

René Pommier

**Un monstrueux tissu d'absurdités,
la foi chrétienne**

À Nicolas Grimaldi

Je remercie vivement mon cher ami Roger Gravel, qui, une fois de plus a relu mon livre et m'a évité bien des fautes.

Avant-propos

Le grand événement, le seul véritable événement de ma vie intellectuelle a été la découverte de la totale absurdité des croyances chrétiennes dans lesquelles j'avais été élevé. Cette découverte a été tardive parce que, à la différence de Voltaire et à la ressemblance de son personnage le plus célèbre, Candide, j'ai, hélas ! l'esprit lent. J'avais donc déjà vingt-quatre ans la dernière fois où je suis allé à la messe, non pour assister à un mariage ou à des obsèques, mais pour satisfaire à l'obligation dominicale du chrétien. Ce dimanche-là, ce fut un missionnaire qui prêcha le sermon et le thème en fut naturellement l'œuvre des missions dont le bon père souligna éloquemment l'immense importance et l'extrême urgence. Et pour mieux convaincre son auditoire de cette urgence, il lança cette phrase qui me fit sursauter sur ma chaise : « Il faut se hâter d'évangéliser les populations primitives pendant qu'elles sont encore primitives ». Le bon père, manifestement très content de sa formule, marqua une légère pause afin de permettre aux fidèles de bien la graver dans leur

esprit. Heureusement pour lui, ceux-ci avaient depuis l'enfance pris l'habitude d'écouter pieusement ce que leur disaient les prêtres sans jamais se poser de questions. Mais pour moi ce fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase. À la fin du sermon, je me suis levé et je suis sorti de l'église, en même temps que de l'Église.

L'affirmation du bon père était certes, tout à fait fondée. Mais il ne voyait pas qu'en lançant cette phrase, il lançait un véritable boomerang. Car en disant cela le bon père reconnaissait que l'on ne pouvait guère espérer faire entrer les vérités chrétiennes que dans des cerveaux encore à peu près vides et incapables d'analyser et de soumettre à un examen critique les informations qu'ils reçoivent. Je n'ai cessé depuis ce jour de me demander comment j'avais pu croire si longtemps en de prétendues vérités aussi évidemment dépourvues de tout fondement et comment la grande majorité des hommes pouvait encore adhérer à la foi chrétienne ou à d'autres croyances religieuses non moins ineptes et particulièrement obscurantistes et meurtrières comme l'islam. Cet étonnement ne m'a jamais quitté et aujourd'hui, où je touche au terme de mon existence, il est plus grand que jamais.

Ma rupture avec la foi de mon enfance a inspiré mon premier livre *Une Croix sur le Christ*¹ que j'ai eu le plus grand mal à faire éditer. Par la suite, j'ai publié des livres directement liés à mon activité professionnelle, c'est-à-dire des livres portant sur la littérature française, particulièrement sur celle du XVII^e siècle, ainsi que des livres sur la critique, en me livrant à une attaque en règle de la « nouvelle critique » et de ses tenants, principalement Roland Barthes. Une fois à la retraite, j'ai pu élargir le champ de mes travaux et j'ai notamment publié cinq livres sur Freud et deux

1 Roblot, 1976.

sur René Girard. J'ai publié aussi deux livres sur la religion : *Thérèse d'Avila, très sainte ou cintrée*² et *Rire et colère d'un incroyant*³. Ces dernières années, la plupart de mes lectures ont eu pour objet la religion : j'ai lu saint Augustin, j'ai lu saint Thomas et beaucoup d'autres Pères, j'ai lu des théologiens et des exégètes, et ce faisant, j'ai découvert que la doctrine chrétienne était encore plus absurde que je ne le pensais.

J'ai donc de nouveau éprouvé le besoin d'exprimer ma stupéfaction et ma colère. Mais je dispose aujourd'hui de beaucoup plus de munitions que je n'en avais lorsque j'ai écrit *Une Croix sur le Christ*. Cela dit je n'ai pu faire le tour complet de cette énorme montagne, de cet Himalaya d'absurdités que constitue la doctrine chrétienne. Je suis trop vieux pour une telle tâche. J'ai donc dû laisser de côté des pans entiers de la théologie, comme la théorie de la grâce qui, à elle seule, aurait pu faire l'objet d'un livre entier.

Je ne parlerai dans ce livre que des croyances chrétiennes parce que ce sont celles que je connais le mieux. Mais j'entends bien dénoncer toutes les croyances religieuses et au-delà toutes les formes de croyance et je n'ignore naturellement pas que la violence n'est pas le fruit des seules croyances religieuses. Certaines idéologies laïques ont causé au siècle dernier les plus grands massacres de masse de l'histoire : l'idéologie nationaliste responsable de la première guerre mondiale, l'idéologie communiste responsable de tant de millions de mort en Chine et en Russie, et, bien entendu, l'idéologie nazie responsable en peu d'années de crimes innombrables qui ont fait reculer les limites de l'horreur.

2 Kimé, 2011.

3 Kime, 2012.

Il n'y a plus aucun danger aujourd'hui à critiquer la religion chrétienne. On peut en dire le plus grand mal sans courir le moindre risque et l'on ne peut, bien sûr, que s'en réjouir. En revanche, il est toujours très dangereux de critiquer la religion de Mahomet. Je ne voudrais donc pas être soupçonné de m'acharner contre le christianisme ce qui est sans danger, et d'éviter soigneusement le sujet de l'islam parce qu'il est trop risqué. Je tiens donc à dire, ou plutôt à redire, tout le mal que je pense de la religion de Mahomet, et j'en pense le plus grand mal. L'islam est une calamité, l'islam est un fléau. De tous les livres que j'ai lus, le Coran est sans aucun doute le plus affligeant et Dieu sait que j'ai lu beaucoup de livres affligeants. C'est l'œuvre d'un abruti ignare et d'un dangereux psychopathe, tout entier habité par la haine des infidèles. Il ne cesse de leur promettre après leur mort le feu ardent de la géhenne, et, il invite, en attendant, tous les croyants à les exterminer." Que l'on n'en doute pas ! Je suis islamophobe, je le suis profondément, je le suis radicalement.

La foi chrétienne et les données de la science.

La foi chrétienne est profondément liée à une vision du monde tout à fait archaïque et devenue totalement anachronique. Elle repose sur les croyances d'hommes qui ne savaient pas que la terre était ronde, qu'elle tournait sur elle-même, qu'elle tournait autour du soleil, que celui-ci n'était qu'une des cent milliards au bas mot d'étoiles de la Voie lactée, et que celle-ci n'était elle-même qu'une des cent milliards au bas mot de galaxies que compte notre univers. Pour les auteurs de la Bible, le monde se réduisait à la terre dont ils ne connaissaient qu'une très petite partie. Celle-ci, qui était plate et circulaire, flottait sur l'eau et était surmontée d'une grosse coupole de cristal ou de plexiglas, le ciel, qui reposait sur elle. À cette

coupole, qui était percée d'une multitude de petits trous pour laisser passer les eaux d'en haut, étaient accrochés un gros et très puissant luminaire, le soleil, pour éclairer la terre pendant le jour, et, pour la nuit, une grosse veilleuse, la lune, ainsi que de très nombreux et tout petits lumignons, les étoiles. Au-dessus du ciel avec une minuscule, il y avait le Ciel avec une majuscule, où habitent Dieu et tous les êtres célestes. C'est là que se retrouveront tous les Élus après leur mort autour du Christ et de la sainte Vierge.

La première grande découverte qui a sérieusement ébranlé la foi chrétienne fut celle de l'héliocentrisme. Mais celle de la sphéricité de la terre avait déjà commencé à la saper. Car, si la terre est ronde, le ciel n'est pas seulement au-dessus de la terre, il est tout autour d'elle. Et il en est de même du Ciel. Et c'est bien gênant pour le croyant. Il a besoin de croire que le Ciel se trouve dans une direction bien déterminée. Lorsqu'il lève les bras et les yeux vers le Ciel pour implorer Dieu, il n'a pas envie de s'entendre dire qu'au même moment un autre croyant fait la même chose aux antipodes dans une direction diamétralement opposée.

Le chrétien espère bien, quand il sera mort, monter au Ciel rejoindre sa famille et ses amis. Mais, quand on monte au Ciel, on y monte tout droit. Y monter en biais ou en faisant des zigzags serait tout à fait déplacé et saint Thomas dit d'ailleurs que c'est formellement interdit sous peine de devoir aussitôt rebrousser chemin. Si donc la terre est ronde, comment les Élus vont-ils pouvoir se retrouver ? Car ils ne cesseront de s'éloigner les uns des autres au fur et à mesure qu'ils s'élèveront. Pour avoir quelque chance de retrouver sa grand-mère au Ciel, il faut en conséquence prévoir de mourir à l'endroit où elle est morte.

Mais comme, non contente d'être ronde, la terre a l'habitude de tourner sur elle-même, il faut aussi prévoir de mourir le même jour de l'année et à la même heure qu'elle. D'autres solutions sont bien sûr possibles, mais elles exigent de faire un peu de calcul. On peut, par exemple, si l'on se trouve dans les parages, choisir d'aller mourir à l'endroit qui se trouve exactement aux antipodes de celui où sa grand-mère est morte, mais avec un décalage de douze heures par rapport à l'heure de sa mort. Il reste que, si l'on peut bien souvent choisir l'endroit de sa mort, on ne peut en choisir le jour et l'heure, à moins, bien sûr, de prendre les devants, mais, en ce cas, on perd toute chance de retrouver sa grand-mère au Ciel.

La sphéricité de la terre pose bien d'autres problèmes très difficiles à la foi chrétienne. Pensons seulement à ce qui se passera à la fin des temps. On sait que le Christ doit alors apparaître dans les nues dans toute sa gloire et, bien sûr, tous les hommes devront pouvoir le contempler. Mais comment cela sera-t-il possible si la terre est ronde ? Aussi bien les propos du Christ, lorsqu'il évoque la Parousie devant ses disciples, montrent bien que, pour lui, la terre est plate : « Le soleil s'obscurcira, la lune perdra son éclat, les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées. Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme ; et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine ; et l'on verra le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire. Et il enverra ses abbés avec une trompette sonore pour rassembler ses élus des quatre coins de l'horizon, et d'un bout des cieux à l'autre ⁴ ».

4 Mat., 29, 31.

Rien d'étonnant donc si l'Église a eu du mal à admettre que la terre était ronde. Les grecs, eux, le savaient depuis le VI^e siècle et c'est sans doute Pythagore qui l'a compris le premier. En tout cas Parménide au V^e siècle l'enseignait déjà. Platon le dit explicitement dans *Le Timée*, mais il croit, bien sûr, que la terre est le centre du monde. Aristote, lui, est le premier à donner une estimation de la circonférence terrestre, même si elle est largement inexacte (le double environ de la longueur réelle). Au III^e siècle, Ératosthène de Cyrène en donnera une estimation très précise, avec une erreur de 2% seulement. À la même époque, Aristarque de Samos a, lui, compris le premier que la terre tournait sur elle-même et autour du soleil, mais il était trop en avance sur son temps pour que sa découverte pût être retenue.

Les premiers chrétiens, eux, croyaient que la terre était plate. Les évangélistes en sont persuadés, comme en témoigne par exemple l'épisode de la tentation du Christ : « Le Diable l'emmène encore sur une très haute montagne, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire ⁵ ». Comment le Christ pourrait-il voir tous les royaumes de la terre si elle était ronde ?

Mais sans doute n'ont-ils même jamais supposé qu'elle pût être ronde. Lactance, lui, sait que certains le pensent, mais il rejette cette idée avec dédain et colère : « Ceux qui tiennent qu'il y a des antipodes, tiennent-ils un sentiment raisonnable ? Y a-t-il quelqu'un assez extravagant pour se persuader qu'il y ait des hommes qui aient les pieds en haut et la tête en bas ; que tout ce qui est couché en ce pays-ci, soit suspendu en celui-là ; que les herbes et les arbres y croissent en descendant, et que la pluie et la grêle y tombent en montant ? Faut-il s'étonner que l'on ait mis les jardins suspendus de Babylone au nombre des merveilles de

5 Mat., 4, 8.

la nature, puisque les philosophes suspendent aussi des mers, des villes et des montagnes ? ⁶»

Les incroyables n'ont, bien sûr, pas manqué de relever ce texte ridicule, et notamment Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* ⁷. Et il est revenu à la charge contre Lactance dans les *Questions sur l'Encyclopédie* : « C'est une chose curieuse de voir avec quel dédain, avec quelle pitié Lactance regarde tous les philosophes qui, depuis quatre cents ans, commençaient à connaître le cours apparent du soleil et des planètes, la rondeur de la terre, la liquidité, la non-résistance des cieux, au travers desquels les planètes couraient dans leurs orbites, etc. Il recherche par *quels degrés les philosophes sont parvenus à cet excès de folie de faire de la terre une boule, et d'entourer cette boule du ciel* ⁸».

La position de saint Augustin, en revanche, est beaucoup plus nuancée : « Quant à cette fabuleuse hypothèse d'antipodes, écrit-il, c'est-à-dire d'hommes, qui, foulant cette partie opposée de la terre où le soleil se lève quand il se couche pour nous opposant leurs pieds aux nôtres, il n'est aucune raison d'y croire. Or cette opinion ne se fonde sur aucune notion historique, mais sur un raisonnement, sur une conjecture. La terre, dit-on, est suspendue sous la voûte céleste et, dans le cercle du monde, le centre est en même temps la région inférieure ; d'où il suit qu'il est impossible que l'autre partie de la terre, au-dessous de nous, ne soit pas habitée par des hommes. Mais, supposé que le monde eût cette forme ronde et sphérique, cela même fût-il démontré par quelque raison, s'ensuivrait-il que, dans cette

⁶ *Des institutions divines*, livre III, ch.24.

⁷ Article « Le ciel des anciens », Garnier-Flammarion, p. 222.

⁸ Article « Ciel matériel », collection Bouquins, Robert Laffont, 2019, pp. 557-558.

partie, la terre apparût hors des eaux, et l'aridité admise, s'ensuivrait-il nécessairement qu'elle eût des habitants ? ⁹».

On le voit, saint Augustin, qui était assurément plus intelligent que Lactance a, lui, compris que, s'il y avait des habitants aux antipodes, ils ne seraient pourtant pas obligés de marcher sur la tête. Mais surtout il n'exclut pas l'existence des antipodes et donc la rotondité de la terre ; ce qu'il exclut, c'est seulement le fait que les antipodes puissent être habités. Et il nous dit pourquoi : « Il serait trop absurde de prétendre qu'après avoir franchi l'immensité de l'océan quelques hommes aient pu, hardis navigateurs, passer de cette partie du monde en l'autre pour y implanter un rameau détaché de la famille du premier homme ¹⁰ ». Ainsi, pour saint Augustin, il est impossible que des descendants d'Adam aient pu atteindre les antipodes et il refuse, sa foi le lui interdisant, d'envisager que les antipodes puissent être habités par des hommes qui ne descendraient pas d'Adam.

C'est l'Église d'Orient surtout qui a refusé d'admettre la sphéricité de la terre et notamment l'Église d'Antioche. Saint Jean Chrysostome, dans sa *Quatorzième homélie sur l'Épître aux Hébreux*, s'écrie : « Où sont, dit-il, maintenant ceux qui affirment le mouvement du ciel ? Où sont ceux qui disent que sa forme est sphérique ? ». Parmi les autres membres de l'Église qui ont défendu la même position, on peut citer Procope de Gaza avec ses *Commentaires sur la Genèse* et Justin, auteur des *Réponses aux orthodoxes*.

Mais le plus acharné à nier la rotondité de la terre fut sans doute Cosmas Indicopleustès, de son vrai nom Constantin d'Antioche, auteur d'une *Topologie chrétienne* dans laquelle il déclare notamment : « Il existe des chrétiens d'apparence qui,

⁹ Cité de Dieu, livre XVI, éditions du Seuil, collection Points., tome 2, pp. 266-267.

¹⁰ Ibidem.

sans tenir compte de la divine Écriture qu'ils dédaignent et méprisent à la manière des philosophes du dehors, supposent que la forme du ciel est sphérique, induits en erreur par les éclipses du soleil et de la lune ¹¹».

Pourtant, au total, la majorité des Pères de l'Église ont assez vite admis que la terre était ronde ou au moins qu'elle pouvait l'être. C'est ce qu'affirme Jean Philocon dans son *De mundi Creatione*, citant notamment saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et saint Athanase ¹². En 999 devint pape sous le nom de Sylvestre II, Gerbert d'Aurillac dit « le savant Gerbert » qui s'était clairement déclaré en faveur de la rotondité de la terre. Celle-ci ne semble plus avoir été sérieusement contestée par la suite.

De nos jours plus aucun chrétien (il n'en est pas de même des musulmans) ne croit encore que la terre est plate, même parmi les plus traditionalistes. Pour autant, il n'est pas sûr que l'imaginaire des chrétiens ait vraiment admis que la terre était ronde. Bossuet le savait, bien sûr, mais, quand il imagine les anges « qui montent et descendent d'un vol si léger de la terre au ciel, du ciel en la terre ¹³», il évite sans doute de se dire que ce phénomène ne se produit pas seulement à Paris ou à Rome, mais tout autour de la terre. On l'aurait bien embarrassé en lui demandant si en Australie, au Japon ou en Namibie aussi les anges descendaient du Ciel. Après un moment d'hésitation, Il aurait bien sûr été obligé de l'admettre, mais il aurait certainement été profondément perturbé par cette question que jusque-là il avait toujours soigneusement évité de se poser. Il se

11 Cité par Violaine Giacomotto-Charra et Sylvie Nony, *La terre plate. Généalogie d'une idée fausse*, Les Belles-Lettres, 2021, p.66.

12 I, 5;

13 *Sermon sur les anges gardiens*, Rivages poche, 2005, p. 53.

serait mis à faire des cauchemars dans lesquels des anges descendaient du Ciel dans des régions bizarres en Zambie, en Tanzanie, au Mozambique ou à Zanzibar, où ils s'égarèrent et ne retrouvaient plus leur chemin pour remonter au Ciel. Aujourd'hui encore dans l'imaginaire chrétien, tout se passe comme si le Ciel n'était pas tout autour de la terre, comme l'est le ciel, mais dans une région déterminée, dans une direction précise, juste au-dessus de l'endroit où chacun se trouve.

Si l'Église a eu du mal à admettre que la terre était ronde, elle a eu beaucoup plus de mal encore à admettre qu'elle tournait sur elle-même et autour du soleil. Pour la foi chrétienne, le monde et l'homme ont été créés ensemble et celui-là a été créé pour celui-ci. Comment concevoir alors que la terre puisse ne pas être le centre du monde ? Comment imaginer que Dieu ait pu installer l'homme sur une boule qui tournait sur elle-même ce qui le mettait déjà dans une situation assez ridicule et qui, de plus, ne cessait de tourner, avec plusieurs autres boules, autour d'une boule beaucoup plus grosse ? Rien d'étonnant donc que l'Église ait opposé une résistance farouche à l'héliocentrisme de Copernic et de Galilée.

Parmi les arguments utilisés par les défenseurs du géocentrisme, il en est un qui mérite d'être mentionné parce qu'il est particulièrement grotesque. Luther semble être un des premiers à l'avoir utilisé : « [Un nouvel astrologue] veut prouver que la terre bouge, et non le ciel, le Soleil, et la lune, comme si quelqu'un se déplaçant sur un véhicule ou un bateau voulait penser qu'il était immobile, mais que la terre et les arbres se déplaçaient. Celui qui veut être intelligent ne doit pas se satisfaire de l'opinion des autres. Il doit toujours avancer quelque chose de son cru, comme le fait celui qui veut renverser toute

l'astrologie. Mais, quoique l'astrologie ait été bouleversée, je crois quant à moi à l'Écriture Sainte, car Josué a commandé au Soleil et non à la terre de s'arrêter ¹⁴».

La condamnation de Galilée en 1633, après celle de Copernic en 1616, eut un retentissement considérable et fut pour beaucoup l'éclatante démonstration de l'irréductible incompatibilité de la science et de la foi. Elle fit à l'Église un tort considérable. Mais il lui fallut plus de trois siècles pour se résoudre à reconnaître son erreur, car, comme le remarque Yves Gingras, elle a jugé plus prudent d'adopter « la stratégie des petits pas [...] qui consiste à ne pas attirer l'attention sur des gestes pouvant être interprétés comme un aveu d'erreur ¹⁵». Je ne m'attarderai pas sur ces petits pas dont on trouvera l'histoire dans l'excellent livre d'Yves Gingras pour en venir à la réhabilitation de Galilée par l'Église.

Ce fut Jean-Paul II qui la mena à bien. Le 10 novembre 1979, à l'occasion de la commémoration du centenaire de la naissance d'Albert Einstein, il exprima, dans une allocution prononcée devant l'Académie pontificale des sciences, le souhait que « des théologiens, des savants et des historiens, animés par un esprit de sincère collaboration, approfondissent l'examen du "cas Galilée" ». Pour ce faire il créa le 3 juillet 1981 une Commission pontificale d'études de la controverse ptoléméo-copernicienne aux XVI^e-XVII^e siècles. Celle-ci n'acheva ses travaux que près de douze ans plus tard. La question pourtant semblait très simple. Comme les travaux traînaient, le pape finit par demander au cardinal Poupard qui les dirigeait de lui remettre sans tarder un rapport final. Dans ce rapport, nous dit Yves

14 Propos du 4 juin 1539, cité dans Arkan Dimane et Joëlle Fontaine, *L'image du monde des babyloniens à Newton*, ADAPTéditions, 1999, p. 93.

