

Recensions

Lytta Basset, *Oser la bienveillance*, Paris, Albin Michel, 2014, 426 pages, 22 euros



Il y avait en Israël des prophètes fort populaires. Leur message encourageait, consolait, plaisait à la plupart. Ils clamaient *Šâlôm, Šâlôm!* Seul petit problème : ils mentaient, car ils ne promettaient qu'une paix illusoire et le SEIGNEUR ne les avait pas mandatés (Jr 6.14; 8.11; Éz 3.10). Ainsi Sédécias face à Michée (1 R 22), Hanania face à Jérémie (Jr 28).

On frémit de se rappeler leur triste exemple quand on ouvre le dernier livre de Madame Lytta Basset (désormais : LB), dont le message se veut si positif. Dans la ligne de ses

précédents ouvrages (mais seul le dernier sera ici pris en compte), il s'inscrit dans son projet « de réhabiliter l'être humain » (p. 14). LB met en valeur, chez les humains, une pulsion de bonté et de solidarité (p. 132). Elle se réjouit : « Tout se passe donc aujourd'hui comme si, progressivement libérés de l'obsession du péché, nous investissons notre énergie dans la lutte contre les injustices » (p. 16). Il faut « dire avec M. Bellet : "Il n'y a pas d'homme condamné" – ni moi ni personne » (p. 269; cf. p. 58, 76, « une Voix pure de toute condamnation et de tout reproche », etc.). *Šâlôm!*

Ne pas conclure trop vite, cependant : il ne suffit pas d'être sinistre pour être authentique. Le message de la paix peut venir en vérité de Dieu, comme Jérémie le marque lorsqu'il affronte Hanania (Jr 28.6-9). Les vrais prophètes prophétisent aussi la grâce, la délivrance, la paix. Le livre de LB mérite donc un examen attentif, d'autant plus qu'il est, quand même, moins unilatéral que ne le suggèrent les citations déjà faites.

LB commence par un coup d'éclat : le titre est superbe, *Oser la bienveillance*. Ce titre résume bien ce qu'elle veut communiquer tout au

long. On ne peut pas ne pas observer, en même temps, que la bienveillance qu'elle démontre reste (comme il est fréquent) « à géométrie variable ». Ministre, sauf erreur, d'une Église réformée, LB aligne les formules les plus dures pour l'héritage des Réformateurs. Elle le dénonce comme « un héritage toxique » (sous-titre, p. 77ss). Elle parle à leur propos de « lavage de cerveau » (p. 39). Citant Luther, dans sa polémique contre Érasme, elle s'exclame : « Peut-on imaginer un Dieu plus pervers ? » (p. 84). Je n'ai trouvé en tout qu'une ligne plus favorable, sur Luther (p. 338), aucune pour Calvin. Le contraste étonne avec le recours fréquent et laudatif aux auteurs juifs (sélectionnés, il est vrai), les sourires adressés à l'Orthodoxie orientale, et même au Dalaï-lama : « Dès qu'un "messager" de Dieu nous reçoit dans une atmosphère de bienveillance, le Dieu qui le fait vivre s'incarne devant nos yeux : toute sa personne nous parle de la Bienveillance. Pensons au dalaï-lama... » (p. 308). Une remarque d'un éditorialiste de France-Culture m'est revenue à la pensée : il relevait la contradiction de beaucoup de nos intellectuels, sans cesse à prêcher l'ouverture à l'autre, et fermés, avec mépris, voire avec rage, à l'altérité de la tradition léguée par leurs ancêtres. Un nom revient chez LB, presque toujours fleuri de louanges : celui de Jean-Jacques Rousseau (j'ai noté : p. 15, 18, 94, 109, 137, 142ss, 156-157, 164-165, 278, 294, 304, 309, 316). Tout en célébrant sa théorie éducative, et sa

« clairvoyance prophétique », LB note brièvement que Rousseau a lui-même abandonné ses enfants à l'Assistance publique, mais en l'excusant vite par les malheurs de son enfance (p. 144). Une seule fois, elle déplore franchement quelque chose : « Point aveugle, même chez Rousseau » ; c'est quand Rousseau, traitant de l'enfant, recommande malgré tout de « ne pas céder à ses caprices » (p. 164-165). Plus rousseauiste que Rousseau... LB promeut une sorte de néo-rousseauisme moderne-post.

