

# L'HOMME CRÉÉ : SA BONTÉ ORIGINELLE, SA FAUTE HISTORIQUE

Par Jean-Paul  
DUNAND

*Licencié ès-lettres,  
directeur d'hôpital,  
Paris, France.*

## Deuxième partie : quels dilemmes ?

Enfant<sup>1</sup> vivement désiré (Gn 1,26a), l'homme créé tient de son Créateur. En quoi consiste la ressemblance est finalement moins éclairant que l'existence même de ce rapport de ressemblance, où Dieu est l'*Original* et l'homme l'image, la réplique. Car ce rapport signifie que ses deux termes sont irréversibles : l'homme ne peut jamais devenir la mesure à laquelle Dieu serait mesuré (illusion de l'anthropocentrisme). Ensuite l'homme ne peut que ressembler à Dieu (Jésus-Christ ne ressemble pas à Dieu, il est identique à Dieu, Jn 14,9). La ressemblance n'a de sens que s'il y a non-identité. Dès lors prétendre devenir Dieu, d'une façon quelconque, consisterait à passer outre à la limite de non-identité qu'implique la ressemblance originelle à Dieu. C'est évidemment impossible.

La valeur de l'homme est grande certes, mais parce qu'elle est *relative*. Dès qu'on nie ou seulement minimise cette vérité, on fait de l'homme un faux absolu<sup>2</sup>, déplacé et dérisoire. De son côté, Dieu ne saurait être surévalué qui est le Sujet Absolu. Il est encore plus grand et meilleur que tout ce que l'on peut penser de grand et de bon à son sujet. Le théocentrisme, de type calviniste, vient après celui de David, d'Esaië, de Paul, de Jean, de l'Écriture tout entière (1 Ch 29,11-12 ; Es 43,10-13 ; 48,12 ; Rm 11,36 ; Ap 1,8) qu'ont suivie Athanase, Augustin,

<sup>1</sup> La relation filiale représente le premier type, originel et fondamental, de la double typologie relationnelle (plusieurs références dans les deux Testaments) à laquelle l'Écriture recourt. Nous évoquerons plus loin le second type.

<sup>2</sup> Nous reviendrons, à propos de la valeur du choix humain (voir note 19), sur cette distinction importante entre absolu et relatif.

Anselme de Cantorbéry... et « une nuée de témoins ». Radicalement bienfaisant, il est seulement opposé à l'illusion anthropocentrique, mais en aucun cas ennemi de l'homme. Bien au contraire il est seul une source de salut, à court comme à long terme ; il y a toujours beaucoup à perdre et rien à gagner à oublier à qui l'homme a affaire : *Je suis*. Car d'un homme, quel qu'il soit, on peut seulement dire qu'il est *devenu*<sup>3</sup> lors de sa naissance.

Autant il est sain, réjouissant et enrichissant de penser en situation<sup>4</sup>, autant il y a quelque chose de pathologique (mégalo manie) à commencer par faire de l'homme la référence ultime et la mesure de toutes choses. Refusant cette inversion, le principe de la double connaissance\* ne va pas nous quitter au long des réflexions de cette deuxième partie, après qu'il a tissé celles de la précédente. En effet la plupart des dilemmes qui vont maintenant être examinés ne tiennent que par oubli de ce principe d'une part, et de la fausseté de la première et de la deuxième antinomies\* d'autre part ; ils disparaissent en revanche dès que Dieu et l'homme sont connus, non plus confusément, mais chacun à son rang, souverain pour l'un, dépendant pour l'autre.

Originellement bon, Adam a pourtant failli. Qu'il fût faillible, nous le comprenons puisque sa bonté était relative, relationnelle, bref *extrinsèque*<sup>5</sup>. Voilà pour le verbe (a failli). L'adverbe (pourtant) rappelle le caractère irrationnel de la première faute. L'irrationalité de la faute est seule intelligible par rapport à ce que nous avons appris dans la première partie de cet article. Le dilemme n'est donc pas là. Il surgit, multiforme, quand, oublieux de l'adverbe, on tente d'expliquer le verbe. On cherche alors des raisons à une faute irrationnelle, ce qui est contradictoire. Comme nous le verrons ci-après, ces fausses raisons aboutissent le plus souvent à transférer sur Dieu, plus ou moins partiellement, la responsabilité de la faute commise par Adam. Comme l'Écriture tout entière se tient en travers de cette fausse piste pour la barrer, ceux qui l'empruntent cherchent ailleurs, et notamment dans des courants de pensée à la mode, les matériaux pour tenter de la construire. Mais la résistance de ceux-ci ne peut égaler celle que leur oppose l'Écriture.

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire pages 75-77.

<sup>3</sup> Ceci est donc vrai aussi de l'humanité de Jésus-Christ lorsqu'il l'a ajoutée à sa divinité éternelle (Jn 8,58) : Jn 1,14 (sarx **égenéto** : est devenu chair) et Ga 4,4 (**génoménon** ék gunaïkos : devenu d'une femme).

<sup>4</sup> Qo 5,1 ! La *non-identité* entre Dieu et nous doit nous rendre d'autant plus attentifs à ne pas parler de lui à tort et à travers, comme y invite expressément ce texte.

<sup>5</sup> Je préfère écarter la notion de finitude qui n'est pas claire. Pour les Anciens le fini avait plus de valeur que l'infini. C'est l'inverse pour nous. Si l'on peut retenir la notion de limite incluse dans celle de finitude, autant le faire expressément en disant que *la limite du créé gît dans sa dépendance du Créateur*.

## 1. La possibilité, la nécessité, la liberté et le choix.

Un premier dilemme est souvent exprimé de la façon suivante : ne fallait-il pas qu'Adam faillît pour exercer sa liberté ? Ou encore : ne fallait-il pas que la faute, possible, devînt réelle si Adam était libre<sup>6</sup> ? Ces questions font intervenir, pêle-mêle, la possibilité, la liberté et la nécessité\*. La confusion entre les termes aboutit à un paralogisme\* que Kierkegaard aide à démasquer.

De la possibilité et de la nécessité, il écrit : « Cet être qui est en même temps un non-être, c'est le possible [...] Le possible s'anéantit au moment où il devient réel [...] Tout ce qui devient prouve, par son devenir même, qu'il n'est pas nécessaire ; car la seule chose qui ne peut pas devenir est le nécessaire, parce que le nécessaire *est* [...] Tout ce qui est devenu est, par là même, de l'histoire »<sup>7</sup>. Ces lignes pertinentes du grand penseur danois interdisent de dire la faute nécessaire\* (ne fallait-il pas que ?) du seul fait qu'elle est advenue. En devenant, la faute passe de la simple possibilité à la réalité historique mais « pour être devenu réel, le possible n'en est pas devenu plus nécessaire qu'il ne l'était »<sup>8</sup>. Les logiciens confirment : du possible au nécessaire, la conséquence n'est pas bonne<sup>9</sup>. Ainsi, qu'Adam pût commettre la faute ne saurait impliquer, à aucun égard, qu'il *dût* le faire. L'histoire aurait pu être autre et c'est pourquoi Adam fut responsable de ce qu'elle devint.