15 *L'impossible dialogue. Sciences et religions*, P.U.F. 2016, p. 113.

Gingras, le cardinal semble « éviter d'admettre clairement que l'Église a commis une erreur en condamnant la doctrine de Copernic et, à sa suite, Galilée lui-même. Poupard fait même l'éloge de Bellarmin qu'il présente comme un meilleur épistémologue que Galilée ! ¹⁶»

Quoi qu'il en soit, le discours que prononce Jean-Paul II devant l'Académie pontificale des sciences le 31 octobre 1992 à l'occasion de la remise du rapport du cardinal Poupard, « comporte, nous dit Annibale Fantoni, une reconnaissance officielle de la part de l'Église catholique des erreurs commises en 1616 et 1633 ¹⁷». Mais tout en réhabilitant Galilée, le pape tient à dire que, dans cette regrettable affaire, les torts ne sont pas tous imputables à l'Église : Galilée, lui-même, n'est pas sans reproches. Il a, nous dit le pape, « refusé la suggestion qui lui était faite de présenter comme une hypothèse le système de Copernic tant qu'il n'était pas confirmé par des preuves irréfutables. C'était pourtant là une exigence de la méthode expérimentale dont il fut le génial initiateur ¹⁸». On le voit, le pape a le culot de reprocher à Galilée d'avoir manqué de rigueur scientifique. Mais, « les historiens, nous dit Yves Gingras, ont vite noté le sophisme : la prétendue "méthode scientifique" ne demande pas, même au temps de Galilée, une preuve "irréfutable" mais bien une comparaison rationnelle des thèses en présence. Car il est évident qu'il n'y avait aussi aucune preuve "irréfutable" de l'immobilité de la terre ¹⁹».

Enfin Jean-Paul II tient à affirmer qu'il n'y a pas eu, en l'occurrence, de véritable conflit entre la science et l'Église, mais

16 *Op. cit.*, pp 132-133.

17 Cité par Yves Gingras, *op cit.*, p. 134

18 Cardinal Paul Poupard Dir., *Après Galilée*, Desclée de Brouwer, 1994, p. 102.

19 *Op. Cit.*, pp. 134-135.

seulement un regrettable malentendu que les adversaires de l'Église ont exploité pour essayer d'accréditer l'idée qu'elle était foncièrement hostile à la science : « À partir du siècle des Lumières et jusqu'à nos jours, *le cas Galilée* a constitué une sorte de mythe, dans lequel l'image que l'on s'était forgée des événements était passablement éloignée de la réalité. Dans cette perspective, le cas Galilée était le symbole du prétendu refus par l'Église du progrès scientifique, ou bien de l'obscurantisme "dogmatique" opposé à la libre recherche de la vérité. Ce mythe a joué un rôle culturel considérable ; il a contribué à ancrer de nombreux scientifiques de bonne foi dans l'idée qu'il y avait incompatibilité entre, d'un côté, l'esprit de la science et son éthique de recherche, et, de l'autre, la foi chrétienne. Une tragique incompréhension réciproque a été interprétée comme le reflet d'une opposition constitutive entre science et foi. Les élucidations apportées par les récentes études historiques nous permettent d'affirmer que ce douloureux malentendu appartient désormais au passé ²⁰ ». Mais quoi que puisse dire Jean-Paul II, l'héliocentrisme pose à l'Église un réel problème.

Elle n'a cessé, en d'effet, d'affirmer avec la plus grande insistance que Dieu a créé le monde pour l'homme et rien que pour l'homme, que l'univers tout entier est au service de l'homme. Saint Paul l'a affirmé le premier dans une célèbre formule de la Première épître aux Corinthiens : « Tous est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ²¹ ». À la suite de saint Paul, les théologiens n'ont cessé de répéter avec Catherine de Sienne, que « toute chose est créée pour servir à l'homme ²² ».

20 Cardinal Paul Poupard dir., *op. cit.*, pp.104-105.

21 3, 22-23.

22 *Le Livre des dialogues*, Points/Sagesse, Seuil1953, p. 101.

C'est ce que disent tous les catéchismes. « La parole créatrice de Dieu, dit celui des évêques de France, met tout en ordre pour le bien de l'homme. "Les grands monstres marins, tous les êtres vivants qui vont et viennent et qui foisonnent dans les eaux [...], tous les oiseaux qui volent [...], les bestiaux [...], et toutes les bestioles de la terre" (Gn, 21-25) sont là pour être "soumis" à l'homme, à son bénéfice. Bien sûr aussi les plantes de la terre, dont il recueillera les fruits. Mais également, le soleil, la lune, les étoiles qui sont là pour le guider, pour lui permettre de s'orienter dans le temps et dans l'espace. Ainsi les astres eux-mêmes dont le cours semble imposer sa loi aux hommes, et qui ont été souvent divinisés par ceux qu'ils fascinaient, perdent leur pouvoir magique. Ils sont déjà, comme des instruments de mesure du temps, mis gracieusement par Dieu au *service de l'homme* (cf. Gn, 1).

« La Création tout entière est ordonnée à l'heureuse réussite et au bonheur éternel de l'homme²³ ». Comment pourrait-on en douter, en effet ? Dieu a créé les astres pour que les hommes se livrent aux joies de l'astronomie.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* affirme, bien sûr, lui aussi que « Dieu a tout créé pour l'homme », mais, il ajoute : « mais l'homme a été créé pour servir et aimer Dieu et pour Lui offrir toute la création²⁴ ». Voilà qui est bien étrange ! Dieu crée tout pour l'homme, il donne tout à l'homme, mais c'est pour que l'homme lui offre tout. Cela n'a guère de sens, mais les desseins de Dieu sont impénétrables.

Mais si, bien loin d'être le centre du monde, la terre n'est qu'une des milliards de milliards de planètes qui tournent autour

23 *Catéchisme pour adultes des évêques de France. L'Alliance de Dieu avec les hommes*, Le livre de poche, 1991, article 110, p. 91.

24 Pocket, 1998, article 358.

d'une étoile, toutes ces affirmations deviennent difficilement tenables. « Quand, dit Bertrand Russell, Copernic et ses successeurs eurent persuadé le monde que c'est nous qui tournons tandis que les étoiles ne font pas attention à notre terre ; quand il apparut en outre que notre terre est petite comparée à plusieurs des planètes et que celles-ci sont petites comparées au soleil ; quand le calcul et le télescope eurent révélé l'immensité de notre système solaire, de notre galaxie, et finalement de l'univers d'innombrables galaxies, il devint de plus en plus difficile de croire qu'une retraite aussi reculée et aussi mesquine pouvait être assez importante pour abriter l'Homme, si l'Homme avait l'importance cosmique que lui attribuait la théologie traditionnelle ²⁵ ». Assurément, si Dieu a créé l'homme à son image comme le dit la Bible (« Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image" », Gn, 1, 26), comment ne pas se dire que l'image de Dieu fait bien piètre figure dans l'univers ? Comment ne pas se demander pourquoi diable Dieu a éprouvé le besoin de créer un nombre quasi infini de systèmes solaires quand un seul aurait suffi pour un installer l'homme ?

Dans le célèbre fragment des *Pensées* intitulé « Disproportion de l'homme » et généralement appelé « Les deux infinis », Pascal, pour convaincre l'incrédule de son impuissance à atteindre la vérité, dépeint l'homme perdu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, en insistant surtout sur le premier. C'est la considération de celui-ci, en effet, qui est la plus susceptible de déstabiliser l'incrédule et de lui faire prendre pleinement conscience de son insignifiance. Il le peint « égaré dans ce recoin de l'univers ²⁶ », « égaré dans ce canton détourné

²⁵ *Science et religion*, folio-essais, Gallimard 1971, pp. 19-20.

²⁶ *Pensées*, édition de Gérard Ferreyrolles, le Livre de poche classique, 2000, fr. 229, p 160.

de la nature ²⁷» d'où il peut seulement « apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ²⁸». Mais pourquoi rappeler à l'incrédule qu'il est perdu dans l'univers ? Il le sait parfaitement, et c'est même l'une des raisons pour lesquelles il rejette la religion. C'est à d'autres qu'il aurait fallu pouvoir le dire, à l'auteur de la Genèse, à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse, à Isaïe, à Jérémie, à Ézéchiël, à saint Pierre, à saint Paul et d'abord au Christ lui-même. Ce dernier n'avait évidemment aucune idée de la vraie nature de l'univers, puisque, lorsqu'il évoque la fin du monde devant les apôtres, il déclare que « Les étoiles tomberont sur la terre ²⁹. »

Mais sans doute Pascal s'est-il quand même rendu compte qu'il valait peut-être mieux ne pas trop insister sur la place infinitésimale que l'homme occupe dans l'univers si l'on voulait le convaincre que celui-ci avait été créé pour lui, comme l'affirme saint Paul. C'est en tout cas ce que suggère le fragment 196 : « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic ». Il dit que c'est inutile parce que la seule chose vraiment importante est « de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle ». On peut penser pourtant que c'est aussi parce que, plus ou moins consciemment, il sent bien que les découvertes de l'astronomie risquent d'ébranler, voire de saper, les fondements de la foi chrétienne. Quoi qu'il en soit, Pascal est bien mal placé pour accuser les incrédules de ne pas chercher à s'informer sérieusement : « Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Écriture et qu'ils ont interrogé quelque

27 Fr. 230, p 162.

28 *Ibid.*, p. 164.

29 *Loc.cit.*

ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes³⁰».

Assurément l'immensité de l'univers n'incite guère à chercher à entrer en relations avec le créateur de tout cela, si tant est qu'il existe. On est donc très surpris de lire sous la plume de Carl Sagan, un esprit pourtant éclairé, les lignes qui suivent : « Comment se fait-il qu'aucune grande religion ne se soit tournée vers la science et en ait conclu : "C'est mieux que nous ne le pensions ! L'univers est bien plus grand que ne le disaient nos prophètes, plus grandiose, plus subtil, plus élégant". Elles disent plutôt "Non, non, non ! Mon Dieu est un petit dieu et je veux qu'il le reste." Une religion ancienne ou nouvelle, qui mettrait l'accent sur la splendeur de l'univers telle que la révèle la science moderne pourrait s'attirer beaucoup plus de vénération et de respect que les religions traditionnelles³¹». Mais ces lignes sont peut-être ironiques. Quoi qu'il en soit, la contemplation de l'univers que la science nous a fait découvrir ne saurait susciter une nouvelle religion : elle ne peut au contraire que sceller la fin de toutes les religions. Si l'on admet, en effet, c'est l'étymologie la plus souvent retenue, que le mot *religio* vient de *religare* (relier), la religion consiste à établir des liens entre l'homme et la Cause suprême, il ne peut guère nourrir quelque chance d'y parvenir s'il est perdu dans un univers quasi infini.

Il y a pourtant quelques théologiens pour qui l'immensité de l'univers ne semble guère poser de problèmes, et j'en ai même déniché un qui s'accommodait fort bien de l'éventuelle existence d'autres êtres pensants dans l'univers. Il s'agit de l'abbé

30 Fr. 681, p. 469.

31 *Pale Blue Dot*, cité par Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Perrin, collection Tempus, 2008, p. 23.

Pierre Descouvemont, auteur d'un extraordinaire *Guide des difficultés de la foi catholique* dans lequel on lit ceci : « Étant donné les dimensions du cosmos (il existe des milliards de galaxies et en chacune d'elles des milliards de systèmes solaires), il serait étonnant que la vie ne soit apparue ou n'apparaisse pas un jour sur d'autres planètes à bonne distance d'autres soleils. Et pourquoi ces êtres vivants n'évolueraient-ils pas eux aussi en êtres capables de connaître et d'aimer ?

« Si cette hypothèse fort probable est vraie, quel est le lien de ces êtres pensants avec Jésus de Nazareth ? Dans l'œuvre accomplie par le Christ, il y a certes assez d'amour pour sauver tous les mondes présents, passés et futurs. Mais pourquoi le Fils de Dieu ne s'incarnerait-Il pas sur d'autres planètes ? Ces autres "incarnations" du Fils de Dieu seraient analogues à celle dont nous bénéficions, sans que nous ne puissions aucunement les imaginer. Il va sans dire en effet que, dans la Bible, Dieu ne satisfait nullement notre curiosité sur ce genre de problèmes. Mais Il aime certainement que, sans s'y attarder, les terriens ne se fassent pas une trop petite idée de Lui ni de Celui par Lequel Il veut "récapituler" tous les êtres de l'Univers ³²».

Il faut l'avouer, l'abbé Descouvemont mériterait de passer à la postérité. Il y a, certes, beaucoup de couillons parmi les ecclésiastiques, pour ne pas dire qu'il n'y a que ça, mais il n'y en a certainement pas de plus couillons, ni même sans doute d'aussi couillon. Il est impayable. Il reconnaît que la Genèse ne nous éclaire guère sur la constitution de l'univers. C'est vraiment le moins que l'on puisse dire. Mais là où il est le plus impayable, c'est lorsqu'il imagine que le Christ passe son temps à faire la tournée des galaxies à la recherche de planètes habitées par des

êtres pensants pour s'incarner parmi eux. Personne, du moins à ma connaissance, n'avait jamais envisagé une telle hypothèse. Mais l'Église serait certainement très peu disposée à la reprendre à son compte, car elle risquerait fort, ce faisant, d'accentuer encore la désaffection des fidèles. Pourtant, il faut le reconnaître, grâce à l'abbé Descouvemont, on pourrait enfin comprendre pourquoi, n'ayant créé le monde que pour l'homme, Dieu a créé tant de milliards et de milliards d'objets célestes dont l'homme n'a que faire. C'est, dit l'abbé Descouvemont, pour que les hommes ne se fassent pas une trop petite idée de lui. Mais l'abbé Descouvemont ne se rend pas compte que c'est lui, qui, en prêtant un tel sentiment à Dieu, se fait une bien piètre idée de lui.

Mais ce n'est pas seulement la dimension de l'univers qui pose un très grave problème à l'Église, c'est aussi son ancienneté dont les auteurs de la Bible et les fondateurs de la foi chrétienne n'avaient aucune idée. En effet, de même que son immensité, son ancienneté n'incite guère à penser qu'il ait été créé pour l'homme. L'Église s'en est très longtemps tenue à des chronologies fondées sur le Bible, qui faisaient remonter la création du monde à six mille ans environ. La plus connue, celle de James Ussher, situait la création du monde en 4004 avant J.C. et plus précisément dans la nuit précédant le dimanche 23 octobre.

C'est la chronologie que suit Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*. La Bruyère fait preuve, lui, d'une singulière audace pour son époque puisqu'il ne craint pas de faire remonter la création du monde à plus de... sept mille ans, comme le prouve la fameuse déclaration : « Tout est dit et l'on

vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent ³³».

On aurait pu croire, en revanche, qu'un grand savant comme Pascal aurait compris, lui, que la chronologie fondée sur la Bible était ridiculement courte. Il est pleinement conscient de l'immensité de l'univers qu'il peint avec tant de force et avec tant d'insistance pour convaincre l'homme en général et l'incrédule en particulier de la place insignifiante qu'il y occupe. On se serait donc attendu à ce qu'il leur dît qu'ils étaient perdus dans l'immensité du temps comme ils l'étaient dans l'immensité de l'espace. Mais il n'en est rien. Il reprend clairement la chronologie biblique traditionnelle comme en témoignent ces lignes bien connues à propos du péché originel : « Qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? ³⁴».

Bien plus, pour nous convaincre que la Création et le Déluge sont des événements bien réels, Pascal fait non seulement valoir qu'ils ne sont éloignés de nous que de quelques milliers d'années, mais aussi que, grâce à l'extrême longévité des patriarches, le nombre de générations qui nous en séparent se trouve relativement réduit. Cet argument lui paraît si fort qu'il y revient à maintes reprises.

C'est le cas du fragment 324 :

« Pourquoi Moïse va-t-il faire la vie de hommes si longue et si peu de générations ?

Car ce n'est pas la longueur des années, mais la multitude des générations qui rendent les choses obscures.

³³ *Les Caractères*, « Des ouvrages de l'esprit » 1, édition de Robert Garapon, Garnier, 1962, p. 67.

³⁴ Fr. 164, p. 118.

Car la vérité ne s'altère que par le changement des hommes.

Et cependant il met deux choses les plus mémorables qui se soient jamais imaginées, savoir la Création et le Déluge, si proches qu'on y touche ».

C'est aussi le cas du fragment 327 :

« Sem, qui a vu Lamech, qui a vu Adam, a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse. Donc le Déluge et la Création sont vrais ».

Le fragment 322 est, quant à lui, particulièrement plaisant, Pascal nous y explique, en effet, que, la télévision n'existant pas, pour meubler les longues soirées de ces existences interminables, les aînés racontaient inlassablement leur vie ainsi que celle de leurs ancêtres, aux plus jeunes qui ont eu ainsi tout loisir de bien les mémoriser afin d'en transmettre fidèlement le souvenir à leur descendance.

Mais le fragment 741 est peut-être le plus intéressant : « Car, quoi qu'il y eût environ deux mille ans qu'elles [“les choses les plus mémorables” c'est-à-dire la Création et le Déluge] avaient été faites, le peu de générations qui s'étaient passées faisait qu'elles étaient aussi nouvelles aux hommes qui étaient en ce temps-là, que nous le sont à présent celles qui sont arrivées il y a environ trois cents ans. Cela vient de la longueur de vie des premiers hommes. En sorte que Sem, qui a vu Lamech, etc.

« Cette preuve suffit pour convaincre les personnes raisonnables de la vérité du Déluge et de la Création. Et cela fait voir la Providence de Dieu, lequel, voyant que la Création commençait à s'éloigner, a pourvu d'un historien qu'on peut appeler contemporain et a commis tout un peuple pour la garde de son Livre ».

À en croire Pascal, tous se passe donc comme si les patriarches n'avaient été éloignés de la Création que de trois cents ans. Comment, en lisant ce texte, ne pas être effaré et effrayé en voyant à quel degré d'aveuglement la foi peut réduire un aussi grand esprit ?

Mais il existe pourtant un texte dans lequel Pascal, oubliant momentanément la chronologie biblique, semble admettre que l'univers pourrait bien être aussi vieux qu'il est grand : « Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, *memoria hospitis unius diei praetereuntis*, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et je m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors ³⁵ ».

Ce texte est assurément bien surprenant. Comment Pascal peut-il parler de l'éternité précédant notre existence, alors qu'il croit que l'homme et le monde ont été créés ensemble il y a six mille ans ? Son instinct de savant lui dit qu'un univers d'une immensité quasi infinie ne saurait être vieux que de quelques milliers d'années seulement. Il lui dit que son ancienneté doit être à la mesure de son immensité. Pascal aurait été bien embarrassé si on lui avait fait remarquer cette incohérence et si on lui avait demandé de choisir entre ces deux affirmations contradictoires. Mais, n'en doutons pas, le savant se serait incliné devant le croyant. Toujours est-il que ce fragment montre bien qu'il y a un problème, qu'il y a un sérieux problème.

Mais ce n'est pas seulement l'ancienneté de l'univers qui pose un très grave problème à la foi chrétienne. Car, si le monde

n'a été créé que pour l'homme, non seulement il n'aurait pas dû commencer avant celui-ci, longtemps avant celui-ci, très longtemps, très très longtemps avant celui-ci, mais il devrait finir avec lui. Et c'est bien ce que l'Église a longtemps enseigné, c'est bien ce que croyaient les premiers chrétiens, c'est bien ce que croyait le Christ lui-même, comme en témoigne ce qu'il dit, nous l'avons vu, lorsqu'il évoque son retour à la fin des temps pour juger tous les hommes : « le soleil s'obscurcira, les étoiles tomberont sur la terre ³⁶ ».

Qui plus est, le Christ ne dit pas seulement que la fin du monde coïncidera avec la fin de l'humanité, il annonce à ses disciples qu'elle se produira de leur vivant : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé ³⁷ ». De tous les propos prêtés au Christ dans les Évangiles, celui-ci est sans doute le plus calamiteux pour la foi chrétienne. Il n'aurait rien que de très banal si le Christ n'était qu'un gourou parmi beaucoup d'autres. Car les gourous prédisent volontiers la fin du monde et ils la prédisent toujours comme étant très proche. Et pour cause. S'ils annonçaient à leurs disciples que la fin du monde se produira dans cent mille ans, dans mille ans ou seulement dans cent ans, ceux-ci ne se sentiraient nullement concernés. Il faut donc les persuader que la fin du monde est pour bientôt, pour très bientôt. C'est ce qu'a fait le Christ. Il aurait pourtant beaucoup mieux fait, comme le lui avait d'ailleurs conseillé le Saint Esprit, de tourner sept fois sa langue dans sa bouche avant de parler. Car on attend toujours la fin du monde et l'homme disparaîtra certainement très longtemps, peut-être des milliards et des milliards d'années avant que l'univers ne disparaisse, en admettant qu'il disparaisse un jour ce qui n'est

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Mat. 24, 34.

pas sûr du tout. Mais surtout, si le propos du Christ est particulièrement catastrophique au regard de la foi chrétienne, c'est parce qu'il nous apprend qu'il n'est venu sauver les hommes qu'à la toute fin de l'histoire humaine.

