécessité d'une *conscience de soi* qui s'ajoute à la conscience du fait. Or, très précisément, Lemieux saisit d'abord Jean dans ce moment-passage, cet

12. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », p. 53 et *Soi-même comme un autre*, p. 34-35.

entre-deux par lequel Jean ne se contente pas d'assister à un événement ; Jean prend conscience que cet événement retentit en lui comme s'il l'assignait à une interrogation sur lui-même. Tout se passe alors comme si ce Gisant, ce corps sans vie de son maître et ami, posait dramatiquement la question que Jésus avait jadis posée au groupe des disciples et donc à Jean : « Pour vous qui suis-je ? » Mais la question est, ici et maintenant, radicale et personnelle : « Et toi, Jean, qui dis-tu que je suis ? Pour toi, qui suis-je ? »

Ainsi, la toile pré-suppose et manifeste un triple pâtre : elle pré-suppose le pâtre inhérent à la Passion de Jésus ; elle sous-entend aussi le pâtre commun de Jean et de Marie que le tableau suggère seulement ; elle manifeste enfin une autre forme de pâtre : le pâtre de Jean qui reçoit cette mort comme une question qu'il ne pourrait fuir sans se fuir lui-même : *un pâtre comme injonction*. Pâtre étonnant et paradoxal puisque cette interrogation qu'il subit l'enjoint en fait à une réponse authentiquement libre, l'enjoint à la liberté¹³. Il est alors possible de reformuler les deuxième et troisième temps de notre hypothèse initiale : *c'est à même ce dernier pâtre que, d'une part, prend naissance l'acte qui fera de Jean un témoin et que se laisseront discerner des traces d'un autre agir divin*.

Face à cette injonction, la dérobaie est impossible. Alors, dans Jean, s'ouvre à nouveau le Grand Procès, à même son intelligence et son cœur. Ricœur montre que, dans le témoignage chrétien ou dans l'attestation croyante, c'est toujours l'identité de Jésus qui est en procès¹⁴. Dans l'œuvre de Lemieux, la question de l'identité du corps sans vie de Jésus le nazaréen est clairement suggérée, d'une part par la diagonale harmonique, la ligne transversale qui relie les deux visages de Jean et de Jésus et, d'autre part, par le contour imprécis du corps de Jésus. Ces hésitations dans le trait qui figure le corps du Gisant induisent plusieurs interprétations : elles concernent toutes l'identité de Jésus, soit, par exemple, que le flou provienne d'une lumière irradiant le corps, ou encore qu'il symbolise l'incapacité à se prononcer sur la véritable nature de celui que Pilate décida d'appeler « le roi des juifs ». Mais l'identité

13. Claude Geffré affirme que le témoignage renvoie toujours à l'acte libre du témoin ; ainsi dans « Le témoignage comme expérience et comme langage », dans E. Castelli (dir.), *Le témoignage*, p. 307. La naissance en Jean de l'acte de témoigner est contemporaine de la naissance de sa liberté.

14. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », p. 50 s.

réelle de celui qui vient de mourir n'est pas seule en question. L'interrogation de Jean le renvoie à lui-même.

La posture de Jean

- Les éléments iconographiques

Lemieux saisit Jean entre l'émotion pure qui arrête le temps et l'intelligence de cet ébranlement. Jean se retire pour mieux voir. Le peintre fournit le matériau iconographique nécessaire pour que, d'une part, nous saisissons ce moment comme un temps de lutte et que, d'autre part, nous puissions assister au combat intérieur de Jean et voir comment s'élaborent les réponses qui feront de lui un témoin.

Trois éléments sont ici retenus : la verticalité du personnage ; les sourcils froncés et le front plissé ; le regard. Chacun de ces éléments manifeste une situation paradoxale. Jean est debout, bien droit, et pourtant il ne s'agit pas de raideur puisque la tête est tournée et les traits du visage mobiles. Mais, si la tête est tournée, le regard ne suit pas la diagonale harmonique induite par ce mouvement : le personnage regarde ailleurs. Il est difficile d'identifier la direction de ce regard qui semble « tout intérieur ». Enfin, la mobilité du visage, les sourcils froncés et le front plissé expriment non seulement l'interrogation mais aussi le conflit intérieur du personnage aux prises avec d'incertaines réponses.

- Interprétations

Les trois éléments retenus, caractéristiques de la posture de Jean, contribuent à mettre en évidence une situation de crise. Voyons comment cette crise, relative à l'identité du Gisant, est aussi, par là même, une crise intérieure qui ébranle Jean dans sa relation intime avec celui dont il ne sait plus qui il est : crise d'identité, crise de la relation à l'autre, crise de la relation à soi-même.

D'une part, la posture verticale, très évidente, tend à s'imposer comme « la colonne vertébrale » de l'identité de Jean qui l'unifie et fait qu'il se tient debout, physiquement et psychologiquement, qu'il n'est pas anéanti par l'événement. D'autre part, le front plissé, les sourcils froncés démentent cette apparente assurance. La source de cette crise

est révélée par la position de la tête et la direction du regard. La tête et particulièrement le front symbolisent, bien entendu, l'intelligence, la nature et la qualité de la réflexion. Ainsi, le mouvement de la tête désignerait l'objet de la réflexion (la mort de Jésus) et le plissement du front manifesterait la difficulté pour l'intelligence à porter les interrogations que cette mort suscite : débat, difficulté à se prononcer, crise de l'intelligence. Dans cette perspective, le regard de Jean aurait dû confirmer l'objet de son attention et de son interrogation ; il aurait dû suivre le mouvement de la tête et s'arrêter sur le Gisant. Or, le trait génial du peintre crée, certes, un regard inquiet (sourcils froncés) mais sans visée objective repérable. Ce regard est comme retourné vers l'intérieur. Comme si l'inquiétude de l'intelligence, incapable de trancher le procès de l'identité du Gisant, ne pouvait qu'affecter l'identité de Jean lui-même ; en effet, le sens de l'existence du jeune disciple ne s'enracinait-il pas dans sa relation à Jésus ?

Dans la partie droite du tableau, nombreux sont donc les éléments qui contribuent à mettre en scène, dans le personnage de Jean, un débat intérieur qui fait d'abord intervenir l'intelligence et qui porte à la fois sur l'identité de Jésus et sur Jean lui-même. La question terrible posée par la présence du corps sans vie de Jésus : « Jean, pour toi, qui suis-je ? », fait surgir, en écho, l'autre question, tout aussi radicale : et moi, Jean, qui suis-je ? La diagonale ascendante porte la charge de ces deux questions, en dialogue. L'enjeu de ce double dialogue, entre Jean et Jésus, entre Jean et lui-même, ne peut être qu'une question de vie ou de mort. Jean : *qui* voit-il dans le corps sans vie de son ami ? En d'autres termes, de *quel événement* Jean est-il le témoin ? Cette mort est-elle seulement la terrible mauvaise nouvelle de la mort de cet ami et maître, de la mort de la raison de vivre de Jean ? Lemieux suggère que Jean trouve la réponse en entrant en lui-même et non dans la seule perception douloureuse du cadavre étendu à ses pieds.

Le thème de l'identité est central pour tout témoignage. Ricœur¹⁵ montre que le témoignage est le pivot autour duquel se construit la problématique de l'identité et, réciproquement, qu'il n'y a pas attestation ou témoignage en dehors d'une double conscience, *conscience des*

15. Par exemple, il écrit : « L'engagement du témoin dans le témoignage est le point fixe autour duquel pivote l'éventail du sens » (« L'herméneutique du témoignage », p. 43).

faits, extériorité factuelle dont le témoin est témoin oculaire, et *conscience de soi* dans le rapport libre de la conscience à ces faits par lesquels le témoin oculaire devient témoin éthique, selon les commentaires de Claude Geffré¹⁶, ou témoin de conviction et « témoin prophétique », selon les termes de Ricœur¹⁷. Avant de devenir témoin, Jean devra satisfaire à une double exigence : il devra traverser l'épreuve que cette mort fait subir à sa connaissance de Jésus et à la connaissance qu'il a de lui-même. C'est d'un même mouvement que Jean répondra à la question de l'identité de Jésus et que se mettront en place en lui les conditions qui feront plus tard de lui un témoin.

Le seul fait que Lemieux effectue cette œuvre prouve que l'épreuve a été traversée puisque l'inspiration du peintre puise largement dans le quatrième évangile, c'est-à-dire dans le témoignage communément attribué à Jean.

Et la toile livre ainsi quelques éléments, quelques traces décisives pour l'issue de ce débat intérieur et secret d'où naîtra l'assurance tremblée que semble manifester, à ce niveau de notre récit, la posture du personnage de Jean.

L'épreuve de la décision. « L'épreuve de la conviction¹⁸ »

La foi est cette lumière jaillie de l'homme qui,
pendant l'éclipse, rend témoignage au soleil
voilé, renié, problématique¹⁹.

Les éléments iconographiques

D'autres éléments picturaux indiquent subtilement la manière dont Jean traverse l'épreuve de la double question de son identité et de celle de Jésus : ils concernent tous la place que Lemieux réserve à *la lumière* sur la toile. La première source de lumière est incontestablement celle qui surgit, au premier plan, du cadavre immensément blanc. Pourtant, si cette masse blanche éclaire et même aveugle le spectateur, elle n'a pas

16. « Le témoignage comme expérience et comme langage », p. 293 s.

17. « L'herméneutique du témoignage », p. 44-52.

18. L'expression est de Ricœur, *ibid.*

19. Thibon, *op. cit.*, p. 186.

le pouvoir d'éclairer les personnages, à l'exception peut-être du visage de Marie, reflet pâle du profil de son Fils.

Or, des traces de lumière, subtiles mais évidentes, éclaboussent plusieurs parties stratégiques de la toile. Il s'agit, pour le personnage de Jean, des touches de lumière sur son épaule et sur son front et de la lumière qui irradie, de l'intérieur, sa tunique rouge. Si nous recherchons, dans la toile, la source possible de cet éclairage, force nous est d'abord d'exclure le Gisant puisque le visage de Jean n'en est pas éclairé. La source de lumière ne peut donc provenir que de l'arrière-plan du tableau. C'est alors que devient perceptible une trouée de lumière qui était passée inaperçue jusque-là, en haut dans la partie gauche du tableau, à laquelle s'ajoutent, d'une part, la flaque de lumière à la croisée du personnage de Jean et du Gisant et, d'autre part, la traînée diffuse à l'arrière de la tête de Jésus. On s'aperçoit alors que cette source cachée qui émerge seulement à trois endroits comme trois pointes d'un grand triangle, fait vibrer l'arrière-fond sombre du tableau, comme si la lumière s'apprêtait à le déchirer.

Ainsi, le premier lieu, choisi par le peintre pour faire apparaître la source de lumière salvatrice, est justement ce que nous appelions, au début de l'étude, la *zone chaude*, la première partie du tableau vue par le regard qui balaie la toile de gauche à droite et de haut en bas. On avait pu s'étonner de ne pas trouver là les éléments les plus prégnants du tableau. Et Lemieux nous réservait cette surprise : l'élément le plus important était là pourtant, presque masqué par la pesanteur d'une logique chromatique de mort.

Interprétations

Si on suit Jean dans son processus d'intériorisation, dans ce *regard intérieur* qui le fait oublier pour un temps le cadavre trop visible et écrasant, et si on s'interroge sur ce qui lui permettra, à la lettre, d'y *voir clair* dans le débat qui s'est ouvert en lui, il est possible de penser alors que les touches de lumière sont la réponse picturale à cette question, même si Jean, qui ne peut les percevoir, en est seulement le réceptacle. L'irradiation de la tunique de Jean montre cette réception, cette *inhabitation* de la lumière dans l'être même de Jean. Comment Jean, sans avoir vu cette lumière, a-t-il pu la laisser envahir son être ? Quelle

brèche le regard intérieur de Jean a-t-il ouverte pour que la lumière l'envahisse ainsi ?

Que se passe-t-il dans le cœur de Jean ? Osons une interprétation. Lorsque l'intelligence est frappée d'impuissance, quelle autre instance peut prendre le relais, sinon la mémoire ? Parce que le temps recommence à couler au moment même où Jean se met en retrait, la mémoire peut faire son œuvre. Mais quelle mémoire ? Non pas une mémoire nostalgique qui enferme dans le souvenir d'un passé qui participe à la mort car, alors, Jean se serait effondré, envahi par la tristesse, l'amertume ou le ressentiment. Sa posture suggère le contraire. Ne serait-ce pas la mémoire non du passé mais de ce qui, justement, ne peut pas passer, mémoire des paroles « de la vie éternelle » (Jn 6,68) ; alors surgissent des cascades de souvenirs dont pourront se saisir ensuite le cœur et l'intelligence du jeune disciple : les paroles du maître, l'annonce de sa Passion, et les œuvres qu'il a accomplies. Les paroles de Jésus qui surgissent s'entrechoquent, paradoxales, contradictoires et pourtant vivifiantes par ce qui les texture et leur donne sens au-delà même de ces contradictions apparentes : l'amour. L'ensemble des textes johanniques témoigneront plus tard de cette mémoire vive dont Jésus disait lui-même à ses disciples, quelques heures avant sa Passion, qu'elle était l'œuvre de « l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom » et qui « vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26). Ces textes ont certainement été, pour le peintre, les points d'appui de la création du personnage de Jean.

L'assurance tremblée²⁰ qui advient peu à peu dans le cœur de Jean sous l'effet de la lumière reçue, est celle même qui, plus tard, fera lever en lui *le témoin* qui saura, mieux que les autres, évoquer l'amour que Dieu a manifesté dans la personne même de Jésus²¹.

Et Jean peut voir maintenant, dans le corps de son ami, à ses pieds, le signe parfait de l'Amour ; Jean ne voit plus le silence effrayant du

20. Ricœur dit de l'attestation qu'elle est « une assurance sans être une certitude doxique » (*Lectures* 3, p. 94).

21. Les textes johanniques, tout particulièrement la première épître, sont là pour dire, aujourd'hui, ce que l'évangéliste a su voir au-delà du Gisant. « Dieu est amour. Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu au milieu de nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. Voici ce qu'est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés. » (1 Jn 4,8-10)

Père, *l'inaction du Père*, une logique de mort et de décréation. Dans la Passion et la mort du Fils, il entrevoit *l'autre agir de Dieu*, l'agir impensable d'un Dieu qui n'est qu'Amour. Il voit dans ce cadavre le signe d'une mort librement consentie et, dans Jésus, celui qu'il appellera plus tard le *Témoin fidèle*²², Témoin parfait de cet *autre agir de Dieu* ; *Témoin*, titre que Lemieux a retenu pour son œuvre.

Autrement qu'agir

C'est quand Dieu semble mort et qu'on obéit encore à sa voix que s'opèrent les œuvres de Dieu²³.

Les deux témoins. L'autre agir de Dieu

Ce serait donc en réécoutant la parole, première forme de son observance, en faisant mémoire de la parole de Jésus, à même l'amour qu'il éprouve pour lui, que Jean apprend l'identité de ce corps sans vie. L'issue du conflit intérieur qui faisait plisser le front de Jean serait donc le fruit de l'acte de mémoire de Jean ; or, cet acte de mémoire est lui-même un *acte commun* dans lequel l'activité de la lumière est déterminante. Ce qui *fait la lumière* en Jean n'est pas lui ; en même temps, la Lumière n'aurait pas pu faire son œuvre dans Jean si Jean avait été totalement opaque.

Dans le procès qui se plaide à l'intérieur de Jean, c'est la Lumière reçue qui nourrit la souvenance et porte le témoignage à venir. Quelles paroles sont réentendues, quelles paroles réécoutées à même son amour pour l'ami, et qui donnent sens à ce qu'il vit, à ce qu'il voit ? Quelles paroles du maître lui permettent de voir dans la mort de l'ami, la Vie donnée, dans le Gisant, le Témoin ? Seul le témoignage donné plus tard peut indiquer ce que fut ce premier témoignage reçu ; dans la première épître de Jean, on peut lire par exemple : « Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en lui-même » (1 Jn 5,10) et, dans l'évangile,

22. Tel est le terme dont use l'auteur de L'Apocalypse pour parler de Jésus (Ap 1,5 ; 3,14).

23. Thibon, *op. cit.*, p. 196.

« Celui qui a vu a rendu témoignage, et son témoignage est conforme à la vérité, et d'ailleurs celui-là sait qu'il dit ce qui est vrai afin que vous aussi vous croyiez » (Jn 19,35).