De ce fait commence à apparaître combien est fallacieux le rôle contraignant et donc contradictoire (la liberté tant vantée se retournerait en fatalité !) qu'on voudrait faire jouer à la liberté dans cet événement. Celle-ci exigerait qu'Adam transgressât le commandement. Pareille liberté, enchaînée à la réalisation de la possibilité du mal, ne se confond-elle pas avec une condamnation ? Sartre est perspicace qui ose le dire<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> « La chute qui fait d'Adam une chiffre molle et de la femme l'acteur intelligent et malencontreux, mais en même temps l'agent actif qui ose user de sa liberté. » P. Chaunu, *Brève histoire de Dieu*, R. Laffont, 1992, p. 62. On a ici le pire de l'historien proluxe.

<sup>7</sup> *Riens philosophiques*, Gallimard, 1948, p. 154, 156.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>9</sup> *Ab posse ad oportere, non valet consequentia*. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, Les Editions de minuit, 1984, p. 30, commente : « Le possible étant la modalité la plus faible, on n'en peut rien conclure, une conclusion modale n'étant légitime que si elle procède *a fortiori*, c'est-à-dire du nécessaire à l'actuel ou de l'actuel au possible. »

<sup>10</sup> Partant de la prémisse que « l'existence précède et conditionne l'essence », il conclut : « Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ». *L'Être et le Néant*, Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 484. Il est remarquable qu'une liberté sans limites, qu'il définit encore comme « autonomie du choix », (*ibid.*, p. 529), bref qu'une liberté tenue pour absolue aboutisse à la notion de

Kierkegaard, de son côté, jette un regard pénétrant sur le piège où se prend la liberté qui fait le mal : « L'homme ne pourra se libérer par lui-même. Il en est bien ainsi en vérité car il emploie la force de la liberté au service de la non-liberté, puisqu'il s'y met librement ; ainsi s'accroît la force de la non-liberté augmentée de celle de la liberté, et elle fait de lui l'esclave du péché »<sup>11</sup>. Auparavant Kant avait vu juste en refusant d'opposer la liberté à toute loi mais, au contraire, en la liant étroitement à l'obéissance à la loi morale<sup>12</sup>.

Ne commencerait-on pas à y voir plus clair et ne rendrait-on pas un grand service, à l'individu et à la société, en posant enfin la question fondamentale qui est celle-ci : y a-t-il une quelconque liberté à faire le mal ? De trois façons différentes Kant, Kierkegaard et Sartre répondent que non. Cela donne à réfléchir. Aucun ne tombe dans l'illusion de la liberté d'indifférence, sinon Sartre mais de telle manière qu'apparaît alors le paradoxe de la liberté-condamnation. En effet l'indétermination de la liberté ne signifie pas qu'elle soit indéfinie. Au contraire, qualité de l'homme créé bon, la liberté visait un objet défini qui est le bien. Son indétermination signifiait seulement qu'aucune contrainte ne pesait sur cette visée. Le bien n'est défini qu'autant que Dieu le dit, par son commandement. Aussi l'objet de la liberté devient-il confus dès que ce commandement est rejeté, et la liberté paraît-elle à son tour indéfinie avant de s'aliéner.

---

liberté-condamnation. Sartre insistera : « Mais je ne reviendrai pas sous ta loi : je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne » dira Oreste dans *Les Mouches*, Gallimard, coll. Folio (avec *Huis clos*), 1947, p. 237. Cette liberté-condamnation constitue l'envers d'un avers : la liberté-libération qui, dans l'Écriture (cf. Es 61,1 ; Rm 8,21) découle de la prémisse inverse : l'essence de l'homme est première qui se confond avec sa relation de dépendance créaturelle à Dieu (Qo 12,13).

<sup>11</sup> *Riens philosophiques*, op. cit., p. 68.

<sup>12</sup> Kant avait évité le leurre de l'autonomie du choix et affirmé l'autonomie de la volonté : « Que peut donc être la liberté de la volonté, sinon une autonomie, c'est-à-dire une propriété qu'a la liberté d'être à elle-même une loi ? Mais cette proposition — la volonté est à elle-même sa propre loi dans toutes les actions — ne désigne pas autre chose que ce principe : n'agis jamais d'après une autre maxime que d'après celle qui peut aussitôt être considérée comme une loi universelle. Or c'est précisément la formule de l'impératif catégorique et le principe de la moralité. *Donc, une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose.* » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 85-86. C'est moi qui souligne. Ainsi conçue l'autonomie de la volonté exprime, e, termes laïcisés, une vérité déjà connue de l'Écriture : je ne peux obéir volontairement au commandement de Dieu qu'en le faisant mien. Cf. Dt 30,14 ; Ps 37,31 ; Pr 3,3. Que Dieu y contribue sérieusement (Ph 2,13 et He 8,10) n'atténue pas mais renforce plutôt (cf. la citation de G. Marcel à la note 15) la liberté de ma volonté, puisque la deuxième antinomie\* est fausse.

Une autre observation, qui n'est pas la moindre, confirme que la liberté ne consiste pas à actualiser un mal possible. Puisque le concept de liberté est applicable à Dieu, il doit rester univoque quand il s'applique à nous. Si le sens appliqué à l'homme est contradictoire quand il est appliqué à Dieu, il n'est qu'un contresens. *Or Dieu est libre qui ne fait pas le mal*. Ceux qui font de la liberté la raison nécessaire\* de la faute ne rendent pas compte de son acception originelle (garder le commandement) et ne distinguent donc pas que, si la liberté a été *en cause*, elle n'a pas été *la cause* de la faute<sup>13</sup>. Ils confirment, à leur insu, les conséquences de la faute qui lui ont fait perdre cette acception-ci et prendre celle-là. Nous ne connaissons plus désormais qu'une liberté défigurée, si bien qu'il y a un problème de la liberté qui, comme l'a bien vu Kierkegaard, est un problème de libération<sup>14</sup>. Et, comme la liberté a été perdue historiquement, seul un Libérateur, parlant et agissant historiquement dans une condition semblable à la nôtre, peut la faire retrouver<sup>15</sup>.