Pascal a bien vu que les paroles du Christ posaient un sérieux problème puisque sa prophétie ne s'est pas réalisée. Mais il ne s'en est pas ému outre mesure : « Qui voudra fonder des opinions extravagantes sur l'Écriture en fondera par exemple sur cela : il est dit que "cette génération ne passera point, jusqu'à ce que toute cela se fasse". Sur cela je dirai qu'après cette génération il viendra une autre génération et toujours successivement ³⁸ ». La réponse qu'il croit pouvoir apporter, si elle est assurément très simple, serait déjà ahurissante de la part de n'importe qui, mais de la part d'un grand esprit, d'un savant comme Pascal, elle nous laisse sans voix. Si l'on comprend bien ce qu'il veut dire, mais comment comprendre autrement ? le Christ aurait dit à ses disciples que la fin du monde se produirait avant la fin de cette génération tout en laissant entendre que, si ce n'était pas le cas, elles se produirait alors avant la fin de la génération suivante et, si ce n'était toujours pas le cas, ce serait avant la fin de la génération d'après et ainsi de suite, indéfiniment. Comment Pascal peut-il oser prêter au Christ un propos aussi grotesque ? Il a beau feindre de penser que les paroles du Christ n'offrent pas de véritables difficultés, l'infinie ineptie de la réponse qu'il prétend apporter ne fait que souligner le caractère insurmontable du problème.

Après Copernic, Darwin à son tour a dangereusement ébranlé l'édifice bancal de la doctrine chrétienne. « La théorie de Darwin écrit Bertrand Russell, fut pour la théologie un coup aussi

dur que celle de Copernic. Non seulement il devenait nécessaire d'abandonner la fixité des espèces, et les nombreux actes de création distincts que la Genèse paraissait affirmer ; non seulement il devenait nécessaire d'admettre, depuis l'origine de la vie, un laps de temps bouleversant pour les tenants de l'orthodoxie ; non seulement il devenait nécessaire d'abandonner une foule d'arguments en faveur de la bienveillance de la Providence, reposant sur l'adaptation parfaite des animaux à leur milieu, puisque cette adaptation s'expliquait maintenant par la sélection naturelle ; mais, pis encore, les évolutionnistes osaient affirmer que l'homme descendait d'animaux inférieurs ³⁹».

Georges Minois va plus loin que Bertrand Russell. Il estime, lui, que le coup porté par Darwin à la théologie chrétienne est beaucoup plus rude encore que celui porté par Copernic : « À bien des égards, la révolution copernicienne est un détail en comparaison de la révolution darwinienne. Que ce soit la Terre ou le Soleil qui tourne ne change pas fondamentalement les perspectives. On reste dans un monde stable, qui est dans l'état où Dieu l'a créé. Quelle que soit la durée qu'on lui attribue, cet univers est le même que celui du premier jour, celui qu'Adam et Ève ont pu contempler [...].

« Avec Darwin, le sol se dérobe sous les pieds des savants et des théologiens. Tout devient mouvant ; rien de stable, tout évolue. C'est là la cause du véritable traumatisme que va provoquer sa pensée dans les cercles catholiques. Au-delà des conséquences accessoires, qui seront prises pour l'essentiel, comme la "dégradation" de l'homme sous-produit d'une évolution partie d'un ancêtre commun à tous les singes, le caractère non historique d'Adam et Ève, la remise en cause du

39 Op. cit., p. 57.

péché originel, c'est l'esprit même du transformisme qui heurte la théologie traditionnelle ⁴⁰».

François de Smet partage l'opinion de Georges Minois et il va même encore un peu plus loin que lui : « C'est la théorie de l'évolution qui mine le plus durement le dogme religieux. C'est Darwin, bien plus radicalement que chez Newton, Galilée ou Nietzsche réunis, qui dynamite presque définitivement la probabilité de l'existence de Dieu. Sur le plan de la rigueur logique, à l'examen, aucune des religions révélées ne parvient réellement à se remettre de la théorie de l'évolution et à l'intégrer dans le corpus du dogme d'une manière convaincante ⁴¹».

Je pense, comme eux, que la révolution darwinienne a été, pour la foi chrétienne, encore plus funeste que la révolution copernicienne. Mais je m'étonne de voir que Georges Minois considère comme « accessoires » des conséquences de la théorie de l'évolution qui me semblent tout à fait essentielles et, en tout premier lieu, la « dégradation » de l'homme. C'est d'ailleurs ce qui a le plus heurté les croyants. Quoi qu'il en soit, s'il est certes, très étonnant que Dieu qui, selon la foi chrétienne, n'a tout créé que pour l'homme, ait cru bon de concevoir un univers aussi immense, on peut se dire qu'après tout il est dans sa nature de voir grand, de voir très grand, de voir infiniment grand. Il a pensé bien faire. Il s'est dit que l'homme serait très fier qu'il ait créé tant d'objets célestes en son honneur et lui en serait profondément reconnaissant, sans se rendre compte qu'il risquait d'éprouver, au contraire, un sentiment de malaise, voire

40 *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, tome II, De Galilée à Jean-Paul II, Fayard, 1991, pp. 222-223.

41 *Deus casino*, P.U.F., 2020, pp. 97-98.

de panique. C'est le cas de Pascal : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ⁴² ».

D'ailleurs certains hommes d'Église qui avaient accepté sans la moindre problème la révolution copernicienne, ont pourtant rejeté violemment la théorie de l'évolution. C'est notamment le cas d'un jésuite, le père Célestin Félix, qui dans ses conférences de carême à Notre-Dame en 1863 prend pour thème « le progrès par le christianisme ». Le père Félix, nous dit Georges Minois, « se montre d'une étonnante largesse d'esprit en ce qui concerne l'histoire de l'univers et de la Terre ; il est prêt à accorder que les jours de la création sont des époques ; il attribue volontiers des milliards de siècles à l'univers et des centaines de millions d'années à la Terre : "Il vous faut cent millions de siècles pour vous rendre géologiquement compte du long enfantement de la Terre : prenez cent millions de siècles, voire même un peu plus". Par contre, pour tout ce qui touche à l'homme, il ne fait pas la moindre concession. On n'a retrouvé aucun reste humain de plus de quelques milliers d'années, dit-il, et il faut s'en tenir aux cinq ou six mille ans écoulés depuis le Déluge ⁴³ ». Cette attitude montre bien qu'en effet la révolution darwinienne pose encore plus de problèmes à la foi chrétienne que la révolution copernicienne. Celle-ci incite à se demander si Dieu a bien créé le monde pour l'homme, mais celle-là incite à se demander, et c'est beaucoup plus grave encore, si c'est bien lui qui a créé l'homme. « Mis en discussion dès l'époque des Lumières, écrit Francesco Berreta, il [le caractère historique de la révélation biblique] est sapé par la révolution anthropologique des années 1860 ; le *singe perfectionné* qu'est l'homme, produit d'un progrès évolutif qui a duré des dizaines de milliers d'années,

42 *Pensées*, fr. 233.

43 *Op. cit.*, p. 234.

remplace l'*Adam dégénéré* du récit biblique. La science catholique est rapidement remplacée par une nouvelle anthropologie qui apporte une "explication naturelle" à l'existence de l'homme ⁴⁴».

La théorie de l'évolution a donc suscité aussitôt de violentes oppositions de la part de beaucoup de gens d'Église. Dès 1825, soit longtemps avant la publication en 1869 du livre de Darwin *L'Origine des espèces*, mais les idées transformistes étaient déjà dans l'air grâce notamment à Lamarck, Mgr. Frayssinous écrivait dans son livre *Défense du Christianisme ou conférence sur la religion* : « Faut-il que nous prêtions l'oreille à ces docteurs bizarres qui, traçant la généalogie des êtres, nous font l'honneur de nous faire descendre de la race des singes ; doctrine dégoûtante qu'on a voulu fonder sur des ressemblances physiques ? ⁴⁵ »

Le livre de Darwin ayant été traduit en allemand dès 1860 fut immédiatement condamné par le concile de Cologne : « Nous déclarons tout à fait contraire à l'Écriture sainte et à la foi l'opinion de ceux qui n'hésitent pas à soutenir qu'en ce qui concerne le corps, l'homme est résulté de l'évolution spontanée et continue d'une nature imparfaite en une nature plus parfaite, jusqu'à ce qu'elle ait atteint la perfection humaine ⁴⁶ ».

En Italie, nous dit G. Landucci, « le nombre de livres qui furent écrits, après 1865, pour réfuter les thèses darwiniennes avec la lettre de l'Écriture sainte, les préceptes de la conscience, et avec l'aide de la sainte et éternelle philosophie, est impressionnant. Les dissertations sur l'homme à l'image de Dieu,

44 Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. *Portrait d'un intellectuel*, Beauchesne, Paris, 1996, pp. 88-89, cité par Olivier Perru, *La création sans le créationnisme ?* Kimé, 2010, p. 22.

45 Cité par Georges Minois, *op.cit.*, p. 198.

46 Concile de Cologne, 1860, cité par Georges Minois, *op. cit.*, p. 316.

sur la révélation divine et la géologie, sur les erreurs modernes à propos de l'origine et de l'ancienneté du monde, sur l'origine divine de l'humanité furent innombrables ⁴⁷ ».

En France, si les écrits contre la théorie de l'évolution furent peut-être moins nombreux qu'en Italie, ils ne manquèrent pourtant pas. Parmi les plus virulents pourfendeurs du darwinisme, on peut citer le père de Scoraille qui, dans la toute jeune revue *Études* fondée par les Jésuites, écrit en 1888 : « L'apparition successive des animaux par voie d'évolution progressive, d'ascensions d'une espèce inférieure à une espèce supérieure, de transformation enfin, a donc été exposée et soutenue. C'est déjà beaucoup trop, mais ce n'est pas tout. Le système a été étendu jusqu'à l'espèce humaine inclusivement ; l'opinion a été émise que le corps du premier homme aurait été élaboré, non par l'action immédiate des mains divines, mais par la série de ces transformations animales dont il serait le dernier terme ; qu'il suffisait d'admettre la création initiale de la matière avec ses forces évolutionnelles, l'influence permanente de la Providence, et la création finale de l'âme pour rester dans les limites d'une irréprochable orthodoxie. Dieu, cependant, d'après cette hypothèse, aurait saisi dans sa formation même le fruit de quelque génération simienne pour lui infuser la première âme spirituelle, et une femelle animale aurait enfanté, nourri, élevé un homme véritable, notre ancêtre et celui de Jésus-Christ. Ce n'est ni le lieu, ni le moment d'examiner ce que valent scientifiquement ces fictions répugnantes ⁴⁸ ».

Certes, d'assez bonne heure, il y eut des membres du clergé qui accueillirent favorablement les thèses évolutionnistes. C'est le cas notamment du père Sertilanges qui, en 1897 au

47 Cité par Georges Minois, *ibid.*, p. 226.

48 Cité par Georges Minois, *ibid.*, p. 228.

quatrième congrès scientifique international catholique, interpellait les fixistes en ces termes : « Parlant du passage de la matière brute à la vie, direz-vous aux évolutionnistes : “Vous ne prouvez rien, vous êtes en plein dans l’hypothèse” ? Mais vous qu’affirmez-vous ensuite ? Que l’évolutionnisme est faux, que de la matière brute à la sensation, de la sensation à la pensée, le passage est infranchissable ? Vous ne le prouvez pas au nom de la science ; aucun savant n’a jamais rien prouvé de tel ⁴⁹ ».

Le plus hardi de tous fut sans doute Mgr d’Hulst qui déclarait en 1891 dans sa cinquième conférence de carême à Notre-Dame : « Nous ne nions pas ce qu’il y a de profond dans la conception de l’évolution et même nous nous sentons portés à la faire nôtre. Oui, avec Dieu à l’origine de l’être, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l’évolution est admissible ⁵⁰ ».

Ils restèrent pourtant très minoritaires assez longtemps. « L’accueil du darwinisme par l’Église, nous dit Georges Minois, fut massivement négatif ⁵¹ ». Mais je ne m’attarderai pas sur ce combat perdu d’avance. L’Église était, en effet, condamnée à devoir accepter la théorie de l’évolution, dont les preuves étaient chaque jour plus nombreuses et plus évidentes. Elle finit donc par le faire, non sans rechigner.

En 1950, Pie XII promulgue l’encyclique *Humani generis*. « L’Église, y déclare-t-il, n’interdit pas que la doctrine de l’évolution, pour autant qu’elle recherche si le corps humain fut tiré d’une matière déjà existante et vivante — car la foi catholique nous oblige à maintenir l’immédiate création des âmes par Dieu — dans l’état actuel des sciences et de la

49 Cité par Georges Minois, *ibid.*, p. 229.

50 *Ibidem*.

51 *Ibid.*, p. 230.

théologie, soit l'objet de recherches et de discussions de la part des savants de l'un et l'autre parti, de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une et l'autre opinion soient examinées et jugées avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaire ; à la condition toutefois que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Église, à qui le Christ a confié le mandat d'interpréter avec autorité les Écritures et de protéger la foi ⁵²».

Tout cela n'est pas très cohérent Si l'on comprend bien, on peut envisager d'admettre la doctrine de l'évolution, mais seulement à la condition de rester en pleine accord avec l'Écriture et l'enseignement de l'Église, qui affirment que l'homme a été créé directement par Dieu, et indépendamment de la création des animaux. Quoi qu'il en soit, c'était un pas important vers la reconnaissance de la théorie de Darwin.

Mais, en 1966, dans un discours prononcé à l'ouverture du Symposium sur le péché originel organisé par l'université grégorienne, le pape Paul VI déclarait ceci : « De même, la théorie de l'évolutionnisme vous semblera inacceptable dans la mesure où elle ne s'accorde pas d'une manière décisive avec la création immédiate par Dieu de toutes les âmes humaines et de chacune d'elles et ne respecte pas comme décisive l'importance qu'a eue pour les destinées de l'humanité la désobéissance d'Adam, premier parent universel ⁵³». Ce discours créa un grand embarras chez beaucoup de membres du clergé, conscients que la théorie de l'évolution avait définitivement gagné la partie. Ceux qui s'y opposaient pouvaient de moins en moins invoquer les chaînons manquants, puisque la multiplication des découvertes archéologiques prouvait clairement qu'il n'y avait

52 Cité par Gervais Dumeige, *op. cit.*, pp. 144-145.

53 Cité par Georges Minois, *op. cit.*, p. 438.

pas d'autres chaînons manquants que ceux que l'on n'avait pas encore trouvés.

Par la voix de Jean-Paul II, l'Église se résolut donc à reconnaître clairement ce qu'il lui était devenu impossible de continuer à nier. Dans un message adressé à l'Académie pontificale de science le 22 octobre 1996, le pape officialisa l'acceptation de la théorie de l'évolution : « Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après la parution de l'Encyclique [*Humani generis*], de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse. Il est en effet remarquable que cette théorie se soit progressivement imposée à l'esprit des chercheurs, à la suite d'une série de découvertes faites dans diverses disciplines du savoir. La convergence, nullement recherchée ou provoquée, des résultats de travaux menés indépendamment les uns des autres, constitue par elle-même un argument significatif en faveur de cette théorie. »

Si Benoît XVI ne remet pas en cause la doctrine de l'évolution, il déplore l'usage qu'en font les incroyants : « La théorie de l'évolution s'est cristallisée comme la voie pour faire disparaître définitivement la métaphysique, pour rendre superflue l'hypothèse de Dieu (Laplace) et formuler une explication du monde strictement scientifique ⁵⁴ ».

Mais cela ne l'a pas empêché d'apporter à la théorie de l'évolution une contribution très inattendue mais néanmoins capitale. Il a, en effet, affirmé sans rire en avril 2006 devant les jeunes du diocèse de Rome que « la Résurrection du Christ était le saut qualitatif le plus décisif dans l'histoire de l'évolution ». La Résurrection du Christ ne serait donc qu'un moment, certes le

54 *Vérité du Christianisme*, cité par Jean-Pierre Castel, *op. cit.*, p. 73.

moment « le plus décisif », mais un moment quand même, de l'histoire de l'évolution.

Voilà une déclaration ahurissante. On croyait que la résurrection du Christ était un événement d'ordre surnaturel. Or, si elle appartient à l'histoire de l'évolution, elle n'est évidemment plus un événement surnaturel. Si extraordinaire si prodigieuse, qu'elle puisse être, elle n'est plus qu'une mutation. Mais, si elle avait été une mutation, le phénomène aurait dû se reproduire, d'abord de temps à autre seulement, puis à des intervalles de plus en plus rapprochés jusqu'à devenir la règle générale : tous les morts devraient ressusciter trois jours après leur décès. Mais ce n'est pas le cas. On peut donc douter qu'il y ait bien eu une mutation. Une chose est sûre, en revanche, la naissance du futur Benoît XVI n'a pas été un « saut qualitatif » dans l'histoire de l'évolution.

Mais le fait que l'Église ait dû se résigner à admettre la théorie de l'évolution n'empêche pas celle-ci d'être totalement incompatible avec la foi chrétienne. En acceptant le transformisme Jean-Paul II allait directement à l'encontre de ce qu'affirmait saint Thomas pour qui « il était nécessaire que le premier corps d'homme fût formé immédiatement par Dieu ⁵⁵ ». Il allait directement à l'encontre de ce que disaient les innombrables pieux auteurs qui, au cours des siècles, ont répété que, comme le raconte la Genèse, Dieu a créé Adam de ses propres mains. Il allait directement à l'encontre de ce qu'enseignait le *Catéchisme de l'Église catholique* qu'il avait promulgué quatre ans plus tôt seulement et dans lequel on lit ceci : « L'homme est le sommet de l'œuvre de la création. Le récit

55 *Somme théologique*, tome I, question 91, article 2, p. 785.

inspiré l'exprime en distinguant nettement la création de l'homme de celle des autres créatures ⁵⁶».

La continuité entre l'animal et l'homme et plus particulièrement l'étroite parenté de celui-ci avec les grands singes, le génome humain ne différant que de 0,65% de celui des gorilles et de 0,27% de celui des chimpanzés, pose de redoutables problèmes à la foi chrétienne. Pour celle-ci, il y a une différence fondamentale, une différence essentielle entre l'animal et l'homme ; ils ne sont pas de même nature : l'homme a une âme, une âme immortelle, et l'animal n'en a pas. Si l'Église a accepté l'idée que l'homme descendait du singe, elle n'est pas prête à admettre pour autant que celui-ci puisse, lui aussi, avoir une âme.

Il n'est pas question, semble-t-il, d'en accorder non plus aux australopithèques ou aux paranthropes. En ce qui concerne le genre *homo*, l'Église accorde, bien sûr, une âme à l'*homo sapiens*, mais qu'en est-il de l'*homo quasi sapiens* et de toutes ses variétés ? Qu'en est-il de l'*homo habilis*, de l'*homo erectus*, de l'*homo ergaster*, de l'*homo rudolfensis*, de l'*homo rhodesiensis*, de l'*homo heidelbergensis*, de l'*homo floresiensis*, de l'*homo georgicus*, de l'*homo gautengensis*, de l'*homo denisovensis*, de l'*homo luzonensis*, de l'*homo antecessor*, de l'*homo naledi* et de l'*homo neandertalensis* ? Il paraît bien difficile en particulier de refuser une âme à ce dernier avec lequel *homo sapiens* a longtemps cohabité et s'est parfois accouplé, comme en témoigne l'ADN analysé en 2015 d'un *homo sapiens* découvert en Roumanie ⁵⁷ et qui pratiquait des rites funéraires. L'Église ne semble pourtant pas disposée à faire une exception pour lui. Ce serait un fâcheux précédent.

56 Article 343.

57 Voir wikipedia : « Histoire évolutive de la lignée humaine ».

Si la doctrine de l'évolution met à mal la conception chrétienne de l'âme, elle met aussi à mal l'idée d'un Dieu tout puissant et souverainement intelligent. Ce Dieu, nous dit Malebranche, et cela paraît logique, agit toujours par les voies les plus courtes et les plus simples. Mais la théorie de l'évolution, c'est le moins que l'on puisse dire, ne confirme pas son opinion. « Pourquoi, se demande à juste titre Bertrand Russell, le Créateur a préféré atteindre son but par étapes au lieu d'y aller tout droit, c'est ce que ces théologiens modernes ne nous disent pas ⁵⁸ ». François de Smet s'interroge lui aussi sur la stratégie divine : « Concevoir que Dieu serait passé par tous les chemins de traverse, de la création pour aboutir à l'homme, alors que la théorie de l'évolution démontre que celui-ci n'est qu'un passager parmi d'autres sur la Terre et que ce qui le constitue s'explique par une succession de hasards, de mutations et de loi du plus adapté, requiert d'imaginer un Dieu plutôt malhabile dans ses œuvres ⁵⁹ ».

J'ai évoqué les principaux problèmes que les découvertes de la science posent à la foi chrétienne et l'on pourrait, bien sûr, en soulever d'autres. De plus, la science continue sans cesse à progresser et même de plus en plus vite. Il est donc fort probable que ses nouvelles avancées poseront encore de nouveaux problèmes à la foi. Ainsi, si les astronomes arrivent à prouver que, comme le supposent beaucoup d'entre eux, il y a d'autres univers que le nôtre issu du big bang, il deviendra encore beaucoup plus difficile, non seulement de croire que Dieu a tout créé pour l'homme, mais d'abord de croire en son existence.

Les deux gros et très riches volumes de Georges Minois *L'Église et la science*, que j'ai souvent cités, ont pour sous-titre

58 *Op. cit.*, p. 60.

59 *Op. cit.*, p. 98.