D'un même mouvement, Jean identifie Jésus comme *Témoin* de l'Amour qu'est Dieu et s'identifie comme objet de cet amour qui l'envahit et dont il ne peut que témoigner (1^{re} épître de Jean)²⁴. Cette dynamique de l'Amour qui traverse et porte tous les écrits johanniques est celui qui, depuis 2000 ans, embrase les mystiques et fait lever les témoins. Et c'est dans ce mouvement, dans cette *logique de la surabondance* d'un amour qui va jusqu'à la mort et d'un amour reçu qui ne peut que déborder, que se manifeste *un autre agir de Dieu*²⁵. En commentant l'évangile de Jean, Ricœur écrit : « Le témoignage n'est pas d'abord ce que l'homme fait quand il rend témoignage mais ce que fait le Fils en manifestant le Père²⁶. » Cet agir se manifeste d'abord par un *pâtir* mystérieusement consenti puis s'ouvre, par sa fécondité, sur le témoignage de l'évangéliste qui, lui-même, deviendra le lieu d'un appel à la foi et au témoignage. Deux éléments, dans la structure de l'œuvre de Lemieux, imposent cette ouverture.

Le quatrième personnage

- Éléments iconographiques

L'importance de la lumière invite le regard devenu plus aigu à relier entre elles les touches de lumière qui ont été déterminantes pour voir et comprendre l'interprétation plastique du personnage de Jean. En partant de la tache de lumière, en haut à gauche du tableau, on peut tracer une ligne qui rejoint une deuxième touche de lumière, au point de rencontre du Gisant et de Jean. Cette ligne est majeure dans la struc-

24. Ricœur écrit : « Le pôle de témoignage est ainsi déplacé de la confession-narration vers la manifestation elle-même à quoi il est rendu témoignage » ; et il ajoute : « Du coup, le témoignage rendu par le disciple se règle-t-il, dans son intention profonde, sur le sens théologique du témoignage-manifestation, acte christique par excellence » (« L'herméneutique du témoignage », p. 49).

25. Ricœur dit, à propos du commandement nouveau, qu'il « relève d'une logique de la surabondance qui s'oppose polairement à la logique d'équivalence qui gouverne la morale quotidienne » (*Lectures 3*, p. 277).

26. P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », p. 48.

ture du tableau ; en effet, elle est la résultante géométrique des deux forces représentées par le Gisant et par le personnage de Jean. Cet élément iconographique vient aisément renforcer les interprétations précédentes qui voient dans la lumière la source de la résolution du conflit intérieur de Jean. En effet, structurellement, les deux forces que nous avons identifiées dès le début de notre analyse comme étant en tension chromatique et géométrique, trouvent leur résultante, leur équilibre dynamique, dans la ligne qui relie les deux sources lumineuses. C'est bien la lumière et elle seule, malgré sa discrétion, qui unit les deux personnages. Mais le spectateur, seul, peut le déduire à partir d'éléments qui ne sont pas dans le champ perceptif de Jean.

Mais cette unité n'est pas statique. Nous avons vu que la tension commençait par un face à face, entre Jésus et Jean, les deux fils de Marie. Il est possible de réunir maintenant les visages des trois personnages sur un même *arc de cercle*. Si on recherche le centre de cet arc de cercle, force nous est de le pointer à l'extérieur du tableau. Il est alors étonnant de constater que le centre de cet arc de cercle est dans l'exact prolongement de la résultante identifiée plus haut.

- Interprétations

Tout se passe comme si le peintre avait voulu introduire le spectateur dans la dramatique du tableau, à partir de ce lieu stratégique. À moins que ce ne soit le lieu à partir duquel l'interprétation est la mieux ajustée à la vision du peintre et que ce spectateur soit le peintre lui-même. Dans tous les cas, celui qui est ainsi introduit dans la dynamique de l'œuvre devient le seul des quatre personnages à voir la lumière et à pouvoir en déterminer l'importance. De plus, il est comme appelé lui-même à se déterminer sur l'identité de ce Gisant qui, tourné vers lui, de toute évidence, l'interpelle. La narration du tableau ne se termine donc pas avec Jean. Le récit du peintre ouvre sur l'histoire, la longue histoire de la proposition croyante, la longue histoire de l'Église, lieu éminent de l'agir de Dieu, à même les témoins : « D'ailleurs celui-là sait qu'il dit ce qui est vrai afin que vous aussi vous croyiez. » (Jn 19,35)

Ainsi, le titre du tableau retentit de toute sa force et redonne au Gisant une place décisive. L'acte par lequel Jean reconnaît la mort de Jésus comme le témoignage parfait de l'amour de Dieu, est aussi celui par lequel il se saisit comme *enjoint* à témoigner de cette *surabondance* de l'amour de Dieu pour tout homme. Le titre est donc riche de toute

une fécondité à venir, fécondité du témoignage à partir de la rencontre toujours singulière avec le seul Témoin véritable.

L'œuvre de Lemieux peut donc apparaître comme un lieu inédit de tensions dans lesquelles est indéfiniment plaidé le Grand Procès. La majuscule du titre livre la réponse du peintre, puisée vraisemblablement dans sa propre lecture des écrits johanniques. En partant du témoignage de Jean, le traitement plastique de sa lecture permet au peintre d'écrire la chronique de cet acte de témoigner. En suivant cette chronique, on a pu découvrir que la lumière qui circule dans l'œuvre de Lemieux signe la présence de l'agir divin²⁷. Qu'elle épouse d'abord, dans le Gisant, l'obsédante pâleur de la mort a pu laisser croire que les ténèbres l'avaient vaincue; le peintre charge Jean de rendre manifeste une autre présence de la lumière, plus discrète, plus secrète, plus intime, mais qui n'a cessé d'agir, édifiant, à même le cœur du disciple qui la reçoit et qu'elle irradie, une demeure nouvelle. Aussi cet agir se manifeste-t-il surtout dans l'alliance renouvelée entre Jean et Jésus, grâce à la lumière :

— L'essentiel du témoignage de Jean porte sur l'identité de Jésus qu'il reconnaît comme le *Témoin fidèle* de l'Amour que Dieu est. Or, sans l'œuvre de la mystérieuse Lumière, dans le cœur même de Jean qui l'accueille, cette reconnaissance aurait été impossible. Ricœur écrit : « Ce sera un des leitmotifs de notre analyse : l'attestation est fondamentalement attestation *de soi*. » Et il ajoute : « Même si elle est toujours en quelque façon reçue d'un autre, elle demeure attestation *de soi*²⁸. » Cet acte serait donc un *acte commun* au témoin et à la vérité dont il témoigne. Paradigme des témoignages chrétiens depuis 2000 ans²⁹ ! Agir mystérieux qui permet au témoin de témoigner d'un *autre agir de Dieu*, celui qui est, dans les écrits johanniques, la nature même de Dieu.

— À l'issue du combat spirituel que se sont livré en lui son intelligence et sa mémoire, Jean reconnaît dans le corps sans vie de Jésus le

27. À propos des écrits johanniques, Ricœur écrit : « Le témoignage *sur* la lumière est témoignage *sur* quelqu'un » (« L'herméneutique du témoignage », p. 50).

28. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 34-35.

29. Il suffit d'écouter les martyrs parler de cet acte suprême du témoignage comme d'un don librement accueilli. Voir à ce sujet Thérèse Nadeau-Lacour, *Le temps de l'expérience chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 129-214. Voir aussi le dernier ouvrage de S. Pinckaers, *La spiritualité des martyrs*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 2000, ou encore Jean-Louis Brugues, *Précis de Théologie morale générale. Tome 2 : Anthropologie morale*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2003, p. 234.

signe de l'agir de Dieu à la fois le plus éloquent et le plus paradoxal : l'acte par lequel Jésus donne librement sa vie est l'acte même d'un Dieu qui est Amour. Il n'y aurait pas eu témoignage de Jean si Jean n'avait pas *vu* dans le corps inanimé de Jésus le *Témoin* de l'amour parfait, c'est-à-dire d'un amour qui va jusqu'au don de sa vie.

En guise de conclusion

Dieu agit-il ? Tout se passe comme si la toile de Jean Paul Lemieux portait l'interrogation théologique à un niveau dramatique, celui du témoignage. De ce point de vue, *a posteriori*, notre étude peut se présenter comme une tentative pour penser l'agir divin dans la perspective du *Témoin* et du témoignage. L'acte du futur témoin, dans sa phase initiale du moins, est un acte pleinement humain ; l'analyse iconographique a montré que cet acte requiert, pour être pensé et élaboré, une rationalité éthique spécifique, pour laquelle l'acte juste ne se dirait pas en termes d'équivalence mais en termes de *surabondance*³⁰.

Lorsque, dans le Gisant, Jean ne voit plus seulement l'absence de l'ami, ni seulement la trace déjà figée de sa présence ; lorsque Jean ne perçoit plus le silence comme signe de l'inaction du Père et, par là, signe de l'absence de Dieu ; lorsque son amitié, à vif, fait mémoire des paroles de l'ami, que sa confiance revivifiée entend dans les paroles de l'ami les mots du Verbe et que le mémorial devient espérance ; alors, dans la mort du Fils, il pourra contempler les « mœurs de Dieu » qui est Amour³¹. Par sa vie donnée, le Fils réalise l'amour du Père pour lui, Jean, pour l'humanité, à même l'humanité du Fils en Jésus.

De cette excédence, de cette *surabondance*, surgit l'exigence d'une réponse, c'est-à-dire l'exigence d'une liberté radicale, en Jean. « Jean m'aimes-tu ? » Le rouge de la plaie de Jésus peut bien être le même rouge que celui des lèvres de Jean qui proclameront la Vie donnée ! N'est-ce pas cette même *surabondance* d'abord dérangeante puis interpellante et enfin éclairante, qui déborde de la toile de Lemieux dans le

30. Ricœur écrit : « Pour aller à l'essentiel, je dirai que la religion vise à placer toute expérience, y compris l'expérience morale, dans la perspective de l'économie du don. » (*Lectures* 3, p. 276)

31. S. Pinckaers écrit, en parlant des premiers témoins : « Plus que d'événements extérieurs, ils étaient les témoins d'une réalité nouvelle issue du Christ et centrée sur lui. » (*La spiritualité des martyrs*, p. 53)

personnage de ce cadavre immense, trop long, trop fin, trop blanc, trop lumineux, d'une lumière d'abord éteinte à laquelle se substitue peu à peu celle d'une aube nouvelle, encore secrète ? Et Jean, confronté à cette absence trop présente, accueillera peu à peu ce fait comme le signe du plus grand amour, du seul amour qui soit à la mesure de l'Infini, lorsqu'il se fait homme.

Alors Jean pourra se sentir convoqué, enjoint par cet amour à devenir lui-même témoin de l'acte divin pour les autres. Commence ainsi la longue route de l'attestation, chemin de la communauté croyante, chemin de l'Église. Mais ce n'est pas le front plissé de Jean qui tranche le procès qui se plaide en lui. C'est son être tout entier qui ouvre finalement les bras, dans l'acte libre d'un abandon qui est aussi un « me voici ».

Tel est peut-être le croyant lorsqu'il revêt la tunique rouge, le manteau royal du seul véritable Témoin : mystique du martyr comme horizon *professionnel* du chrétien, selon le mot de Balthasar³².

32. « Le martyr du chrétien est son état normal de profession. » Et il ajoute : « Et ce n'est pas que chaque chrétien doive souffrir le martyr sanglant, mais il devrait en considérer la réalisation comme la manifestation extérieure de la réalité intérieure dont il vit. » (Hans Urs Von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 19.) Ricoeur écrit, comme en écho : « Même lorsque le témoignage ne prend pas ses sombres couleurs, il reçoit des confins de la mort ce qu'on pourrait appeler son intériorité. » (« L'herméneutique du témoignage », p. 43)

VI

PERSPECTIVES

*La foi chrétienne dans le contexte de l'historicité
entendue comme problématicité*

par Louis Perron¹

Devant l'écran il n'y avait rien
derrière l'écran il n'y avait rien non plus
et tout semblait vide au-dedans
mais nous cherchions désespérément
nous attendions l'inattendu
nous voulions voir l'imprévisible
avant la fin de la nuit².

L'affirmation de la Seigneurie du Christ Jésus sur l'histoire loge au cœur de la confession chrétienne. S'il est vrai que celle-ci est une réalité essentiellement historique, alors cette affirmation centrale, originaire, peut à bon droit être considérée comme résumant le credo en sa teneur la plus fondamentale. Elle condense en effet l'affirmation centrale de ce dernier selon laquelle Dieu agit dans l'histoire pour la sauver. La maîtrise de Dieu sur l'histoire est à la fois la condition de son intervention dans l'histoire et sa résultante. Comment comprendre cette affirmation de la foi à partir de notre expérience actuelle de l'histoire, qui à l'évidence n'est plus celle dans laquelle s'est élaborée la formulation canonique du credo? J'aborderai cette interrogation d'un point de vue essentiellement philosophique, mais dans le but de préciser l'horizon à partir duquel pourrait être énoncée une réponse proprement théologique à cette question. Cette réflexion se propose ainsi de contribuer à éclairer une problématique essentielle pour la réflexion théologique d'aujourd'hui.

1. Licencié en théologie et docteur en philosophie, Louis Perron est professeur de philosophie à l'Université Saint-Paul, Ottawa.

2. Roland Giguère, *Illuminures*, Montréal, L'Hexagone, 1997, p. 72.

Un tel questionnement peut s'entendre à la fois de manière négative et positive. Négativement : comment comprendre, en contexte de perte de foi en l'histoire, c'est-à-dire « [d']abandon d'un sens global du mouvement historique [...] l'histoire n'étant plus le vecteur d'un sens ultime³ », l'affirmation centrale de la domination de Dieu sur l'histoire ? Comment recevoir aujourd'hui l'interprétation traditionnelle de l'action divine comme histoire du salut dans l'horizon de la fragmentation de l'histoire ? Positivement : comment repenser la question des rapports entre Dieu et l'histoire à la lumière de l'expérience historique actuelle, caractérisée par une conception de l'historicité qui n'est plus désormais celle qui s'est exprimée avant tout sous la forme de la philosophie de l'histoire (à tout le moins au sens classique du terme) mais celle, radicalisée, qui se comprend comme dégagement de l'historicité affectant la constitution ontologique même de l'existant humain, comme l'expérience de l'histoire en tant qu'histoire, comme la manifestation de l'historicité originelle du monde ?

Je me propose donc de cerner ce dont il y va au plus profond de la conscience historique contemporaine, de préciser la modalité d'historicité qui sous-tend l'expérience que nous pouvons faire aujourd'hui du monde. On aura saisi l'ampleur de l'interrogation ici proposée : en quel sens peut-on parler aujourd'hui d'une interprétation chrétienne de l'histoire ? Davantage : est-il possible de formuler, ne fût-ce qu'à titre d'esquisse, une théologie de l'histoire (ou ce qui en constituerait la relève) au moment où, comme le remarque pertinemment Marcel Gauchet, « pour la première fois, notre compréhension temporelle de nous-mêmes [...] est réellement et complètement soustraite à l'immémoriale structuration religieuse du temps⁴ » ?

Ce qui est en jeu ici ne saurait se réduire à l'interrogation portant sur ce qui pourrait être pensé de l'histoire au-delà de l'idéologie moderne du progrès et de la philosophie de l'histoire qui lui est associée. Il ne s'agit pas non plus uniquement de la mise en cause de l'auto-compréhension du christianisme moderne, largement axée sur la matrice de l'histoire du salut (*Heilgeschichte*), mais bien du christia-

3. Christian Duquoc, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Cerf, 2002, p. 18, 23.

4. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 23.

nisme *per se*, comme récit de salut, c'est-à-dire en ce qui le caractérise intrinsèquement. La critique actuelle du rapport moderne à l'histoire déborde le domaine immédiatement circonscrit par elle, atteignant ainsi du même coup l'essentiel de l'auto-compréhension du christianisme. En effet, cette critique touche à l'idée même de messianisme et à celle, corrélative, d'axe d'accomplissement de l'histoire⁵. Il y va en définitive de la possibilité même de faire l'expérience chrétienne aujourd'hui, dans le contexte de la conscience historique la plus contemporaine, caractérisée par la coïncidence de la disparition de l'histoire pensée sous le signe de la fin et de celle de l'histoire pensée religieusement, c'est-à-dire de tout ce qui a été historiquement le christianisme jusqu'à nous. Posée abruptement, et à nouveau selon les termes de Gauchet, la question se formule comme suit : le christianisme est-il (encore) possible à « la fin de l'histoire finie — de l'histoire pensable sous le signe de la fin⁶ » ?