Le texte souvent cité<sup>16</sup> de Dt 30,15 à 20 confirme par tout son contexte le *lien* qui existe entre la liberté et la loi parfaite de Dieu<sup>17</sup>. Loin de signifier l'autonomie du choix et une liberté qui s'affirmerait elle-même par des actes gratuits, le texte pose, plus qu'il ne propose, une référence objective double — nous verrons bientôt pourquoi — : « Je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal » qui rappelle évidemment Gn 2,17. Ensuite et surtout, il n'invite pas à choisir la vie *ou* la mort (pseudo-liberté indéfinie d'un choix ouvert qui serait absurde) mais à *choisir la vie* (v. 19b), montrant ainsi où se fait le choix

<sup>13</sup> La liberté a été l'occasion qu'a saisie le péché. Cf. Rm 7,11. Il se passe avec la liberté la même chose qu'avec le commandement saint, juste et bon auquel elle est étroitement liée comme l'a bien vu Kant (cf. fin de la citation à la note 12). Cf. aussi la citation de Kierkegaard à laquelle renvoie la note 11.

<sup>14</sup> Cf. aussi P. Claudel : « O mon Dieu, mon être soupire vers le vôtre ! Délivrez-moi de moi-même ! [...] Je suis libre, délivrez-moi de la liberté ! » *Cinq grandes odes*, Deuxième ode, Gallimard, coll. Poésie, 1996<sup>2</sup>, p. 40. A rapprocher de la liberté-condamnation de Sartre.

<sup>15</sup> Jn 8,36. Cette libération consistera, entre autres choses, à garder le commandement (Jn 15,10) puisqu'elle n'est qu'un retour à la liberté. Cf. aussi G. Marcel, *op. cit.*, p. 57 : « Le meilleur usage que je puisse faire de ma liberté, c'est de la placer entre tes mains ». Ainsi se libère la liberté qui était asservie au mal. Le contresens du langage courant (« libération des tabous, des dogmes, des mœurs » etc.) sur la libération n'est évidemment que l'écho du contresens sur la liberté.

<sup>16</sup> Notamment par P. Chaunu pour mieux, pense-t-il, exalter la Liberté.

<sup>17</sup> Si bien que la loi de la liberté (Jc 1,25a) veut dire que la loi, quand elle est pratiquée (v. 25b !), entraîne la liberté, et non pas que la liberté est la seule loi ! Ceux qui font ce contresens n'ont même pas le mérite d'un Sartre qui a bien nommé ce genre de liberté.

libre et qu'il correspond au maintien de la relation à Dieu (v. 20). On n'est pas du tout attentif à ce qui est dans le texte quand, lisant au v. 19b une alternative qui n'y figure pas, on en tire un éloge du choix en soi<sup>18</sup>. Car la valeur du choix humain<sup>19</sup> tient évidemment à ce qui est choisi, et non au fait de choisir ; et c'est ce que dit le texte (v. 16 et 20). La valeur du choix réside dans le trésor découvert, dans la perle de grand prix (la perle de choix !) trouvée, de préférence à d'autres possessions (Mt 13,44-46), et cette valeur est *objective*. Selon l'Écriture, le bien est antérieur à la venue de l'homme et se définit objectivement comme équivalent à ce que Dieu dit, fait (Gn 1,4, 10, 12, 18, 21, 25), commande et veut (Rm 12,2b). Ainsi, parce que le bien est déjà défini, le Fils de l'homme n'a qu'un seul choix (cf. Mt 5,17), et en cela il est *libre* ; à plus forte raison les hommes pécheurs, s'ils veulent devenir libres. S'ils veulent... Attention ici de bien comprendre en quoi consiste cette volonté. Elle ne va pas inventer son objet, le bien, puisqu'il est déjà défini et lui préexiste : elle ne peut qu'y *consentir*. Le consentement<sup>20</sup> au commandement de Dieu ne fait pas autre chose qu'exprimer l'acte et l'état, glorieux, de liberté humaine (cf. Jn 8,31-32 ; Rm 8,21)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ne serait-ce pas cette lecture superficielle qui a entraîné la malencontreuse (car il y a dérive du sens) traduction de Gn 2,17 par « l'arbre du choix entre le bien et le mal » (Semeur) contre Segond, la Colombe, la TOB, la Bible en français courant, et contre le texte original ? Comme on le verra ci-après, les textes bibliques n'évoquent nulle part un choix entre le bien et le mal. Pour eux le choix porte toujours sur le bien et exclut simultanément le mal.

<sup>19</sup> Dans l'Écriture Dieu choisit beaucoup : Israël, Jérusalem, les disciples, etc. Sujet Absolu, il fait la valeur du choix fait (cf. Dt 7,7 et 8) : comptent là sa grâce, sa faveur et bien sûr son élection même. Mais quand l'homme choisit, la valeur que peut prendre son choix ne provient pas de lui ; elle est relative : pèse seule ici la conformité au commandement de Dieu (Ps 25,12 ; Es 56,4).

<sup>20</sup> Nous découvrons ici, par sa caractéristique, le deuxième des deux types relationnels dont use l'Écriture : le type conjugal. A l'obéissance de l'enfant s'ajoute le consentement de l'épouse. Le deuxième type infirme ainsi à l'avance toute réduction du premier qui est filial, à l'infantile (erreur commise par Freud). Et le rejet de la deuxième fausse antinomie\* permet de comprendre que cette double typologie exprime, avec finesse, que la confiance faite à Dieu est à la fois impérative (car un enfant ne choisit pas son père : le mal humain, en tant que rébellion au Créateur, confirme ainsi son irrationalité) et consentie (car l'épouse consent... au choix de l'Époux).

<sup>21</sup> Nous avons vu dans la première partie de cet article (voir *Hokhma* N° 65, p. 35-36) que le choix du mal et de la mort n'avait pas été un choix libre mais un choix sous influence, le choix d'un autre par lequel Eve et Adam avaient été manipulés ; le serpent menteur cherche constamment à faire accroire que le bien serait encore à définir au gré de ☐

Dès que la valeur du choix est déviée du côté du sujet choisissant, on dérive vers le choix pour le choix, en surévaluant l'alternative (se décider au choix) au détriment de la préférence (se décider pour un objet de choix), et il y a alors perte des... valeurs, comme le constatent tous les observateurs. Dans le texte de Mt 13,44-46, le Rédempteur est donc fondé à en parler en termes de recherche et de redécouverte à faire ; il confirme en outre — forme du caractère négatif de la liberté — qu'un choix libre implique toujours un renoncement à quelque chose<sup>22</sup>. Ceci explique que la référence posée en Dt 30,15 et 19a soit double, parce qu'elle indique d'une part le bien à préférer (cf. aussi Jb 34,4 ; Ps 119,30) et donc d'autre part le mal à exclure (cf. Pr 3,31). Elle sert donc seulement à souligner le lien préférence/renoncement (Es 7,15 et 16) et pas du tout à valoriser l'alternative<sup>23</sup> qui obnubile une société où chacun prétend vivre à son choix. Retrouver le sens biblique du choix, ayant toujours le bien comme objet et incluant le rejet du mal, et ensuite en tenir compte dans les prises de position éthiques et dans l'évangélisation, suppose un effort pour se débarrasser de l'obsession illusoire que l'homme aurait le choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire qu'il pourrait décider du bien à sa guise. A n'en pas douter, par l'aide qu'elle apporte, la vérité mérite cet effort (Jn 8,32) qui serait un premier signe de libération du conformisme (Rm 12,2a) selon lequel seul le sens contrefait de la liberté et du choix pourrait être usité. Or les sens que nous employons ne sont pas étrangers au comportement que nous adoptons : l'influence de l'idéologie est connue.