Histoire d'un malentendu. Ce sous-titre est très surprenant, car tout son travail montre qu'entre l'Église et la science, il y a, non pas un malentendu, mais une opposition radicale. Mais, nous dit Jean-Pierre Castel, Georges Minois déclare aujourd'hui : « Depuis la publication de mon travail sur l'Église et la science, ma position s'est d'ailleurs radicalisée et je ne parlerais plus d'un "malentendu", mais d'un "inévitabile conflit" ⁶⁰ ». *L'inévitable conflit* est justement le sous-titre que Jean-Pierre Castel a choisi pour son livre *Science et religions monothéistes*. Entre la science et la religion il n'y a pas d'accord possible : il y a un « irréductible antagonisme » comme le montre Jean Bricmont dans un remarquable article ⁶¹. « En matière de science, écrit quant à lui Michel Onfray, l'Église se trompe sur tout depuis toujours : en présence d'une vérité épistémologique, elle persécute le découvreur. L'histoire de son rapport au christianisme accouche d'une somme considérable de bêtises et de stupidités. Du refus de l'hypothèse héliocentriste de l'Antiquité aux condamnations contemporaines du génie génétique s'amoncellent vingt siècles de gâchis pour l'humanité. On n'ose imaginer l'allure de l'Occident sans d'aussi longues brimades de la science ! ⁶² ».

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 80.

⁶¹ « Science et religion, l'irréductible antagonisme », <https://dogma.lu/txt/JB-Science01.htm>

⁶² *Traité d'athéologie*, Grasset, 2005, pp. 114-1145.

La Révélation.

S'il y a entre la science et la foi chrétienne une opposition radicale et irréductible, cela tient d'abord à ce que celle-ci prétend trouver son fondement et sa justification dans un Livre prétendu Saint, car soi-disant inspiré par Dieu, la Bible. « Jamais, écrit Georges Minois la question des rapports entre science et foi, science et Église, science et raison ne se serait posée s'il n'y avait eu l'existence de ce Livre sacré, considéré comme l'expression de la pensée divine elle-même, écrit par des auteurs directement "inspirés" par Dieu. Jusqu'à nos jours tous les combats livrés entre Église et science proviennent du fait que l'Écriture comporte un ensemble de récits explicatifs de la structure du monde qui semblent fixer un cadre immuable à la connaissance scientifique. Toute théorie qui semblera sortir de ce cadre sera *a priori* fautive : éternité du monde, qui contredit la création ; évolution des espèces, qui contredit la création immédiate en six jours ; apparition progressive de la vie, qui contredit la création directe du vivant ; mouvement de la terre, qui contredit le géocentrisme ;

polygénisme, qui contredit la création d'un seul couple humain à l'origine ; histoire géologique qui contredit les quatre mille ans de la chronologie biblique, et ainsi de suite ⁶³ ».

Pour les chrétiens, la Bible est la Parole de Dieu. « Dieu est l'Auteur de l'Écriture Sainte dit le *Catéchisme de l'Église catholique*. La vérité divinement révélée que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture, y a été consignée sous l'inspiration de l'Esprit Saint ⁶⁴ ». Saint Paul l'a affirmé le premier : « Toute Écriture est inspirée de Dieu ⁶⁵ ». Et les théologiens n'ont cessé de le redire après lui. « *Auctor principalis sanctæ Scripturæ est Spiritus Sanctus [...] Homo autem fuit actor instrumentalis* ⁶⁶ », écrit saint Thomas. Et c'est ce qu'ont proclamé de nombreux conciles, dont bien sûr le concile de Trente : « Le Saint Concile, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit tous les Livres, tant de l'Ancien, que du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est auteur de l'un et de l'autre ⁶⁷ ».

Le dogme de l'inspiration divine de la Bible, proclamé par le concile de Trente, a été réaffirmé d'une manière particulièrement solennelle par le concile du Vatican en 1870 : « Selon la foi de l'Église universelle, affirmée par le saint concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue "dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues par les Apôtres de la bouche même du Christ, ou transmises comme de main en main par les Apôtres, sous la dictée de l'Esprit Saint, sont parvenues jusqu'à nous". Ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le

⁶³ *Op. cit.*, tome I, « De saint Augustin à Galilée », p. 30.

⁶⁴ Article 105.

⁶⁵ II Timothée, 3, 5.

⁶⁶ *Qodlibet*, VII, a. 14, ad 5.;

⁶⁷ Décret des Écritures canoniques, quatrième Session, 8 avril 1546.

décret de ce concile et tels qu'on les trouve dans la vieille édition latine de la Bible, doivent être reçus pour sacrés et canoniques.

« L'Église les tient pour tels non point parce que, composés par le travail de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par son autorité, non point seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la révélation, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église ⁶⁸ ».

Dieu connaissait certainement l'adage « *Verba volant, scripta manent* » et c'est sans doute ce qui l'a incité à s'adresser aux hommes par le moyen du livre. On peut pourtant, avec Robert Challe, s'étonner de ce choix : « Les moyens sont proportionnés aux qualités de celui qui les emploie. Dieu veut faire savoir ses volontés, il est infiniment sage, il a vu les meilleurs moyens ; il est infiniment puissant, il a pu les prendre ; il est infiniment juste, il les a donc effectivement pris. Voyons si des livres, des paroles et des discours, et des décisions par les hommes, sont les meilleurs moyens, et si ces moyens ont un juste rapport avec les attributs divins [...] Il est évident à la raison qu'un livre ne peut parvenir aux mains de tout le monde, qu'il peut être perdu, corrompu, que chaque particulier ne l'entend pas, et que chaque particulier ne sait pas lire, qu'il y a même plusieurs particuliers aveugles, dans l'impossibilité absolue d'apprendre à lire, ce n'est donc point un moyen général ni sûr pour instruire ⁶⁹ ».

Si Dieu décide, en effet, de s'adresser aux hommes, c'est, bien sûr, à tous les hommes à la fois et non seulement à quelques-uns. Or, le livre n'est certainement pas le moyen le plus approprié pour cela. Il ne peut toucher qu'une petite minorité d'hommes, et

⁶⁸ Dumeige, *op. cit.*, p. 83.

⁶⁹ *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, édition de Frédéric Deloffre et François Moureau, Droz, 2000, p. 194.

avant l'invention de l'imprimerie il ne pouvait même toucher qu'une toute petite minorité, qu'une infime minorité d'hommes. Le choix de Dieu est d'autant plus surprenant qu'il dispose d'un moyen très simple pour s'adresser directement à tous les hommes, la conscience dont saint Bonaventure dit qu'« elle est à la fois le héraut et le messenger de Dieu ; ce qu'elle dit n'est pas un ordre venu d'elle, mais un message qui vient de Dieu, tel un héraut lorsqu'il proclame l'édit du roi ⁷⁰ ». Citons de nouveau Robert Challe : « Dieu ne m'a rien dit que par un bon moyen, que ce que ma conscience et ma raison me dictent. Me parler par des livres et par la bouche des hommes serait le plus mauvais des moyens à mon égard et le plus indigne de sa grandeur ; il ne veut donc de moi que ce que cette raison me déclare être de mon devoir et que cette conscience me demande. Dieu ne me fera point rendre compte d'autre chose. S'il avait voulu m'imposer d'autres obligations, il me l'aurait fait savoir de la même manière et par une voie aussi sûre et aussi facile ⁷¹ ».

Rousseau pense de même que, si Dieu a quelque chose à dire aux hommes, il doit s'adresser directement à chacun d'eux, comme il le dit éloquemment dans un passage célèbre de *L'Émile* : « Apôtre de la vérité, qu'avez-vous à me dire dont je ne reste pas le juge ? Dieu lui-même a parlé ; écoutez sa révélation. C'est autre chose. Dieu a parlé ! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même ; il ne lui en aurait pas coûté davantage et j'aurais été à l'abri de la séduction. Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela ? Par des prodiges. Et où sont ces prodiges ? Dans des livres. Et qui a fait ces

70 *Commentaire du II^e livre des Sentences*, 39, 1, question 3.

71 *Op. cit.*, p. 272.

livres ? Des hommes. Et qui a vu ces prodiges ? Des hommes qui les attestent. Quoi ! toujours des témoignages humains ? Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! Que d'hommes entre Dieu et moi ! ⁷²». C'est ce que disait déjà l'un des tout premiers critiques de la religion chrétienne, Celse, dans son *Discours vrai* : « Dieu ne parle pas en secret à quelques privilégiés, qui répéteront en termes obscurs et incompréhensibles ses confidences. C'est à chacun de nous qu'il se manifeste dans le for de notre conscience. Il est la raison suprême, dont émane notre raison particulière ; c'est par notre raison et par elle seule que nous pouvons apprendre à la connaître ⁷³».

On peut s'étonner ensuite que l'œuvre de Dieu au lieu de se présenter sous la forme d'un livre unique, dense et cohérent, bien construit, bien conduit, est constituée, au contraire, d'une multitude (45 pour l'Ancien Testament et 27 pour le Nouveau) d'écrits divers et totalement disparates. Cela est bien déroutant. Pourquoi 45 textes d'un côté et 27 de l'autre ? Pourquoi pas plus et pourquoi pas moins ? Pourquoi pas beaucoup plus et pourquoi pas beaucoup moins ? Pourquoi ceux-ci et pourquoi pas d'autres qui leur ressemblent fort ?

Logiquement un livre écrit par Dieu ne devrait jamais poser le moindre problème d'attribution. Il devrait suffire de l'ouvrir et de commencer à lire pour se dire aussitôt qu'il n'a pu être écrit que par Dieu. Pourtant l'attribution des divers livres de la Bible à Dieu a fait l'objet de longs débats. L'établissement du Canon des Saintes Écritures, c'est-à-dire la liste des textes que l'Église considère comme inspirés par Dieu, fut laborieux. C'est dans le décret du pape Damase, promulgué à la suite du concile de Rome en 382, que l'on

72 *Émile ou de l'éducation*, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969, p. 6

73 Louis Rougier, *Celse contre les chrétiens, la réaction païenne sous l'empire romain*, Copernic, 1977, p. 141.

trouve le premier canon de tous les textes du Nouveau Testament actuel. Et c'est le concile de Carthage III qui, en 397, établit la première liste de tous les livres de l'Ancien Testament actuel. Mais tous les théologiens n'étaient pas d'accord avec leurs choix et certains, dont saint Jérôme, refusaient de considérer comme inspirés par Dieu tous les livres retenus par le pape Damase et par le concile de Carthage. Il fallut attendre 1442 pour que le concile de Florence promulgue une liste de tous les livres de la Sainte Écriture, liste reprise un siècle plus tard par le concile de Trente, enfin considérée par tous comme définitive.

Le hasard n'aurait dû jouer aucun rôle dans l'établissement du Canon des Saintes Écritures, mais il a la fâcheuse habitude de se mêler de tout, et il ne pouvait laisser échapper l'occasion d'intervenir dans le choix des Saintes Écritures. Il s'est donc amusé à faire en sorte que certains livres ou certains textes qui, semble-t-il, auraient dû faire partie du Saint Canon, se soient perdus.

Pierre Grelot le reconnaît : « Notre Bible actuelle est le reliquat d'une littérature inspirée qui fut sûrement plus considérable. Il est superflu d'imaginer qu'une disposition providentielle aurait justement fait disparaître tous les ouvrages qui ne devaient pas entrer dans le Canon, et ceux-là seuls. En fait, la littérature canonique du peuple de Dieu, en dépit de soins vigilants, a connu elle aussi des accidents de transmission dus à toutes sortes de causes. Mais il est inutile d'épiloguer davantage sur des livres que nous n'avons plus ⁷⁴ ». Pierre Grelot juge « inutile d'épiloguer » sur ces disparitions. Cela vaut mieux, en effet. Car ces disparitions sont bien étranges, comme le remarque Robert Joly : « Dieu prend la peine d'inspirer des écrits qu'il laisse ensuite se perdre peu après. Comment s'attendre à ce que la Providence soit si distraire, si

74 *La Bible Parole de Dieu*, Desclée, 1965, p. 165.

négligente à l'égard de ses propres œuvres ? Comprenne qui pourra, qui voudra ⁷⁵». Pour lever cette difficulté, on ne voit guère d'autre solution que celle évoquée par le père Grelot, « imaginer qu'une disposition providentielle aurait justement fait disparaître tous les ouvrages qui ne devaient pas entrer dans le Canon, et ceux-là seuls ». Mais il ne retient pas cette hypothèse, conscient que ce serait pousser le bouchon trop loin.

Parmi les textes perdus qui, semble-t-il, auraient pu et dû faire partie des Saintes Écritures, figurent notamment deux épîtres de saint Paul aux Corinthiens. On trouve, en effet, dans la première épître aux Corinthiens, un passage dans lequel l'apôtre fait allusion à une lettre antérieure qu'il leur aurait adressée : « En vous écrivant, dans ma lettre de n'avoir pas de relations avec des impudiques... etc. ⁷⁶ ». La seconde épître aux Corinthiens évoque de même une lettre précédente : « Et si je vous ai écrit ce que vous savez [...] Oui, c'est dans une grande affliction et angoisse de cœur que je vous ai écrit... etc. ⁷⁷ ».

S'agissant de saint Paul, dont les quatorze épîtres ont été retenues dans la liste des textes canoniques, il paraît bien difficile d'imaginer que les deux lettres perdues n'aient pas été, elles aussi, inspirées par Dieu. C'est ce que pense Pierre Grelot qui écrit en parlant de la première de ces deux lettres : « Il paraît hors de doute que cette lettre comme tous les actes accomplis par Paul dans l'exercice de son ministère, était couverte par l'autorité apostolique et que l'inscription scripturaire a prolongé le charisme apostolique lorsque Paul la dicta, comme dans tous les cas similaires. De même, dans le Pentateuque, on sait que les histoires saintes yahviste et

⁷⁵ *Dieu vous interpelle ? Moi, il m'évite... Les raisons de l'incroyance*, éditions du Centre d'Action laïque, Bruxelles, 2000, p. 102

⁷⁶ 5, 9.

⁷⁷ 3-4.

élohiste (la seconde surtout) ne subsistent qu'incomplètement. Or il n'y a pas de raison pour que les fragments perdus aient échappé au charisme scripturaire si ceux qui ont été conservés étaient couverts par lui ⁷⁸».

Pourtant d'autres auteurs ne partagent pas cette opinion. C'est le cas de A. Barucq et H. Cazelles : « Ces textes [les deux épîtres perdues de saint Paul] ne sont jamais entrés au canon de l'Église. Le fait qu'ils émanent d'un auteur inspiré comme saint Paul en ferait-il nécessairement des textes canoniques, si l'on venait à les retrouver ? La question peut être discutée, car si Dieu inspire certains auteurs, c'est pour la rédaction de livres bien déterminés et non pour n'importe quel écrit. Aucun théologien ne serait porté à admettre que tout ce qui est sorti de leur plume était *ipso facto* inspiré ⁷⁹». On le voit, ces auteurs ont de la peine, et on les comprend, à admettre que Dieu ait pu laisser s'égarer des textes qu'il avait inspirés.

Mais le hasard semble aussi avoir joué un assez grand rôle dans le choix des Textes Sacrés. Quand on compare, en effet, certains textes de la Bible avec d'autres très semblables, on se demande pourquoi les premiers ont été retenus alors que les seconds étaient écartés. C'est le cas pour l'Ancien Testament. Ainsi, dit Pierre Grelot, « pour la forme et le contenu, rien ne distingue, les sentences du Siracide de celles qu'ont conservées les recueils des Pirqé Aboth, ni les derniers psaumes bibliques des psaumes de Salomon ou des Hymnes de Qumrân, ni l'histoire de Tobie de celle de Joseph et Aseneth, etc... ⁸⁰». Certains textes qui ont été rejetés par l'Église catholique ont d'ailleurs été reçus par les Église

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 74.

⁷⁹ *Introduction à la Bible I*, A. Robert et A. Feuillet (dir.), section I. « Les livres inspirés », p. 32.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 159.

orthodoxes comme les Psaumes de Salomon et le 4^e Livre des Macchabées.

Si l'on peut donc se demander pourquoi certains textes ne font pas partie de l'Ancien testament, on peut se demander aussi pourquoi d'autres s'y trouvent. C'est le cas en particulier du Cantique des Cantiques dont l'inspiration sensuelle ne semble guère le prédisposer à y figurer. On y trouve assurément de quoi dérouter de saintes âmes. Et notamment Thérèse d'Avila. Le début du Cantique des Cantiques (« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Vos mamelles sont meilleures que le vin ») lui paraît bien étrange : « Je ne comprends pas cela et je trouve un grand plaisir à ne le point comprendre ⁸¹ ». Comment aurait-elle pu comprendre ce verset ? Il aurait fallu qu'elle consentît à se rendre à l'évidence et à considérer le Cantique des cantiques comme un duo d'amour entre un homme et une femme. Mais le Cantique des cantiques fait partie des Livres Saints et on lui avait appris qu'ils avaient tous été inspirés par le Saint-Esprit, qui ne passait pas pour écrire des gaudrioles. Aussi était-elle persuadée que chaque phrase, chaque mot, chaque syllabe étaient chargés d'un sens religieux d'autant plus profond que le texte semblait d'abord plus profane. Et Thérèse de s'extasier : « Vos mamelles sont meilleures que le vin. Ô mes filles, quels profonds secrets renferment ces paroles ! » (*op.cit.*, p. 492). Mais le double pléonasma de la phrase précédente la laisse encore plus perplexe : « L'Épouse aurait pu dire : Qu'il me baise. Elle eût ainsi formulé sa demande en moins de paroles. Pourquoi ajoute-t-elle : d'un baiser de sa bouche ? À coup sûr, il n'y a pas ici une lettre superflue ⁸² ». On la sent qui tressaille : l'Esprit est là, invisible, mais si proche. Rien d'étonnant donc si quelques théologiens ont douté de l'inspiration divine du Cantique des Cantiques. C'est notamment

81 *Pensées sur le « Cantique des Cantiques »*, Œuvres complètes, Fayard, 1962, tome II, p. 467

82 *Op. cit.*, p. 479.

le cas d'un contemporain de Thérèse d'Avila, (il est même né comme elle en 1515), l'humaniste et théologien protestant Sébastien Castellion ce qui lui valut les foudres de Calvin.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, le rôle du hasard dans le choix des textes canoniques semble plus grand encore que pour l'Ancien Testament. À côté des textes qui ont été retenus, il y a, en effet, de nombreux textes qui ne l'ont pas été alors que, semble-t-il, ils auraient pu l'être tout aussi bien et qu'ils ont même souvent été cités par les premiers Pères. Eusèbe de Césarée, considéré comme le « père de l'histoire ecclésiastique », est sans doute le premier à avoir établi la liste des « livres de l'Écriture qui sont généralement reçus et de ceux qui ne le sont pas » : « Il faut mettre au premier rang les quatre Évangiles, les Actes des apôtres ; ensuite les épîtres de Paul, puis la première de Jean et la première de Pierre ; on peut mettre enfin, si l'on le juge à propos, l'Apocalypse de Jean, dont nous dirons en son lieu ce que les anciens ont tenu. Voilà les Livres qui sont reçus d'un commun consentement. L'Épître de Jacques, l'Épître de Jude, la seconde de Pierre, la seconde et la troisième de Jean soit qu'elle ait été écrite en effet par l'évangéliste, ou par un autre de même nom, ne sont pas reçues de tout le monde, bien que plusieurs s'en servent. Il faut tenir pour faux et supposés les Actes de Paul, le Livre du pasteur, la Révélation de Pierre, l'Épître de Barnabé et les Institutions des Apôtres ⁸³ ». Par la suite Eusèbe évoque bien d'autres textes considérés comme apocryphes.

Mais il serait trop long et passablement oiseux d'évoquer tous ces textes. Attardons-nous sur les seuls évangiles puisque, de toute évidence, ils sont de tous les textes de la Bible ceux que la foi chrétienne révère le plus. Or, et c'est singulièrement fâcheux, ils

83 *Histoire ecclésiastique*, livre III, chapitre 25.

sont aussi ceux pour lesquels on compte le plus grand nombre d'apocryphes. « En ce qui concerne le nouveau testament, écrit Louis Rougier, aux environs de 180, le canon des écritures chrétiennes n'était ni promulgué ni définitivement clos. Les évangiles pullulaient. L'enfance, la vie publique et la vie privée du Sauveur constituaient un cycle poétique où l'on multipliait les épisodes relatifs au mariage de la Vierge et de Joseph, à la naissance miraculeuse de Jésus, à la fuite en Égypte, aux miracles de l'exil, à la sagesse précoce de l'enfant-Dieu. Les chefs "de la grande église" mirent à part dans le dernier quart du second siècle quatre de ces évangiles ; mais il y en avait bien d'autres, sans parler de ceux où s'affirmait une doctrine nettement dissidente, tels que l'évangile de Marcion, celui de Basilide et des Carpocratens. Saint Justin, dans sa première *Apologétique*, atteste que dans les réunions des fidèles, on lisait les "mémoires des Apôtres" — par où il faut entendre les évangiles. Mais si les citations qu'il en fait sont parfois extraites des quatre évangiles canoniques, nombre d'autres y demeurent étrangères⁸⁴ ».

Jean Lévesque de Burigny a cité beaucoup de ces évangiles apocryphes dans son *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*⁸⁵ et en a tiré un grand parti contre la foi chrétienne. « L'auteur de l'*Examen*, écrit François Laplanche, faisait valoir que les apologistes chrétiens ne s'étaient pas donnés assez de mal pour prouver l'authenticité des évangiles. Il présentait contre eux deux arguments. Les hérésies, dans la primitive Église, sont apparues très tôt et les chefs des sectes ont souvent appartenu à l'entourage des apôtres ; pourquoi, dans ce cas, préférer les écrits canoniques aux leurs et comment savoir quels écrits reflètent le plus fidèlement l'enseignement du Christ ? Les premiers écrivains chrétiens ne citent

84 *Op. cit.*, p. 115.

85 Édition d'Alain Niderst, Honoré Champion, 2001.

pas, en fait de paroles ou d'actions du Christ, des textes dans lesquels on peut reconnaître des passages des évangiles canoniques. Les apologistes chrétiens semblent donc tout ignorer de la difficulté avec laquelle s'est constitué le canon du Nouveau Testament ⁸⁶ ».