Je crois que la théologie chrétienne n'est pas sans ressources pour ce faire. Elle s'articule en effet autour d'une logique propre qui n'est pas réductible à la forme historique dans laquelle elle s'est effectivement coulée comme théologie classique de l'histoire. Il se pourrait même que la compréhension contemporaine de l'histoire, cristallisée par la thématique de l'historicité, constitue une perspective singulièrement apte à éclairer la logique propre de l'historicité de l'expérience chrétienne et à en proposer une interprétation susceptible de s'inscrire dans l'horizon d'expérience contemporain.

Je diviserai mon exposé selon les deux volets, négatif et positif, que j'évoquais à l'instant. Je rappellerai d'abord ce fait connu mais essentiel du discrédit contemporain des philosophies de l'histoire. Je proposerai ensuite une lecture de l'historicité contemporaine à partir de l'idée de problématique comme caractéristique de l'historicité originelle de l'existant humain, mise de l'avant par Jan Patočka. Je développerai cette idée à l'aide des réflexions d'Edgar Morin et de Jean Ladrière.

5. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 251 s. Voir également, du même auteur, « Comment et pourquoi relire le passé en postmodernité. Plaidoyer pour une perspective généalogique », *Science et Esprit* 53/1 (2001), p. 167-188 (en particulier les p. 169-173).

6. Gauchet, *op. cit.*, p. 23.

Le discrédit des philosophies modernes de l'histoire

À partir de quel horizon est-il possible de faire aujourd'hui l'expérience de l'histoire? À cette question il faut d'abord répondre négativement : dans l'horizon de la mise en cause radicale des philosophies de l'histoire. Un des grands vecteurs culturels du dernier siècle aura été, en effet, cette désaffection massive envers les diverses philosophies de l'histoire, ce rejet de l'ambition déclarée de leur programme, cette condamnation sans appel d'une lecture spéculative de l'histoire au sens d'une réflexion sur l'histoire entendue comme cheminement de l'humanité à travers les siècles. On a pu parler à cet égard du 20^e siècle comme d'une période de mise au rancart et de conspiration du silence⁷. Dénoncée de manière massive et répétée, la philosophie de l'histoire apparaît comme une sorte d'anachronisme idéologique. Résumant le destin des philosophies de l'histoire à notre époque, Maurice Lagueur écrit, d'une manière fort juste : « Bref, il semble bien que, de nos jours, la philosophie spéculative de l'histoire doive être rangée parmi ces souvenirs du passé qu'on aurait tout intérêt à ne pas réveiller⁸. » Le cas semble entendu : la philosophie de l'histoire apparaît comme un genre daté, héritier des défunctes théologies de l'histoire et confiné au rationalisme des 18^e et 19^e siècles. Une véritable démythologisation de l'histoire a eu lieu, dont Duquoc rend bien compte :

Le futur idyllique supposé engendré par son mouvement progressif a non seulement perdu son attirance magique, il est devenu redouté [...]. Utopies et messianismes divers ne sont plus à la mode : ils ont été les vecteurs de la cruauté. Il est désormais inconvenant de faire appel à l'histoire pour justifier un engagement présent ou une décision risquée : l'avenir n'innocente plus. Il s'agit désormais d'assurer la survie de l'humanité qui prend peu à peu conscience de sa mortalité collective, l'histoire qu'elle crée n'étant qu'un faisceau d'actions précaires incapables de fonder un devenir solide⁹.

Ce délestage du poids mythique de l'histoire est à la fois le fruit de la réflexion sur le cours des choses, de la critique épistémologique et de la prise de conscience des ambiguïtés et des dangers dont les philosophies de l'histoire sont grosses. La pression exercée par les événements

7. Maurice Lagueur, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Québec, PUL, 2001, p. 9-10.

8. *Ibid.*, p. 8.

9. Duquoc, *op. cit.*, p. 17.

tragiques du 20^e siècle n'a pas peu joué en ce sens. Ce processus critique étant connu, je me contenterai ici d'en rappeler les grandes lignes.

- 1- L'idée de téléologie historique, qui sous-tendait la vision rationaliste et moderne de l'histoire, est soumise à une contestation radicale. L'histoire en effet n'est plus vécue à la manière d'une « progression raisonnable à finalité sensée¹⁰ ». Corrélativement, on refuse d'appliquer la catégorie de nécessité à l'histoire, c'est-à-dire de lire la succession des figures historiques comme relevant, en sa trame profonde, d'un ordre nécessaire, voire d'une identification à la manifestation progressive de l'absolu lui-même. L'histoire ne paraît plus pouvoir se réduire à un mouvement linéaire, à une progression historique nécessaire et inexorable. Le déterminisme historique n'est jamais qu'un effet issu d'un regard rétrospectif sur le passé, et la directionnalité comme les effets de régularité qui semblent affecter les événements, qu'une apparence donnée après coup¹¹.
- 2- On assiste au discrédit des utopies et des messianismes de tous horizons. Les diverses représentations d'un avenir mythique, d'une histoire conduisant inéluctablement vers un avenir radieux, perdent leur attrait. L'histoire n'est plus vécue comme un vecteur utopique. De manière parallèle, l'idée de progrès est résolument mise en question. L'optimisme radical dont fut porteuse la modernité est frappé de doute. L'idée de maîtrise progressive de la nature et de l'histoire est contestée. L'action se heurte à ce que l'on peut appeler, avec Jean Ladrière, la « force des choses » et l'obscurité du destin¹². Il n'y a pas recouvrement entre le mouvement de l'histoire et ce qui est perçu comme progrès, ni adéquation entre l'effectivité historique et les réquisits de la raison. L'histoire échappe à la maîtrise raisonnable, elle n'est plus perçue comme vecteur de progrès — voire comme unique vecteur du progrès —, comme « le référent mobile et dynamique de l'agir raisonnable et sensé¹³ ». Les crises du 20^e siècle ont porté le

10. *Ibid.*, p. 141.

11. M. Molitor, J. Remy et L. van Campenhoudt (dir.), *Le mouvement et la forme. Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 50.

12. Jean Ladrière, « Préface », dans A.-M. Guillaume, *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Namur (Belgique), Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, 1995, p. 10.

13. Duquoc, *op. cit.*, p. 19.

coup de grâce aux deux idées conjointes d'un progrès inéluctable de la raison sous la forme d'une prise de conscience progressive des exigences de celle-ci et d'un développement de l'histoire effective dans le sens exigé par les finalités en accord avec ces mêmes exigences¹⁴. Contrairement à ce qu'a pu croire la conscience historique moderne, le projet de la raison et celui de la liberté ne se recouvrent pas.

- 3- On se refuse à embrasser l'histoire de manière synthétique, à l'appréhender d'un point de vue systématique. On postule l'impossibilité de principe d'accéder à une vue globale du sens de l'histoire¹⁵. En d'autres termes, comprendre l'histoire dans une perspective nomologique ne semble plus possible. L'histoire effective échappe à la totalisation du sens, elle déjoue la volonté d'unification. Au plus admettra-t-on la possibilité qu'elle puisse être le lieu d'une donation de sens segmentée, partielle et plurielle. L'histoire est vécue sous le signe d'une fragmentation, d'un éclatement et d'une dispersion irréductibles à une unification d'ensemble. Cette dissémination et cet éparpillement disqualifient d'emblée toute possibilité de totalisation de l'histoire. Ladrière écrit fort justement :

À l'idée d'un processus historique d'unification identifié à l'avènement progressif de la raison intégrale, s'est substituée l'idée d'une historicité fragmentée, faite de fibres multiples, scandée par des discontinuités, des cassures, traversée par le tragique, irréductible à des schémas totalisants¹⁶.

- 4- On assiste à une crise de l'avenir et de la représentation du futur. L'appréhension de l'avenir fait l'objet de crainte. Désormais menaçant, le futur est source d'angoisse. On a pu même parler à cet égard d'un « effacement de l'avenir¹⁷ ». Un doute généralisé se répand par rapport à l'idée d'une fin heureuse de l'histoire. L'avenir n'est plus perçu comme idyllique, n'est plus vécu comme une réalité attirante

14. Lagueux, *op. cit.*, p. 142.

15. J. Ladrière, « Préface », dans Marc Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1996, p. 20.

16. J. Ladrière, « L'université catholique et l'intelligence de la foi », dans J. Croteau (dir.), *Défis présents et à venir de l'université catholique*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1990, p. 118.

17. P.-A. Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000. Voir également K. Pomian, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 1999.

et espérée comme meilleure. Non seulement l'avenir n'est-il plus appréhendé comme l'accouchement inévitable et attendu, comme le résultat d'un mouvement progressif conduisant inexorablement vers le meilleur ; il n'est plus associé à une promesse, il n'est plus le ressort d'une espérance. La possibilité même d'un apport positif provenant du futur est mise en doute. À l'horizon d'un espoir en un avenir meilleur succède le désespoir, ou plus simplement l'absence d'espoir. C'est un lieu commun que de déceler, au cœur du vivre contemporain, la présence lancinante d'un sentiment de fermeture, d'une difficulté d'accès, d'une pauvreté d'horizon, d'une raréfaction des possibles ou encore d'un blocage généralisé.

Au total, l'expérience historique contemporaine se décline sous le signe de la conscience renouvelée de la fragilité, de l'ambiguïté et de la précarité. L'histoire est vécue sous l'horizon de la possibilité constante et impossible à éliminer de l'échec, du désastre et du non-sens. Grevée de contradictions insolubles, elle se manifeste comme le lieu de toutes les violences, comme le domaine de l'arbitraire, le royaume de l'injustice et de la démesure. Elle échappe à toute possibilité de fondation dernière, à toute garantie ultime et est frappée d'une irrésolution constitutive quant à son sort ultime, final. Subjuguée par la cruauté et par l'absurde, l'histoire apparaît comme affectée d'une insurmontable opacité échappant aux prises du raisonnable. On comprendra qu'elle soit éprouvée à l'aune du désenchantement, de la limite, du doute, de la finitude enfin. Finitude ontologique certes, mais aussi finitude de l'échec, du tragique et du malheur, du mal enfin¹⁸. Tout cela suscite un vif sentiment de désillusion, génère le scepticisme ainsi qu'un certain climat de désolation et de résignation, cultive un sentiment d'incertitude et d'impuissance face à l'avenir. Ne doit-on pas consentir, une fois pour toutes, à ce que l'histoire soit présidée par un invincible destin, auquel nous devons nous soumettre humblement ?

C'est en définitive la notion de sens de l'histoire, socle de toute réflexion spéculative sur l'histoire, qui est devenue une notion suspecte¹⁹. La perte de la foi en l'histoire fait que celle-ci n'est plus la

18. J. Ladrière, « Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit », dans P. Hünermann (dir.), *La Nouvelle Europe. Défi à l'Eglise et à la théologie*, Paris, Cerf, 1994, p. 62-63.

19. Lagueux, *op. cit.*, p. 121.

médiatrice du sens. Le rapport contemporain à l'histoire est qualifié par une crise du sens de l'histoire : non seulement l'histoire n'est plus le vecteur privilégié — sinon unique — du sens, mais l'idée même qu'elle soit porteuse de sens, qu'elle puisse être un lieu (possible) de sens est contestée. L'histoire est éprouvée comme effacement même du sens de l'histoire. En ce sens, l'expérience actuelle de l'histoire achève le processus de sortie du théologique. Les derniers vestiges de la conception théologique de l'histoire que furent les idéologies modernes de l'histoire s'effacent sous l'effet du puissant ressac de l'expérience douloureuse du siècle précédent.

L'expérience contemporaine de l'histoire ou la problématique

J'en viens maintenant à ce que j'ai appelé plus haut le volet positif de cette radicalisation de la problématique de l'historicité. Loin d'épuiser les possibilités d'une reprise spéculative de l'histoire, la crise que traverse la philosophie de l'histoire permet l'émergence d'une pensée plus authentique de l'historicité, appréhendée désormais sous le signe d'une lucidité critique modeste mais non défaitiste. En ce sens, les modernes philosophies de l'histoire ne constituent qu'un moment déterminé, et par conséquent limité, dans le parcours conduisant à l'émergence pleine et entière de la thématique de l'historicité.

Ce qui semble caractériser au premier chef la conscience historique actuelle est une radicalisation de la problématique de l'historicité, dans laquelle celle-ci acquiert précisément sa maturité et se porte pour ainsi dire au devant de la scène. Une forme d'historicité se propose dans laquelle apparaît l'historicité comme telle, *per se*, et se manifeste ce qu'il y va de l'historicité en tant que telle. Cette vision s'éloigne de la vision rationaliste moderne sans pourtant rompre avec le projet qui caractérise la philosophie depuis l'Antiquité. Car il s'agit de s'approprier toujours mieux ce qui constitue en propre la constitution historique de l'être humain, l'historicité dans sa teneur authentique, par opposition à la compréhension classique de l'historicité qui demeure pensée dans l'horizon du devenir naturel, sous l'égide de la nécessité nomologique (déterminisme téléologique), comme c'est le cas des philosophies rationalistes — idéalistes ou positivistes. Cette conception s'appuie sur une vision de l'historicité comme rattachement à une essence, sous la garantie et la sécurité de l'Idée ; elle pense l'historicité à partir d'un lieu

situé hors de l'histoire, a-temporel et an-historique, invariant et impérisable²⁰. Ce qu'il s'agit au contraire de penser, c'est l'histoire en tant qu'histoire concrète, effective, dans sa factualité brute en somme, c'est-à-dire l'histoire entendue essentiellement comme histoire événementielle. Plutôt que de proposer une interprétation spéculative de l'histoire effective, on s'orientera vers une réflexion sur ce qui rend possible cette histoire. Cette philosophie de l'historicité cherchera à approfondir la signification de ce fait que l'humain est un être historique en vertu de sa constitution ontologique²¹.

Comment caractériser cette nouvelle expérience de l'histoire, et la forme d'historicité qui s'y propose? Comme l'a lumineusement montré Patočka, l'historicité se caractérise au premier chef par la « problématicité ». La problématicité signifie « l'ébranlement du sens accepté », c'est-à-dire la vie vécue à l'intérieur d'un sens recherché et problématique, d'un sens non immédiatement donné mais accessible seulement dans la recherche et le cheminement. La condition historique implique l'abandon du monde du sens donné et sécurisé, et donc la mise à découvert hors de toute sécurité. Elle suppose l'abandon de ce point de vue sur la vie que caractérise le jour, qui est celui de la vie acceptée, du simple vivre, pour celui de la nuit, qui est celui du conflit, du *polemos* héraclitéen. Ce dont il y va dans l'histoire, c'est « l'ouverture à ce qui ébranle²² ». Ainsi l'historicité n'est possible que lorsqu'est acceptée l'expérience de la perte du sens jusqu'à l'extrême possibilité de sa complète disparition, c'est-à-dire lorsqu'est vécue « la problématicité de toute teneur-de-sens » ou encore lors de la traversée de l'épreuve de la perte du sens²³. La certitude naïve du sens est alors impitoyablement ébranlée. Le sens n'est plus accessible que par l'intermédiaire, qu'à même la « quête qui procède de son absence ».

Ce qui fait l'histoire est proprement cet ébranlement du sens accepté. Parce qu'elle est l'attitude qui ose défier ouvertement la problématicité, l'histoire n'est pas autre chose que l'acceptation lucide du risque associé à une telle posture. La problématicité n'est pas pour autant sans

20. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 68.

21. J. Ladrière, « Historicité et Vérité. Approche philosophique », *Le Supplément*, 188-189 (janvier-juin 1994), p. 11-41 (spécialement p. 17-31).