---

chacun. Dans le texte cité de l'évangile de Jean, ce n'est pas sans raison que Jésus lie la liberté à la vérité, sa Parole, car, sur la contrefaçon de la liberté qui a cours, seul Jn 8,34 dit la vérité. Ce verset me fait penser à ce texte très juste de G. Marcel : « La question fondamentale restant celle de savoir si tu fais appel à ma liberté en tant que liberté, ou si au contraire tu la veux aliénée. » *Du Refus à l'invocation*, Gallimard, 1948, p. 58. Si Dieu, par son commandement, fait appel à notre liberté *en tant que telle*, le serpent et le péché qu'il inspire ne font appel à notre liberté que pour aussitôt l'aliéner.

<sup>22</sup> Ou à quelqu'un ! N'est-ce pas finalement un refus de choisir, un aversissement aux seules pulsions, qui conduit à l'infidélité conjugale et au divorce facile ? Je te choisis toi, mais je veux aussi tel ou telle autre : or, sans renoncement simultané, il n'y a pas de choix. C'est pourquoi A. Comte-Sponville est peu rigoureux comme philosophe, mais à la mode comme auteur, quand il prône des fidélités en quelque sorte... successives. *Petit traité des grandes vertus*, PUF, 1995, p. 38-40.

<sup>23</sup> Comme dans : « Je peux faire ceci ou cela, c'est *mon* choix ». Selon l'Écriture l'alternative et même l'embarras du choix peuvent prédominer mais seulement loin de Dieu et du côté du mal (1 Ch 21,10s. ; Jos 24,15). Au contraire, du côté de Dieu et du bien on retrouve la préférence (1 Ch 21,13 ; Jos 24,22) et le renoncement qu'elle implique (Jos 24,23).

Soit, dira-t-on, la faute n'aurait pas dû avoir lieu. Mais puisqu'elle a eu lieu, Dieu n'en avait-il pas pris le risque ? P. Chaunu répond évidemment oui, au nom de la Liberté (nous savons maintenant ce qu'il faut en penser), et va même jusqu'à évoquer « l'échec de Dieu »<sup>24</sup> en Eden. Au moins ici est-il conséquent car on ne peut prétendre que Dieu ait couru un risque sans devoir bientôt admettre qu'il a connu l'échec. Un F. Schaeffer n'irait certainement pas jusque-là ; pourtant, quoiqu'habituellement très attentif à l'Écriture, il s'est laissé prendre à ce leurre pseudo-logique après avoir bien résisté à l'erreur consistant à confondre possibilité et nécessité. « Avec la création de l'homme, Dieu, il est vrai, admettait l'éventualité du mal ; mais l'éventualité ne devient pas forcément réalité. Par contre, en prenant ce risque, Dieu valorisait et le choix et l'homme considéré ici dans sa réalité historique »<sup>25</sup>. La raison du prétendu risque pris par Dieu, discrètement flatteuse chez Schaeffer, encense ouvertement l'homme chez P. Ricoeur : « Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même ce risque qui s'appelle l'Homme »<sup>26</sup>. L'Homme, avec majuscule ici, la Liberté, encore avec majuscule là, sont déjà des indices sûrs désignant le vice caché de ce raisonnement... risqué. On ne fait courir des risques à Dieu qu'en plaçant en face de lui des grandeurs égales capables de lui en imposer et de le tenir en échec.

C'est exactement comme cela que l'Écriture *ne parle pas* de Dieu. Je ne peux donc pas suivre ni le philosophe (au grand professionnalisme, d'où sa prudence : « peut-être »), ni le penseur confessant, ni l'historien téméraire, quelque fraternelle que soit notre appartenance commune à l'héritage de la Réforme. Une fois encore, il faut revenir au texte qui fait foi et qui fait la foi. Le récit de la première faute met tous les risques du côté de l'homme ; « si tu manges, tu mourras... » et le péril est mortel. Il n'y a, dans toute cette affaire, aucun danger pour Dieu (Jb 35,2-8 et notamment 6-8). Le déluge qui suit confirme le danger auquel l'humanité s'est exposée. « L'Éternel a donné, l'Éternel a repris ; que le nom de l'Éternel soit béni ! » (Jb 1,21). Si Job, qui représente le cas-limite de

---

<sup>24</sup> *La Liberté*, Fayard, 1987, p. 140.

<sup>25</sup> *La Genèse berceau de l'histoire*, Maison de la Bible, 1983, p. 70. On remarquera, ce qui n'est pas une simple coïncidence, que l'auteur associe l'idée de risque divin à une surévaluation du choix humain considéré comme ayant sa valeur en soi-même alors que celle-ci, comme nous l'avons vu, est dans son objet.

<sup>26</sup> *Histoire et vérité*, Seuil, 1995, p. 131. Quelques lignes avant le texte cité Ricoeur écrit : « Les Pères de l'Église n'hésitaient pas à inclure dans la grandeur de la création la production de l'homme libre capable de désobéir. » La liberté, assimilée à l'actualisation de la possibilité de la faute, est une vieille connaissance que nous avons dépouillée de ses fards.

l'homme juste, pouvait s'exprimer ainsi, *a fortiori* l'élimination diluvienne d'une humanité pervertie (le texte insiste sur ce point) était irréprochable et ne mettait pas Dieu dans l'embarras quoique l'intensité de la corruption humaine l'attristait.

Ce que l'Écriture nous apprend de l'étude du concept de Dieu (dans la révélation générale, Rm 1,20) et de son Nom personnel (dans la révélation spéciale, Ex 3,14-15) sert ici à empêcher que notre façon de penser Dieu, toujours prompte à le faire, ne le mette en pièces, comme disait Calvin, en cédant à la première fausse antinomie\*. La tristesse de Dieu n'entraîne pas que Dieu ait cessé d'être souverain. Quelle étrange idée ! Le choix de l'homme ne rend pas non plus Dieu moins souverain, sauf à céder à la deuxième fausse antinomie\*. Quant à conférer à l'événement historique de la faute une sorte de rétroactivité éternelle sous forme de risque intra-divin, ce serait passer outre à la grande aporie\* ; on peut dire qu'elle sert ici de garde-fou, au sens propre autant que figuré, contre une folle spéculation.