La première partie du livre (jusqu'à la p. 110) est intitulée « les Ravages de la doctrine du péché originel », et LB y revient souvent ensuite, écrivant, par exemple, que « les ravages provoqués par la doctrine du péché originel relèvent d'une maltraitance collective très profonde » (p. 169). Le dogme, contradictoire, non-biblique et surtout nocif, est une invention de s. Augustin, qui n'a pas compris Romains 5 (p. 56-57) « Les Pères grecs ont une vision saine et positive de la nature humaine... » ; « On ne dira jamais assez qu'une telle perception de la nature humaine était également partagée par les Pères latins jusqu'à s. Augustin... » (p. 41-42). « Pour les auteurs des deux premiers siècles ou, du moins, jusque vers le dernier quart du II^e siècle, il n'y a pas de catastrophe primordiale » ; pour s. Irénée, il n'y a pas remontée après chute mais ascension vers avenir promis (p. 61), l'image de Dieu n'est pas perdue (p. 300). Le dogme est étranger au judaïsme : une telle doctrine

« est seulement évoquée dans le bas judaïsme, dans la littérature apocalyptique du I^{er} siècle, mais pour y être tour à tour exposée et rejetée » (p. 55). Hélas ! L'influence de s. Augustin (dans lequel LB reconnaît une complexité pour elle contradictoire, p. 28-29, cf. p. 42-43) l'a imposée pour son malheur à l'Occident. La définition augustinienne de s. Anselme est dite une « aberration » (p. 16) et les Réformateurs sont si durement tancés pour avoir adopté la doctrine (p. 37ss). C'est une originalité de l'analyse de LB que de voir dans la *modernité*, qui a depuis belle lurette jeté par-dessus bord le dogme augustinien, le prolongement de cette « vision noire » de l'humanité. Elle incrimine en particulier la *psychanalyse* (ce qui conforte mon sentiment qu'il y a en effet une convergence avec l'anthropologie que je crois biblique), qui « sent à plein nez la théorie du péché originel » (p. 90). La « vision négative de l'humain » s'y prolonge : « Freud lui a donné ses lettres de noblesse "scientifiques" » (p. 98) ; Jung voit aussi le siège du mal dans la nature humaine (p. 99) ; des travaux minoritaires.

Le rejeton le plus efficace du dogme « toxique », c'est la répression éducative (p. 78). LB insiste sur ce facteur, capital à ses yeux, et consacre toute une section à cette « violence » (p. 141ss), en se référant à l'inévitable Alice Miller (p. 145) et à d'autres travaux. Là aussi, elle déplore que huit sur dix des penseurs autorisés soient « aveuglés sur cette dimension essentielle » (p. 154). Elle mentionne loya-

lement que la même violence sévit dans les écoles coraniques et boudhistes : le fait pourrait remettre en cause le rôle qu'elle attribue à la doctrine du péché originel, mais elle se contente de se réjouir de la sécularisation (p. 159).

La violence subie par l'enfant n'est pas seulement celle de l'éducation traditionnelle (dans quelle grande civilisation est-elle absente?), mais déjà celle de la naissance. LB brosse un tableau assez horrible du traumatisme de la venue au monde, ce « désastre » (p. 118-119). Sa marque explique en partie la vision négative de la vie. LB propose à la fois une image très « rose » de l'enfant dont elle glorifie souvent l'innocence : « le petit enfant est la Bienveillance faite chair » (p. 315, cf. p. 36), et une image « noire » de la réalité où il est projeté. « À l'aurore de notre vie, notre réalité première, à tous, a bel et bien été une dépendance et une impuissance radicales face à ce qui nous faisait mal » (p. 211) ; « ...la condition humaine originelle : l'immersion dans une souffrance que les mots ne parviennent que partiellement à humaniser » (p. 212). Elle interprète même à partir de cette épreuve le *tohu-bohu* de Genèse 1.2 (la paire de termes souvent traduite « vague et vide »), pour elle le chaos réel préalable à la création (p. 215-216).

Le préalable du chaos caractérise la façon de comprendre la création (si l'on peut encore parler de création). LB exclut la création *ex nihilo* (p. 263-264). Le chaos est une force négative ;

« sauvage, dangereuse » (p. 47); de cette force constamment à l'œuvre la « création » à tout instant nous « sauve » (p. 220). On peut interpréter celle-ci comme le combat de Dieu, incessant (p. 256-257). On peut aussi dire que l'exil en fait nécessairement partie, il est « fondateur du monde » (p. 224, emprunté à C. Chalier). La *division* de notre réalité en résulte (p. 246ss), y compris la présence du « mauvais penchant » en même temps que du bon dans le cœur humain, les deux se proposant au libre-arbitre (cf. p. 257).