22. Patočka, *op. cit.*, p. 57.

23. *Ibid.*, p. 69 s.

issue : elle rejette dos à dos les dogmatiques antithétiques du non-sens et du sens. En effet, l'histoire n'implique pas nécessairement l'affirmation du non-sens de l'univers. Toutefois, aux yeux de Patočka, la possibilité pour l'humanité de réaliser une existence pleinement sensée échappe à toute garantie de réussite en raison de l'ampleur de la conversion qu'elle exige. Commentant la pensée de Patočka, Ricœur écrit dans la préface à l'édition française des *Essais hérétiques* : « La perte du sens n'est pas la chute dans le "non-sens" mais l'accès à la qualité de sens impliquée dans la quête elle-même²⁴. »

Ainsi, ce dont il y va au plus profond de l'histoire, comme l'explique Patočka, est la possibilité d'« un sens absolu et pourtant accessible à l'humanité, car problématique²⁵ ». Cette possibilité d'un sens absolu, caractérisé également comme total et omni-englobant mais non excentrique par rapport à l'homme, échappant donc à la pure relativité sans pour autant sombrer dans le dogmatisme an-historique, l'absolutisation de tout sens, me semble être l'acquis le plus significatif de la réflexion du philosophe tchèque :

L'ébranlement du sens naïf ouvre ainsi une perspective sur un sens absolu qui n'est pourtant aucunement excentrique par rapport à l'homme, à la condition que celui-ci soit prêt à renoncer au caractère immédiatement donné du sens et à se l'approprier comme cheminement²⁶.

S'inspirant de Patočka, Edgar Morin note qu'une incertitude insurmontable, constitutive, « irrémédiable », affecte l'histoire²⁷. On peut parler d'une perte du futur, au sens où l'avenir échappe par principe à toute prédiction, que la destination de l'histoire demeure — et doit demeurer — nécessairement inconnue. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une crise du futur. Nous n'assistons pas tant à l'effacement de l'avenir qu'à la découverte de sa radicale imprédictibilité. L'historicité implique cette indétermination fondamentale du futur, cette incapacité d'arraisonner l'avenir, de l'assigner à quelque représentation ou réalisation que ce soit. L'avenir est en effet affecté d'une ouverture résistant à toute clôture : « Le futur, écrit Morin, se nomme incertitude²⁸. » Cela

24. *Ibid.*, p. 13.

25. *Ibid.*, p. 86.

26. *Ibid.*, p. 88.

27. Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 2000, p. 87.

28. *Ibid.*, p. 89.

ne signifie pas que tout progrès soit devenu impossible. Mais cette possibilité demeure enveloppée d'une incertitude de principe. L'histoire est tout à la fois création et destruction. De la nouveauté peut surgir, mais de manière toujours imprévisible, hors de toute assignation, de toute connaissance. Ainsi l'histoire est un processus chaotique, mixte, de déterminisme et de hasard qui échappe à la linéarité: «L'histoire s'avance, non de façon frontale comme un fleuve, mais par déviations qui viennent d'innovations ou de créations internes, ou d'événements ou accidents externes²⁹.» Mais aux innovations et aux créations s'ajoutent les destructions: le progrès fait corps avec une tout aussi constante déperdition. Toute évolution suppose un processus de transformation et de métamorphose du système par la double et concomitante voie de la désorganisation et de la réorganisation. L'expérience historique ne convie pourtant pas au pessimisme, à la désespérance:

L'abandon du progrès garanti par les «lois de l'Histoire» n'est pas le renoncement au progrès, mais la reconnaissance de son caractère incertain et fragile. Le renoncement au meilleur des mondes n'est nullement le renoncement à un monde meilleur³⁰.

L'expérience de l'histoire se constitue à la manière d'un archipel d'intelligibilités locales, de concaténations de sens toujours partielles, toujours incomplètes. Il est possible d'identifier des fragments d'intelligibilité, mais de telles segmentations refusent toute cohérence d'ensemble, toute organisation globale. Hors de tout sens unique et définitif de l'histoire, des «lignes de sens» (tel ou tel développement dans l'histoire) se laissent repérer, sans qu'il soit possible de les rassembler en un faisceau unifié et définitif. On peut utilement distinguer le sens de l'histoire comme orientation effective et comme indication d'une tâche³¹. Puisque la perception de la totalité de l'histoire nous échappe, son Sens également. Mais il demeure possible de parler de sens de l'action, de sens découvert dans l'agir. Il reste que l'histoire est affectée d'une incomplétude, et donc d'une indétermination essentielle. Toute approche d'un sens global susceptible d'unifier les conditions locales de sens et de cohérence ne peut relever que de l'ordre de

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 101.

31. Jean-Yves Calvez, «Peut-on se passer de "sens de l'Histoire"?», *Études* (janv. 2002, n° 3961), p. 17-28.

la postulation, de l'espérance. Le *logos* historique se révèle frappé de contingence ; le logique est lui-même historique ; il naît nécessairement dans l'histoire. Il ne peut s'affirmer qu'à même la contingence, sous la forme d'un enchaînement d'événementialités. À supposer qu'un grand récit soit (à nouveau) possible, il devra reconnaître son inévitable enracinement dans la contingence³². L'histoire s'offre à la manière d'un processus ouvert et inachevé, dont l'issue échappe à toute représentation comme à toute effectivité. Elle demeure le domaine souverain de l'ouvert et de l'imprévisible, le lieu original de surgissement de l'inédit. Elle n'est qu'à la manière d'un avènement incertain.

La réflexion contemporaine est attentive au rôle de la contingence dans l'histoire. Elle organise sa lecture autour des catégories corrélatives d'événement, de nouveauté et d'émergence. Le concept d'événement est particulièrement précieux. Il permet de rendre compte du fait que l'expérience historique se déploie essentiellement sous le signe du hasard et de l'occasionnel. Les figures historiques ne peuvent être rattachées à une nécessité, car leur succession est striée de discontinuités, d'effets de rupture, de brisures, en raison de la contingence irréductible des faits historiques. L'événement est en effet émergence, non-prévisibilité, pure survenance, radicale nouveauté. L'événement, c'est l'abrupt, l'inattendu, ce qui refuse d'être rattaché au connu, le non-réductible à une légalité, et encore : la discontinuité, la rupture, l'accident au sens fort du terme, la factualité pure. Il devient dès lors patent, comme le note Jean Ladrière, que l'historicité doit être redéfinie :

[Il] s'agit de comprendre comment se composent, dans la réalité de l'histoire, la contingence de l'événement et ces effets d'ensemble qui permettent de discerner, dans le flux de ce qui arrive, des régularités, des filiations, et en définitive des significations profondes dont on peut espérer qu'elles se rassemblent dans un sens global³³.

Dans cette optique interprétative, toute expérience historique se présente d'abord et avant tout comme une pratique spécifique portée par un certain nombre d'exigences internes (immanentes). On pourrait

32. Michel Serres, « Le temps humain : de l'évolution créatrice au créateur d'évolution », dans P. Picq, M. Serres et J.-D. Vincent (dir.), *Qu'est-ce que l'humain ?*, Le Pommier, 2003, p. 69-105.

33. J. Ladrière, « Théologie et historicité », dans M. Dion et L. Melançon (dir.), *Un théologien dans la cité*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 66.

parler à ce sujet, en s'inspirant de la tradition phénoménologique, d'une « intentionnalité constituante », à condition d'entendre celle-ci en un sens non égologique. Cette intentionnalité met en jeu une passivité originaire ; elle se manifeste à même la pratique historique pour s'imposer à la fois comme « possibilité inédite et comme tâche à assumer, bien plus que comme le produit d'une démarche délibérée³⁴ ». Il s'ensuit que le sens d'une telle pratique est encore à venir. Cette intentionnalité opérante se tient au-delà des projets, elle les devance tout en ouvrant sur un avenir inconnu. L'expérience historique se vit comme se déployant hors de toute fondation ultime, sans pour autant éluder toute fonction sustentatrice. Elle déploie un milieu d'émergence marqué par l'incertitude, l'indétermination et l'ambiguïté. Il y a une « insondabilité radicale de l'expérience, [une] non-thématisabilité radicale du sens et [...] non-figurabilité radicale de ce qui s'annonce³⁵ ». Il ne peut y avoir ici qu'interprétation, hors de toute figure synthétique englobante ; l'accès au sens n'est que fragmentaire. La totalité ne peut être que l'objet d'une espérance, elle n'est accessible que sous la modalité d'une visée jugée à la fois légitime et nécessaire. Bref, l'historicité doit être pensée comme la caractéristique d'un monde auto-organisateur ignorant sa destination ultime mais cheminant dans l'espérance de l'avènement de ce en quoi il espère.

Conclusion

J'ai cherché ici à esquisser un cadre dans lequel il serait possible de reprendre la question de l'historicité de la foi à l'intérieur de ce que Duquoc désigne comme un « cadre ouvert et modeste, sans certitude assurée³⁶ ». Il me semble qu'il est tout à fait possible d'inscrire l'expérience chrétienne à l'intérieur de ce sens problématisé dont parle Patočka, sens qui se tient dans l'horizon de l'absolu sans pour autant relever de la certitude apodictique ou dogmatique. De ce point de vue, la foi consisterait essentiellement en une certaine manière de vivre cette problématicité, de vivre l'absolu dans l'acceptation de l'ébranlement du sens. La question proprement théologique qu'il resterait à poser pour-

34. « Le panorama de l'Europe », p. 47-48.

35. *Ibid.*, p. 57-58.

36. Duquoc, *op. cit.*, p. 144.

rait s'énoncer ainsi : comment rendre compte de l'expérience de la foi dans l'horizon de la problématique ? Que signifie faire l'expérience de la foi lorsque l'expérience humaine est mise à découvert, hors de toute sécurité ?

La réflexion théologique du siècle passé a déjà entrepris une démarche en ce sens. Elle a remis en valeur la dimension fondamentale d'historicité qui structure l'expérience chrétienne. Celle-ci est une réalité éminemment et essentiellement historique. On peut parler en ce sens d'une connaturalité entre l'historicité et la foi. L'expérience chrétienne s'insère dans la trame historique que tissent les rapports entre Dieu et l'humain. Elle se comprend comme une histoire du salut, ou encore comme un récit, et non comme la simple transposition factuelle d'une quelconque métaphysique intemporelle. Elle est relative à des événements dans lesquels la conscience croyante reconnaît la présence agissante de Dieu. La révélation est une histoire, elle déploie une trame événementielle. Jean Ladrière résume bien les acquis de la théologie contemporaine sur ce point :

La révélation [...] est nécessairement située dans l'espace et dans le temps, par rapport à des repères culturels déterminés et en définitive par rapport à des personnes singulières. Elle ne peut être reçue et reconnue que dans des événements, donc dans une trame historique. Du reste elle est en elle-même de l'ordre de l'événement. Elle survient dans l'existence historique des hommes, elle arrive comme le non-attendu, le non-prévisible, qui surprend, bouleverse et retourne le cœur³⁷.

Mais on peut penser, avec Ladrière toujours, que la réflexion théologique, même si elle a fait beaucoup pour intégrer la conscience historique, n'a pas encore pris toute la mesure de ce qu'implique la pensée de l'historicité et de tout ce qui relève proprement de l'historicité de la foi. La dimension d'historicité demande encore à être approfondie, en particulier dans la ligne des possibilités ouvertes par une pensée de l'événement³⁸.

Au cours de l'histoire, écrit Edgar Morin, nous avons vu souvent, hélas, que le possible devient impossible, et nous pouvons pressentir que les plus riches possibilités humaines demeurent encore impossibles à réaliser. Mais

37. J. Ladrière, « Révélation et manifestation », dans *Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 512.

38. J. Ladrière, « L'université catholique et l'intelligence de la foi », p. 119.

nous avons vu aussi que l'inespéré devient possible et se réalise; nous avons souvent vu que l'improbable se réalise plutôt que le probable; sachons donc espérer en l'inespéré et œuvrer pour l'improbable³⁹.

N'est-ce pas cela vivre l'expérience chrétienne d'aujourd'hui: espérer en l'inespéré et œuvrer pour l'improbable, un inespéré et un improbable qui prennent la figure du Dieu manifesté en Jésus de Nazareth? Peut-être est-il ainsi encore possible de vivre et de narrer l'histoire de Dieu avec l'humanité au temps de l'histoire finie, de la fin de l'histoire pensable comme fin.

39. Morin, *op. cit.*, p. 101-102.

Sens et vérité de l'agir de Dieu
Aborder et déborder les cadres d'une problématique

par Maxime Allard¹

Entrer par un paradoxe aporétique

Un jour et depuis, à répétition, un groupe de colons et leurs descendants se sont interprétés comme un « peuple ». Un peuple forcé à se déplacer ou qui, pour survivre selon sa manière de vivre, choisit d'entreprendre une longue marche, un « trek ». Un peuple en marche, du sud au nord. Il déplace en cours de route d'autres « peuples » (nations, tribus). Ce peuple croit, confesse et se pense guidé par Dieu, par le Dieu en qui il croit et espère : Dieu les mène vers une terre promise, la leur. Du coup, les fatigues de la route, les morts, les batailles, tout prend sens, (s')oriente, offre un horizon à l'espérance : aller chez soi, là où Dieu nous mène en chassant devant nous les nations.

Je n'écris pas au sujet d'Israël. J'écris à propos des colons originaires des Pays-Bas et de leur marche de la région de Cape Town vers l'État libre d'Orange. La méditation théologico-politique renouvelée de cette aventure transmuée en expérience de foi nourrit, longtemps, une manière d'entretenir des relations avec les habitants de ce qui deviendra l'Afrique du Sud. Elle aura légitimé une certaine manière de ne pas entretenir de relations : l'apartheid. Une certaine reprise narrative et explicitement théologique de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome

1. Dominicain, Maxime Allard enseigne la philosophie et la théologie au Collège dominicain d'Ottawa ainsi qu'à Lille, au Centre d'études institutionnelles de la Province dominicaine Saint-Irénée de France.

aura fait vivre d'une certitude : Dieu agit dans l'histoire, notre histoire, pour nous, en notre faveur, fidèlement. Il y va de sa fidélité et de la nôtre en réponse.

Un jour et pendant des décennies, pour soutenir un combat, pour l'orienter et donner sens à un espace d'expériences humaines tragiques, des hommes et des femmes unis par la couleur et par le geste dénominateur d'autres ont cru et espéré que Dieu agissait dans l'histoire, dans leur histoire, en leur faveur. Il s'agit d'hommes et de femmes d'Afrique du Sud, dits « noirs », « *colored* » et de quelques autres, « blancs », membres ou non de l'African National Congress. Pour soutenir leur espérance, eux aussi, de différentes manières, relisaient l'Exode, les Nombres et le Deutéronome. Depuis les élections de 1994, avec la même espérance, ils se tournent vers le Trito-Isaïe : Dieu est toujours présent à leur histoire, fidèle, agissant en leur faveur, pour la reconstruction (*sic*) du pays, d'une nation arc-en-ciel (*rainbow nation*), d'un État juste et démocratique. Il y va de la vérité de notre fidélité, de notre justice, en réponse à la fidélité de Dieu.

Ces deux groupes, avec leurs histoires enchevêtrées, rivées l'une sur/contre l'autre, ne peuvent, en même temps et sous le même rapport, vraiment prétendre que leurs énoncés soient vrais. Impossible d'ailleurs de le vérifier, de l'infirmier. Aucun protocole scientifique ne parviendra à le prouver et à départager les prétentions concurrentes. Indécidabilité théorique et pourtant, responsabilité éthique ! Cependant, que ces énoncés aient fourni du sens à des moments historiques déterminés et que Dieu, son nom, son action, y aient été (com-)promis, cela est certain. Cela s'entend, se laisse percevoir dans les commémorations, dans des textes, sur divers monuments, sur divers corps. Il y va de sens cru et professé mais ailleurs que sur un registre et selon un régime de la vérité, pensée en termes de références historiques et de scientificité.

Différenciation du sens et de la vérité

Ce paradoxe, choisi parmi d'autres possibles (prétentions charismatiques, « expériences » personnelles de la grâce), introduit mon propos. Il marque un certain départage entre les régimes respectifs du sens et de la vérité. Il indique une différence, dont nous vivons désormais, et dont il s'agit de mesurer les conséquences théologiques. De la regarder

pour s'en garder? Pour l'énoncer trop rapidement : il s'agira de signaler un certain pliage de deux registres — le cognitif et l'éthique — l'un sur l'autre dans certaines pratiques théologiques, d'en indiquer une certaine généalogie pour déplacer le questionnement théologique sur l'agir de Dieu dans l'histoire. Comment choisir aujourd'hui d'encadrer cela : le discours théorique (vrai) encadrant le pratique (sens) ou vice versa? Une tentation herméneutique serait d'encadrer la vérité par le sens ; une tentation dogmatique serait de contrôler le sens par la vérité. Mais ces deux tentations tablent sur un oubli : celui du désir ; et sur une confusion : la vérité et le sens seraient du même ordre, un remplaçant l'autre là où l'autre fait défaut ou n'est encore qu'espéré. Alors que faire ? Partir du désir en ce qu'il serait moteur à la fois du discours théorique énonçant du vrai — et non pas Le vrai ou La Vérité — et du discours éthique excitateur, producteur d'actes sensés et signifiants? La dualité de régimes, telle qu'énoncée dans l'écriture de ce paradoxe, signale la modernité de notre questionnement et nous incite à une généalogie complexe avant de proposer une réponse. Chaque étape sera guidée par des options signées par Spinoza, Kant et Thomas d'Aquin.