Pourquoi la notion de risque divin exerce-t-elle une séduction capable de faire trébucher même les meilleurs ? Vraisemblablement parce qu'elle satisfait le désir, toujours latent depuis Eden, de nous hausser jusqu'à Dieu. C'est très net dans les textes cités où le risque qui serait pris par Dieu apparaît clairement *ad majorem hominis gloriam\**, auquel il faut opposer, dans notre propre intérêt, un ferme *Soli Deo gloria\**. Un Dieu qui prendrait des risques ne serait pas fiable, un Dieu qui serait mis en échec ne serait pas un Sauveur parce qu'il ne serait simplement pas Dieu. La relation créaturelle, selon laquelle l'homme dépend de Dieu, est *irréversible*, ce qui rend inintelligible une théorie où l'homme ferait courir un risque à Dieu.

Mais il importe, à mes yeux, d'aller plus loin et de dénoncer avec vigueur la notion de risque divin comme la plus subtile tentative d'annuler *la grâce* de Dieu. En effet, si Dieu avait pris un risque, et comme les choses ont mal tourné, il n'aurait qu'à s'en prendre à lui-même et qu'à se débrouiller pour réparer les dégâts. Ce discours tacite (et blasphématoire) que tient la notion de risque divin tend insidieusement à déplacer la culpabilité de la faute, de l'homme à Dieu, et à vider sa grâce de son sens<sup>27</sup>. On aura évidemment reconnu, dans cette tentative, la démarche sinueuse du serpent ; plus qu'une tentative il y a là une *tentation* à laquelle une intelligence renouvelée ne doit pas succomber<sup>28</sup>. Si l'humanité survit désormais à sa corruption, par la

<sup>27</sup> En transférant sur Dieu les risques, très réels ceux-là, pris par l'homme, on contrefait la Rédemption en faussant son sens c'est-à-dire à la fois sa signification (pure grâce) et sa direction (du Haut vers le bas). Cf. ces deux vers de Baudelaire, *Les Fleurs du mal* (au titre honnête !), *Le livre de poche*, 1972, p. 106 : « Race de Caïn, au ciel monte, Et sur la terre jette Dieu ! »

<sup>28</sup> Nous comprenons donc pourquoi, de la Genèse à l'Apocalypse, ☞

succession des générations, si nous vivons aujourd'hui, elle le doit et nous le devons non pas aux probabilités du risque qu'aurait pris Dieu mais à la certitude de sa grâce commune et de sa promesse (Gn 6,8, 8,21-22 et 9,16-17).

### 3. Retrait et faiblesse ?

Soit, dira-t-on encore, Dieu n'a pas pris de risque. Mais il aurait décidé d'être en retrait voire faible pour valoriser l'homme qui, laissé à lui-même, a choisi son destin en décidant soi-même du bien et du mal. Cette théorie, qui inspire parfois et hélas des prédications dominicales, montre combien nous, les Réformés, nous sommes éloignés d'une théologie qui soit appuyée *sur l'Écriture et sur sa cohérence globale*, bref d'une théologie calviniste.

Ici encore, pour juger de l'exactitude ou non de cette théorie, il faut revenir au texte fondateur. Il dit clairement que Dieu a pris un soin paternel du premier homme<sup>29</sup>, l'avertissant du danger qui le menaçait si, au moment de faire ses premiers pas historiques, il interrompait la relation à son Créateur. Loin d'être en retrait, Dieu est omniprésent dans ce récit, et c'est l'homme qui, dès la faute commise, cherche à devenir absent<sup>30</sup> pour Dieu. « Où es-tu ? » (Gn 3,9) fut et reste la question qu'un Dieu présent ne cesse de poser à un homme qui se dérobe.

Envahissantes, les ramifications de la deuxième fausse antinomie\* sont sous-jacentes à tous les dilemmes que nous examinons dans cette seconde partie. La branche qu'il faut maintenant couper concerne l'effet de la faute sur Dieu. On croit parfois que Dieu subirait la faute, par exemple en se retirant. Or le texte dit exactement le contraire. Dieu ne s'éloigne ni ne se retire, mais il chasse l'homme, d'abord Adam puis Caïn (Gn 3,24 et 4,14), et c'est l'homme qui se retire loin de la présence de Dieu<sup>31</sup> !

---

l'Écriture ne fait aucune mention d'un risque quelconque encouru par Dieu. Bien au contraire, sa grâce se répand *en pasè sophia kai phronèsei*, « en toute sagesse et intelligence » (Ep 1,8, Colombe) : cf. Jb 9,4 ; Ps 104,24 ; Jr 51,15 ; Dn 2,20-21 ; 1 Co 1,24 ; Ap 7,12.

<sup>29</sup> Cf. chapitre 1 de la première partie de notre étude.

<sup>30</sup> Gn 3,8b. Elie Wiesel, je le cite de mémoire, est dans le vrai quand, à la question « Où était Dieu à Auschwitz » ?, il oppose celle-ci : « Où était l'homme à Auschwitz » ?

<sup>31</sup> Gn 4,16. Le verset 16 dit la même chose que le verset 14. Caïn, quoique premier meurtrier, avait bien compris que Dieu gardait l'initiative et le chassait (v. 14). Il pensait mieux Dieu que certains croyants de nos jours car il ne séparait pas sa souveraineté, qui le chassait, de sa miséricorde à laquelle il n'a pas fait appel en vain (v. 15). Pour lui, ☞

Dieu n'est ni absent ni en retrait<sup>32</sup> de sa création sinon elle cesserait d'être (Descartes le savait !) ; il est si peu en retrait qu'il n'est pas indifférent comme il s'ensuivrait car, quoi qu'elle prétende, cette idée de retrait tire vers le déisme dont elle est un nouvel avatar. Le Dieu souverain, auquel notre faute n'impose rien, est néanmoins le Dieu *vivant* qui éprouve la déception de son amour (Gn 6,5-6). Faut-il en déduire que l'amour affaiblit et, pour faire mauvaise mesure, ajouter la faiblesse à l'absence et au retrait de Dieu ? Ceux qui le font cherchent souvent sincèrement à grandir l'amour de Dieu. Mais atteignent-ils leur but ?<sup>33</sup> Que gagnons-nous à imaginer Dieu absent, en retrait et faible ? Ne serait-il pas plus vrai, parce que plus conforme à l'Écriture, de rappeler et de souligner que sa *présence et sa puissance sont pleines de douceur* et n'écrasent jamais (1 R 19,12 et Mt 11,29-30) ? Car l'amour d'un Dieu absent et impuissant, auquel les choses échappent, n'est d'aucun réconfort pour les âmes, mais plutôt source d'inquiétude et d'incertitude et, finalement, ébranle au lieu d'édifier. Si la foi n'est pas dans *Je suis*, Créateur souverain, elle n'a aucune raison d'être car seul ce Dieu-là peut inspirer confiance au moment où il devient historiquement Rédempteur<sup>34</sup>.