Jean Lévesque de Burigny s'est, en effet, plu à remarquer, sans les citer toutes, que « toutes les anciennes sectes avaient chacune un Évangile particulier ; Appelle en avait fait un dont saint Jérôme parle. Les Marcionistes s'en servaient. Basilide et Cérinthe en avaient aussi composé. Les Ébionites, les Encratites, les Gnostiques, les Manichéens, les Simonien, les Valentinien avaient chacun le leur ; celui des Gnostiques s'appelait *L'Évangile de la perfection*. Celui des Senconiens avait pour titre *Le livre des quatre coins du monde*. Les Valentinien nommaient le leur *Évangile de la vérité*. Les Manichéens en avaient un sous le titre d'*Évangile vivant* ⁸⁷ ».

Mais, et c'est beaucoup plus grave, Jean Lévesque de Burigny a aussi fait remarquer que les premiers pères ne citaient jamais que des évangiles apocryphes et ignoraient manifestement les quatre évangiles canoniques. Il a fait de cet argument une des pièces maîtresses de sa machine de guerre. « Une autre difficulté très considérable contre nos Évangiles, écrit-il, c'est que les anciens Pères de la secte dominante ne paraissent pas avoir connu les quatre Évangiles qui nous restent, tandis qu'ils citent fréquemment et avec une entière confiance, des livres apocryphes comme faisant autorité ⁸⁸ ». Et il ajoute un peu plus loin : « Il serait bien surprenant, qu'ils eussent connu nos Évangélistes sans en avoir jamais parlé [...]

⁸⁶ *La Bible en France entre mythe et critique. XVI^e-XIX^e siècle*, Albin Michel, collection « L'évolution de l'humanité », 1994, p. 104.

⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 65-66.

⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 39-40.

Ces Pères en ont connu et cité d'autres que le mépris des siècles suivants a fait disparaître⁸⁹ ». C'est d'autant plus gênant que ces anciens Père étaient des disciples ou des proches des Apôtres, ce pourquoi on les a appelés les Pères « apostoliques ». Ils étaient donc apparemment plus qualifiés que leurs successeurs pour juger de l'authenticité d'un évangile.

Un autre problème se pose. Les livres de l'Ancien Testament avaient été écrits en hébreu à l'exception de rares et courts passage d'Esdras, de Daniel et de Jérémie, écrits en araméen et du livre de la Sagesse écrit en grec comme le deuxième livre des Maccabées. Or, nous dit le cardinal Tisserand « la langue hébraïque cessa d'être le parler habituel des Juifs au moment de l'exil. Toutefois, le respect pour la tradition préserva le texte original des Livres Saints. Bien que les réunions des synagogues aient été destinées à l'enseignement de la Loi plutôt qu'à l'exercice de pratiques culturelles, c'est le texte hébreu qui y fut employé pour la lecture publique. Mais [...] il devint vite évident qu'à lire seulement en hébreu les sections de la Torah, on risquait de manquer le but. Quel profit auraient retiré les auditeurs d'un texte compris à moitié seulement ? De là l'usage de traduire verset par verset les leçons qui venaient d'être lues, en grec dans les synagogues d'Égypte, en araméen dans celles de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie⁹⁰ ».

Mais le besoin d'avoir des traductions écrites se fit vite sentir et elles ne tardèrent pas. Les traductions des textes de la Bible hébraïque en araméen sont appelées targums. Les deux principaux targums sont celui d'Onkélos pour le Pentateuque et celui de Jonathan ben Uziel pour les Prophètes. Mais ce sont seulement les

89 *Ibid.*, p. 47.

90 « Histoire et critique du texte de l'Ancien Testament », *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures*, sous la direction de A. Robert et de A. Tricot, Desclée & Cie, 1939, p. 231.

traductions en grec qui intéressent la foi chrétienne et essentiellement celle dite des Septante.

Selon la tradition, Démétrios de Phalères, un des fondateurs de la bibliothèque d'Alexandrie, persuada Ptolémée II de faire traduire le Pentateuque en grec. Cette tâche aurait été confiée à 72 traducteurs (70 selon Flavius Josèphe d'où le nom de Septante) qui travaillant séparément auraient tous fourni une traduction strictement identique, ce qui relève, bien sûr, de la légende. La traduction des autres livres de la Bible hébraïque s'est poursuivie pendant deux ou trois siècles. Au total, la Bible des Septante contient plus de livres que la Bible hébraïque. Ces livres (Judith, Tobie, passages du livre d'Esther, 1^{er} et 2^e livres des macchabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch, passages du livre de Daniel) sont dits deutérocanoniques.

La traduction des Septante a vite été acceptée à côté de la Bible hébraïque comme l'a confirmé la découverte des manuscrits de Qumrân. Et elle est devenue la seule Bible de tous les juifs d'Orient qui ne lisaient plus l'hébreu. Elle a été notamment la Bible de saint Paul et cela a évidemment joué un grand rôle dans sa reconnaissance comme livre canonique par l'Église. Cela n'allait pas de soi. Aucune traduction n'est jamais parfaitement fidèle et l'on pouvait légitimement se demander si un livre inspiré par Dieu l'était encore après avoir été traduit, ou du moins si la Parole de Dieu n'avait pas pu être plus ou moins déformée. Les linguistes s'accordent à reconnaître que la traduction en grec d'une langue sémitique pose de difficiles problèmes.

De fait, la traduction des Septante est souvent bien peu fidèle, et pas seulement à cause des difficultés de transcription de l'hébreu au grec. Les traducteurs ont pris de grandes libertés avec le texte original comme le fait remarquer Louis Rougier : « S'adressant

à un public fortement hellénisé, les traducteurs alexandrins modifient, explicitent, retranchent les passages scabreux, les adaptent aux conceptions théologiques plus évoluées dans un souci de transcendance divine, effacent les anthropomorphismes trop choquants, dénationalisent le Dieu d'Israël, remplacent son nom d'aspect tribal Yahvé, par celui de Seigneur, dont on désigne les dieux et les rois à cette époque. Ils n'hésitent pas à traduire dans un sens opposé à celui de l'hébreu, mais qui représente, selon eux, le sens *profond* de la parole de Dieu ⁹¹».

« La valeur de la version des Septante, nous dit quant à lui G. Bardy, est très inégale. Le Pentateuque est très fidèlement rendu, avec une exactitude plus grande que tous les autres livres. La traduction des livres historiques est bonne également. Par contre, les livres poétiques et prophétiques laissent beaucoup à désirer : on y trouve à chaque instant des contresens, des omissions, des gloses, qui semblent témoigner d'un travail fait d'une manière assez hâtive et par des traducteurs insuffisamment compétents ⁹²».

Les libertés prises par les Septante avec le texte hébraïque ont été habilement exploitées par les auteurs chrétiens pour donner une interprétation christologique des livres de l'Ancien Testament comme le remarque encore Louis Rougier : « Les écrivains chrétiens tirent les citations de l'Ancien Testament qu'ils invoquent comme messianiques de la traduction grecque des Septante et non du texte hébraïque de la Bible juive. Les Septante, pour dénationaliser le nom de Yahvé substituent au tétragramme YHWH le terme de Kyrios, *Seigneur*, dont les grecs se servaient pour désigner dans le monde hellénistique les dieux et les rois. Comme les chrétiens appliquent le titre de Seigneur à Jésus ressuscité par Dieu le Père et élevé à sa droite, cela leur permet de transférer au Christ ce qui dans l'Ancien

91 *Op. cit.*, p. 98.

92 *Initiation biblique*, sous la direction de A. Robert et de A. Tricot, Desclée & Cie, 1939, p. 251.

Testament, n'appartient qu'à Yahvé, c'est-à-dire à Dieu. Le procédé est constant⁹³». Et Louis Rougier conclut en citant Renan : « Quelques-uns des raisonnements messianiques qui ont converti le monde viennent des bévues du texte alexandrin, mal lues, mal comprises, combinées à d'autres bévues. L'histoire religieuse du monde est l'histoire des contresens redoublés⁹⁴».

Parmi les nombreux contresens de la Bible de Septante, le plus intéressant peut-être porte sur un verset d'Isaïe : « Voici : la jeune fille est enceinte et va enfanter un fils qu'elle appellera Emmanuel⁹⁵ ». Or les Septante ont traduit le mot hébreu *almah* qui signifie jeune fille ou jeune femme par le mot grec *parthenos*, la vierge. Pour les chrétiens, ce contresens, grâce auquel semblait être annoncée la conception virginale du Christ, était singulièrement bien venu, à croire qu'il avait été inspiré par le Saint Esprit, comme le pensent A. Barucq et H. Cazelles : « Sous la motion de la révélation, l'*almah* de l'hébreu devient la *parthenos* du grec⁹⁶ ». Saint Jérôme dans la Vulgate n'a, bien sûr pas manqué de reprendre la traduction grecque : « *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel* ». Toutes les Bibles catholiques ont longtemps fait de même. Je citerai seulement la Bible de Lemaître de Sacy qui traduit ainsi : « Une vierge concevra et elle enfantera un fils qui sera appelé Emmanuel⁹⁷ ».

Il n'est plus possible de continuer à le faire aujourd'hui. La Bible de Jérusalem traduit donc : « Voici : la jeune fille est enceinte et va enfanter un fils qu'elle appellera Emmanuel ». Mais les traducteurs n'ont renoncé à employer le mot « vierge » qu'à contre-cœur, comme en témoigne cette note : « La traduction grecque

93 *La genèse des dogmes chrétiens*, Albin Michel, 1972, pp. 100-101.

94 *Histoire du Peuple d'Israël, Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, tome VI, p. 1146.

95 7, 14.

96 *Introduction à la Bible I*, op. cit., p. 30.

97 Édition de Philippe Sellier, Robert Laffont, collection Bouquins, 1990

porte “la vierge”, précisant ainsi le terme hébreu (*‘almah*) qui désigne soit une jeune fille soit une jeune femme récemment mariée sans expliciter davantage. Mais le texte des LXX est un témoin précieux de l’inspiration juive ancienne qui sera consacrée par l’Évangile : MT 1, 23 [« Voici que la vierge concevra et enfantera un fils »] trouve ici l’annonce de la conception virginale du Christ ».

Cette note est fort intéressante et tout à fait plaisante. Les éditeurs de la Bible de Jérusalem regrettent évidemment qu’Isaïe n’ait pas effectivement dit : « La vierge enfantera ». Mais, selon eux, c’est finalement tout comme. Pour eux, loin de faire un contresens, les Septante ont apporté au texte hébraïque une « précision » tout à fait capitale. Ils ont fait ainsi preuve d’une remarquable perspicacité : ils ont deviné ce que personne n’avait encore deviné, et ce que personne n’aurait jamais deviné sans eux, à savoir qu’Isaïe avait oublié un petit détail qui pourtant avait son importance ; il avait oublié d’indiquer que la jeune fille qui devait enfanter était vierge.

Devant de tels contresens, on comprend que, bien que reçue dans le canon des Saintes Écritures, la Bible des Septante ait parfois, chez certains théologiens ou certains exégètes, suscité quelques réserves, voire plus que des réserves. Ce fut notamment le cas de saint Jérôme, qui refuse de considérer la Bible des Septante comme un livre inspiré. Il « fonde théologiquement, nous disent A. Barucq et H. Cazelles, son refus d’admettre l’inspiration d’une version : si elle est admissible chez le Prophète “qui annonce des choses futures”, elle n’a pas de raison d’être chez le traducteur qui transpose en son vocabulaire ce qu’il comprend⁹⁸ ». Ce fut particulièrement le cas au XVI^e siècle de Dom Calmet. « Non seulement, écrit Pierre Grelot, Dom Calmet rejette la légende des

⁹⁸ *Initiation biblique, op. cit.*, p. 29.

Septante, mais il trouve des arguments pour refuser l'inspiration à la vieille version grecque : "Car le Saint-Esprit ne peut être contraire à lui-même, en parlant autrement dans l'hébreu et autrement dans le grec ; il ne peut tomber dans l'erreur comme ces traducteurs y sont visiblement tombés en plusieurs endroits de leur traduction". Quelque sophistique que soit le raisonnement, fondé sur une notion de l'inerrance tout à fait inexacte, il emporte la conviction générale : l'opinion de Dom Calmet sera commune chez les théologiens du XIX^e et du XX^e siècles⁹⁹ ». Pierre Grelot qualifie de « sophistique » le raisonnement de dom Calmet. Il paraît pourtant marqué au coin du bon sens.

De nos jours la canonicité de la bible des Septante ne semble plus contestée. Elle a été réaffirmée par le concile Vatican II : « L'Église, dès le commencement, a fait sienne cette antique version grecque de l'Ancien testament appelée des Septante¹⁰⁰ » et par la plupart des théologiens d'aujourd'hui. « Un examen attentif, écrit le Père Auvray, de quelques témoins de la tradition ancienne aussi bien que les réflexions sur la théologie de l'inspiration nous amènent à envisager avec faveur l'idée d'une inspiration d'ensemble de la Septante¹⁰¹ ». Citons aussi (il le mérite) le Père Grelot : « En dépit d'une longue éclipse dont nous avons vu les raisons, il y a donc lieu de revenir à cette position traditionnelle, qui incorpore la Septante comme telle au *Corpus* des livres saints, sans préjudice de la valeur propre que conservent les originaux hébreux. Les auteurs de cette version, opérant pour le compte de la communauté à laquelle ils appartenaient, ont bénéficié d'un charisme fonctionnel approprié : charisme d'interprète distinct de la prophétie, comme disaient à juste titre Jean Chrysostome et saint Jérôme ; charisme de

99 *La Bible Parole de Dieu*, op. cit., pp. 168-169

100 Constitution dogmatique *Dei verbum*, VI, 22.

101 Cité par A. Barucq et H. Cazelles, op. cit., p. 3.

scribes aussi, témoins autorisés de la tradition vivante. Mais, leur travail ayant abouti à des livres que l'Église, et déjà les auteurs du Nouveau Testament, ont utilisés comme parole de Dieu, il faut reconnaître que ce charisme fonctionnel a reçu le prolongement du charisme scripturaire, comme dans les cas de tous les scribes inspirés¹⁰²». Si l'on en croit donc le Père Grelot, les traducteurs de la Septante ont été comblés de charismes : un charisme d'interprète, un charisme de scribe et un charisme scripturaire. Mais le Père Grelot en oublie un, le plus important, celui dont il a été lui-même comblé comme l'ont été tous les auteurs sacrés, tous les Pères, et tous les membres du clergé : le charisme du déconneur.

Au total, la constitution du canon des Livres Saints a été longue, difficile et semble bien souvent s'être opérée de façon aléatoire. Cela n'a pourtant pas empêché l'Église d'affirmer que tous les livres retenus avaient dûment été inspirés par le Saint Esprit et que la vérité chrétienne s'y trouvait tout entière : « Les réalités divinement révélées, que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture, y ont été consignées sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Notre sainte Mère l'Église, de par la foi apostolique, tient pour sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint (cf. *Jn.* 20, 31 ; *2 Tm.* 3, 16 ; *2 P* 1, 19-21 ; 3, 15-16), ils ont Dieu pour auteur et ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même. Pour composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement.

102 *Op. cit.*, p. 173.

« Dès lors, puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. C'est pourquoi "toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice, afin que l'homme de Dieu se trouve accompli, équipé pour toute œuvre bonne" (2 Tm. 3, 16-17 grec)¹⁰³ ».

On peut donc avoir une absolue confiance en la Sainte Écriture comme l'affirme saint Bonaventure : « Rien donc en elle [l'Écriture] ne doit être condamné comme inutile, rien n'est à rejeter comme faux, rien n'est à répudier comme impie par le fait que l'Esprit Saint, son auteur infiniment parfait n'a pu rien dire de faux, rien de superflu, rien d'inférieur¹⁰⁴ ». Cela étant, on aurait pu penser que l'Église aurait recommandé sans cesse et avec la plus grande insistance à tous les fidèles la lecture directe, personnelle et aussi fréquente que possible de la Sainte Écriture. Elle aurait dû recommander qu'il y ait une Bible dans toutes les familles et même que chaque membre de la famille ait la sienne, qu'elle trône dans tous les salons, qu'il y en ait dans toutes les pièces de la maison, sur toutes les tables de chevet et même dans les toilettes.

Au lieu de cela, l'Église catholique en a longtemps interdit la lecture aux laïcs. Elle a longtemps considéré que cette lecture risquait de se révéler pour eux plus néfaste que bénéfique. C'est ce que pensait en particulier le cardinal du Perron qui, nous dit Jean Lévesque de Burigny, « se signala plus que personne contre la lecture de l'Écriture ; il prétendit "qu'elle était un couteau à deux tranchants dans la main des simples qui les pourrait percer ; que

103 Concile Vatican II, constitution *Dei verbum* III, 11.

104 *Breviloquium*, 1, 5.

pour éviter cela, il valait mieux que le simple peuple l'ouït de la bouche de l'Église, avec les solutions et les interprétations des passages qui semblent aux sens être pleins d'absurdités et de contradictions que de les lire par soi sans l'aide d'aucune solution ni interprétation". Il faisait ensuite une longue énumération de ces absurdités en termes si peu ménagés que le ministre Jurieu ne craint point de dire qu'il ne se souvient pas d'avoir jamais rien lu de si effroyable ni de si scandaleux dans un auteur chrétien ¹⁰⁵».

De fait beaucoup d'éditions et de commentaires de la Bible ont été mis à l'index comme nous l'apprennent Jesús Martínez de Bujanda et Marcella Richter : « Parmi tous les écrits présents dans l'Index, la Bible avec ses adaptations, ses commentaires et les études bibliques, est de loin le livre le plus censuré jusqu'à la suppression de l'Index. Les éditions de la Bible en latin, en grec, dans les langues vulgaires en tout ou en partie, ainsi que des commentaires bibliques figurent nombreux dans le premier index romain [...] L'interdiction, maintenue pendant deux siècles, d'adapter la bible en langue vulgaire finit par assimiler dans l'imaginaire collectif les traductions bibliques aux livres *hérétiques*, dit Gigliola Fragnito. Plusieurs raisons justifiaient ces interdictions aux yeux des censeurs, principalement l'existence d'éditions altérées et commentées par des *hérétiques*, et la méfiance à l'égard d'une interprétation personnelle du texte révélé, que seule l'Église pouvait interpréter d'une façon authentique. Le contact direct avec les sources de la foi pouvait provoquer des remises en question et altérer la doctrine, la morale, et l'organisation de l'Église ¹⁰⁶».

On peut certes ! s'en étonner, mais rien n'est peut-être donc plus dangereux que « le contact direct avec les sources de la foi ». Dans sa lecture de la Bible, le fidèle ne peut en aucun cas se fier à

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 272.

¹⁰⁶ *Index librorum prohibitorum : 1600-1966*, Librairie Droz, 2002, p. 41.

son propre jugement et se faire une opinion personnelle sur ce qu'il lit. Il doit se fier à ce que dit l'Église pour savoir ce que dit la Bible. « Personne, dans les matières de foi, déclare le concile de Trente, ne doit, en se fiant à son jugement, oser détourner l'Écriture sainte vers son sens personnel, contrairement au sens qu'a tenu et que tient encore notre Mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures, ni non plus d'interpréter cette sainte Écriture contre le consentement unanime des Pères, même si ce genre d'interprétation ne doit jamais être publié ¹⁰⁷ ». C'est ce que redira le premier concile du Vatican : « On doit tenir pour véritable sens de la sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient notre Mère la sainte Église à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures ; et que, dès lors, il n'appartient à personne d'interpréter cette sainte Écriture contrairement à ce sens ni non contrairement au consentement unanime des Pères ¹⁰⁸ ».

Citons encore, car il le mérite une fois de plus, le Père Grelot : « Il importe de ne pas séparer la Bible de l'Église, comme si chaque chrétien pouvait y découvrir par lui-même la révélation, indépendamment de la société instituée par Dieu même pour conduire les hommes au salut. L'Écriture est confiée à l'Église, non que celle-ci puisse l'interpréter à sa guise, indépendamment de son sens objectif ; mais le même Esprit qui inspira les auteurs sacrés assiste aussi l'Église pour comprendre leurs œuvres. Grâce à lui, elle a par instinct le sens des Écritures. C'est pourquoi l'on doit regarder "comme le sens exact de la Sainte Écriture, celui qu'a regardé et regarde comme tel notre mère l'Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation des textes sacrés" (Encyclique *Providentissimus*, reprenant les enseignements du concile de Trente

107 Dumeige, *op. cit.*, p. 82.

108 *Ibid.*, p. 83.

et du concile du Vatican) ¹⁰⁹ ». On le voit, le Père Grelot entend nous expliquer pourquoi on ne peut comprendre la Bible sans l'assistance de l'Église. C'est qu'elle-même est assistée par le Saint Esprit lorsqu'elle commente et interprète la Bible. Car il faut nécessairement être assisté par le Saint Esprit pour comprendre les livres que le Saint Esprit a inspirés. Tout cela est assurément bien déroutant.

Quoi qu'il en soit, l'interprétation de l'exégète doit toujours être strictement conforme à l'enseignement de l'Église. C'est ce que proclame solennellement l'encyclique « *Providentissimus Deus* » de Léon XIII (18 novembre 1893) : « L'interprète catholique doit donc regarder comme un devoir très important et sacré d'expliquer dans le sens fixé les textes de l'Écriture dont la signification a été indiquée authentiquement soit par les auteurs sacrés, que guidait l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme cela a lieu dans beaucoup de passages du Nouveau Testament, soit par l'Église, assistée du même Saint-Esprit, et au moyen d'un jugement solennel, ou par son autorité universelle et ordinaire ; il lui faut se convaincre que cette interprétation est la seule qu'on puisse approuver d'après les lois d'une saine herméneutique (Conc. Vat. sess. III, cap. 2, *De fide*).