Sur de telles bases, LB combine deux accents. Elle peut reconnaître la *malfeasance* mêlée au malheur, dans un mélange inextricable (p. 191). Son « optimisme » ne la conduit pas à la négation pure du mal commis. Elle en parle aussi avec vigueur. Elle sait évoquer avec force la « chaîne mortifère » des violences, transgénérationnelles (p. 200). Mais, simultanément, elle refuse toute idée de culpabilité et de condamnation. Il nous faut « lâcher définitivement notre amalgame obsessionnel faute-punition-mérite » (p. 334). De l'exil d'Adam et Ève, elle écrit : « Loin d'être une punition divine » (p. 228). L'enfer n'est, bien sûr, qu'un symbole (p. 255). « Chez Jean, énonce LB, le péché n'est jamais une réalité objective, qu'on pourrait détacher de la relation vivante entre Dieu et chaque être humain » (p. 230; cette proposition est ambiguë, dans la mesure où la réalité objective du péché, fortement attestée par plusieurs textes, par exemple Os 13.12 ou Rm 3.25, est incluse dans la

relation). Elle traite négativement l'idée de « rendre des comptes » (p. 352). Elle n'aime pas parler de « repentance » : « quand on parle de repentance, on est dans le registre moral de la faute, de la culpabilité, du pardon... » (p. 261).

Cette orientation affecte le sens de la grâce. LB trouve que, dans le Psautier, « le pardon des fautes ne se rencontre qu'assez rarement » et que « le Nouveau Testament ne parle du péché que pour le déclarer évacué dès qu'on est en relation avec Jésus » (p. 231). « Ainsi, continue-t-elle, il est frappant de voir le peu d'importance qu'a la confession des péchés dans le Nouveau Testament. *Paul lui-même ne prie jamais pour la rémission des péchés!* » (p. 232, italiques de LB – faut-il penser qu'il ignorait ou écartait le « Notre Père »?). LB apprécie que le P. Bobrinskoy veuille changer le verset en « voici l'Agneau de Dieu qui enlève la *misère* du monde » (p. 193; j'ai connu ce théologien plus fidèle au texte). Elle dénigre « l'obsession d'un salut strictement *personnel* » (p. 73). Elle s'accorde avec le P. Martelet en estimant que « l'amour de Dieu ne se mesure pas d'abord au fait qu'il nous sauve du péché... » (p. 74).

La dernière citation doit sans doute s'entendre du péché compris comme une « réalité objective », référée à la loi de Dieu, car le message positif de LB réinterprète le péché comme isolement, « la non-relation à l'Autre » (p. 228; elle emploie la majuscule pour englober à la fois celle aux autres et au Tout-Autre). C'est du péché ainsi conçu que la Bienveil-

lance nous libère! La force de Pâques fait sortir de l'enfermement, du repli sur soi (p. 258; Dieu ne nous reproche pas le chaos original mais nous demande de ne pas nous couper des autres). LB insiste pour tenir à distance les catégories morales (p. 52, 137, 294). Elle mise sur la popularité du « relationnel »; « ce qui parle en nous », c'est « tout ce qui fait sens *en direction des autres* » (p. 293); c'est l'empathie qui donne tous les courages (p. 382) et responsabilise, là où la culpabilité étouffe et paralyse (p. 314). Le don de Dieu, « c'est l'Ouverture empathique aux vivants » (p. 140).

Pour avancer sa thèse, LB joue d'une verve assez talentueuse et donne une forme *scientifique* à son argumentation : citations nombreuses avec références, et recours aux langues bibliques originales. Ainsi crédibilise-t-elle, pour son public, ce dont elle est convaincue; ainsi s'expose-t-elle aussi à l'examen des preuves. Ici les choses prennent un tour problématique – et il est pertinent que je présente quelques échantillons. Dans son aversion pour toute idée de condamnation, LB traduit le grec *enochos* en Marc 3.29 par « assujetti, asservi, esclave » (d'une faute éternelle), et s'exclame : « J'avoue ne pas comprendre pourquoi la TOB traduit *enochos* par "coupable [de péché]" et Chouraqui [HB : même Chouraqui!] "passible [de faute]" » (p. 356). Outre les données contextuelles qui appuient fortement la traduction de la TOB, comme l'usage habituel du Nouveau Testament