Clivages spinoziens et kantien

On pourra choisir de sentir ici les effets de la distinction spinoziste entre le sens et le vrai. Dès le *Tractatus theologico-politicus*, aux chapitres IV et VII, le philosophe propose une interprétation rationnelle de l'Écriture qui opte d'emblée pour situer le « contenu » de la Bible dans le registre du sens, de sa circulation, de la signification imagée mais orientée vers un agir juste et charitable. Il s'agit de trouver une manière d'interpréter l'Écriture — matrice signifiante commune aux juifs, calvinistes et catholiques de l'époque, matrice qui divise — pour procurer, grâce à un *credo* minimal, structuré exclusivement à partir de l'Écriture et y envoyant, la paix sociale (obéissance, justice et piété) et la liberté de penser. Pour ce faire, il ne suffit pas d'abstraire un résidu rationnel des textes, mais de reconstruire la logique de l'imaginaire qui les charpente, par-delà leurs différences irréconciliables. Mais cette logique scripturaire, littéraire, Spinoza la situe à l'extérieur des pratiques discursives permettant la production de la vérité. De la sorte, les tentatives théologiques des divers groupes qui lisent la Bible pour s'assurer de la vérité de leurs *credo* sont en constante contradiction per-

formative. Enfin, le vrai — où il y va d'idées adéquates et de processus *more geometrico* — pourra être parallèle au sens rationnellement reconstitué pour ce qu'il est. Le sens énoncé au niveau de l'imagination et de sa logique n'est pourtant jamais présenté comme tel ; il aspire toujours déjà à passer, à faire croire qu'il relève du vrai. Seul le philosophe peut le situer à sa place, sans pour autant le défaire de son efficacité sociopolitique : il s'agit au contraire de lui permettre son efficacité proprement sociopolitique, dans et par le débrayage par rapport au registre du vrai. À noter qu'au registre du sens, Dieu apparaît comme exemplaire². Au registre du vrai, à la fin de la première partie de l'*Éthique*, la notion théologico-philosophique d'un Dieu agissant est déconstruite, invalidée et rendue intenable logiquement, renvoyée au registre du sens et de l'imagination.

On pourra aussi choisir de lire le clivage entre le sens et le vrai à partir des mises en place kantienne. En effet, depuis la finale de la *Critique de la raison pure*, le champ du vrai aurait enfin trouvé ses limites. Sans pour autant, cela est remarquable, reléguer dans le registre de l'erreur et de la fausseté tout ce qui, du point de vue théorique, franchirait ces limites. Ainsi, dans la *Critique de la raison pratique* et dans la *Critique de la faculté de juger*, il s'agit de marquer le caractère éthique, quasiment « littéraire » et réfléchissant de propositions sur « Dieu », son « agir » et leur apport pour organiser l'agir humain. De plus, dans *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicées* (1791), il s'agit de différencier des théodicées philosophiques d'authentiques théodicées. La théodicée philosophique, déléguée de la théologie pour une certaine apologétique, est structurée sur le mode objectif du procès et tente de jouer l'avocat de Dieu accusé. Les stratégies s'orientent toutes sur une disculpation de Dieu en le faisant disparaître de la scène du monde où le mal risque toujours de ne plus faire de sens ou de le défaire. Le registre est pseudo-théorique. Il s'agirait plutôt, suggère cet essai, d'avouer loyalement, sincèrement, l'impuissance de notre raison à pro-

2. Baruch Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 1954, p. 216-225 ; voir Alexandre Matheron, « Le statut ontologique de l'Écriture sainte », dans Groupe de Recherches Spinozistes, *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992, p. 109-118 ; Pierre-François Moreau, « Les principes de lecture de l'Écriture Sainte dans le *Tractatus theologico-politicus* », dans Groupe de Recherches Spinozistes, *op. cit.*, p. 119-132.

duire là le vrai ou « Le Sens », pour admettre du sens provisoire, auxiliaire à l'avènement de l'éthique et de la responsabilité autonome des humains³.

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant réfléchit sur l'usage éthique des propositions sur Dieu et son intervention en Jésus-Christ en recourant au registre de l'exemplarité⁴. La signification et le sens relèveraient de l'agir humain et de ses conditions. Le sens constituerait le discours requis pour structurer l'espace d'expérience et son horizon d'attente, afin non de prendre la place de l'éthique du devoir mais de pointer vers elle. Pourtant, l'opération est risquée : le religieux peut ne pas accepter ce rôle pour son discours et tenter de signaler théoriquement l'irruption agissante de Dieu dans le monde (miracles) et dans la liberté humaine (grâce) : les *parerga*⁵ de l'ouvrage annoncent les impasses théoriques et les dangers éthiques qui s'y tapissent.

Que cette séparation et les réarticulations auxquelles se livrent Spinoza et Kant ne soient pas les seules possibles, les tentatives plus récentes d'Eric Weil, dans le sillage de Hegel, de Gadamer à partir de l'herméneutique et de Jean-Luc Nancy, sur la scène d'une « déconstruction du christianisme », l'attestent⁶. Pourtant, malgré ces démarcations théoriques clairement établies, la question de l'agir de Dieu dans l'histoire continue à hanter les productions théologiques. Comment, en effet, oublier les diverses philosophies de l'histoire, surtout spéculatives mais aussi critiques, et leurs avatars sociopolitiques et théologiques⁷ ?

3. Immanuel Kant, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1967, 236 p., p. 209.

4. *Id.*, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1983, p. 98-99, 117.

5. Les *parerga* sont de petites pièces placées sur les côtés ou dans les angles d'un tableau principal ; par extension : les thèmes secondaires d'une œuvre. Kant se sert de ce mot pour annoncer les sections attachées à chacune des quatre parties principales de *La religion dans les limites de la simple raison*. Au milieu des années 1970, Jacques Derrida fit presque de « parergon » un concept dans *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.

6. Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin. (coll. « Problèmes et controverses »), 2000, p. 442 et le travail de Paul Ricœur sur la question du sens dans cet ouvrage dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil (coll. « La couleur des idées »), 1991 ; Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Éditions Galilée, 2001, 264 p.

7. Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Zétésis »), 2001, 229 p.

J'y décèle deux éléments que je ne pourrai creuser ici comme il le faudrait : d'une part, le repliement, le repliage l'un sur l'autre, de deux types de discours (cognitif et éthique) ; d'autre part, un désir.

Généalogie des replis du discours

La distinction entre sens et vérité est plus ancienne qu'il n'y paraît. Bien avant les approches spinoziennes ou kantienne, on peut déceler un déplacement d'accent théologique. Déplacement qui eut des incidences sur notre question et sur la production de la distinction sens/vérité. Difficile d'en dater l'origine, mais il se situe certes dans le sillage d'options scotistes et des théologies franciscaines à propos de la toute-puissance de Dieu et de la nature de la théologie, se débattant avec les cadres posés par Pierre Lombard⁸.

Avec l'advenir de la modernité et de l'apologétique bifide — à la fois intra-ecclésiale (controverses catholiques — protestantes, voire intra-catholiques avec la querelle *de auxiliis*) et extra-ecclésiale (controverses antirationalistes et antimodernes) —, il s'agira de trouver le(s) protocole(s) pour énoncer et vérifier l'intervention de Dieu dans l'individu, la nature, l'histoire, son travail propre, ses marques. Les querelles sur les « miracles » attestent et, directement en lien avec notre problématique, la question de la « providence ». La fascination exercée par une certaine manière de relier la « providence » à la toute-puissance est en soi un symptôme. Or, le déplacement n'est pas sans conséquence. Mettant de l'avant la question de la toute-puissance de Dieu, sa souveraineté intervenante sur le monde (pensé comme « nature »), c'est lentement le complexe de l'agir humain libre ou non qui est restructuré, comme exception par rapport à la nature. C'est aussi le questionnement sur la « providence » qui, du coup, est reconfigurée pour s'inscrire sur le registre de l'agir effectif et efficace, manifestation de la nature souveraine de Dieu. La reconfiguration est d'autant plus profonde qu'elle eut lieu sous l'égide d'une idée de l'agir marquée par une idée du « travail » ou de l'œuvre (de Dieu et celle de l'humain) : la production artistique et la temporalité discrète qui la porte... sans encore prendre en compte la subjectivation romantique qui retravaillera, au 19^e siècle, l'articulation de ces concepts.

8. Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1994, 414 p.

De plus, dans cette situation, l'être comme « acte » et l'agir de Dieu comme « acteur » ne faisaient plus qu'un avec sa toute-puissance efficace et souveraine. Or, lorsqu'on tient compte des transformations de la catégorie de l'acte et de l'agir au 19^e siècle, avec Fichte, Schelling, Hegel et Marx, pour recatégoriser, dans leur sillage, les catégories théologiques, on peut entrevoir divers effets pervers pour notre problématique de l'agir de Dieu dans l'histoire. Il y va du déplacement leibnizien de la notion de substance vers celui de l'agir avec sa notion de force, dans le sillage de la collusion imparfaite entre la notion de substance et celle de la « subjectivité » égotique opérée, quasi à son corps défendant, par Descartes. Il faudrait tenir compte des effets de cette injection leibnizienne de « force » qui mène à une double métaphysique de la subjectivité : il y aurait celle privilégiant le connaître et la conscience sur l'agir et celle où il en irait d'un primat de l'agir et de l'acte. Dans les deux cas, l'être humain demeure une monade qui se positionne elle-même, cherche à le faire soit par son agir, soit par son « activité » théorique/consciente⁹. Dans tous les cas, Dieu demeure en compétition avec l'agir humain qui y réagit. Au mieux, cela entraîne des conflits ; au pire, du tragique, lorsque le Dieu moral surplombe de son regard l'agir humain et le foudroie ! Dans ce contexte, on tenta d'articuler concomitance d'agirs, concorde et/ou combats de puissance, question de liberté et/ou de prédétermination, voire de prémotion, physique ou non ! Tout était en place pour une théâtralisation (*Schicksaldrama*) servant de matrice à toute réflexion, sans plus mettre en question ce qui avait rendu possible ce geste en premier lieu. Et l'injection ici du paradoxe christologique, selon ses guises post-hégéliennes, ne fait qu'ajouter un tour d'écrou, une complication supplémentaire pour rejouer la même problématique.

Ce double déplacement — vers la toute-puissance souveraine et vers l'agir — entraîne un pliage : un certain discours théorétique dramatisé sur Dieu, sur la structuration du discours théologique sur Dieu, devient non seulement le cadre d'interprétation d'un discours sur l'agir de Dieu dans l'économie du salut relue et interprétée à partir de l'Écriture sainte, mais se situe sur le même registre que ce discours biblique. La valence éthique de la lecture de l'Écriture est résorbée dans

9. Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie »), 2002, 217 p.

le registre cognitif supposé produire du vrai, de l'adéquation à ce qui se passe et s'est déjà passé.

Or, ces pliages ne sont ni nécessaires ni contraignants¹⁰. Ils furent et demeurent l'objet d'un choix. Ils constituent une possibilité de la tradition. Il ne s'agira pas ici d'en marquer la pertinence théologique ou les limites. Ni, pour m'en dégager, d'invoquer la déconstruction derridienne de la notion de « souveraineté » et ses effets sur les notions modernes de liberté, et ses répercussions sur la représentation de Dieu. Il s'agit seulement de signaler une possibilité occultée, inscrite dans la *Summa theologiæ* de Thomas d'Aquin. J'en tente une articulation pour faire entrevoir son opportunité.

Plis et structures de la *Summa theologiæ*

Allons directement au moment central du traitement inachevé de la question de Dieu dans la première partie de la *Summa theologiæ*. Ce moment s'étend des questions 14 à 26. Les questions 1 à 13 avaient négocié l'existence de Dieu à partir d'une certaine grammaire ontologique. Le tout se terminait sur les possibilités de la nomination de Dieu comme reprise du « Celui qui est » d'Exode (S.T., Ia, q. 13, a. 11), ouvrant la possibilité d'énoncés affirmatifs à multiplier pour marquer la diffraction du dire humain de Dieu. Les questions sur la Trinité (questions 27 à 44¹¹) auraient bien pu s'y enclencher directement. Pourtant elles seront retardées, l'espace et le temps des questions 14 à 26.

Qu'est-ce qui se joue dans ces questions ? Qu'est-ce qui s'y joue lorsqu'on soulève tour à tour les questions de la science de Dieu, sa vie, sa volonté, sa providence prédestinante, sa puissance et sa béatitude ? Anthropologisation fantasmagorique de Dieu ? Non. Il y va de déjouer ce mécanisme, de le mettre à plat et de l'exploiter : comment se négocie l'idéalité de l'acteur-agissant (S.T., Ia, q. 25, a. 1) ? Selon la logique

10. Charles M. Wood, « How does God Act ? », *International Journal of Systematic Theology* 1/2 (1999), p. 138-152 ; Robert W. Jenson, « Creator - Creation », *International Journal of Systematic Theology* 4/2 (2002), p. 216-221 ; Michael A. Hoonhout, « Grounding Providence in the Theology of the Creator. The Exemplarity of Thomas Aquinas », *Heythrop Journal* 43/1 (2002), p. 1-19.

11. À la question 44 est envisagé l'envoi de l'une ou l'autre personne de la Trinité dans l'histoire et les individus.

énoncée au prologue de la question 14, il s'agit de marquer l'unité et l'unicité de l'essence divine en passant de la substance de Dieu aux opérations (*operationem*) qui sont sa béatitude. Un principe fait tenir cet ensemble : la miséricorde et son effet¹². Les opérations se dédoublent : celles qui demeurent dans l'opérant (intelligence, vie, volonté) ; celles qui procèdent en un effet extérieur (puissance) et signalent l'acte interne. La question 26, sur la béatitude de Dieu, signale alors la concordance entre l'opérant et son opération. L'accent y est mis sur l'opération interne ; sa mise en discours insiste sur un rapport envers de l'altérité (celle, éventuelle, des créatures) pour la faire relever non pas de l'ordre de la négociation d'échange mais de la convenance amoureuse qui (se) distribue¹³. La question de la « providence » y est négociée non comme un dessein théorique sur un monde, mais comme l'annonce cryptée en Dieu d'un désir réfléchi en vue d'un partage de la jouissance et de la jouissance du partage. Dans ce cadre, la question de la « providence » ne porte pas sur l'intervention de Dieu dans l'histoire¹⁴, mais traite lentement la prise en compte par Dieu de l'agir humain dans l'histoire et leur jouissance libre. La question de la puissance s'y love et y trouve son sens. Il n'y a pas de souveraineté à manifester et à préserver face ou contre autrui grâce à des interventions historiques la signalant et l'assurant¹⁵ ! La puissance de Dieu est la même chose que la volonté et l'intelligence. Elle n'est que le signal discursif d'un principe d'exécution de ce qui est voulu/joui... parce que pensé (S.T., Ia, q. 25, a. 1 ad 4). Or, ce qui est pensé suprêmement, comme puissance, ici, ce n'est pas tant la création comme terrain d'intervention souveraine que la capacité d'offrir réellement la miséricorde à ce qui existera déjà orienté en-vers Dieu (S.T., Ia, q. 25, a. 3 ad 3).