« Sur les autres points, il devra suivre les analogies de la foi et prendre comme modèle la doctrine catholique telle qu'elle est indiquée par l'autorité de l'Église. En effet, c'est le même Dieu qui est l'auteur et des Livres sacrés, et de la doctrine dont l'Église a le dépôt. Il ne peut donc arriver, assurément, qu'une signification attribuée aux premiers et différant en quoi que ce soit de la seconde, provienne d'une légitime interprétation.

« Il résulte évidemment de là qu'on doit rejeter comme insensée et fausse toute explication qui mettrait les auteurs sacrés

109 « L'interprétation catholique des livres saints », in A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible I*, p. 199.

en contradiction entre eux, ou qui serait opposée à l'enseignement de l'Église ».

Pour comprendre pourquoi l'Église a tant insisté sur la nécessité de se fier à elle si l'on veut savoir ce que dit la Bible, il suffit de l'ouvrir, en se passant de l'autorisation de l'Église, et de commencer à lire. On est abasourdi comme l'est Robert Challe : « Chose admirable, un livre fait par Dieu lui-même, pour être la dernière instruction qui sera donnée aux hommes, et par conséquent qui devrait être la plus parfaite qui soit, n'est pas non plus une instruction qu'un recueil de coq-à-l'âne, faits exprès pour coq-à-l'âne. Qu'on donne ce livre divin à mille personnes séparément pour en faire chacun un système de religion, pour en tirer seulement un catéchisme, il n'y en aura pas un semblable à l'autre, ni égal, ni pareil à celui de quelque secte que ce soit. Il est de fait sous nos yeux que cent sectes différentes y trouvent leur fondement, on ne peut le nier, ni que par conséquent que cette instruction est mal faite ¹¹⁰ ».

« Pour composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens », nous dit, nous l'avons vu, la constitution « *Dei Verbum* ». Mais ce n'est pas du tout l'impression que l'on a. On se dit, au contraire, avec Diderot, que « ces livres sont écrits d'une manière si inégale qu'il paraît bien qu'il [Dieu] n'a pas été fort attentif sur le choix de ses secrétaires ou qu'on a souvent abusé de sa confiance ¹¹¹ ». Le début de la Genèse donne même l'impression d'avoir affaire à des hommes non seulement parfaitement ignares, mais profondément débiles.

110 *Op. cit.*, p. 346.

111 *La promenade du sceptique*, Diderot Œuvres, édition de Laurent Versini, Robert Laffont, collection Bouquins, 1994, tome I, p. 81.

Origène lui-même ne semble pas loin de partager ce sentiment : « Quel est l'homme de sens qui croira jamais que, le premier, le second et le troisième jours, le soir et le matin purent avoir lieu sans soleil, sans lune et sans étoiles, et que le jour, qui est nommé le premier, ait pu se produire lorsque le ciel n'était pas encore ? Qui serait assez stupide pour s'imaginer que Dieu a planté, à la manière d'un agriculteur, un jardin à Éden, dans un certain pays de l'Orient, et qu'il a placé là un arbre de vie, tel que celui qui en goûterait avec les dents du corps recevrait la vie ? À quoi bon en dire davantage lorsque chacun, s'il n'est dénué de sens, peut facilement relever une multitude de choses semblables que l'Écriture raconte comme si elles étaient réellement arrivées et qui, à les prendre textuellement, n'ont guère eu de réalité ¹¹² ».

Si Dieu décide de s'adresser aux hommes par le moyen du livre, c'est évidemment parce qu'il a des choses à leur dire, des choses importantes, des choses essentielles, des choses qu'ils doivent absolument savoir. Son premier souci devrait donc être de se faire comprendre et de se faire comprendre de tous. Pour éclairer les hommes, la Parole de Dieu se doit d'être claire, elle se doit d'être limpide, elle se doit d'être lumineuse. Mais ce n'est pas du tout le cas. « Quand il n'y aurait, dit Robert Challe, que la difficulté et l'obscurité, cela seul suffirait pour convaincre tous les esprits raisonnables que Dieu n'y a point de part et qu'il ne peut avoir fait un pareil ouvrage pour l'instruction du genre humain ¹¹³ ». Jean Lévesque de Burigny observe de même : « Que dirions-nous d'un Prince qui rendrait des arrêts obscurs et confus ? Pourrions-nous nous empêcher de penser que ce Prince manque d'habileté et qu'il y a des fautes essentielles dans sa loi ? ¹¹⁴ ».

112 *Traité des Principes*, 4, 16

113 *Op. cit.*, p. 447.

114 *Op. cit.*, p. 277.

Le dieu auteur du livre en question étant le dieu des chrétiens, on devrait y trouver d'abord et surtout un exposé complet, précis, cohérent, tout en étant suffisamment succinct, de la foi chrétienne. Cela aurait évité d'avoir à réunir des centaines de conciles pour la définir après d'interminables palabres et des querelles innombrables. Cela aurait évité la prolifération des hérésies qui toutes se sont appuyées sur ce livre. Or il n'en est rien. Si l'on trouve, en effet, dans le Nouveau Testament, des éléments de la foi chrétienne, mais des éléments seulement, l'Ancien Testament semble l'ignorer complètement.

On y trouve aussi, et c'est encore plus grave, quantité de choses que l'on ne devrait jamais y trouver. « C'est un sujet d'étonnement pour les incrédules, écrit Jean Lévesque de Burigny, qu'on trouve un très grand nombre d'expressions peu conformes à la sainte doctrine, dans des ouvrages faits par l'inspiration divine pour fixer la croyance des hommes ; cependant on ne peut nier que ces expressions ne se rencontrent très souvent dans l'Ancien Testament ¹¹⁵ ». On s'aperçoit d'abord avec stupéfaction que Yahvé semble avoir du mal à admettre qu'il est le Dieu unique, et non seulement un dieu parmi d'autres. Car, comme le dit Thomas Römer, « contrairement à ce que certains théologiens continuent d'affirmer, il ne fait pas de doute que le dieu de la bible n'a pas été "unique" depuis toujours ¹¹⁶ ». Mais j'y reviendrai plus loin à propos de la Trinité. Quoi qu'il en soit, l'Église affirme qu'il n'y a qu'un seul Dieu, elle affirme également que la Bible est la Parole de Dieu, et, quand on ouvre celle-ci, on découvre avec stupéfaction qu'on nous y parle de plusieurs dieux et à maintes reprises. Comment, pour parler vulgairement, ne pas tomber sur le cul ? Même dans le Nouveau Testament, on trouve des passages incompatibles avec la

115 *Op. cit.*, p. 254.

116 *L'invention de Dieu*, Points-Histoire, Seuil, 2017, p. 13.

foi chrétienne et cela même chez celui qui est généralement considéré comme l'inventeur du Christianisme, saint Paul. Il croit, en effet, et j'y reviendrai aussi, que le Christ n'est pas Dieu, mais seulement un homme élu par Dieu. Mais il serait trop long d'énumérer tous les passages de la Bible qui ne sont pas conformes à la doctrine chrétienne et j'aurai d'ailleurs l'occasion d'en citer d'autres plus loin.

On trouve aussi dans la Bible quantité de contradictions. L'encyclique « *Providentissimus Deus* » affirme, nous l'avons vu, que l'on « doit rejeter comme insensée et fausse toute explication qui mettrait les auteurs sacrés en contradiction entre eux ». Mais la question n'est pas de mettre ou de ne pas mettre les auteurs de la Bible en contradiction entre eux. Ils se chargent eux-mêmes de se contredire et ils le font très souvent. On le voit dès le début de la Genèse puisque, dans le premier récit de la Création, Dieu crée d'abord les animaux et ensuite l'homme, tandis que, dans le second récit, il crée d'abord l'homme et ensuite les animaux. On le voit encore dans les Évangiles. L'exemple le plus connu est celui des deux généalogies du Christ que l'on trouve dans saint Matthieu ¹¹⁷ et dans saint Luc ¹¹⁸. Outre le fait singulièrement gênant que ces deux généalogies du Christ soient celles de Joseph, qui n'est pourtant pas censé être son père, et non de Marie, elles présentent de nombreuses divergences.

Si les contradictions y sont très nombreuses, on trouve aussi dans la Bible bien des extravagances. L'Ancien Testament est riche en histoires à dormir debout. Certaines sont peu connues comme celle-ci : « Jacob prit des baguettes fraîches de peuplier, d'amandier et de platane, et il les écorça, mettant à nu l'aubier qui était sur les baguettes ; il mit les baguettes qu'il avait écorcées dans les auges,

117 1, 1-17.

118 3, 23-28.

dans les abreuvoirs où les bêtes venaient boire, et les bêtes s'accouplaient en venant boire. Elles s'accouplèrent donc devant les baguettes et elles mirent bas des petits rayés, mouchetés et tachetés ¹¹⁹». D'autres, en revanche, le sont beaucoup plus. La plus connue est sans doute celles des « fils de Dieu » qui prennent pour femmes les « filles des hommes » : « Lorsque les hommes commencèrent d'être nombreux sur la face de la terre et que des filles leur furent nées, les fils de Dieu trouvèrent que les filles des hommes leur convenaient et ils prirent pour femmes toutes celles qu'il leur plut [...] Les Nephilim [les Géants] étaient sur la terre en ces jours-là (et aussi dans la suite) quand les fils de Dieu s'unissaient aux filles des hommes et qu'elles leur donnaient des enfants, ce sont les héros du temps jadis, ces hommes fameux ¹²⁰ ».

« Épisode difficile », note la Bible de Jérusalem. Assurément, et beaucoup d'incrédules s'en sont gaussés, comme Voltaire dans *La Bible enfin expliquée* : « Les filles eurent donc ces géants de leur commerce avec les anges. On ne nous dit point de quelle taille étaient ces géants. On nous rapporte que Sertorius trouva le corps du géant Antée, qui était long de quatre-vingt-dix pieds. Le R. P. dom Calmet nous instruit qu'on trouva de son temps le corps du géant Theutobocus ; mais sa taille n'approchait pas celle du géant Antée ; celle du géant Og était aussi très médiocre en comparaison : son lit n'était que de treize pieds et demi ¹²¹ ». De deux choses l'une : ou ce passage est effectivement inspiré par le Saint Esprit, ou celui qui l'a écrit, n'en a fait qu'à sa tête. Dans le premier cas, le Saint Esprit est complètement débile ; dans le second cas, il a choisi des nègres complètement débiles et il ne s'est pas donné la peine de relire ce qu'ils avaient écrit.

119 Genèse, 30, 37-39.

120 Genèse, 6,1-12.

121 Genèse, note 39.

On comprend de mieux en mieux pourquoi l'Église n'a pas souhaité que les fidèles aient un accès direct et personnel à l'Ancien Testament. Elle se charge de leur en révéler la teneur, non sans lui faire subir auparavant un traitement plus ou moins complexe suivant les textes qu'on appelle exégèse. Ce traitement vise à faire apparaître la doctrine chrétienne, ou du moins des éléments de celle-ci, dans des textes qui, à première vue, lui paraissent totalement étrangers. L'exégèse repose sur le principe que le texte sacré dit le plus souvent tout autre chose que ce qu'il semble dire. Il convient donc de ne pas se fier au sens littéral, mais de chercher à découvrir le sens caché que celui-ci recèle.

On trouve déjà ce principe dans la distinction paulinienne de la lettre et de l'esprit. « Saint Paul, dit Pierre Grelot, a été amené à distinguer dans l'Écriture la *lettre* et l'*esprit* (2 Co., 3,4 sq ; Rm., 2, 29, 7,6). Par *lettre*, il n'entend pas le sens littéral des livres bibliques selon l'acception moderne du terme, mais le résultat d'une lecture qui ne sortirait pas des perspectives du judaïsme, dépassées depuis que le Christ est venu. L'*esprit*, au contraire, c'est l'intelligence des Écritures qui découle de leur référence au Christ ; il n'est accessible que dans la foi et sous la motion de l'Esprit divin, le même qui inspira les auteurs sacrés et déposa dans la lettre des textes cette signification profonde liée au développement terminal de la révélation ¹²² ».

L'idée qu'il fallait chercher un sens caché, bien sûr chrétien, derrière le sens littéral est devenue la règle d'or de l'exégèse chrétienne. Certains Pères, s'inspirant de l'exégèse juive qui distinguait quatre sens dans la Bible : le sens littéral, le sens allusif, le sens homilétique et le sens mystique, ont repris cette distinction des quatre sens qu'ils ont appelés le sens littéral, le sens

122 « L'interprétation catholique des livres saints », *op. cit.*, p. 181.

allégorique, le sens topologique et le sens anagogique. Origène surtout a pratiqué cette méthode de lecture qu'il a exposée dans son *Traité des Principes*. Martine Petrini-Poli nous en donne un excellent exemple : « Dans ses *Homélie sur l'évangile de Luc*, 34, 3.7-9, Origène interprète, au sens allégorique, la parabole du Bon Samaritain : l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho représente Adam après le péché, Jérusalem le paradis, Jéricho le monde, les brigands, les forces hostiles ; le prêtre (*cohen*) représente la Loi, le lévite signifie les Prophètes, l'auberge qui accueille le blessé est l'Église, et lorsque le Bon Samaritain, c'est-à-dire le Christ rédempteur, déclare qu'il va revenir, il promet par là son retour sur Terre dans sa Gloire (Parousie). Ainsi la parabole du Bon Samaritain représente l'histoire de l'humanité depuis la chute d'Adam jusqu'à la Rédemption par Jésus-Christ ¹²³ ».

Mais ces distinctions importent peu. Car il s'agit toujours de chercher à découvrir un sens chrétien dans un texte qui à première vue semble purement profane. C'est bien sûr essentiellement sur l'Ancien Testament que porte l'exégèse. Elle s'efforce de montrer qu'il ne cesse d'annoncer de façon voilée la venue du Christ, sa passion et sa résurrection. C'est donc à la lumière du Nouveau Testament qu'il faut lire l'Ancien Testament. C'est le Nouveau Testament qui donne tout son sens à l'Ancien Testament. « L'étude chrétienne de la Bible, écrit Pierre Grelot, ne saurait séparer les deux Testaments : le sens théologique de l'Ancien, celui que nous devons en retenir, n'apparaît en définitive qu'à la lumière du Nouveau. L'Ancien est une montée vers le Christ ; mais il charrie encore, sur le plan des institutions comme sur celui des idées, des matériaux provisoires appelés à être dépassés ou à être repensés.

123 <https://www.narthex.fr/blogs/ecrits-mystiques/les-quatre-sens-de-lecriture-chez-origene>

Le Christ, en sa personne, ses actes et ses paroles, éclaire rétrospectivement tout ce qui le précède ; il est par là même un principe d'interprétation et un critère de choix ¹²⁴ ».

Le personnage du Christ, qui semble en être totalement absent de l'Ancien Testament, y est donc, selon les exégètes, en réalité très présent. Mais il se cache derrière d'autres personnages-. Citons de nouveau, on ne s'en lasse pas, le père Grelot : « Le mystère de la souffrance du juste, déjà relié à celui de la rédemption par la prophétie du Serviteur de Yahvé (Is. 52,13 — 53, 12), prend son plein sens lorsque le Juste par excellence, devenu solidaire de ses frères pécheurs, meurt sur la croix pour expier leurs fautes. Il devient clair à ce moment-là que cette croix jetait son ombre sur le monde à chaque fois que, dans le passé, un juste subissait les rigueurs de la condition humaine d'une façon imméritée. Abel mis à mort (Hebr 12, 24), Isaac au bûcher (Hebr 11, 17-19), Moïse renié (Act 7, 37), les prophètes persécutés (Lc 11, 47-51 ; Act 7, 52), les psalmistes exhalant leur angoisse (Ps 22, cf. Mt 27, 42) : autant d'esquisses saisissantes de la passion de Jésus, ou mieux, de participations anticipées au mystère de sa croix. L'accomplissement de la mission de Jésus au cœur de la temporalité humaine a donc été précédée d'une foule d'indices, jusque-là indéchiffrables, dont le sens apparaît maintenant de façon claire ¹²⁵ ».

Mais pour trouver partout le Christ dans l'Ancien Testament, il faut se livrer à ce que Nietzsche appelle justement une « extraordinaire farce philologique » : « En fin de compte, que peut-on attendre des effets d'une religion qui, pendant les siècles de sa fondation, a exécuté cette extraordinaire farce philologique d'enlever l'Ancien Testament aux Juifs avec l'affirmation qu'il ne

124 « La formation de l'Ancien Testament », in A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible I*, pp. 785-786.

125 *La Bible Parole de Dieu*, p. 276.

contenait que des doctrines chrétiennes et qu'il ne devait *appartenir* qu'aux chrétiens, le véritable peuple d'Israël, tandis que les Juifs n'avaient fait que se l'approprier ? Il y eut alors une rage d'interprétation qui ne pouvait certainement pas s'allier à la bonne conscience ; quelles que fussent les protestations des savants juifs, partout, dans l'Ancien Testament, il devait y être question du Christ, et rien que du Christ, partout notamment de sa croix, et tous les passages où il était question de bois, de verge, d'échelle, de rameau, d'arbre, de saule, de bâton ne pouvaient être que des prophéties relatives aux bois de la croix : même l'érection de la licorne et du serpent d'airain, Moïse lui-même avec les bras tendus pour la prière, et les lances où rôtissaient l'agneau pascal, - tout cela n'était que des allusions et, en quelque sorte, des préludes de la croix ! ¹²⁶ ». Nietzsche ne nous donne pas de références, mais il n'invente rien, pas même l'exemple des « lances où rôtissaient l'agneau pascal ». Voici, en effet, ce qu'écrit Justin dans le *Dialogue avec Tryphon* : « Cet agneau que la loi ordonne de brûler tout entier, n'était-il pas la figure du sacrifice de la croix, que le Christ devait souffrir ? Voyez, en effet, la disposition de ses membres, quand on le brûle, n'offre-t-elle pas la figure d'une croix ? une broche le traverse verticalement de la tête aux pieds, tandis qu'une autre broche croise la première en traversant les épaules de l'agneau, et porte attachées sur elle, si je puis parler ainsi, les mains de la victime ¹²⁷ ».

Un amusant passage de Thérèse d'Avila illustre à merveille les propos de Nietzsche. Si, nous l'avons vu, elle trouve le premier verset du Cantique des Cantiques (« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Vos mamelles sont meilleures que le vin ») si énigmatique qu'elle renonce à essayer d'en découvrir le sens profond, en

126 *Aurore*, Nietzsche, Œuvres, Robert Laffont, 1993, collection Bouquins, tome I, p. 1018.
127 XL, 3.

revanche, lorsque l'Épouse dit à l'Époux : « Fortifiez-moi avec des pommes », elle n'a aucune hésitation. Elle ne se dit pas que, si l'Épouse demande des pommes, c'est simplement parce qu'elle a un petit creux, à moins qu'il ne s'agisse d'une envie de femme enceinte. Elle décrypte immédiatement le sens caché de cette demande apparemment si banale et traduit « Fortifiez-moi avec des pommes » par « Donnez-moi des épreuves, Seigneur, donnez-moi des persécution ¹²⁸ ».

On comprend aisément par quel puissant raisonnement elle est arrivée à cette traduction. En effet, qui dit « pommes » dit « pommier », qui dit « pommier » dit « arbre », qui dit « arbre », du moins quand c'est le Saint-Esprit qui parle, dit « croix ». Et elle nous confirme aussitôt après que c'est bien ainsi qu'elle a raisonné : « Par le pommier dont il est ici question, j'entends l'arbre de la croix, car l'Épouse dit dans un autre endroit des cantiques : je vous ai réveillée sous un pommier. Or, pour une âme qui jouit des délices de la contemplation, c'est un grand soulagement que d'être environnée de croix et de persécutions ¹²⁹ ».

Comme le dit Nietzsche, le christianisme a fait main basse sur l'Ancien Testament. Il s'en est emparé, en l'ôtant aux Juifs pour le faire sien. Il est devenu une sorte de préface au Nouveau Testament, une longue, une très longue préface, beaucoup plus longue que le texte qu'elle est censée préfacier. Mais c'est une préface assez particulière. D'ordinaire la préface, comme son nom l'indique, est destinée à être lue avant le livre pour préparer le lecteur en lui fournissant quelques éléments utiles à une bonne compréhension. Dans le cas de la Bible, c'est le livre, le Nouveau Testament, qui est non seulement utile, mais indispensable à la compréhension de la préface, l'Ancien Testament, ne serait-ce que

128 *Op. cit.*, p. 508.

129 *Ibidem.*

pour comprendre que l'Ancien Testament sert de préface au Nouveau. Il ne faut donc pas lire le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien, mais l'Ancien à la lumière du Nouveau. Il faut donc lire la Bible à l'envers comme le dit le père Grelot : « la recherche du sens plénier suppose une lecture régressive de la Bible, qui part du Nouveau testament et remonte le cours du temps. Lus à partir de Jésus-Christ, les textes prennent leurs dimensions définitives. On voit avec clarté que les aspects du mystère du salut s'y trouvent esquissés sous des formulations tâtonnantes et imparfaites ; on peut de la sorte y faire apparaître dans son intégralité un objet qu'ils visaient bien d'une certaine manière, mais qui dépassait nécessairement leurs énoncés conceptuels ¹³⁰ ».