(toutes les occurrences sauf une), notre théologienne ignore ce qui ressort du gros Bailly (*sub voc.*) : le sens « asservi » commande normalement le datif, et le sens « coupable, passible » le génitif – ainsi en Marc 3.29. En Deutéronome 30.19, LB refuse de traduire « Choisis la vie » comme on fait d'ordinaire, et veut comprendre le verbe au passé, soutenant sa vision positive : « Moi je sais que *tu as déjà choisi la vie* [...], fais-toi confiance... ». Elle plaide : « En hébreu, le verbe "choisir" est au mode accompli, qui indique une action déjà accomplie dont l'effet perdure » (p. 122). Mon sang d'ancien prof. d'hébreu biblique n'a fait qu'un tour! LB n'a pas vu que la forme est précédée par le waw dit *consécutif* ou *conversif*, parce qu'il *convertit* l'accompli en inaccompli (la présence de l'accent, 'azlâ, sur la troisième syllabe exclut toute contestation). Ainsi la traduction au futur ou à l'impératif (comme dans la LXX) est la seule admissible. Je n'adopterais certainement pas la traduction prétendument littérale proposée du Psaume 51 (p. 53). Dans l'oraison dominicale, la clause sur la rémission des dettes est l'objet d'un commentaire au service de l'orientation générale : « L'emploi du verbe grec au parfait – "comme nous *avons remis*" – montre que, dans l'esprit de Jésus, le rétablissement de la relation entre nous, les humains, est primordial et prioritaire » (p. 253). Manque de chance : le verbe, *aphèkamen*, n'est pas au parfait mais à l'aoriste! (Je faisais la même erreur d'analyse grammaticale jusqu'à récemment, quand

j'ai préparé une prédication sur le passage!) Parfait ou aoriste, le verbe *peut* être traduit au passé mais cela ne s'impose pas : parmi les usages du parfait comme de l'aoriste il y a un sens « présent » plus ou moins dramatisé – option que soutiendrait la version de Luc 11.4, qui a le présent ordinaire. La parabole de Matthieu 18.21-35 jette un doute sur la priorité du pardon accordé aux autres. LB déclare : « le péché ne se dit *jamais* en termes de nature » (p. 229). Elle néglige évidemment Éphésiens 2.3, qui précise « par nature » (*phusei*); plus largement, le thème de la *chair* n'est pas étranger à l'idée de nature, et Jésus souligne que ce qui est né de la chair ne peut voir le royaume de Dieu (Jn 3.3-6).

Pour dévaluer l'interprétation que fait s. Augustin de Romains 5, LB rédige des lignes significatives : « On sait par s. Jérôme que Paul dictait ses lettres en araméen et que Timothée les traduisait en grec – d'où la difficulté de certaines phrases dans nos traductions françaises. Or s. Augustin s'est beaucoup appuyé sur Paul pour élaborer sa doctrine du péché originel. Mais de son propre aveu il n'avait jamais pu apprendre le grec correctement; il travaillait donc à partir de la traduction latine, la Vulgate, qui plus est dans un exemplaire incorrect et lacunaire » (p. 56-57). Je ne conteste pas l'attribution à s. Jérôme de l'opinion citée (LB ne donne aucune référence, et une enquête rapide dans les œuvres de Jérôme ne m'a pas permis de la retrouver; dans son *Tableau des écrivains ecclésiastiques*

*il dit seulement que l'Épître aux Hébreux a été rédigée par Paul en hébreu, ce qui explique sa différence de style; dans sa réponse à la 11^e question d'Hedibia, il parle de Tite servant d'interprète à Paul, mais il ne s'agit pas de la rédaction des épîtres). Mais si le docte ermite de Bethléem a été capable d'une naïveté aussi énorme, je ne connais personne, parmi les spécialistes du Nouveau Testament, qui soit prêt à la gober! Quant à la connaissance du grec de s. Augustin, qu'il a fait progresser au cours de sa vie, une notice de l'érudite A. Solignac, « à quel point Augustin savait-il le grec? » (*Les Confessions*, livres I-VII, Bibliothèque augustiniennne, Desclée De Brouwer, 1962, p. 662) informe exactement : « il convient de ne pas exagérer les aveux d'ignorance » d'un passage; l'éducation était bilingue, et ses « connaissances de base lui ont permis, dès 395, de réviser la Bible sur la version des Septante avec beaucoup de précision et de sûreté », et il s'est probablement remis plus tard à l'étude de la langue grecque. J'ai remarqué dans la *Cité de Dieu* XIII, 24, un passage où il discute la distinction entre les mots grecs *pneuma* et *pnoè*. Parler de la Vulgate est aussi plutôt anachronique : c'est de la *Vetus latina* que se servait l'évêque d'Hippone. Quant à sa traduction du *eph'ô* de Romains 5.12, cause de la distorsion selon LB (p. 59), sans la reprendre à mon compte, je relève que des modernes de grande autorité exégétique l'ont encore défendue (Cranfield, dans son*

grand commentaire, I, 276, cite W. Manson et N. Turner).