Il ne servirait à rien d'appeler la psychanalyse à la rescousse de cette théorie du retrait et de la faiblesse de Dieu, en prétendant que le Dieu Tout-Puissant<sup>35</sup> serait seulement la projection de nos désirs

---

il n'y avait pas non plus d'antinomie entre : Dieu chasse Caïn/Caïn se retire de la présence de Dieu. On pourrait aussi rappeler le langage biblique (aux nombreuses occurrences) relatif à la face de Dieu. Tantôt c'est Dieu qui la cache (Dt 31,18), tantôt ce sont nos fautes qui nous la cachent (Es 59,2). Dieu cache sa face/Nos fautes nous cachent sa face : cette manière de parler, de l'Écriture, est précisément destinée à nous dire que *Dieu ne subit jamais*, sinon il ne serait pas Dieu.

<sup>32</sup> Quand la prière dominicale invoque « Notre Père qui es aux cieux », elle confirme à la fois sa présence à la création, dont les cieux font partie, et notre retrait loin de sa présence.

<sup>33</sup> Cf. Rm 10,2. On devrait toujours, quand on pense à Dieu ou en parle, se garder d'un zèle inconsidéré, sans rapport avec la connaissance qu'en donne l'Écriture. Commentant le passage cité, Calvin écrit fort justement : « Au reste apprenons d'ici où *nos bonnes intentions* nous transportent, si nous leur obéissons ! [...] Laissons donc là toutes ces tergiversations frivoles de notre bonne intention, et renonçons-y ! Si nous cherchons Dieu sans feintise, suivons le chemin par lequel on parvient à lui. [...] Si nous voulons être religieux, qu'il nous souvienne que ce que dit Lactance est vrai : qu'il n'y a point d'autre vraie religion que celle qui est conjointe avec la Parole de Dieu. » *Commentaire de l'épître aux Romains*, Kerygma-Farel, 1978, p. 241-242. C'est moi qui souligne.

<sup>34</sup> C'est tout le sens du prologue de l'évangile de Jean !

<sup>35</sup> Le sens retenu paraît bien être celui qu'il faut écarter : le pouvoir de faire tout et son contraire ; un sens qui est incontestablement une ☞

de domination. Le cœur de l'homme étant particulièrement tortueux (Jr 17,9), il se pourrait bien que la faiblesse de Dieu correspondît davantage à nos désirs inavoués et que cette projection-ci nous arrangeât beaucoup plus que celle-là. Elle flatte en effet notre ego par le charme vénéneux, sinon d'une supériorité, du moins d'une égalité à Dieu : nous sommes faibles, mais lui aussi ! Cette projection-ci réintroduit la tentation première, et toujours récidivante, d'être comme Dieu, fût-ce en l'abaissant à notre niveau, faute de pouvoir nous hisser au sien. Qu'avons-nous à gagner à faire Dieu le plus petit possible, le moins Dieu possible ? Rien<sup>36</sup>.

Quant à l'auto-abaissement du Fils éternel, il relèverait d'une étude sur la Rédemption mais nous devons écarter dès maintenant ce qu'il ne signifie sûrement pas, puisqu'à Dieu « appartiennent, aux siècles des siècles, le règne, la *puissance* et la gloire » et que la faiblesse de Dieu est « *plus forte* que les hommes »<sup>37</sup>. Calvin a bien lu l'Écriture quand il écrit : « Nous ne devons pas trouver la faiblesse de Jésus-Christ étrange, à laquelle il s'est assujéti, non pas étant contraint par violence ou nécessité, mais étant induit de sa miséricorde et du pur amour qu'il nous a porté. Or tout ce qu'il a souffert, de son bon gré pour nous, *ne diminue rien de sa puissance* »<sup>38</sup>.

---

projection de nos désirs ! Une fois écarté ce faux sens, que peuvent signifier la toute-puissance et la liberté éternelles\* de Dieu ? Essentiellement qu'il a le pouvoir de tout ce qu'il *veut* (Ps 135,6 ; Ep 1,11 ; Ap 4,11). Ainsi la puissance de Dieu dépend de sa volonté qui dépend elle-même de l'ensemble de son essence. Sa puissance ne saurait en être séparée. Ainsi Dieu ne peut pas ce qu'il ne veut pas, par exemple mentir ; c'est loin d'être notre cas (Rm 7, 16 et 20) ! Mais Dieu, lui, qui est libre et puissant est aussi saint.

<sup>36</sup> On aboutit à l'absurdité qu'il appartiendrait à l'homme d'avoir pitié de Dieu ! Mais substituer *Anthrope eleison* à *Kyrie eleison* (Homme aie pitié, au lieu de Seigneur aie pitié !) représenterait, pour nous la fin de tout espoir. Cf. 2 S 24,14.

<sup>37</sup> 1 Co 1,25 ! Et Kierkegaard, *Discours chrétiens*, op. cit. p. 125 : « Lorsqu'il s'agit de Dieu, un homme ne peut vraiment triompher que si Dieu est le vainqueur ». Ou encore ce texte de Shakespeare qui fait penser à Jésus dans sa passion (en effet, qui a le pouvoir de faire appel à des légions d'anges et ne le fait pas, use d'un pouvoir encore plus grand, Mt 26,53) : « Tu n'as pas, pour me faire du mal, la moitié de la puissance que j'ai pour le subir. » *Othello*, V, 2, p. 165-166. En revanche J. Ellul est moins heureux avec l'idée que Dieu aurait choisi « la non-puissance ». Car il faudrait préciser et ne pas oublier que ce choix est divin, c'est-à-dire un choix que fait un Dieu Tout-Puissant et qui n'abolit donc pas sa toute-puissance. C'est ce que dit l'apôtre dans le texte cité.

<sup>38</sup> *Institution Chrétienne*, II. 16, Labor et Fides, 1995, p. 271. C'est moi qui souligne.

## 4. Théodicée ?

Le moment est venu de régler son compte à la théodicée\*. N'est-elle pas le metteur en scène du triste spectacle d'un Dieu qui aurait pris un risque, ou serait en retrait et faible ? Car, comparable à la prose de M. Jourdain, la théodicée\* se pratique couramment mais à notre insu<sup>39</sup>. Prétendant justifier Dieu, elle en brosse ce portrait imaginaire très éloigné du concept et du Nom de Dieu tels qu'ils sont révélés dans l'Écriture. Que le portrait plaise aux adeptes du discours à renversement<sup>40</sup> est une chose, mais ceux-ci ne peuvent soutenir que ce discours-là soit encore *théologique* qui, d'entrée, a cessé de porter sur Dieu et fait place à une simple projection *anthropologique*.