N'en doutons pas, les hommes de l'Ancien Testament ne connaissaient pas le Christ, mais ils le pressentaient confusément et pourtant intensément. Sans le savoir, ils ne pensaient sans cesse qu'à Lui et ne parlaient que de Lui. Le père Grelot l'explique très bien : « Les hommes de l'Ancien Testament, bien qu'ils vécussent avant la venue du Christ, vivaient déjà dans le mystère du Christ, bien que le Christ ne se fût pas encore manifesté dans l'histoire, leur foi leur donnait une connaissance inchoative de son mystère, à la mesure même de la participation qu'ils en recevaient. En conséquence, ceux d'entre eux qu'un charisme spécial a conduit à fixer par écrit la révélation divine n'ont rien écrit que dans la perspective de ce mystère, qui en constituait dès cette époque l'unique objet. On peut donc dire que tous leurs textes le visent réellement, bien qu'ils ne puissent jamais en fournir qu'une formulation imparfaite et provisoire, selon la connaissance partielle qu'ils en ont ¹³¹ ».

130 *Op. cit.*, p. 320.

131 *Ibid.*, p. 317.

On aurait pourtant aimé que le père Grelot essayât, sinon en se livrant à une analyse suivie de l'Ancien Testament, du moins en s'appuyant sur un nombre suffisant d'exemples précis, de nous prouver que ses auteurs n'avaient effectivement jamais cessé de parler du Christ à leur insu. Il n'a pas jugé bon de le faire et a préféré s'en tenir à des considérations générales. Bien mieux, quand il lui arrive de citer des passages de l'Ancien Testament qui ont donné lieu à une interprétation messianique, c'est parfois pour indiquer que cette interprétation est dénuée de tout fondement : « Il arrive que l'adaptation du texte soit faite sans aucun souci de son intention primitive, en jouant sur les mots qui, détachés de leur contexte, se plient au sens qu'on veut bien leur donner. Par exemple, le *Rorate cœli desuper*, reprenant Is.16,1 selon la version de la Vulgate, l'applique à l'envoi du Christ par son Père : "*Emitte Agnum dominatorem terræ, de petra deserti ad montem filiaë Sion*". Or dans le texte primitif il ne s'agissait en aucune façon d'un oracle messianique relatif à l'agneau de Dieu ¹³²».

Pierre Grelot nous fournit là un très bon exemple des innombrables tricheries auxquels les exégètes se livrent sur les textes de l'Ancien Testament pour essayer de leur conférer un sens messianique. Pour comprendre en quoi consiste la tricherie de saint Jérôme, il faut se reporter à la traduction que la Bible de Jérusalem nous donne de ce passage d'Isaïe, car elle est, elle, fidèle au texte hébraïque : « Envoyez des agneaux au souverain du pays, depuis la Roche vers le désert, à la montagne de la fille de Sion ». Il s'est livré, on le voit à une double manipulation. Il a commencé par remplacer le pluriel « agneaux » par le singulier « agneau » et lui a mis une majuscule pour faire penser à l'Agneau de Dieu. Il a ensuite transformé un complément indirect d'attribution en apposition. Il

132 *Ibid.*, p. 331.

aurait donc dû traduire : « *Emitte agnos ad dominatorem terræ* », et non : « *Emitte Agnum dominatorem terræ* ».

La croyance en l'origine divine de la Bible a été favorisée par le fait que l'on a pensé presque unanimement pendant très longtemps et même jusqu'au milieu du XIXe siècle qu'elle était le plus vieux livre du monde. Les apologistes ont très souvent tiré argument de cette croyance erronée, comme le rappelle François Laplanche : « Le lecteur des apologues du christianisme ou des traités *De verbo Dei* est aussitôt frappé par le privilège que détient, parmi toutes les marques de la divinité de l'Écriture, l'affirmation de son antiquité. Comment la priorité de l'origine peut-elle apposer la signature divine sur le texte biblique ? Par le moyen terme de la vérité. Dans la culture de ce temps, l'assimilation de l'antiquité à la vérité est omniprésente et, si la Bible est vraie, parce que plus ancienne que les fables païennes, tout esprit droit sera tenu de reconnaître sa divine origine ¹³³ ».

On trouve, en effet, cet argument dès le début de l'apologétique chrétienne et notamment chez Tertullien. « Ce qui donne l'autorité aux Écritures, écrit-il, c'est leur antiquité très haute. En effet, le premier prophète, Moïse, qui a raconté la création du monde, et la multiplication du genre humain [...], Moïse, chez qui la succession des temps, mise en ordre depuis les origines a fourni la chronologie du monde, est trouvé antérieur d'au moins 1 400 ans à l'époque où le fameux Danaos, le plus ancien chez vous, émigrerait à Argos. Il est antérieur d'environ mille ans à la guerre de Troie, et par conséquent à Saturne lui-même [...] Ensuite, d'autres prophètes ont annoncé beaucoup de choses, et ils sont aussi plus anciens que votre littérature ; en effet, même celui qui prophétisa le dernier a précédé de peu par le temps (s'il n'était leur contemporain) les

133 *Op. cit.*, p. 15.

auteurs de la sagesse et même les législateurs¹³⁴ ». Beaucoup d'auteurs chrétiens ont repris cet argument, notamment Pascal dans les *Pensées* : « C'est le plus ancien livre du monde et le plus authentique¹³⁵ » ; « Les deux plus anciens livres sont *Moïse* et *Job*¹³⁶ ». Bossuet, bien sûr, n'en doute pas : « L'Écriture » est « sans contestation, le plus ancien livre qui soit au monde¹³⁷ ».

La croyance en la très haute antiquité de la Bible est liée à une autre croyance non moins erronée, celle selon laquelle l'hébreu serait la première langue de l'humanité. « Un argument complémentaire, écrit François Laplanche, vient renforcer la conviction de l'antiquité supérieure de la Bible, c'est l'ancienneté unique attribuée à la langue hébraïque censée être la première langue de l'humanité, donnée par Dieu à Adam au jardin d'Éden. Cette conviction s'est propagée à partir du livre des *Jubilés*, écrit au I^{er} siècle av. J.C. On la trouve chez les trois grands exégètes chrétiens : Origène, Jérôme, Augustin, aussi bien que chez les grammairiens et exégètes juifs, jusqu'au début du XVI^e siècle¹³⁸ ».

Il a fallu attendre la seconde moitié du XIX^e siècle pour que ce mythe soit définitivement abandonné lorsque fut découverte la civilisation suméro-akkadienne. Ce sont les Sumériens qui ont inventé entre 3400 et 3300 avant J.C. la plus ancienne forme d'écriture connue, l'écriture cunéiforme. Il fallut près de cinquante ans d'efforts pour parvenir à la déchiffrer. Le britannique Henry Rawlinson, l'irlandais Edward Hincks et le français Jules Oppert furent les principaux artisans de ce déchiffrement qui permit d'accéder à une vaste littérature. Il s'avéra alors que, loin d'avoir été des pionniers, les hébreux avaient été très en retard par rapport aux

134 *Apologétique*, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 1929, p. 42

135 Fr. 276.

136 Fr. 657.

137 *Discours sur l'histoire universelle*, op. cit., p. 765).

138 Op. cit., p. 46.

peuples qui les entouraient. « Il faut bien prendre conscience, nous disent Olivier Millet et Philippe de Robert, que le peuple d'Israël n'est apparu que tardivement sur la scène du Proche-Orient, au milieu de civilisations plus anciennes et plus brillantes dont il est resté la plupart de temps dépendant sur les plans politique et culturel, alors même qu'il se démarquait d'elles par l'affirmation de ses convictions religieuses ¹³⁹ » Le père Grelot le reconnaît d'ailleurs : « Si la révélation s'affirme à une période où le Proche-Orient est parvenu, et déjà depuis longtemps, à la civilisation écrite, la communauté humaine qui la reçoit n'y accède que peu à peu ¹⁴⁰ ».

Non seulement la Bible n'est pas le plus ancien livre du monde, mais ses auteurs se sont souvent inspirés d'autres livres. « En 1875, écrit François Laplanche, le plus réputé des égyptologues français, Gaston Maspero, publie la première édition de son *Histoire ancienne des peuples d'Orient*. Il enregistre l'existence de légendes chaldéennes très semblables aux récits des 11 premiers chapitres de la Genèse. Elles concernent la création, la confusion des langues, le Déluge ¹⁴¹ ». Citons aussi Philippe Sellier : « Quelques-uns des principaux textes littéraires ou religieux des Suméro-Akkadiens étaient présents à l'esprit des rédacteurs de la cosmogonie biblique. Tel était le cas de l'épopée de *Gilgamesh* (avec l'arbre de vie et le serpent, l'enlèvement au ciel d'Outa-Napishtim et le déluge), de l'épopée d'*Atra-Hasis* (création de l'homme avec de l'argile, déluge), du poème de nouvel an *Enouma Elish* (mise en ordre du chaos, triomphe des dieux contre les monstres marins) ¹⁴² ». Dans son *De Veritate Religionis christianae*, « Grotius, nous dit François Laplanche, aligne un nombre imposant de filiations entre textes

139 *Culture biblique*, P.U.F., 2001, p. 10.

140 « La formation de l'Ancien Testament », in A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible op. cit.*, p. 788.

141 *Op. cit.*, p. 189.

142 Préface de son édition de la Bible de Lemaître de Sacy, *op. cit.*, p. XXXV.

bibliques et textes païens [...] Des récits étrangement proches de ceux de la Bible, sur la création du monde, l'existence du chaos primitif, le rôle du souffle divin, la formation de l'homme, l'incendie de Sodome, les noms des peuples anciens, la coutume de la circoncision ¹⁴³». Mais tous ces textes que Grotius croit postérieurs à la Bible et inspirés par elle, lui sont, en réalité, antérieurs et c'est elle qui s'en est inspirée.

Comment ne pas se dire que tout cela est bien étrange ? Puisqu'ils étaient inspirés par Dieu, les auteurs de la Bible n'auraient jamais dû éprouver le besoin de chercher l'inspiration dans d'autres livres. On peut, bien sûr, imaginer qu'ils ont été poussés à le faire par l'inspiration divine. On peut imaginer que c'est Dieu qui a poussé à écrire l'auteur de l'épopée de *Gilgamesh* et tous les auteurs des livres dont la Bible s'est inspirée, afin que ses auteurs puissent les utiliser, car Dieu, qui les avait choisis, savait que leurs moyens étaient très limités. On peut, en effet, tout imaginer et la doctrine chrétienne en est précisément la preuve.

L'exégèse de la Bible a évidemment pour fin de nous permettre d'y retrouver la Parole de Dieu. Mais comment ne pas se dire que, si la Bible renfermait effectivement la Parole de Dieu, on devrait pouvoir la retrouver tout de suite. Il est bien fâcheux de devoir attendre que les exégètes aient tous fini leur travail. Le père Grelot reconnaît que cela pose un sérieux problème : « Elle [la critique biblique] pose une question grave au chrétien, qui cherche avant tout dans les livres saints la nourriture de sa foi : s'il faut attendre que la critique ait établi par ses méthodes propres le sens de chaque passage des Écritures pour savoir ce que Dieu nous dit dans ces textes difficiles, comment concilier ce délai avec les nécessités immédiates de la vie de foi ? Comment admettre même

143 *Op. cit.*, p. 16.

que la foi dépende, pour ainsi dire, des résultats d'une étude entreprise avec des moyens tout humains, soit soumise aux fluctuations d'une science qui tâtonne au milieu des hypothèses les plus diverses avant de parvenir à des certitudes incontestables ? ¹⁴⁴».

L'attente peut parfois durer des siècles comme le constate l'abbé Pierre Descouvemont, qui, loin de s'en inquiéter, s'en émerveille : « Qu'un dogme soit contenu dans la parole de Dieu ne signifie pas qu'il soit facile de l'y repérer immédiatement ; il n'est pas évident de lire dans le verset de Luc : "Réjouis-toi ; pleine de grâce" une plénitude de grâce allant jusqu'à l'absence de tout péché y compris le péché originel. Nous le verrons en parlant du progrès dogmatique, l'Église met parfois des siècles à prendre conscience de toute la richesse contenue dans un passage de l'Écriture ¹⁴⁵». L'abbé Descouvemont trouve admirable qu'il faille parfois des siècles pour comprendre la parole de Dieu. C'est selon lui le signe de son extraordinaire, de son inépuisable richesse mais cela montre surtout qu'elle pouvait attendre. On peut donc douter de son importance, voire conclure à son inutilité. L'abbé Descouvemont affirme par ailleurs que « le Dieu de la Bible est *un vrai pédagogue* ¹⁴⁶. Comment ne pas se dire alors, que, si le dieu de la Bible n'avait pas été un grand pédagogue, on devrait sans doute encore attendre non pas des siècles mais des millénaires pour être tout à fait sûrs d'avoir bien compris tout ce qu'il a voulu nous dire ?

La Parole de Dieu aurait dû mettre immédiatement tout le monde d'accord. Au lieu de cela, la Bible n'a cessé de susciter pendant des siècles d'innombrables et interminables querelles où

144 « *L'interprétation catholique des livres saints* », in A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible I*, p. 170.

145 *Op. cit.*, p. 234.

146 *Ibid.*, p. 333.

l'on se jetait à la tête des passages de la sainte Écriture. À ce jeu les hérétiques semblent même avoir souvent été plus à l'aise que les tenants de l'Église officielle et avoir disposé d'autant de munitions qu'eux. « Il est apparu, écrit Robert M. Grant, que des hérésiarques comme Arius paraissaient bien avoir eu en leur faveur autant de textes de l'Écriture que n'en avaient leurs adversaires orthodoxes ¹⁴⁷ ». Louis Rougier estime même que les hérétiques pouvaient invoquer en leurs faveur plus de textes bibliques : « Les grandes hérésies, l'adoptianisme, le monarchianisme, l'arianisme, le nestorianisme ont une assise scripturaire beaucoup plus solide que la doctrine de Nicée ¹⁴⁸ ».

Ni le père Grelot, ni le père Tricot, ni le père Ballot ne répondront jamais aux questions de Louis Rougier : « Pourquoi Dieu s'est-il révélé en termes sibyllins, sous forme de symboles, de types, d'allégories, de paraboles qui ne sont intelligibles qu'à ceux que Dieu a gratuitement choisis pour les comprendre, faisant en sorte que le plus grand nombre, privé de la clef des songes, ait des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne pas voir, un esprit pour ne pas comprendre, afin de vérifier une prophétie d'Isaïe (6,9,10) ? Pourquoi avoir donné la raison à l'homme pour lui faire obligation de croire à des dogmes "impénétrables à sa raison" ? Pourquoi ne s'être pas révélé dans un langage clair, intelligible, et non à l'aide d'un véritable puzzle de rébus ? Pourquoi Dieu a-t-il cessé de se révéler, depuis que l'Église, en arrêtant la liste des écrits canoniques, a déclaré de son propre chef close la révélation dont elle tire sa seule autorité ? Comment Dieu, censé avoir fondé l'Église en se révélant, peut-il se voir signifié par la même Église qu'il a assez parlé ? ¹⁴⁹ ».

147 *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Seuil, 1967, p. 87

148 *Op. cit.*, p. 171.

149 *Ibid.*, pp. 175-176.

Concluons. Non, la Bible n'est pas la Parole de Dieu. L'arme principale des exégètes chrétiens pour prétendre que la Bible porte la parole de Dieu, est la distinction qu'il prétendent établir entre le sens littéral et un soi-disant sens spirituel qu'il est censé recouvrir. Or, pour un esprit non prévenu, cette distinction paraît totalement infondée. Il n'y a aucune raison de supposer que les auteurs de la Bible disent secrètement et obscurément autre chose que ce qu'ils disent clairement. La Bible n'a qu'un seul sens, le sens littéral. Si celui-ci est parfois, pour ne pas dire souvent débile, s'il est parfois, pour ne pas dire souvent, inepte, c'est tout simplement parce que la Bible est un livre parfois, pour ne pas dire souvent, débile, parce que la Bible est parfois, pour ne pas dire souvent, inepte. Manifestement certains des auteurs de la Bible, et notamment ceux du Pentateuque, n'étaient pas seulement ignares, mais abrutis ou ahuris. Ce n'est donc pas honorer Dieu que de supposer qu'il ait pu avoir une part quelconque dans un tel livre.

La Chute originelle.

Une histoire qui ne tient pas debout.

Le dogme du péché originel, dogme selon lequel le premier homme aurait commis envers Dieu un péché de désobéissance qu'il aurait transmis à toute sa descendance, condamnée de ce fait à la damnation éternelle, ce dogme est le pilier central de la foi chrétienne. « En définitive, écrit Schopenhauer, la doctrine du péché originel (affirmation de la volonté) et de la rédemption (négation de la volonté) est la vérité capitale qui forme, pour ainsi dire, le noyau du christianisme, tout le reste n'est le plus souvent que figure, enveloppe ou hors-d'œuvre ¹⁵⁰ ». Et, en dépit des innombrables difficultés qu'il soulève et de toutes les controverses qu'il a suscitées, il l'est toujours, du moins officiellement. Dans son

150 *Le monde comme volonté et comme représentation*, collection Quadrige, P.U.F., 2003, p. 508.

article sur « Le péché originel », le père Charles Boyer écrit : « La doctrine du péché originel est fondamentale dans l'enseignement catholique. L'incarnation du Verbe, ou tout au moins sa venue dans l'humiliation et la souffrance, l'institution des sacrements, la situation présente de l'humanité en face de son salut, l'économie de la grâce, toute l'histoire concrète en un mot sont une suite de la faute d'Adam ¹⁵¹ ». Pour se convaincre que le péché originel est toujours le fondement de la doctrine catholique, il suffit de se reporter au *Catéchisme de l'Église catholique* publié avec l'approbation de Jean-Paul II. On y lit notamment ceci : « Le récit de la Chute (Gn 3) utilise un langage imagé, mais il affirme un événement primordial, un fait qui a eu lieu au commencement de l'histoire de l'homme. La révélation nous donne la certitude que toute l'histoire humaine a été marquée par la faute originelle librement commise par nos premiers parents ¹⁵² ». Et il y est affirmé très clairement qu'on ne saurait contester le dogme du péché originel sans remettre en cause l'essence même de la révélation chrétienne : « L'Église qui a le sens du Christ sait bien qu'on ne peut pas toucher à la révélation du péché originel sans porter atteinte au mystère du Christ ¹⁵³ ».

Il n'empêche que le dogme du péché originel est de plus en plus contesté et que tous les efforts des théologiens pour essayer de le « repenser » semblent singulièrement dérisoires. Les objections qu'il suscite sont, en effet, très nombreuses et très fortes. La première est que ses bases scripturaires apparaissent bien faibles, comme Rousseau n'a pas manqué de le faire remarquer à l'archevêque de Paris, Christophe de

151 *Théologie du péché*, Desclée & Cie, Tournai, 1960, p.243.

152 Article 390, Pocket, 1998, p. 103.

153 Article 389, *ibid.*

Beaumont : « D'abord il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au Rhéteur Augustin et à nos Théologiens de la bâtir ; et le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage ¹⁵⁴? »

Puisque le péché originel est le dogme central de la foi chrétienne et que la Bible est le livre saint par lequel le dieu des chrétiens s'est révélé, le péché originel devrait avoir, en effet, dans la Bible une place centrale. Or ce n'est pas du tout le cas. En ce qui concerne tout d'abord l'Ancien Testament, on trouve, certes, tout au début le fameux récit de la Chute sur lequel s'appuieront, bien sûr, l'« inventeur » du péché originel, saint Paul et son grand théoricien, saint Augustin. Mais la Genèse ne dit pas que le péché d'Adam s'est transmis à toute sa descendance. Certes, puisqu'il a été chassé du paradis terrestre, et condamné désormais à gagner son pain à la sueur de son front et à retourner à la terre à la fin de son existence, tous ses descendants connaîtront, eux aussi, le même sort. Mais la Genèse ne dit pas les hommes sont tous coupables de la faute du premier d'entre eux et voués de ce fait à la damnation éternelle.

De plus, alors qu'on s'attendrait à voir le péché d'Adam très souvent rappelé par la suite, il semble avoir été, au contraire, quasi complètement oublié, comme le reconnaît le *Catéchisme des évêques de France* : « Dans l'Ancien Testament

154 *Lettre à Christophe de Beaumont, Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969, tome IV, pp. 937-938.

le récit de la chute d'Adam ne trouve un écho direct que dans le livre de la Sagesse (cf. Sg 2, 24)¹⁵⁵ ». Ajoutons que cet « écho direct » (« C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ») apparaît bien faible.

Mais surtout, et c'est particulièrement fâcheux, Dieu lui-même semble l'avoir tout de suite oublié, comme le fait remarquer le père Michel Salamolard : « Le seigneur dit à Caïn : “Si tu n'agis pas bien, le péché, tapi à ta porte, te désire. Mais toi, domine-le.” (TOB) Voilà qui est surprenant. Le péché semble être une conséquence d'autre chose qui s'est passé au jardin d'Éden, mais n'est pas qualifié de péché. De plus, il n'est pas situé dans le cœur de Caïn, mais tapi à sa porte. Enfin il ne domine pas Caïn, mais c'est ce dernier qui est appelé à le dominer. Que répondrait Augustin si on lui faisait remarquer cela¹⁵⁶? ». Dieu semble de nouveau avoir complètement oublié la faute d'Adam lorsqu'il décide de noyer toute l'humanité à l'exception de Noé et des siens : « Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande et que son cœur ne formait que de mauvaises pensées à longueur de journée¹⁵⁷ » (Genèse, 6, 5). Manifestement il ne sait plus que la faute d'Adam a rendu tous les hommes pécheurs. Il a décidé, pour ainsi dire, de repartir à zéro, mais, pour ce faire, il aurait dû noyer l'humanité tout entière et créer un nouvel Adam. En épargnant Noé, ses fils et leurs femmes il ne fait que reculer pour mieux sauter. Car ils descendent d'Adam et sont donc tous souillés par la faute originelle.