J'aimerais aligner mes objections à la traduction adoptée de Gn 1.1-2, « En un commencement où Dieu créa le ciel et la terre, la terre était... » (p. 212, 215, cf. p. 266), qu'a introduite, semble-t-il, Abraham ibn Ezra (1092-1167) et qu'aucune version ancienne n'atteste, mais dans la mesure où l'affaire est discutée par les spécialistes, je la laisse de côté. À propos du rejet de la création *ex nihilo*, je signale seulement une inexactitude de traduction du verset de 2 Maccabées 7.28 qui l'affirme (p. 264 note, emprunt à Castel) : « ce n'est pas par des réalités existantes que Dieu les a faites » – la préposition n'est pas « par » mais « à partir de » (*ex*). Certes, l'expression biblique n'est pas « du néant » mais « de Lui » (1 Co 8.6; Rm 11.36) : ce qui est plus fort, car elle écarte l'interprétation, qu'on a vue, du « néant » comme quelque chose, le chaos préalable !

Sur tous ces cas d'erreurs manifestes, on observe qu'elles sont portées et poussées par la volonté de prouver la thèse. Il y a là un avertissement. Le danger est là, qui nous guette tous, de la science des « demi-habiles » (pour parler comme Pascal). Cette science éblouit, séduit, intimide, ceux qui ne sont « habiles » qu'au tiers ou au quart. C'est une puissance d'égarement.

Les erreurs démontrées ne sont qu'un symptôme d'un trait plus général. Le traitement de l'Écriture Sainte est, disons, très « libre », contestable. La sélectivité opère sans ménagement

et, d'autre part, l'exégèse invoque souvent des sens étymologiques ou *a priori* étrangers au contexte pour justifier une lecture peu naturelle. Sélectivité : LB ratisse ce qui lui paraît aller dans la direction de sa thèse, ce qui est normal; ce qui l'est moins, c'est qu'elle ignore les autres données et donne l'impression qu'elles n'existent même pas. Dans tout l'enseignement de Jésus, « je ne trouve pas l'ombre d'une condamnation, écrit LB, encore moins une mise en accusation de la nature humaine » (p. 56). Elle passe sous silence le « méchant que vous êtes » (Mt 7.11), et les si nombreuses annonces du jugement et de la géhenne. Elle tire de Matthieu 18.10 et 19.14 son idée que le Royaume de Dieu appartient aux enfants (p. 37) et elle glorifie leur innocence : elle ne tient pas compte de la nuance qu'introduit le mot « tels » (tels des enfants), de la possibilité que Jésus pense à la nouvelle naissance, et de la précision « qui croient en moi » en 18.6, de la mention d'une démarche de réception du Royaume dans les parallèles de Marc et Luc. Les enfants ne sont pas dans le judaïsme des symboles d'innocence mais d'insignifiance (la leçon de Mt 18 est d'abord d'humilité). Quand LB affirme que le « Nouveau Testament emploie rarement le substantif "pécheur" pour parler de l'être humain » (p. 230), elle me paraît négliger beaucoup de textes, à moins de jouer sur le terme « substantif ». Elle écrit encore : « Ce qui a complètement bouleversé la vie de Paul, c'est la révélation que tous les humains, y compris lui-même, par le

simple fait d'être humains, sont accueillis sans condition, dès leur naissance et quels que soient leurs actes, par Celui en qui n'existe aucune condamnation » (p. 58), on se demande ce qu'elle fait de la condition de la foi, et d'un passage comme 2 Thessaloniens 1.5-9, où le juste jugement de Dieu rétribuera d'affliction ceux qui affligent les chrétiens, punira ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile, exécutera un châtement de ruine éternelle! Semblable partialité de l'information quand on lit, à propos de la mort en Genèse 2-3 : « Tous les exégètes aujourd'hui le reconnaissent enfin : il s'agit de la mort spirituelle et non biologique » (p. 46) – tous, sauf ceux qui ne sont pas de cet avis, et qui ne sont pas si rares! Ou quand on retire l'impression que le judaïsme a ignoré ou rejeté l'idée que la désobéissance d'Adam et Ève affecte gravement leur descendance; or l'Écclésiastique (Si 25.24) déplore : « La femme est à l'origine du péché, et c'est à cause d'elle que tous nous mourons » (*TOB*); l'Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch) s'exclame : « Oh! qu'as-tu fait, Adam, à tous ceux qui sont nés de toi? Et que dira-t-on à la première Ève, qui a obéi au serpent? Car toute grande multitude s'en va à la corruption et ils sont sans nombre, ceux que le feu dévore » (48.42-43, p. 1522 dans les *Écrits intertestamentaires* de la Pléiade); IV Esdras enseigne qu'« un grain de mauvaise semence a été semé au commencement dans le cœur d'Adam; combien de péchés n'a-t-il pas pro-