Agir de Dieu et agirs humains excitants

Nous en tenir au registre exploré ci-dessus ne suffit pas. On risquerait encore de demeurer sur le registre cognitif, même reconfiguré. Il faut souligner que, dans l'espace théologique négocié par la *Summa theolo-*

12. S.T. Ia, q. 25, a. 3 ad 3 ; S.T. Ia, q. 21, a. 1 ad 3 et a. 4.

13. S.T., Ia, qq. 20-21.

14. La question est reportée au traitement du gouvernement divin : cf. S.T., Ia, q. 105 et 108.

15. S.T., Ia, q. 25, a. 1 ad 3.

giæ, l'agir de Dieu est aussi traité en lien avec l'agir humain : l'agir divin devient exemplaire pour l'agir humain : à propos de la création (S.T., Ia, q. 44, a. 3), de la question de l'être humain à l'image de Dieu (S.T., Ia, q. 93), comme principe structurant de l'agir moral dans le prologue à la *Secunda Pars*, à propos de la vertu (S.T., IaIIae, q. 61, a. 5 et q. 63), enfin à propos du Christ, de son agir, sa vie, sa passion et sa résurrection (S.T., IIIa, qq. 21, 40, 46-48, 55-56). Pas concurrence donc, mais avances, offres, balises pour que l'agir délibéré humain puisse avoir lieu. Il y a là une possibilité de mettre en place un « contrat énonciatif » entre l'instance éthique humaine et Dieu¹⁶.

Au registre de l'exemplarité, il y va de l'agir humain, de ses conditions, du type de discours qui soutient cet agir. Surtout d'une mise en discours et en scène d'un acteur excitant l'agir humain. Quelle que soit la complexité derridienne, gadamérienne ou agambenienne des labyrinthes de l'exemplarité¹⁷, il en irait, selon les options de la *Summa theologiæ*, de la nécessité de construire, à partir de l'horizon éthique, un certain discours sur l'agir de Dieu pour exciter l'être humain à jouir, à agir en vue de jouir et d'anticiper dans cet agir énoncé la jouissance divine¹⁸.

Du désir

J'annonçais plus haut un second élément occulté. De fait, il n'est pas tant oublié que figuré de sorte qu'il disparaisse de la scène pour laisser le sens et le vrai s'opposer, se côtoyer dans l'indifférence ou s'appeler l'un l'autre, mais sur le même registre théorique. Après avoir fait remarquer la différence des registres, le cognitif théorique et l'éthique, il importe de faire réapparaître le désir et ses effets présents dans l'énonciation des discours sur l'agir de Dieu dont le paradoxe initial était porteur. Pour ce faire, nous allons recouvrer le désir déjà présent dans les options modernes sur la distinction sens/vérité pour le recon-

16. Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1982, 414 p., p. 225 s.

17. Irene Harvey, *The Labyrinths of Exemplarity. At the Limits of Deconstruction*, Albany, State University of New York Press (coll. « SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy »), 2002, 320 p. ; Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990, 118 p.

18. S.T., IaIIae, q. 17, a. 8-9 ; IIaIIae, q. 84, a. 3, ad 2.

figurer à partir de Thomas d'Aquin. Déjà le projet kantien visait à immuniser le travail théorique de la raison pure du désir anthropologique, voire de la pathologie de la raison pure elle-même. Cela était rejoué, souhaité, au registre pratique, bien que le Kant de *La religion dans les limites de la simple raison* devait se résigner à refaire une place thématifiée au désir à cause de la question du « mal radical ». L'immunisation ne fonctionne pas. Le travail même d'immunisation finit par se signaler comme contaminé par le désir, porté par lui : il importe alors de doser le désir pour éviter impasses théoriques, débordements mystiques (*Schwärmerei*) et tonalités supérieures en philosophie et en théologie¹⁹. Le désir en vient donc à inciter à ne pas désirer mais à vouloir un devoir pur d'inclinations, à énoncer cette volonté autonome qui énonce la sainteté absolue de la Loi²⁰. Alors, plus de concurrence : Dieu et les humains sont assujettis à la même Loi !

Le projet spinoziste, pour sa part, laissait une place forte au désir dans le tressage l'un sur l'autre de l'agir humain et du discours biblique sur l'agir de Dieu et ses avatars professés théologiquement. Ce désir apparaît surtout comme désir de contrôle, peur de perte de maîtrise. À cet égard, la préface du *Tractatus theologico-politicus* est admirable de perspicacité. Pourtant, un *credo* rationnel reconstituant la circulation du sens dans l'Écriture permet de (se) jouer du désir pour parvenir à faire agir. La logique des sept articles de ce *credo*, au chapitre quatorze, est sans ambiguïté. Cependant, seule la méditation philosophique appropriée peut faire accéder à une véritable connaissance de l'agir de Dieu : ici tout le thème de l'« expérience de l'éternité » et de l'amour de Dieu dans la finale de la 5^e partie de l'*Éthique* serait à travailler²¹.

Quelle voie explorer pour énoncer le désir dans le propos thomassien ? Où surgit-il et selon quelles figures ? Selon la figure de la mise en

19. Peter Fenves (dir.), *Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant. Transformative Critique by Jacques Derrida*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998, 192 p.

20. Jacob Rogozinski, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Les cahiers du Collège international de philosophie »), 1999.

21. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1994, 624 p. ; Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Les grands livres de la philosophie »), 1997, 240 p.

acte plus que selon celle de la simple mise en discours. Un désir réfléchi de mise en acte s'énonçant dans et par cet acte désiré. Il est à l'écart d'un désir de représentation de soi, d'exposition de soi, au risque de s'opposer à Dieu s'il s'agissait encore pour Dieu de s'exposer, de se montrer, de se révéler dans et par des actes ponctuels dans l'histoire. Mais ce n'est pas le cas puisqu'il est possible de faire jouer à Dieu le rôle d'adjuvant, d'auxiliaire, d'impulsion, auprès d'une instance éthique décomplétée, espérant encore la jouissance.

Sens et vérité de l'encadrement

Ces divers éléments mis en place, il est possible de renégocier les modalités de l'encadrement des deux types de discours reconnus et du désir qui les travaille. Lequel des deux discours sert de tableau et quel est son cadre ? À moins qu'il ne faille dire, que ce soit faute ou faille que de dire le tableau et son cadre ! Mais tentons une proposition en reprenant une dernière fois les auteurs qui nous ont guidé jusqu'ici.

Organiser des cadres

Chez Kant, le registre théorique (le vrai) construit la distinction entre les limites du discours vrai théorique et celles à géométries variables du sens et de la signification éthico-esthétique et marque l'impraticable passage d'un à l'autre. Pourtant Kant travaille à compléter l'éthique par le religieux et l'esthétique afin de tenir compte, d'un point de vue pragmatique, du désir humain. Pour l'exprimer en termes d'encadrement : il y a chez Kant un noyau central théorique et une théorie vraie sur la pratique ; ce noyau est entouré du registre signifiant des jugements réfléchissants ; lui-même est soutenu par l'exemplarité religieuse de l'agir du Christ et de son discours incitatif à vivre à la hauteur de l'impératif catégorique, agir et discours racontés comme personification d'un idéal dans un temps et un lieu donné, dégagé d'une véritable histoire de l'intervention de Dieu, inséré dans l'histoire ambiguë et ambivalente de l'agir humain et de ce qui s'y peut espérer. Ce cadre est lui-même encadré par quatre tentations parergonales²². Ce qui incite Kant à réinscrire aux alentours, comme cadre des cadres, la raison pure

22. « Parergonal » : en périphérie d'une œuvre, marginal, secondaire. Voir note 5.

retraversant ces diverses strates pour renvoyer l'agent humain au noyau central. Mais alors ce qui était tableau (le théorique) devient aussi cadre...

Chez Spinoza, il y a un certain parallélisme entre le registre du vrai et celui du sens à cause de leurs expressivités différentes, différées, incommensurables d'une même et unique substance. Le passage d'un registre à l'autre peut être opéré à partir du vrai par le philosophe. Les tentatives en sens inverse par les théologiens ou les croyants en tant que tels sont vouées à l'insuccès et à l'injustice à cause du registre des passions. Pas de cadres : une unique substance s'exprimant selon diverses modalités à réfléchir philosophiquement. L'encadrement, s'il en est un, est du théologien et des croyants par les philosophes. Et, pourtant, le philosophe n'aura pas peur d'encadrer sa proposition rationnelle vraie dans un écrin signifiant emprunté à l'imagination productrice de sens en le retravaillant pour l'adresser à l'État et au peuple.

Désencadrer ?

Chez Thomas d'Aquin, le sens excitant éthique est enraciné dans le registre du vrai, comme les sens de l'Écriture (allégorique, moral, anagogique) supposent, comme fondement, le sens littéral²³. Le tableau pourrait alors être soit le théorique théologique ou l'éthique, selon la manière d'aborder. Instabilité renouvelée du cadre et de son tableau ! Et la tentation serait, à cause d'une certaine tradition de lecture intellectualiste, de mettre le cognitif et le vrai au centre et de l'encadrer par du sens éthique. Mais il ne faut pas confondre ici la structuration théorique d'une *Summa theologiæ* pour initier des « novices » à circuler avec ordre dans du questionnement, et la démarche croyante elle-même, bien que la première puisse favoriser la seconde ! Il serait peut-être préférable de mettre la vie et son caractère éthique signifiant au centre et l'encadrer par une reprise théorique visant la vérité pour représenter et injecter de l'excitation dans l'agir même.

Le travail sur la vérité, pour en produire dans les limites de ce qui est possible compte tenu de la nature de son objet (Dieu)²⁴, est porté

23. S.T., Ia, q. 1, a. 10.

24. S.T., Ia, prologue : « Ainsi [...] nous tenterons, confiants dans l'aide divine, de suivre brièvement et clairement ce qui a trait à la doctrine sacrée, selon ce que la matière le souffrira (*patietur*). »

par un désir, une *inclinatio* qui devance et annonce l'articulation même du sens et de la signification par du vrai. Mais l'articulation ici n'a plus lieu au plan théorique. Elle prend espace et temps dans l'agir d'une instance éthique occupée à advenir en posture subjective devant Dieu, en-vers Dieu, par devers Dieu. À partir d'actes, de séries récitées d'actes, la méditation permet le geste religieux. Par la suite, une fois dévouée à Dieu, l'instance éthique peut se réciter théoriquement ce qu'elle avait récité de son agir et de celui de Dieu au passé (Écriture et récitation psalmique) et au présent (inscription de son agir choisi et/ou infirme sur une question et/ou un appel à Dieu agissant) dans la prière et la méditation. Elle peut alors choisir de le réarticuler selon une logique étrangère à celle de la dévotion, pour produire de la vérité qui, éventuellement, peut devenir matière à récitation excitatrice à l'agir. Mais dans ce complexe passage, la récitation de l'agir de Dieu aura été recatégorisée.

Dans un premier temps, celui de la récitation religieuse, il en va de récitation véritable et véridique où l'instance énonciatrice se livre intensément dans l'énonciation même et ne se sert pas de l'énoncé pour se cacher, se dissimuler à soi, à autrui ou à Dieu²⁵. Là et dans l'agir éthico-religieux, il y a imbrication du geste et de la parole, où le donné à voir se fait entendre sans se représenter encore. Ensuite, dans une reprise théologique théorique, la représentation clivée peut devenir l'occasion de réfléchir les modalités de cette représentation à l'aune d'une certaine interprétation de l'Écriture proposant des récits où l'agir de Dieu est déjà représenté. Histoire de le valider provisoirement. Il y aura là une instance critique par rapport à l'importation des récits de l'agir de Dieu dans le cadre de l'agir de l'instance éthique²⁶.

Quid du cadrage et du tableau alors ? Et si cette perspective même renouvelée se laissait déconstruire dans le sillage des travaux de Louis Marin et de Jacques Derrida ? Si elle était encore trop portée par une certaine fascination avec l'origine des actes humains (et divins), trop portée par une certaine manière d'envisager le processus rendant l'acte possible, sa délibération et l'engagement dans le geste délibéré ? Si tout se tenait encore trop, de manière trop maîtrisée ? Si la pensée vraie ou

25. S.T., IIaIIae, q. 109.

26. S.T., IaIIae, q. 19, aa. 9-10 sur la place de la volonté divine dans l'acte éthiquement bon.

l'agir sensé tentaient toujours de se donner à voir, de se mettre en représentation, de s'offrir en tableau dont le cadre accentuerait simplement la représentation théorique, spéculative, son caractère scopique ? Ces soupçons relancent la négociation. Il importerait alors, dans le cas de l'Afrique du Sud mentionné à l'orée de notre réflexion, de travailler, certes, la mise en représentation de Dieu et des divers acteurs dans les énoncés, mais d'insister sur l'énonciation et le sujet de l'énonciation qui, lui, met en cause et l'énonciateur et l'énonciataire, soit non plus seulement les producteurs du discours (et leurs éventuelles intentions de vérité référentielle) mais aussi l'engagement des auditeurs/lecteurs/spectateurs de ces discours.

La notion d'événement²⁷ offrirait peut-être une perspective et un mode de représentation où il s'agirait d'imbriquer de manière mobile des cadres les uns dans les autres dans l'attente de l'événement, de l'avènement du tableau encore absent ? Les cadres seraient alors à maintenir en pointillés, comme des frontières provisoires. Le travail théologique et son registre cognitif et le discours méditatif, excitateur, dans leur tension même, maintiendraient vive l'attente d'un tableau simplement désigné pour le moment par l'annonce d'une miséricorde déjà offerte mais n'ayant pas encore rendu possible et représentable la jouissance (de ce) qu'elle permettra. Comme si l'événement de Dieu dans quelque chose comme de l'histoire ne parvenait à maintenir son étrangeté que dans la tension entre ces deux types de discours et le désir qu'ils mettaient en branle pour les ébranler... Comme si la miséricorde et le pardon — événements divins crus, avènements espérés et déjà aimés — ne se laissaient pas tout à fait représenter ou mettre en tableau ! Une lecture, dans ces termes, du travail (mise en représentation et énonciation) de la commission *Truth and Reconciliation* donnera alors lieu, vraisemblablement, à des ébranlements de cadres herméneutiques trop restreints ou trop rigides ; une attention à l'histoire « orale » qui se reconstitue autour des travaux de l'équipe mise sur pied par Philippe Denis de l'Université du Natal à Pietermaritzburg pourra aussi inciter à transformer les cadres qui semblaient par ailleurs opposés. Alors on pourra peut-être recouvrir, déjà à l'œuvre au cœur

27. Claude Romano, *L'événement et le Monde*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1998, 304 p. ; *Id.*, *L'événement et le Temps*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1999, 328 p.

des concepts théologiques occidentaux élaborés autour de l'idée de la vérité de l'agir de Dieu dans l'histoire, ce qui se jouait dans les parages hébraïques de la *'emet*. Mais ce serait un tout autre pan de réflexion, à suivre sur des textes précis, et pour lequel il importerait de transmuier les remarques de mon texte en souple grille de lecture et d'interprétation.

Conclusion

par Anne Fortin¹

Cette conclusion ne tranchera pas la question initiale de l'agir de Dieu ni par la positive ni par la négative. Nous chercherons plutôt à comprendre quelles pratiques de Dieu sont engagées dans cette question. Au fil de ces pratiques se tracera un sentier pour penser comment parler de l'agir de Dieu.

Des pratiques de Dieu

Pour débiter, parmi tous les énoncés possibles sur l'agir de Dieu dans l'histoire, choisissons-en un qui résonne toujours dans la pratique de la vie spirituelle de nombreux chrétiens : « Considérer comment Dieu travaille et œuvre pour moi dans toutes les choses créées à la surface de la terre, c'est-à-dire qu'il se comporte à la manière de quelqu'un qui travaille... Ensuite réfléchir en moi-même². » C'est ainsi qu'Ignace de Loyola propose une pratique de Dieu dans les *Exercices*.

Il faut d'abord remarquer que l'agir de Dieu n'est pas isolé de la réflexivité, car il est dit de *réfléchir en moi-même* cet agir. Dieu agit-il ? Ignace et toute une tradition qui le reprend *disent* qu'Il travaille en toutes choses, n'étant jamais « ici » ou « là » mais se donnant dans un

1. Anne Fortin est professeure de théologie réflexive à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Elle s'intéresse notamment à une théologie élaborée à partir d'une lecture sémiotique de textes de la Bible et de la Tradition.

2. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer ; Montréal, Bellarmin, 1985, n° 236, p. 141.

événement qui ouvre sur un itinéraire³ où l'on ne peut s'arrêter de marcher⁴. Qui est ce Dieu ? Il est celui dont il est *dit* qu'il *se comporte à la manière de quelqu'un qui travaille*, que l'on ne voit que de dos, dont on goûte les traces⁵ une fois qu'il est passé dans la brise légère.