Le principe même de la théodicée accuse une incohérence radicale car Dieu étant essentiellement juste (innombrables occurrences bibliques), l'entreprise qui vise à le justifier est à la fois absurde et ridicule. La théodicée prend au sérieux un soupçon blasphématoire (Dieu pourrait être taxé d'injustice) et échafaude sur lui. G. Marcel<sup>41</sup> et J. Ellul<sup>42</sup> n'ont pas manqué de la rejeter, le premier à cause de son principe même, le second parce qu'elle éclipse le besoin de justification de l'homme en le faisant passer subrepticement du côté de Dieu. La théodicée appartient à l'enfer des « bonnes intentions ». Un héritier de la Réforme, laquelle a redécouvert la justification *de l'homme* par la foi, devrait être le dernier à s'égarer dans l'impasse d'une théodicée plus ou moins avouée, et le premier à ouvrir la voie à la Bonne Nouvelle d'une *anthropodicée*.

## 5. Du Dieu créateur au Dieu rédempteur

Nous avons pu apprendre de l'Écriture *comment* le mal humain s'est produit *une première fois* et se produit *désormais*, rendant l'homme coupable et le perdant. C'était sa troisième leçon. La première et la deuxième, qui n'ont pas été abordées en détail ici mais qui sont expo-

---

<sup>39</sup> Tout le monde n'a pas l'aplomb d'un Leibniz !

<sup>40</sup> Où les rôles et qualités propres à Dieu et à l'homme sont systématiquement inversés.

<sup>41</sup> « Dieu ne peut et ne doit pas être jugé [...] Ceci explique pourquoi la théodicée doit être condamnée, car une théodicée implique nécessairement un jugement, elle est un jugement, elle est une justification. Or Dieu ne peut être justifié. » *Journal métaphysique*, Gallimard, 1949, p. 65.

<sup>42</sup> Ellul confond apologétique\* et théodicée\*. Sous cette réserve, son propos est remarquable : « Je ne saurais faire une apologétique défensive, me porter avocat de Dieu pour justifier ce qu'il fait. Quand je sais que c'est lui qui me et nous justifie ! Dieu n'a aucun besoin d'un défenseur. Il se défend très bien lui-même ». *Ce que je crois*, Grasset, 1987, p. 223.

sées dès le premier chapitre de la Genèse<sup>43</sup>, disent que Dieu est souverain *et* bon.

On a traditionnellement fait de ces trois leçons les propositions d'un énoncé du problème du mal, les posant compatibles par deux mais non toutes les trois. Or ces trois propositions énoncent trois vérités qui n'ont pas le même statut ; les deux premières sont irréfragables parce que vérités *de droit autant que de fait* ; le mal, qui est foncièrement hors droit, est seulement vérité de fait. Elles sont néanmoins affirmées ensemble d'un bout à l'autre de l'Écriture, moins comme un thème spéculatif que comme la constatation du fait du mal humain et comme l'annonce de sa défaite précisément parce que Dieu est souverain et bon. Heureusement que la troisième leçon ne s'articule avec aucune des deux premières ! Le mal serait-il encore scandaleux ? Évidemment non ; en outre il serait invincible.

Le péché corrompt notre relation à Dieu, constitutive de notre essence créée et, par conséquent, il nous corrompt et ouvre sous nos pieds l'abîme d'une rupture définitive avec notre origine, notre Créateur. Mais cette corruption est un événement second et irrationnel. La colère (Rm 1,18) qu'il suscite chez Dieu, une juste indignation du Saint et son verdict, marque heureusement la *limite* que le mal ne pourra jamais outrepasser, et nous perdons d'autant plus si nous ne comprenons pas que la souveraineté et la bonté de Dieu garantissent cette limite, si elles font (faux) problème alors qu'en elles seules se trouve la condition *sine qua non* de tout salut. Que faisons-nous alors sinon projeter sur Dieu, pour notre malheur, notre faiblesse et notre méchanceté ? Quand il est question de bonté ou de justice, quelque notion que nous en ayons, elle ne peut jamais être opposable à Dieu, elle est nécessairement en dessous de sa bonté ou de sa justice. La bonté, la justice de Dieu sont toujours *a fortiori* par rapport à nos conceptions ou à nos pratiques (cf. Mt 7,11 !).

Après les atrocités perpétrées durant ce siècle, postérieurement aux illusions des Lumières puis du scientisme, nous n'avons plus les moyens (mais la première génération post-adamique ne les avait déjà plus, après le meurtre d'Abel) de contester la réalité historique du mal humain et donc l'historicité de *la première fois* qui l'a fait entrer dans le patrimoine culturel de l'humanité (Rm 5,12). Le mal a été si étendu et localement si intense qu'il serait naïf de tenter de l'imputer exclusivement et fondamentalement à telles structures ou à tels groupes<sup>44</sup>. La méchanceté humaine est une vérité de fait indéniable<sup>45</sup> et elle perd l'homme. Il n'a aucune chance d'échapper à une perte

<sup>43</sup> Gn 1,1 et 31. L'auteur a remarquablement enchâssé la création entre ces deux qualités divines essentielles.

<sup>44</sup> « On fait endosser le mal à un fantôme qui tirera son nom de notions *historiques* : la faute incombe au capitalisme, au libéralisme, au

définitive s'il s'obstine à ne pas comprendre que cette injustice inter-individuelle incontestable<sup>46</sup> est seconde non seulement par rapport à sa bonté originelle mais aussi par rapport à son injustice *envers Dieu*<sup>47</sup>. S'il persiste à refouler la reconnaissance de cette injustice-ci en dépit des informations qu'il reçoit des deux révélations (générale et particulière), l'homme se rend incapable de comprendre le principe de son malheur et il s'y enfonce davantage.

L'ordre auquel doit obéir l'Eglise chrétienne protestante ne concerne-t-il pas l'annonce prioritaire de cette injustice première pour laquelle il y a une Bonne Nouvelle, spécifiquement chrétienne, qu'elle peut donc seule diffuser (2 Co 5,19-20) ? Chaque fois qu'elle l'a fait fidèlement, elle s'est aussi préoccupée de l'injustice seconde<sup>48</sup>. La hiérarchie des deux commandements (Mc 12,29-31) exprime celle des deux injustices et donne leur double antidote. Le second commandement est la forme subordonnée du premier<sup>49</sup> qui, d'une dépendance de Dieu matériellement et formellement inéluctable, fait une relation volontaire par amour. Si, comme elle le doit, elle ne dissocie pas l'injus-

---

marxisme, au christianisme etc ; d'autres fois on prendra pour boucs émissaires des gens qui n'y peuvent rien : tout le mal vient des juifs... » K. Jaspers, *Philosophie*, 1932, cité par Pol Gaillard, *Le mal*, Bordas, 1971, p. 245. C'est moi qui souligne. En effet l'intérêt de la remarque de Jaspers est de montrer qu'on ne peut pas attribuer une cause historique à un mal historique, quitte à se retourner avec une incohérence totale contre le christianisme qui affirme la cause historique du mal et la désigne.