duit jusqu'à maintenant et combien n'en produira-t-il pas jusqu'au temps de la moisson? » (4.30, *ibid.*, p. 1405), et interpelle Adam : « Ô toi, Adam, qu'as-tu fait? Car si tu as péché, ta chute n'a pas été la tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous tes descendants » (7.118, *ibid.*, p. 1429), avec la mort pour conséquence. Semblable décalage sur les Pères de l'Église avant s. Augustin. Certes, celui-ci a défendu la doctrine avec une force et une clarté sans précédent, mais c'est Tertullien, deux siècles plus tôt, qui parle de « tare originelle » (*vitium originis*, dans le *De anima*, 41.1-2), et s. Ambroise a déjà une doctrine assez nette. Du côté grec, s. Justin parle dès le milieu du II^e siècle, de la race (*genos*) des hommes « qui est tombée depuis Adam sous [pouvoir de] la mort et l'erreur du serpent » (*Dialogue avec Tryphon*, 88.2); s. Irénée, s'il considère que l'image de Dieu subsiste, estime que la « ressemblance » est perdue, et, s'il atténue la responsabilité de l'homme, attribue néanmoins à son « apostasie » que les humains aient été livrés à l'aliénation et à la mort (*Contre les hérésies*, III.8.2 et 10.1; IV.41.3; V.23.1); pour s. Athanase, « quand Adam pécha, le péché passa en chaque homme » (*Discours contre les ariens*, 1.51); pour s. Jean Chrysostome « c'est Adam qui a commencé à contracter la dette; nous, nous en avons augmenté les charges par toutes les fautes postérieures » (3^e catéchèse 21, in *Huit Catéchèses baptismales*, trad. Antoine Wenger, Sources chrétiennes 50^{bis}, 1970, p. 163). On voit à quel point l'image

que brosse le livre de LB a besoin qu'on la redresse.

Procédés exégétiques trop imaginatifs : LB cherche à vider le mot *ponèros*, généralement traduit « méchant », de sa charge de culpabilité, en promouvant le sens « malheureux » (p. 191), mais elle ne montre pas que ce dernier sens s'accorde avec le contexte dans l'usage néotestamentaire. Richard Trench, l'admirable helléniste, dans sa célèbre étude des synonymes du Nouveau Testament, concluait que *ponèros*, dans l'usage, ajoute à *kakos* une pratique plus active du mal (cf. Mc 7.21-22 où le sens de méchanceté est nécessaire; en Mt 7.11, cité plus haut, seul le sens « méchant » convient car il fait antithèse avec la générosité du père pour son fils, malgré tout). À partir du sens premier du verbe *aphièmi*, qui est de ne pas retenir, de laisser aller, LB en arrive à une exégèse... étonnante de Matthieu 3.15 : on comprend habituellement que Jésus dit à Jean-Baptiste, qui objectait au baptême sachant Jésus pur de péché, « laisse faire, laisse tomber ton objection »; LB veut comprendre « Pardonne, maintenant », et paraphrase : « *Lâche* avec moi l'obsession du digne et de l'indigne, du bon et du méchant, l'illusion des mains propres » (p. 196-197). L'in vraisemblance a des limites. Le verbe s'emploie régulièrement pour le pardon (la rémission), parce que celui qui pardonne ne retient pas les créances morales qu'il détenait comme offensé, il laisse tomber la dette; LB glisse de ce sens au renoncement à l'idée de faute : « Ta culpabi-

lité a été relâchée » signifie que la notion est rejetée : un tout autre sens, et même contraire (p. 349). Les développements, charmeurs, sur l'histoire de Zachée (p. 317ss) et sur Luc 5 (p. 348ss), m'ont fait penser aux prédications du genre allégorique. Avec l'ingéniosité voulue, on peut faire dire au texte à peu près ce qu'on veut. Je pense que LB reconnaîtrait que le texte, dans son objectivité, n'est pas la norme de son discours; la norme véritable, c'est plutôt son *ressenti* (elle se réfère souvent, et dès la p. 7, à son expérience la plus personnelle), en incluant le ressenti de la relation d'aide qu'elle pratique.