Mais alors... *Dieu agit-il* ou sommes-nous devant une tradition qui *dit* : « *je dis* que Dieu agit » ? Quelle différence apporte une tradition qui a *considéré, goûté, réfléchi* et *dit* son rapport à Dieu en regard du supposé « fait brut » de l'agir de Dieu dans l'histoire ? Nous voici devant un écart, un espace entre les « faits » et leur mise en discours. Cet écart est hérité de la distance instaurée dès le récit du buisson ardent, dès la mise en récit de la relation au Dieu que l'on ne peut voir sans mourir. Pour le christianisme, l'écart entre une manifestation de Dieu et sa reprise réflexive dans une parole représente sans doute un de ses principaux lieux de fécondité, car c'est le lieu même de sa pratique, l'instance même de la liberté et de la créativité du sujet dans l'intelligence de sa foi. Dans le texte d'Exode, la distance est conçue comme ce qui permet de vivre devant ce Dieu, alors que la fusion tue. Vivre devant Dieu au cœur de l'écart permet de penser l'agir de Dieu, de le considérer, de le dire. Du texte biblique à sa formalisation théologique, une même logique : c'est ainsi qu'entre un agir de Dieu « objectif » et les paroles qui signalent sa présence dans la brise légère, s'inscrit, dans l'écart, un agir humain porté par une tradition, une pratique de Dieu. L'agir de Dieu ne peut qu'être *dit*, nommé, signalé par l'humain qui parle du lieu de la pratique du salut de Dieu pour lui. Dire l'agir de Dieu dans l'histoire n'implique cependant pas une parole appuyée sur un savoir ferme : il s'agit plutôt d'une parole prononcée du lieu d'un voyage jamais terminé, au cœur d'une itinérance dans un intervalle jamais comblé.

La tradition donne, sur le chemin, des points d'eau à l'itinérant qui considère, goûte et réfléchit ce qu'il pourrait bien *dire* de cet agir de

3. Michel de Certeau, « L'expérience spirituelle », *Christus* (1970, n° 68), p. 490-492.

4. « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. » (Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p., p. 411)

5. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, troisième annotation : « Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et goûter les choses intérioritément. » (p. 28)

Dieu. Sans la tradition, l'itinérance ne serait qu'une errance dans une salle des pas perdus. La tradition *donne*, non pas le sens du chemin, mais *donne et signale* les traces d'autres pas qui se sont déjà risqués, dans l'écart, à l'itinérance. En effet, l'humain se sent perdu sur le chemin, et non seulement ses pas se perdent en tournant en rond dans un désert, mais lui-même, il se sent perdu, abandonné : « Tout ce qui n'est pas donné est perdu » (proverbe indien). Dire que *Dieu se comporte à la manière de quelqu'un qui travaille* signale le don, indique que l'humain est *donné* et pas seulement jeté là, nulle part. La tradition *parle* de pas qui nous précèdent, et pose ainsi un geste vital de mémoire qui fait basculer le marcheur dans son acte de marcher. Il se sent perdu, tout en entendant parler d'un don. Que change le don dans la marche, et comment recevoir le don, se demande celui qui ne peut s'arrêter de marcher ? La parole de la tradition permettrait à chacun de découvrir la trace d'une parole « déposée dans la mémoire du monde⁶ » pour arriver à se voir marcher — et éventuellement, à se voir guéri sur le chemin (Lc 17,15). La fonction de la tradition consiste ainsi à donner un espace de temps indispensable pour que chaque marcheur puisse parcourir son propre chemin où il considère, goûte, réfléchit et dit comment Dieu agit pour lui. C'est là l'espace de nos pratiques de Dieu.

Par conséquent, entre l'agir de Dieu et les paroles qui disent que Dieu agit, nulle immédiateté, nulle évidence, nulle instantanéité. Un immense espace de temps s'impose pour dire l'agir de Dieu : des siècles de descente intérieure au cœur du monde résonnent en chaque mot. L'agir de Dieu *s'élabore dans nos paroles* qui se demandent ce que « tout cela » signifie (Lc 1, 29). L'agir de Dieu ne peut plus par conséquent être isolé de l'agir humain et des paroles des humains qui disent cet agir : « Nos pères nous ont raconté l'œuvre que tu fis de leurs jours, aux jours d'autrefois, et par ta main. » (Ps 44)

Nommer l'agir de Dieu se déploie toutefois en deux lieux distincts qui se répondent l'un l'autre : l'espace de toutes les choses créées à la surface de la terre et l'espace intérieur. Il y a mille échos et résonances entre ces deux lieux, car ce qui est considéré dans *toute chose* retentit dans le monde intérieur, et réciproquement. Pour parler de l'agir de Dieu, nulle dichotomie entre l'extérieur et l'intérieur, nulle compétition entre la spiritualité et l'engagement. Dieu ne réside ni « ici », ni « là », mais le mar-

6. Voir dans le présent ouvrage Michel Simard, « Dieu, comme en écho... », p. 43.

cheur doit parcourir tous les lieux pour trouver Dieu agissant au fond de lui : « J'ai, comme j'ai pu, mes sens aidant, passé en revue le monde extérieur, puis faisant retour sur moi-même, observé la vie de mon corps et mes sens mêmes [...] J'ai étudié, et j'en ai été dans l'épouvante, sans arriver à y rien discerner où tu ne fusses et sans rien y trouver qui fut toi⁷. » Dieu est présent en toute chose, « il est », — mais il est toujours impossible de dire qui il est⁸. D'Augustin à Ignace de Loyola en passant par Thomas d'Aquin, un même air de famille se révèle dans les pratiques de Dieu et perdure jusque dans les spiritualités contemporaines.

C'est sur ce terrain différencié mais non compartimenté que s'ouvre ce livre : les traces de l'agir de Dieu sont nommées à travers différentes pratiques où ce qui est mis en évidence n'est pas tant « l'expérience humaine de Dieu », mais bien davantage l'expérience de souffrance que Dieu fait de l'humain⁹. Au cœur de cette souffrance, le clivage entre le monde social et le monde intérieur éclate en mille miettes — nos théorisations qui isolent les sphères de l'agir et de la prière s'évanouissent devant le fait social de la détresse où Dieu partage nos chemins. Les quatre textes initiaux du livre situent bien comment l'agir de Dieu échappe ainsi à toute saisie directe, la souffrance constituant le lieu médiatisé d'écoute de l'humain par Dieu et de Dieu par l'humain. L'on y parle de l'humain qui cherche, qui considère, qui goûte, qui réfléchit, qui agit dans la solidarité sociale, qui ne sait toujours que penser malgré toutes les réponses disponibles, mais qui marche dans les traces invisibles de l'agir de Dieu. Tous ces textes parlent d'itinéraires où chaque pas vaut pour lui-même, dans l'écho que chaque enjambée cause à l'âme. Nous marchons, nous construisons une société, nous transformons le monde. C'est là où nous sommes que notre agir rejoint l'expérience que Dieu fait de notre dénuement. Dans ce monde où les cris des opprimés montent toujours vers Dieu, tout acte posé *pour l'autre* rencontre le désir de Dieu *pour notre salut* : « Quand t'avons-

7. Augustin, *Les Confessions*, Livre X, 40 (65), Paris, Seuil, 1982, p. 295.

8. « [Car] nous savons plutôt de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, I, question 1, art 9.

9. « L'histoire du monde, (l'homme) la comprend comme l'histoire de la souffrance de Dieu. Aux instants les plus profonds de la révélation divine, il y a toujours une souffrance : le cri des prisonniers en Égypte, le cri d'agonie de Jésus sur la croix, le gémissement de toute la création asservie aspirant à la liberté. » (Jürgen Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p. 17)

nous vu avoir faim, que nous t'ayons nourri? — Pour autant que vous l'avez *fait* à l'un de mes moindres frères que voilà, c'est à moi que vous l'avez *fait*. » (Mt 25, 40) Que pourrait l'agir de Dieu sans notre agir?

Dire que Dieu agit et parle

Chacun des textes de ce volume se présente comme une parole située à propos de l'agir de Dieu. Tous parlent de l'agir de Dieu du point de vue d'une parole qui assume son propre point de vue interprétatif. Le propre de ce livre consiste donc en la transversalité d'une énonciation sur l'agir de Dieu, puisqu'aucun texte ne prétend isoler l'agir de Dieu de l'interprétation qui en est proposée. Il s'agit donc bien de *dire* que Dieu agit, même si ce dire ne se réduit pas à une seule forme de prise de parole. Ce livre présente ainsi une unité dans la diversité, mais l'unité se trouve ailleurs que dans la convergence des énoncés : l'unité repose dans l'acte même de *dire* au sein des énoncés, acte inscrit dans la réflexivité d'une théologie qui se sait *acte de parole*.

Devant l'énoncé « Dieu agit », les auteurs ne traitent pas ici leurs sources comme des documents qui leur fourniraient des savoirs objectifs sur Dieu et son action, ce qui relèguerait le langage à une simple fonction informative et désignative. L'énonciation qui se sait acte de langage *sur* Dieu doit au contraire être vigilante quant à une autre fonction du langage.

Le premier signal d'alarme se fait entendre dans des énoncés dont les objets échappent à toute référence extra-langagière. Dans le cas de l'énoncé « Dieu agit », la référence extra langagière échappe doublement : d'abord le terme « Dieu », qui par définition n'est pas un objet auquel référer comme tout autre objet du monde, et qui rebondit, en ce monde, sur celui qui l'énonce ; puis, « son agir » qui tient entièrement à l'interprétation que l'on en fait. Ce problème spécifique du « référent » a toujours particularisé la théologie en tant que discipline d'emblée d'ordre épistémologique : comment valider les énoncés lorsque la parole sur Dieu n'est pas (que) transitive¹⁰?

10. La même question se pose aujourd'hui en sciences sociales, lorsque l'objet « société », par exemple, échappe à une saisie directe et purement transitive. On peut dire que la théologie chrétienne explore cette difficulté depuis vingt siècles, alors que le mystère de la résurrection ne se donne qu'à travers les paroles intransitives de ceux qui s'en disent transformés.

Le deuxième signal d'alarme résonne lorsqu'il apparaît que le théologien est toujours présent dans ce qu'il dit de Dieu. Et comme la dimension intransitive du langage sur Dieu a été mise au pilori, surtout au dix-neuvième siècle (Feuerbach, Nietzsche...), alors le théologien ne peut que se regarder parler avec beaucoup de circonspection. « Lire » l'agir de Dieu, tout comme « lire » les signes des temps, voilà bien ce qui demande une réflexivité particulière sur le langage de la part du théologien, dont l'acte théologique s'avère finalement toujours plus ou moins intransitif.

Mais comment échapper alors à la tautologie ? L'énoncé « Dieu agit » peut certes faire l'objet d'une expérience, mais ce à quoi se réfère l'énoncé n'est pas objet d'expérience au premier degré ni d'un point de vue transitif, ni intransitif. Le langage se révèle alors pour ce qu'il est : un passage obligé et une limite, le lieu propre de l'humain et sa faille. Le langage est le possible de l'humain où l'impossible de Dieu se donne ; la limite de l'humain devant le don de Dieu. La difficile tâche du théologien consiste ainsi à naviguer entre les fonctions transitives et intransitives du langage — ce que l'on appelle aussi la dimension herméneutique de la théologie, et à laquelle aucun texte du présent livre ne prétend échapper. Le cercle herméneutique n'est pas vicieux, nous dit Heidegger ; certes, mais il porte des conditions de possibilité d'une rare exigence en théologie.

Ainsi, aux côtés de la fonction désignative du langage se trouve une fonction essentielle en théologie qui est celle de l'interpellation en tant que lieu de rencontre. Cette rencontre est un « haut lieu » d'intransitivité où ce dont il est parlé « est un événement dans lequel le sujet du discours, le discours qui s'y rapporte et les interpellés se présentent comme une unité différenciée en soi¹¹ ».

Cet aspect intransitif de la théologie se complexifie encore davantage alors que la rencontre avec Dieu se réalise dans son incarnation en tant que Verbe fait chair — en l'humain. Alors que toute la tradition a analysé le « Je suis celui qui est » à l'intérieur de cette fonction intransitive du langage — au-delà de la tautologie —, ce fonctionnement du langage se rejoue en Jésus Christ, alors que Dieu parle pour se communiquer soi-même mais non pour communiquer un message. Il faut donc clarifier la fonction de la « parole de Dieu » en tant qu'auto-révélation

11. Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Paris, Cerf, 1983, tome 2, p. 110.

et non en tant que langage instrumental transmettant un message ou des informations. Par conséquent, le théologien ne peut pas facilement instrumentaliser le langage qui parle *de* Dieu à partir des schémas modernes de la communication : « Jésus » n'est pas un *message* qui transiterait entre un émetteur et un récepteur et qui attendrait d'être décodé. Dieu *agit* en s'incarnant en tant que Verbe fait chair — l'agir de Dieu se donne dans cette Parole faite chair.

Mais alors, quelle théorie du langage rendra compte de cet événement ? Mille réponses cohabitent au sein du christianisme. C'est pour-quoi, depuis vingt siècles, les théologiens n'ont cessé d'explorer les différentes pratiques du langage qui disent l'agir de Dieu, et la théologie, même en ses heures les plus ténébreuses, n'a pu oublier son ancrage dans un événement langagier intransitif. La parole ne devient pas « sacrée » pour autant, elle ne devient pas en christianisme un lieu soustrait à tout travail de réflexion. Elle est l'atelier où Dieu agit, le verbe intérieur portant les traces du Verbe fait chair : « Dieu comme parole s'approche des hommes en paroles humaines¹². »

De plus, le christianisme a formalisé les conditions de possibilité mêmes de la pratique langagière pour dire Dieu sous la figure trinitaire, où l'Esprit devient le sceau de la réflexivité : l'aspect intransitif du langage porte l'écart, la distance, l'intervalle, que signale l'Esprit — souffle au cœur de la parole, ouverture entre les consonnes sans voyelles, mouvement. Paradoxe, oxymore, qui tient en ce que ces éléments qui s'additionnent ne font pas nombre, et que la théologie redit continuellement, sur tous les registres. Karl Rahner marque la théologie du vingtième siècle en reprenant cet oxymore dans une de ses formules les plus célèbres : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement¹³. » Ce Dieu qui agit dans l'histoire est trinitaire, trinitairement intransitif et rapportant celui qui en parle à l'image trinitaire qu'il porte en lui, étant créé à l'image de Dieu. *Et réciproquement* — et tout cela sans tautologie, dans un mouvement continuellement relancé qui engage celui qui s'y risque.

Ce livre est cependant aussi le témoin de tensions au sein des théologies des dernières décennies alors que le paradigme historique aura

12. *Ibid.*, p. 102.

13. Karl Rahner, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, p. 29.

occulté quelque peu les différentes fonctions du langage pour parler de l'agir de Dieu. L'on oscille entre l'événement de l'agir de Dieu en tant que fait historique et l'avènement de Dieu qui vient à l'homme en Jésus Christ, Verbe fait chair, par l'Esprit, de même qu'entre la question des relations entre les faits historiques et les paroles qui les relatent. Au détour de telle ou telle page, on laisse entendre qu'au-delà des oppositions, seul l'homme Jésus permet de comprendre ces expressions. « Ton Verbe ainsi, coéternel avec toi, te sert pour dire tout ensemble et sempiternellement tout ce que tu dis et pour que tout soit fait, dont tu dis qu'il soit fait. Faire consiste pour toi à dire [... en ton Verbe]¹⁴. » Dieu agit en s'incarnant et Dieu parle dans un homme qui est devenu celui dont nous parlons à la suite des textes du Nouveau Testament qui nous en parlent.

Quelles sont alors les conséquences de l'incarnation pour le thème du livre ?

Dire que Dieu agit, parle et s'incarne

Deux options se dégagent du livre : s'agit-il d'écart ou de symétrie entre l'agir de Dieu et notre agir ? Quelle ressemblance — intransitivité — et quelle dissemblance — transitivité — entre les différents agir ? Devant l'impossibilité de réconcilier terme à terme les deux options, ne sommes-nous pas devant un oxymore qui risque de nous plonger, comme Augustin, dans l'épouvante devant une telle dissemblance incommensurable ?