<sup>45</sup> « Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fée font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la méchanceté, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. » Freud, *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, 1992<sup>12</sup>, p. 75.

<sup>46</sup> « *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage » ? Freud, *ibid.*, p. 65.

<sup>47</sup> Ps 51,6a ! Parce qu'on le prend pour principal, alors qu'il n'est que dérivé, il n'y a pas de solution au mal de l'homme contre l'homme, malgré toutes les tentatives faites par la philosophie, la science, la politique, etc. « Il y a dans les rapports humains un principe de conflit qu'on ne peut résoudre rationnellement. » R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, Arléa, 1994, p. 33.

<sup>48</sup> Il y a toujours eu des chrétiens, comme ceux engagés dans l'Armée du Salut (et d'autres associations moins connues) pour exercer un ministère d'entraide pratique qui mérite considération et soutien.

<sup>49</sup> 1 Jn 4,20-21 ! On lit trop souvent ce texte comme dénonçant l'hypocrisie alors qu'il faut le lire comme annonçant que l'amour vrai de Dieu est la condition, nécessaire et suffisante, de l'amour d'autrui. Il faut beaucoup aimer Dieu d'abord pour pouvoir aimer, en son propre ennemi (Mt 5,43-45), non pas l'autre mais le semblable, le prochain. Je me suis souvent rendu compte que quelqu'un qui aimait vraiment autrui aimait aussi Dieu, quelque discret qu'il fût à ce sujet.

tice seconde de la principale *et le dit*, l'Eglise chrétienne protestante doit s'attendre, sur ce point précis où s'exerce l'influence impalpable de forces adverses (Ep 6,12), à affronter la « pensée unique » déchuée dont le discours dominant s'obstine à tenter d'exclure Dieu<sup>50</sup>. Cet endurcissement, qui est illogique, rend manifeste, lors même qu'il la nie, la faute d'Adam de laquelle il est issu<sup>51</sup>.

Alors comment faire pour échapper aux dominations de l'injustice primordiale, du mensonge qui censure la vérité, et de l'endurcissement qui la refoule (Rm 1,18 ; Ez 12,2) sinon d'abord en criant au secours ? « Il faut quelqu'un pour nous sauver, quelqu'un pour le vouloir. S'il n'y a personne, je suis perdu ; nous le sommes tous, condamnés et damnés. »<sup>52</sup> Mais un cri ne suffit pas car les candidats sauveteurs sont d'autant plus nombreux qu'ils répondent à la demande de consommateurs de « religieux » qui auront été de moins en moins enseignés dans ces trois leçons chrétiennes<sup>53</sup> ; encore faut-il examiner les lettres de créances qui désignent *le* Sauveur. Les Ecritures sont ces lettres.

Nous retiendrons ainsi tout spécialement leur première leçon, la souveraineté de Dieu, parce qu'elle est la plus attaquée par l'anthropocentrisme et l'individualisme exacerbés de l'époque<sup>54</sup>. Mais il est plus facile de distiller des contresens sur la liberté ou la libération (voir note 15) que de se débarrasser effectivement du commandement de Dieu et des normes indispensables à toute vie qu'il implique. « Plus nous nous considérons comme matière et rien d'autre, plus nous avons à construire le domaine des *valeurs* [...] Soit le jeu absurde de la force, le chaos des meurtres, et l'impossibilité de juger — au nom de quoi un nuage de molécules agrégées dans le vide pourrait-il en condamner un autre ? Soit [...] l'élaboration des *normes* communes permettant de vivre ensemble, la construction d'un domaine de la *loi*. »<sup>55</sup> Tout cela

<sup>50</sup> « Le péché c'est la résistance à la révélation. » R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982, coll. Le livre de poche, Biblio essais, p. 309.

<sup>51</sup> L'inconscient redécouvert par Freud pourrait être utilement rapproché de ce que l'Écriture connaissait déjà sous l'expression « le cœur de l'homme » où elle situe l'état de péché consécutif à la première faute. De ce péché latent procèdent les péchés patents (Mt 15,19).

<sup>52</sup> Faulkner, *op. cit.*, p. 314.

<sup>53</sup> Selon le sociologue J.-P. Willaime (conférence faite à Paris en 1996), plus de la moitié des nouvelles générations, en France, ne saura rien du christianisme, n'ayant pas été catéchisée.

<sup>54</sup> Sans l'appeler par son nom, A. Comte-Sponville se livre à un exercice de théodicée\*... athée (*op. cit.*, p. 359-385). De cette double contradiction, il résulte des textes parfois admirables (p. 367-368 sur la spécificité de l'amour de Dieu décrit en termes quasi calvinistes), et d'autres décevants qui font de la création une quasi chute de Dieu.

<sup>55</sup> Roger-Pol Droit, *Eloge des matérialistes*, dans *Le Monde* du 13 juin 1997. C'est moi qui souligne.

est très révélateur y compris que cette construction, dont Dieu est exclu, risque de connaître le même sort que celle de la tour de Babel. Dieu est souverain, et de pareilles échappatoires n'y peuvent rien changer.

Mais nous retiendrons aussi la seconde leçon : la bonté de Dieu. En ayant créé l'espace-temps pour aboutir, en dernier lieu, à la création d'Adam, *Je suis révèle*<sup>56</sup> non seulement sa souveraineté mais encore son immense bonté qui fait qu'il a *de la place et du temps* pour nous. En devenant homme, en accomplissant toute la grâce de Dieu, en nous disant la vérité ultime, le Fils éternel vient, dans son monde et chez lui<sup>57</sup>, manifester sa puissance sans esbroufe et sa bonté sans défaut, affronter personnellement notre mal et, au niveau où il se tient qui n'est pas ontologique mais historique, l'expier et le vaincre *pour nous*. Il y a beaucoup à dire ici, beaucoup à apprendre encore sur Dieu, sur le mystère<sup>58</sup> de sa Trinité et sa signification (plus concrète qu'on ne le pense !) pour nous les hommes, mais ce serait un autre développement historique, à la fois consécutif et coextensif à celui du péché : celui de la Rédemption. ■

---

<sup>56</sup> Jn 1,10. La révélation générale (« le monde est devenu par la Parole ») et la révélation spéciale (« la Parole était dans le monde ») sont ici condensées par l'apôtre.

<sup>57</sup> Jn 1,11. Ne pas restreindre ce texte au seul peuple juif car il est représentatif de l'humanité entière devant Dieu.

<sup>58</sup> Au sens néo-testamentaire du mot : une vérité jusque-là cachée et désormais dévoilée. Quoique présente dès la création mais pleinement révélée par le Fils Rédempteur, la trinité relève de la troisième partie du triple schéma biblique.