Ces remarques sur l'élaboration et la défense de la thèse disent peut-être déjà l'essentiel; mais il est juste de les compléter par une brève discussion théologique du contenu lui-même. Et, sur le péché originel, je confesse un embarras : celui de quelqu'un qui a écrit un livre sur le sujet, dont LB ne semble pas avoir pris connaissance, et dont, en tout cas, elle ne prend en compte aucun argument. Je ne peux ici reproduire mon ouvrage... J'y plaide pour le dogme, mais avec des retouches non négligeables. Je m'accorde avec LB (p. 46-47) pour regretter le lien que s. Augustin a serré entre la transmission du péché et la sexualité; je mets en valeur davantage que la tradition qu'on ne peut parler d'hérédité que par métaphore; je mets davantage en relief la solidarité du genre humain, valeur que reconnaît LB (j'aigüise avec la structure spécifiquement humaine

de la récapitulation en un Chef d'humanité).

La méprise radicale qui piège, à mes yeux, LB, est d'attribuer à la doctrine la condamnation de l'être de l'homme comme tel (p. 10 : « coupables de notre nature humaine », p. 113 : le mal est « notre seule et unique réalité, identité ou nature »). Elle réplique, c'est son message : « Tu n'es *jamais* coupable dans ton être » (p. 313). Et, en un sens, je dis « Amen ! ». La doctrine du péché originel distingue entre l'être de l'homme comme tel, créé par Dieu très bon, et qui n'est pas aboli par l'aliénation du péché, et sa perversion et corruption. Elle doit maintenir les deux. L'emploi du mot « nature » est paradoxal (avec Ép 2.3), et Calvin l'a bien exprimé : « Nous disons doncques que l'homme est naturellement corrompu en perversité : mais que ceste perversité n'est point en luy de nature » (*Institution de la religion chrétienne*, II, 1.11). C'est déjà dans cette direction que s. Augustin discerne que le mal n'a pas l'être, qu'il faut l'interpréter comme perversion. Si on parle de nature mauvaise, c'est que la relation à Dieu est tellement constitutive de l'être de l'homme que la trahison de l'Alliance ne peut qu'affecter profondément cet être – sans l'annihiler. C'est pour moi la portée même de la doctrine du péché originel que de maintenir le caractère historique et volontaire (impliquant la solidarité humaine) du mal subi et commis : il n'est pas de l'être, il ne procède pas de la première origine.

LB dit de la doctrine : « Sa faiblesse est de n'offrir qu'une lecture unilatérale de la réalité et d'en absolutiser un seul aspect » (p. 113). Un style sévère dans la prédication a pu en donner l'impression, mais c'est un malentendu. Calvin, qui ne passe pas pour un plaisantin, écrit : « quand nous voyons aux escrivains payens ceste admirable lumière de vérité, laquelle apparoist en leurs livres, cela doit nous admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit descheute de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutesfois d'estre ornée de beaucoup de dons de Dieu » (*Inst.*, II, 2.15). L'orthodoxie dans la ligne de la Réforme affirme la « grâce commune », et la « justice civile », où l'on peut ranger ces mouvements de compassion, ce dynamisme de l'empathie, qu'évoque LB. Les « vertus des païens » ne sont nullement niées, mais seulement qu'elles fondent le salut. Calvin désigne ce qui leur manque, et que ne paraît pas voir LB : « quand il n'y a nulle affection de glorifier Dieu, le principal de toute droiciture défaut » (*Inst.*, II, 3.4). Quand la « dépravité » est dite « totale », ce n'est pas en intensité, mais dans son extension : il n'y a rien d'intact (cf. Rm 3.9-19), ni la raison, ni les affections, ni la volonté, avec entrelacement des aspects individuels et collectifs. Les éléments positifs à quelque degré peuvent être appréciés à leur juste valeur. Je n'ai pas de peine non plus à m'approprier l'exhortation à l'ouverture vers autrui, et, tant que dure l'Aujourd'hui de l'offre de la grâce, que nul ne doit se laisser enfer-

mer dans sa culpabilité : le Réel (nom que j'accepte pour Dieu) « ne nous fige jamais dans un moment de notre histoire » (p. 114).