Vieille question, déjà traitée au quatrième Concile du Latran, en l'an 1215 : « Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux¹⁵. » La tradition a tenu à poser la dissemblance à travers des siècles où le pouvoir séculier s'appropriait facilement le pouvoir divin. La dissemblance était une pratique de Dieu à maintenir devant des pratiques politiques fusionnelles de Dieu.

Mais en un siècle comme le nôtre où la dissemblance se traduit par une indifférence et un désintérêt, le retour sur la ressemblance peut

14. Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, 8 (9), p. 307.

15. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, n° 806, p. 295.

créer l'espace de la rencontre, sans pour autant tomber dans la fusion. C'est ainsi que le théologien Eberhard Jüngel revisite l'énoncé médiéval en le renversant à partir de l'incarnation : dans le Verbe de Dieu devenu chair, « la différence entre Dieu et l'homme n'est pas celle d'une dissemblance toujours plus grande, mais tout au contraire la différence d'une ressemblance toujours encore plus grande entre Dieu et l'homme au sein d'une si grande ressemblance¹⁶ ».

L'incarnation change tout au thème de ce livre, puisque l'agir de Dieu s'inscrit *au sein d'une si grande ressemblance*. Ressemblance dans l'acte de parole même, puisque, selon Jüngel, l'agir de Dieu se dit en Jésus qui est « *parabole* de Dieu ». Dieu parle en parabole et nous reprenons ses paraboles pour parler de Lui en Jésus-Christ. Parabole, métaphore, analogie : le langage de Dieu et le langage sur Dieu ne peuvent être dissociés de la rencontre permise par l'aspect intransitif de ces *figures de style*. Ces *figures* portent la ressemblance et la dissemblance ; l'intransitif et le transitif visent une « présence-à-soi qui s'énonce du monde (transitif) et de l'existence (intransitif)¹⁷ ».

Parler du Royaume vise ainsi une « présence-à-soi » où la parabole signale l'instance même de la parole dite, qui se révèle pour ce qu'elle est : rencontre de la possibilité d'un agir de Dieu au sein de l'impossible social de l'humain. Le Royaume n'est pas un lieu comme un autre, aux côtés des autres lieux — il en est plutôt *comme* d'un homme qui a jeté une semence (et non comme d'une semence, car alors il y manque le geste de l'homme qui jette), comme d'un grain de sénevé semé (et non comme d'un grain de sénevé, car il y manquerait encore le geste de semer), comme ce que nous connaissons de nos gestes où l'inconnu de l'agir de Dieu se donne dans le familier de nos pratiques. Ce que nous connaissons, ce sont nos gestes : ce que visent les para-

16. Jüngel, *op. cit.*, p. 103.

17. Ce que Karl Rahner dit à sa manière : « Parlant de quelque chose, le langage se parle aussi lui-même, comme tout et comme orienté à son fondement qui se dérobe et ainsi justement se donne. C'est cela qui, précisément, est signifié lorsque nous disons "Dieu", même si par là nous ne visons pas simplement la même chose que par le langage même comme tout, mais le fondement qui l'accrédite. Pourtant, c'est justement la raison pour laquelle le mot "Dieu" n'est pas un mot quelconque, mais le mot grâce auquel le langage — c'est-à-dire la présence à soi qui s'énonce du monde et de l'existence tout à la fois — se saisit lui-même dans son fondement. » (*Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 65)

boles, c'est la position de l'humain dans ses gestes au cœur de son rapport au monde, position qui fait retour sur l'humain par le détour des objets. Il est certes aussi possible de lire les paraboles comme des histoires sur des objets, excluant les gestes humains, mais alors on en fait des images qui ne mettent qu'à plat des objets les uns par rapport aux autres. Les paraboles parlent plutôt de l'agir de Dieu par analogie à l'agir humain, du rapport du Père au Royaume par analogie au rapport de l'humain au monde en tant que « présence-à-soi » ; elles parlent du Verbe de Dieu par analogie à l'homme Jésus. Les paraboles ne construisent pas un catalogue d'objets à entasser pour acquérir un savoir sur Dieu, elles signalent plutôt la Parole de Dieu « en tant qu'autocommunication divine dans la *parole* humaine¹⁸ », délogeant la parole humaine d'une pure intransitivité, l'ouvrant sur ce qu'elle n'est pas.

S'arrêter aux *figures de style* révèle par conséquent que le rapport au monde et à ses objets est sous-tendu par notre parole sur eux et par notre rapport au monde qui ne peut que se *dire*. Ainsi, il y a quelqu'un qui parle de la libération de telle oppression (transitif) et c'est le retour sur les conditions de cette parole qui transforme la libération en salut (intransitif). Le « salut » est intransitif, il concerne le sujet qui le dit, il est l'agir de Dieu qui retentit sur un sujet transformé et dont un sujet parle. La libération déplace les conditions de l'oppression, mais le salut transforme le sujet libéré.

Il y a un retour du transitif vers l'intransitif, de l'objet ou la situation à celui qui en a une pratique. Ce retour au cœur de l'écart entre l'agir salvateur de Dieu et la pratique de parole fait de la théologie une prière, comme le dit Thomas d'Aquin — une herméneutique du sujet, dirait Claude Geffré. La théologie peut bien vouloir se comprendre comme un exercice de langage transitif sur des objets, mais le langage de Dieu l'attend au détour en Jésus Christ. L'agir de Dieu au cœur de la *parabole Jésus* rattrape tôt ou tard le théologien. Dieu parle en parabole — mais que disent nos paraboles ?

S'arrêter à nos paraboles revient à se demander comment parler et quelle pratique de Dieu révèle notre langage. C'est ainsi que nous passons de la question de l'agir de Dieu à celle de nos pratiques de Dieu.

Pour honorer les textes de ce livre qui font de la spiritualité leur lieu d'ancrage — et ce ne sont peut-être pas seulement les textes qui en

18. *Ibid.*, p. 72.

parlent explicitement —, nous allons en terminant retourner au langage mystique tel que déployé par le Pseudo-Denys pour trouver un chemin pour dire, aujourd'hui, l'agir de Dieu dans nos pratiques. Nous y retournons car ce que la tradition appelle la « théologie négative » signale la faille du langage devant la nécessité de dire Dieu, faille qui est de toute façon notre seul ancrage pour parler de l'agir de Dieu.

Pour le Pseudo-Denys¹⁹, nous parlons, à un premier niveau, en utilisant des images positives et négatives conflictuelles pour dire Dieu. À un deuxième niveau, le langage procède à une négation *apophatique* de la négation entre les descriptions positives et négatives de la première étape. Au premier niveau, l'usage conflictuel et contradictoire des images aboutit à une négation des images ; mais au deuxième niveau, on nie le fait même d'énoncer, le fait même de passer par le langage tout en ne pouvant que demeurer au sein du langage.

C'est ainsi que la négation des négations entre les métaphores vise à transcender le champ même du discours, mais de l'intérieur du discours. Il ne s'agit pas tant de nier que d'indiquer la limite du langage, sa faille, pour ne pas y enfermer Dieu. Jésus en tant que parabole de Dieu signale cette faille, car s'il est vrai homme, il est mystère de Dieu au même titre que tout humain est mystère — non saisissable.

Jusqu'à l'époque médiévale, ce chemin apophatique n'est pas seulement une critique intellectuelle du discours, mais bien plutôt une pratique de Dieu et du monde, un mode de vie, c'est une réflexivité dans l'action sur l'acte de parole lui-même. Après l'époque médiévale, c'est une autre histoire. Il est toutefois possible d'en retenir la fécondité de la suspension du sens au sein même de l'écart entre l'agir de Dieu et ce qu'il est possible pour l'humain d'en dire.

Sens et signification

Cette exploration dans la parole sur l'agir de Dieu nous incite à situer le statut de la recherche du *sens* dans l'acte théologique. Le sens n'est plus le simple produit de la lecture d'un texte par un lecteur qui en extirperait un savoir, mais ce qui advient dans la rencontre entre le texte et un lecteur, rencontre de l'ordre de l'acte de parole. La rencontre

19. Voir Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 252-273.

ne se produit pas seulement entre le lecteur et le texte mais s'ouvre également en direction de l'énonciateur relatif et distinct du texte. C'est sur cette intransitivité du sens au sein de la rencontre que s'est ouvert ce livre, et nous nous permettons de reprendre ce que dit Michel Simard au début de ce livre, en le paraphrasant quelque peu, pour lui donner le mot de la fin :

Le sens se fait monde, pour nous. La puissance de Dieu se déploie non dans l'ordre des moyens mais dans l'ordre du sens — sans donner pour autant d'explication proprement dite. Le sens n'est pas celui « de l'histoire », mais de la signification de la relation. La Parole d'origine qui est celle de Dieu est source d'où le monde se renouvelle, et dont on découvre la trace déposée dans la mémoire vécue du monde.

Table des matières

Introduction <i>Robert Mager</i>	7
--	---

MISE EN ROUTE

1. Le sens obscur de la souffrance <i>Gloria Jeliu</i>	19
2. Qui dit prière, dit rencontre <i>Claire Vanier</i>	23
3. À travers les médiations humaines <i>Raymond Levac</i>	29
4. Dieu, comme en écho <i>Michel Simard</i>	35

PROBLÉMATIQUE

5. Un enchantement de l'histoire? <i>Robert Mager</i>	47
6. Agir de Dieu et incarnation de Dieu <i>Claude Geffré</i>	75

CONTEXTES

7. Agir de Dieu, responsabilité humaine et crise écologique <i>André Beauchamp</i>	85
---	----

8. L'agir de Dieu dans la guerre. Essai de théologie contextuelle 103
Jean-Marc Gauthier
9. Le Dieu du président Bush et le Dieu des théologies contextuelles sauvent-ils? 115
Michel Beaudin

PRATIQUES

10. Pourquoi prier alors? À l'écoute de Marcel Légaut 137
Jean-Claude Breton
11. De la toute-puissance à l'interdépendance. Une interprétation psychogénétique 151
Suzanne Rousseau
12. Etty Hillesum : « Ce sera à moi d'aider Dieu » 165
Alexandra Pleshoyano

DISCOURS

13. Dieu qui agit, d'après G. Ernest Wright et Paul Tillich 183
Jean Richard
14. La mise en discours de l'agir de Dieu en Rm 1-3. Au-delà de la cohérence et de l'incohérence 197
Alain Gignac et Danielle Jodoin
15. *Le Témoin*, l'autre agir de Dieu. Réflexions sur un tableau de Jean Paul Lemieux 221
Thérèse Nadeau-Lacour

PERSPECTIVES

16. La foi chrétienne dans le contexte de l'historicité entendue comme problématicité 245
Louis Perron
17. Sens et vérité de l'agir de Dieu. Aborder et déborder les cadres d'une problématique 261
Maxime Allard
- Conclusion 277
Anne Fortin

Collection Héritage et Projet

1. Jacques GRAND'MAISON
La seconde évangélisation, tome 1 : Les témoins
2. Jacques GRAND'MAISON
La seconde évangélisation, tome 2, vol. 1 : Outils majeurs; vol. 2 : Outils d'appoint
3. André CHARRON
Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965
4. Rémi PARENT
Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne
5. Vincent HARVEY
L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1972)
7. Service Incroyance et Foi
L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales
8. François FAUCHER
Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église
9. En collaboration
Jésus? De l'histoire à la foi
10. En collaboration
Le pluralisme. Pluralism : its meaning today
11. Jean-Claude PETIT
La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution: la période allemande (1919-1933)
12. En collaboration
Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND
Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire
14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, et Léonce HAMELIN
Mariage: rêve, réalité. Essai théologique
15. Richard BERGERON
Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation
16. Louis ROUSSEAU
La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religieuse

17. En collaboration
L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie
18. ÉRIC VOLANT
Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann
19. Guy DURAND
Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale
20. Bernard J. F. LONERGAN
Pour une méthode en théologie
21. En collaboration
Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu
22. Pierre CHARRITTON
Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme
23. Michel DESPLAND
La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu
24. Rémi PARENT
Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU
L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi
26. Sous la direction d'Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN
L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1981)
27. Thomas R. POTVIN et Jean RICHARD
Questions actuelles sur la foi
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1982)
28. Bernhard WELTE
Qu'est-ce que croire? Une approche philosophique de la foi chrétienne
29. Sous la direction de Guy COUTURIER, André CHARRON et Guy DURAND
Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel
30. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT
La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)
31. André NAUD
La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation
32. Yvonne BERGERON
Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit
33. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jacques DOYON
Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)

34. Jean-Guy NADEAU
La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales
35. Pierre GUILLEMETTE et Mireille BRISEBOIS
Introduction aux méthodes historico-critiques
36. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Le laïcât : les limites d'un système
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)
37. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU
Droit et morale : valeurs éducatives et culturelles
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)
38. Fernand DUMONT
L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien
39. André NAUD, *Le magistère incertain*
40. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)
41. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Enseigner la foi ou former des croyants
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)
42. Michel BEAUDIN
Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar
43. Sous la direction de Guy LAPOINTE
Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison
44. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Jésus : Christ universel ? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)
45. Odette MAINVILLE
L'Esprit dans l'œuvre de Luc
46. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Questions de liberté.
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1990)
47. Jacynthe TREMBLAY
Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner
48. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON
Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité
Actes du 28^e congrès de la Société canadienne de théologie (1991)

49. Jean-Jacques LAVOIE
La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle
50. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Pluralisme culturel et foi chrétienne
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)
51. Paul-André TURCOTTE
Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec
52. Aldina DA SILVA
La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères
53. Sous la direction d'Odette MAINVILLE, Jean DUHAIME et Pierre LÉTOURNEAU
Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne
54. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Dire Dieu aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)
55. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)
56. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)
57. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE
Projet de société et lectures chrétiennes
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1996)
58. Sous la direction de Gilles ROUTHIER
L'Église canadienne et Vatican II
59. Bertrand OUELLET et Richard BERGERON
Croyances et sociétés
Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux
60. René LATOURELLE
Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu
61. Michel DESPLAND
Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIX^e siècle
62. Robert JACQUES
La confiance charnelle: le vif du sujet

63. Sous la direction de Jean-Guy NADEAU
La théologie: pour quoi? pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)
64. Sous la direction de Gilles ROUTHIER
Vatican II au Canada: enracinement et réception
Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)
65. Sous la direction de Michel BEAUDIN, Anne FORTIN et Ramon MARTINEZ DE PISON
Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)
66. Sous la direction de Michel BEAUDIN, François NAULT et Guy-Robert ST-ARNAUD
Figures et quêtes messianiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1998)
67. Sous la direction de Marc DUMAS et François NAULT
Pluralisme religieux et quêtes spirituelles: incidences théologiques
Acte du congrès de la Société canadienne de théologie (2000).
68. Chrystian BOYER
Jésus contre le temple? Analyse historico-critique des textes
69. Gilles ROUTHIER
Vatican II. Herméneutique et réception



Dieu agit-il dans l'histoire ?

LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE s'organise entièrement autour d'une conviction fondamentale : la reconnaissance de l'action de Dieu dans l'histoire, tant personnelle que collective.

Cette conviction est aujourd'hui ébranlée. Après des siècles de vie moderne, la conscience croyante est de moins en moins prompte à attribuer à Dieu les tenants et les aboutissants des événements quotidiens. Elle relit avec malaise nombre de récits bibliques mettant Dieu en scène dans les combats d'Israël ; elle ne prie plus avec autant d'aisance pour l'obtention de telle ou telle faveur ; elle ne rapporte plus sans réticence tel ou tel drame à la volonté de Dieu.

Comment croire encore à l'action de Dieu tout en faisant droit à la liberté humaine ? Mais de quel Dieu s'agit-il ? Qu'entend-on par « agir » ? De quelle histoire parle-t-on ? Et que signifie croire, en pratique ? Il importe de déplier la question initiale, de l'ouvrir à la réflexion commune, de manière à mieux comprendre ce qui se joue dans la grande aventure de la foi.

Avec des textes de Maxime Allard, André Beauchamp, Michel Beaudin, Jean-Claude Breton, Anne Fortin, Jean-Marc Gauthier, Claude Geffré, Alain Gignac, Gloria Jeliu, Danielle Jodoin, Thérèse Nadeau-Lacour, Raymond Levac, Robert Mager, Louis Perron, Alexandra Pleshoyano, Jean Richard, Suzanne Rousseau, Michel Simard et Claire Vanier.

Collection
**Héritage
et projet**

FOI CHRÉTIENNE

ISBN 2-7621-2664-9



www.editionsfides.com

34,95 \$ • 31 €