L'écart où se tient LB me semble moins celui qui concerne le péché *originel*, avec le rapport (incompréhensible, disait Pascal) entre la faute d'Adam et la nôtre – je renvoie là-dessus à mon livre – que celui qui concerne le péché, et la perte que le péché entraîne. Elle paraît gommer la nécessité de la repentance (ce mot qu'elle n'aime pas) et de la foi pour être agréé de Dieu. Elle dépouille le péché de la dimension qui vient au premier plan dans un nombre incalculable de textes bibliques : le rapport à la loi ou au commandement de Dieu, et à son jugement. Elle lui oppose le relationnel – mais au nom de quelle analyse? Rien de plus relationnel que le tort envers quelqu'un, avec son poids propre, que la dette envers lui. Rien de plus relationnel que l'obéissance et la désobéissance! Ce qui fait la fortune de la notion de relationnel pourrait bien être son flou et son abstraction. Il ne faudrait pas oublier que les relations peuvent être d'hostilité! C'est aussi par contraste avec l'Écriture que LB disjoint la relation à Dieu et les catégories morales : alors que leur union étroite caractérise justement la religion biblique.

Et la question se pose, irrépressible, de l'origine (elle détermine en bonne partie le sens). Le mal, malheur et malfaisance inextricablement mêlés, sévit parmi les humains. LB refuse d'en rendre compte par une faute historique. Du coup, elle est

poussée vers une explication ontologique ou métaphysique, c'est-à-dire qui conjugue à l'être l'origine du mal : c'est ce qui donne sa doctrine du chaos préalable, *tohu-bohu*, qu'elle charge par moments d'un dynamisme destructeur. Elle répudie le dualisme (p. 205), mais comment y échapperait-elle? Son chaos est premier, comme Dieu, et entre dans la constitution de notre réalité. P. Ricoeur, et avant lui, E. Brunner, ont reconnu que l'*intention* de la Genèse était d'écarter ce schème (j'ai montré qu'eux-mêmes ne parvenaient pas à sauvegarder cette intention dans leurs propres constructions doctrinales). Le dieu qui ne peut que combattre le chaos n'est plus celui de qui, par qui et pour qui sont toutes choses (Rm 11.36). C'est un petit dieu, qui plaît parce qu'il est configuré pour convenir au ressenti, que j'appellerais le ressenti moderne-post...

Pour conjurer le fatalisme qui menace si le mal s'enracine dans l'être ou lui est corrélatif, LB n'a d'autre stratégie que de *minimiser* le mal du mal. Elle en élimine la culpabilité, l'obligation de satisfaire la justice (relationnelle!) lésée. Elle met l'accent sur le bien qui se manifeste et, par moments au moins, semble sous-estimer les horreurs de l'histoire des nations comme des individus. Du coup elle ne peut que minimiser la place du pardon dans l'Écriture, comme nos citations l'ont montré, et placer sous une lumière défavorable le thème de la vie éternelle promise à la foi individuelle : elle va jusqu'au mot chargé d'*obsession*, dénonçant comme

un « nombrilisme » ce qu'elle appelle « l'obsession d'un salut strictement personnel » (p. 73, à la même page, « traque obsessionnelle », « obsédés » à la page précédente, « amalgame obsessionnel », p. 334). Chez qui l'obsession ? Pourquoi, comment occulter que le christianisme est, entre toutes, la religion du salut ? Pourquoi, comment oublier que le sens même du nom de Jésus, au commencement de l'Évangile, c'est : « il sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1.21) ?

Ai-je manqué de sensibilité ? Il y a un sens que je n'ai pas senti dans le livre : le sens de la *sainteté* de Dieu. C'est la sainteté de Dieu qui fait la gravité du péché, la nécessité du sacrifice, l'exigence de la confession et de la repentance (cf. 1 Jn 1.5-2.2). C'est la sainteté de Dieu qui donne priorité à la relation à lui, avant qu'elle se reflète dans la relation aux autres créatures.

À ce propos, je fais part d'un dernier élément de malaise. Bien que la réduction ne soit pas explicite,

j'observe une tendance inquiétante à réduire à l'humain l'opération divine. Jésus « se tient caché en chaque être humain, en particulier chaque enfant » (p. 164). À chacun de se connecter à « cette énergie qu'est la vie divine au plus profond de lui » (p. 272). Le commentaire sur Luc 10.18-19 se lit : « On dirait que Jésus est émerveillé par ce dont nous, humains, sommes capables » (p. 207). LB critique la TOB en Jean 10.36 parce que la TOB a mis la majuscule, « je suis *le Fils de Dieu* », alors qu'elle ne veut pas (LB) réserver le titre à Jésus (p. 303-304). Elle approuve M. Henry : « au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu » (p. 288). Elle conclut en affirmant son « potentiel christique » (p. 394). Dans un effort que j'espère de bienveillance, je tente d'imaginer un sens pour ces formules compatibles avec l'enseignement scripturaire – si c'est le bon, il conviendra, à sa lumière de dissiper les ambiguïtés et de redresser les déséquilibres...

HENRI BLOCHER