Si l'idée du péché originel ne se trouve clairement nulle part dans l'Ancien Testament, on y trouve, en revanche, et c'est

155 Article 117, Livre de poche, p. 96.

156 *En finir avec le « péché originel » ?* Éditions jésuites, 2015, p. 61.

157 Genèse, 6, 5.

encore beaucoup plus gênant, plusieurs passages qui la contredisent explicitement en affirmant que les enfants ne peuvent être punis pour les fautes de leurs pères, mais seulement pour celles qu'ils ont commises eux-mêmes. Certes, dans l'Exode, Dieu est présenté comme « un Dieu jaloux qui punit la faute des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération » (20, 5). Mais, outre que, si la colère de Dieu frappe jusqu'à la troisième et la quatrième génération, cela veut dire qu'elle épargnera la cinquième et toutes celles qui suivront, d'autres textes de l'Ancien Testament affirment très clairement que les enfants ne sauraient être punis pour les fautes de leurs pères.

C'est ce que dit le Deutéronome : « Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, ni les fils pour les pères. Chacun sera mis à mort pour ses propres péchés ¹⁵⁸. » C'est ce que dira Jérémie : « Moi, Yahvé je scrute les cœurs, je sonde les reins pour rendre à chacune d'après sa conduite selon le fruit de ses œuvres ¹⁵⁹ ». C'est ce qu'il redira plus loin : « En ces jours-là on ne dira plus : Les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées. Mais chacun mourra pour son propre crime. Tout homme qui aura mangé les raisins verts, ses propres dents seront agacées ¹⁶⁰ ». C'est ce que dira aussi Ézéchiël : « La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël : Les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées. Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, vous n'aurez plus à répéter

158 24 ;16. Julien d'Éclane ne manque pas d'opposer ce texte à saint Augustin : « Or il est défendu dans la loi de Dieu d'imputer aux enfants les péchés de leurs pères (I, Deut, XXIV, 16). Donc par cette même autorité, l'opinion contraire tombe entièrement, je veux dire la doctrine de la transmission du péché par le sang et celle des manichéens ». Ce à quoi saint Augustin ne sait que répondre : « Je suis fatigué de répéter tant de fois les mêmes vérités, tandis que tu n'a pas honte de redire sans cesse les mêmes erreurs » (saint Augustin *Opus imperfectum*, livre III, 36, éditions Vivès, tome 32, p. 167). Il ne manque pas d'air assurément.

159 17, 10.

160 31, 30.

ce proverbe en Israël. Voici ; toutes les vies sont à moi, aussi bien celle du fils que celle du père, elles sont à moi. Celui qui a péché, c'est lui qui mourra » (18, 1-5). Et un peu plus loin : « Celui qui a péché, c'est lui qui mourra ; un fils ne portera pas la faute de son père ni un père la faute de son fils ; au juste sera imputée sa justice, et au méchant sa méchanceté » (18, 20) ¹⁶¹.

C'est seulement dans le Nouveau Testament que l'on trouve pour la première fois l'idée du péché originel clairement exprimée par saint Paul dans un texte qui deviendra un des textes les plus souvent cités, sinon le plus souvent, de toute la littérature chrétienne : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort et qu'ainsi la mort a passé dans tous les hommes du fait que tous ont pêché [...] Ainsi donc, comme la faute d'un seul homme a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme en effet par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste ¹⁶² ».

Mais ce sont d'abord et surtout ceux qui nous racontent la vie de Jésus et nous révèlent son enseignement, les évangélistes, qui devraient parler du péché originel. Ils devraient même nous en parler abondamment. Or, dans les évangiles, le péché originel ne brille que par son absence, comme le constate le père Henri Rondet : « Si étrange que cela paraisse, il n'est pas question dans l'évangile du péché

¹⁶¹ Julien cite également ce texte (p. 181).

¹⁶² Rom, 5, 12 et 18-19.

d'Adam¹⁶³ ». S'il est quelqu'un qui devrait en parler, c'est évidemment le Christ. Or, nous dit Jean Delumeau, « selon les évangiles, Jésus a souvent parlé du “péché du monde” mais jamais du “péché originel”¹⁶⁴ ». « Si la doctrine du “péché originel”, remarque aussi le père Salamolard, avait l'importance majeure qu'on lui attribue dans la tradition latine, on ne comprend pas que le Christ, en qui Dieu nous a parlé “en ces jours qui sont les derniers” (He, 1), n'en souffle mot, Une doctrine qui, pour la tradition latine, semble absolument nécessaire, ne joue aucun rôle dans la prédication de Jésus¹⁶⁵ ». Le parallèle que saint Paul a établi entre Adam et le Christ dans l'épître aux Romains et dans la première épître aux Corinthiens (« De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ » 15, 22 ; « C'est ainsi qu'il est écrit : le premier *homme*, Adam, *a été fait âme vivante* ; le dernier Adam est un esprit qui donne la vie » 15, 45) a été très souvent repris dans la littérature chrétienne qui dit volontiers du Christ qu'il est le « nouvel » ou le « second Adam », depuis Cyrille d'Alexandrie (« L'agneau véritable [Jésus] est conduit pour tous à l'égorgeage [...] afin de devenir second Adam, non de la terre, mais du ciel¹⁶⁶ ») jusqu'à Benoit XVI (« Le Christ, le second Adam, libère l'humanité de l'esclavage du péché et de la corruption¹⁶⁷ ») en passant par Bossuet (« Jésus-Christ est le nouvel Adam ; Marie est la nouvelle Ève¹⁶⁸ »). Mais, dans les évangiles, le second Adam ne prononce jamais le nom du premier.

163 *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, 1966, p. 27.

164 *Une histoire du paradis*, Fayard, 1992, pp. 302-303

165 *Op. cit.*, p. 174.

166 *Commentaire sur l'évangile de Jean*, édité et traduit par Bernard Meunier, collection « Sources chrétiennes », éditions du Cerf, 2018, p. 106

167 Catéchèse du 3 décembre 2008.

168 *Élévations sur les mystères*, collection Bouquins, Robert Laffont, 2017, p. 354

Il n'y a pourtant aucune raison de s'en étonner, comme le fait le père Rondet. L'explication du silence du Christ est, en effet, très simple : il n'avait jamais pensé qu'il était destiné à effacer le péché d'Adam. Il était sans doute passablement dérangé, mais sa folie pourtant n'allait pas jusque-là.

Bien plus, si l'on ne trouve jamais dans la bouche du Christ la moindre allusion à la faute d'Adam, on y trouve, au contraire, une déclaration qui ne s'accorde guère avec l'idée du péché originel : « Or, je vous le dis, de toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils rendront compte au jour du Jugement. Car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné » (Matthieu, 12, 36-37). On le voit, le Christ semble faire écho ici aux textes du Deutéronome, de Jérémie et d'Ézéchiël que j'ai cités plus haut et penser, lui aussi, que la responsabilité ne saurait être qu'individuelle.

On peut donc reprendre la conclusion de Georges Minois : « L'idée d'une chute primordiale dont tous les hommes partageraient la culpabilité est donc absente de l'Ancien Testament et des Évangiles. C'est donc une création tardive des théologiens qui voulaient renforcer l'édifice doctrinal, menacé par des hérésies. Sa gestation fut extrêmement lente et difficile, puisqu'il ne fallut pas moins de quatre siècles d'hésitation pour mettre au point ce dogme essentiel qui sera présenté par la suite, comme une évidence ¹⁶⁹ ». Et l'on peut s'étonner comme lui que l'Église n'ait pas compris plus tôt quelle était au juste la véritable nature de la mission du Christ.

169 Georges Minois, *Les Origines du mal. Une histoire du péché originel*, Fayard, 2002, p.43

Quoi qu'il en soit, si saint Paul a été l' « inventeur » du péché originel, son invention semble avoir eu bien du mal à être reconnue. Le père Rondet souligne le fait que, pendant les deux premiers siècles de notre ère, les auteurs chrétiens ne semblent pas établir de lien entre la faute d'Adam et la venue du Christ : « Pendant cette période primitive si importante dans l'histoire du dogme chrétien, le premier Adam s'efface devant le rayonnement de celui que saint Paul nomme le second Adam¹⁷⁰. Le Christ est au centre de la foi. Il est mort pour nous donner la vie, pour nous délivrer de nos péchés, nous arracher à la mort et à l'emprise du démon, mais, dans cette considération de l'humanité pécheresse, on ne songe pas à mettre en spécial relief la transgression d'Adam, notre solidarité avec lui, encore moins songe-t-on à épiloguer sur l'état primitif de l'homme¹⁷¹ ». « Jusqu'au dernier quart du II^e siècle, nous dit, quant à lui, Laurent Fedi, la question du péché originel demeure obscure dans les textes des pères apostoliques et des apologistes chrétiens. On connaît le récit de la Genèse, mais on ne s'est pas encore préoccupé de donner une place précise à la première faute¹⁷² ».

Dans les deux siècles suivants, on peut sans doute déceler chez les théologiens une plus grande attention au péché d'Adam, sans pour autant que celui-ci soit le grand cataclysme qu'il était destiné à devenir. C'est le cas notamment de saint Irénée : « Que le péché d'Adam nous ait par lui-même entraîné dans la mort, nous dit Henri Rondet, c'est certainement la pensée d'Irénée, mais cette erreur initiale n'a rien de la catastrophe qu'après quelques autres imaginera saint

170 En réalité, saint Paul n'emploie jamais l'expression de « second Adam » ou de « nouvel Adam ». Mais, l'idée y est si les mots n'y sont pas.

171 *Op. cit.*, p. 37.

172 *La culpabilité. Essai de démystification*, Kimé, 2019. p. 60.

Augustin. L'homme déchu reste la créature de Dieu, il demeure capable de liberté, il est comme Caïn capable de se perdre ¹⁷³».

Il faut attendre le début du cinquième siècle pour que le dogme du péché originel se fixe enfin de façon précise à la suite du violent conflit qui va opposer saint Augustin aux pélagiens. « L'affrontement, riche en rebondissements, nous dit Georges Minois, dure une dizaine d'années, de 409 à 419 environ, et illustre la façon dont les dogmes résultent d'un rapport de forces mettant en jeu jalousies, rivalités, ambitions, manœuvres politiques, sous couvert d'arguments logiques ¹⁷⁴».

Georges Minois ne manque pas de souligner fort justement que les grandes vérités chrétiennes qui sont censées venir du Ciel apparaissent, en réalité, comme le très long et très difficile aboutissement de démarches très humaines, de négociations interminables, de très laborieuses transactions, de compromis boiteux et de féroces luttes d'influences. Sur ce sujet, il faut lire le livre remarquable et particulièrement édifiant de Ramsay MacMullen, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)* ¹⁷⁵. Le titre seul suffirait à faire éclater l'absurdité de la foi chrétienne.

Pélagie et son disciple Céleste, en réaction contre les thèses des manichéens, niaient que le péché d'Adam eût profondément corrompu la nature humaine et soutenaient que l'homme pouvait encore se sauver par ses propres forces. Ils ne niaient pas le rôle de la grâce, mais le restreignaient singulièrement. Au total, ils rejetaient clairement la thèse du péché originel, comme en témoigne cette déclaration de Céleste : « Quand nous disons que les enfants doivent être

173 Op. cit., p. 61.

174 Op. cit., p. 77.

175 Les Belles Lettres, 2008.

baptisés pour la rémission des péchés, nous ne voulons pas affirmer l'existence d'un péché héréditaire. Le péché ne naît pas avec l'homme ; il est l'œuvre de l'homme. Il n'y a pas de péché de nature ; tout péché est produit par la volonté ¹⁷⁶». En découvrant ces thèses, saint Augustin va réagir avec la plus grande énergie et se livrer à un véritable « forcing » pour obtenir leur condamnation par l'Église et l'adoption de ses propres conceptions. Il réunit en 416 deux conciles à Carthage et à Milève pour faire condamner les thèses de Pélage avec l'assentiment du pape Innocent I. Mais celui-ci meurt et Zosime, le nouveau pape, se montre plus favorable à Pélage et désapprouve sa condamnation. Saint Augustin réunit alors en 417 un nouveau concile à Carthage qui renouvelle la condamnation de Pélage, ce qui déplaît au pape Zosime qui rappelle que c'est à lui de décider. Saint Augustin ne craint pas alors de faire appel à l'empereur Honorius et de jouer le pouvoir politique contre le pouvoir religieux. L'empereur chasse de Rome Pélage et ses adeptes et confisque leurs biens. Saint Augustin convoque à Carthage le 1^{er} mai 418 un concile à Carthage qui rassemble tous les évêques africains. Le pape Zosime va alors en approuver les canons et Georges Minois nous donne l'explication de son revirement : « sans doute estime-t-il qu'il ne vaut pas la peine de risquer sa position pour une question de péché originel ¹⁷⁷ ».

Les trois premiers canons du concile de Carthage concernent le péché originel. Le premier canon affirme que l'homme n'a pas été créé mortel, mais qu'il l'est devenu après le péché d'Adam et à cause de ce péché : « Quiconque dit qu'Adam, le premier homme, a été créé mortel de telle sorte,

176 Cité par Georges Minois, *op. cit.*, p. 78.

177 *Ibidem*.

qu'il péchât ou non, il devait mourir corporellement, c'est-à-dire que quitter son corps ne serait pas une conséquence du péché mais une nécessité de sa nature, qu'il soit anathème¹⁷⁸ ».

Le deuxième canon affirme que les nouveau-nés portent en eux le péché d'Adam, ce pourquoi ils doivent être baptisés : « Quiconque nie que les tout-petits doivent être baptisés ou dit que c'est pour la rémission des péchés qu'on les baptise, mais qu'ils n'ont rien en eux du péché originel d'Adam que le bain de la régénération aurait à expier, ce qui a pour conséquence que pour eux la formule du baptême "en rémission des péchés" n'a pas un sens vrai mais faux, qu'il soit anathème¹⁷⁹ ».

Le troisième canon rejette catégoriquement l'hypothèse d'un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer où les âmes des enfants morts sans baptême, privées de la béatitude éternelle, seraient néanmoins exemptes de toute souffrance : « Si quelqu'un dit [...] qu'il existe dans le royaume des cieux, ou ailleurs, un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux [...] qu'il soit anathème. Le Seigneur a dit en effet : "Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit n'entrera pas dans le royaume des cieux" ; aussi quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ ? Quiconque ne sera pas à droite sera inévitablement à gauche¹⁸⁰ ».

Ces canons du concile de Carthage ont fixé la doctrine de l'Église sur le péché originel : « Même s'il fallait relativiser le concile de Carthage, écrit le père Rondet, il reste qu'au XVI^e siècle ces canons sur le péché originel ont été repris purement

178 Gervais Dumeige, *La foi catholique*, éditions de l'Orante, 1969, pp. 165-166.

179 *Ibid.*, p. 166.

180 Cité par Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, 1983, p. 276.

et simplement par le Concile de Trente, ce qui, pour le catholique, tranche la question doctrinale ¹⁸¹».

Tous les auteurs qui ont parlé du péché originel, les historiens, et les philosophes, comme les théologiens, s'accordent pour reconnaître le rôle primordial joué saint Augustin dans l'élaboration du dogme et de son adoption par l'Église. « Les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente, dit Bossuet, n'ont fait que transcrire les paroles de ce Père, comme tout le monde en est d'accord ¹⁸²». Si c'est saint Paul qui a « inventé » le péché originel, c'est saint Augustin qui l'a théorisé, qui en tiré toutes les conséquences et en a fait le fondement de la foi chrétienne. « Le “péché originel”, comme construction dogmatique, est l'œuvre de saint Augustin » affirme le père Salamolard ¹⁸³. « C'est Augustin, déclare de même Paul Ricoeur, qui est responsable de l'élaboration classique de concept de péché originel et de son introduction dans le dépôt dogmatique de l'Église, sur un pied d'égalité avec la christologie comme un chapitre de la doctrine de la grâce ¹⁸⁴». C'est ce que dit aussi le père Rondet : « Augustin n'a pas inventé le péché originel, mais il a été le premier à tirer au clair ce qui était impliqué dans la tradition et à lire en profondeur, dans l'épaisseur du texte ce chapitre [le chapitre V] de l'Épître aux Romains ¹⁸⁵».

Ainsi le péché originel ne serait sans doute pas devenu le pilier de la foi chrétienne sans l'acharnement d'un homme qui, pour imposer ses idées, n'a pas craint de se comporter en politicien, de conclure des alliances de circonstances, de

181 *Op. cit.*, p. 154.

182 *Défense de la tradition et des Saints Pères, Œuvres complètes*, édition Lachat, volume IV, Louis Vivès, 1862, p. 263.

183 *Op. cit.*, p. 32.

184 Cité par Georges Minois, *op. cit.*, p. 6.

185 *Op. cit.*, p. 152.

se livrer à toutes sortes de manœuvres, et d'avoir recours à la coercition, voire à la corruption, comme le montre Peter Brown¹⁸⁶. Voilà qui est fâcheux, mais ce qui est sans doute encore plus fâcheux, c'est que cet homme semble n'avoir pas été très équilibré. Saint Augustin était assurément un esprit très brillant mais en même temps très exalté. Il avait une personnalité très forte, mais profondément perturbée. Il était sans cesse tourmenté par une libido passablement débridée dont il avait le plus grand mal à s'accommoder. Contrairement à beaucoup d'autres, il éprouvait un très fort sentiment de culpabilité dont témoignent plusieurs passages des *Confessions*. Voici ce qu'il écrit lorsqu'il évoque son adolescence au début du livre II : « Car je brûlais alors, dans mon adolescence, de me gorger des infernales voluptés et je n'eus pas honte de m'épanouir sauvagement dans de changeantes et de ténébreuses amours ; et "ma beauté se gâta" et je ne fus plus que pourriture à vos yeux, tandis que je me complaisais en moi-même et désirais plaire aux yeux des hommes.

« Et qu'est-ce qui me charmait, sinon d'aimer et d'être aimé ? Mais, je ne m'en tenais pas à des rapports d'âme à âme, sans m'écarter du chemin lumineux de l'amitié. De la fangeuse concupiscence de ma chair, du bouillonnement de ma puberté s'exhalaient des vapeurs, qui voilaient d'un nuage et offusquaient mon cœur. Je ne savais plus distinguer le doux éclat de la tendresse des noirceurs de la sensualité. L'une et l'autre fermentaient en moi confondues, et mon imbécile jeunesse, entraînée à travers le précipice des passions, s'abîmait dans le gouffre du vice¹⁸⁷ ». (

186 *La vie de saint Augustin*, Le Seuil, 1971, voir chap. 30, pp. 419-433.

187 Collection des Universités de France, Les Belles-Lettres, 1966, tome I, pp. 30-31

On peut dire que saint Augustin était un obsédé sexuel obsédé par la chasteté. C'est une situation assurément très difficile à vivre. La vie sexuelle de saint Augustin a manifestement eu une grande influence sur sa conception du péché originel, comme le pense le père Salamolard. De toutes ses expériences de la sexualité, « la plus importante, écrit-il, est sans doute son concubinage d'une quinzaine d'années avec la femme dont il n'a pas dévoilé le nom, mais qu'il aima passionnément et fidèlement, dont il eut un fils Adeodatus. Augustin n'a pas vécu ce quasi-mariage comme un bonheur sans mélange, mais comme une sorte d'esclavage dû à l'ardeur de la chair, à des passions non maîtrisées, à un besoin malsain, voire fautif de volupté, parfaitement contraire à ce qu'il savait être depuis longtemps l'idéal d'une vie heureuse, "l'amour de l'immortelle sagesse" (*Confessions*, III, 4). Son rapport à la sexualité en fut durablement marqué. "L'ardeur de la chair" que la volonté est impuissante à dominer lui donna presque la preuve expérimentale de la corruption de l'humanité depuis la "chute" ¹⁸⁸ ».

Sous la pression de sa mère, il se sépara de sa concubine dans l'intention d'épouser celle que Monique avait choisie pour lui, mais, à cause de son jeune âge, il devait attendre deux ans et cette situation lui était insupportable : « Elle était repartie pour l'Afrique, et vous [saint Augustin s'adresse à Dieu] avait fait le vœu de ne plus connaître aucun homme désormais. Elle me laissait le fils naturel qu'elle m'avait donné.

« Et, moi, malheureux incapable d'imiter une femme, impatient d'attendre deux années avant d'obtenir la main qui m'était promise, moins amoureux du mariage qu'esclave du

plaisir, je me procurai une autre femme, une maîtresse, comme pour alimenter et prolonger la maladie de mon âme, pour la laisser intacte, pour l'aggraver encore, sous la garde d'une habitude qui durerait jusqu'à l'avènement de l'épouse. Ainsi la blessure ouverte par l'arrachement de ma première compagne ne guérissait pas ; mais, après de vives et violentes douleurs, elle tournait en purulence, et le mal, moins aigu, n'en était que plus désespéré ¹⁸⁹».

Plus tard, après avoir embrassé le célibat, il reste encore tourmenté par les ardeurs de la chair notamment pendant son sommeil : « Vous avez interdit toute union charnelle illégitime, et, quant au mariage, tout en le permettant, vous avez montré qu'il y a un état qui lui est supérieur. Et grâce à votre don, j'ai choisi cet état avant même de devenir le dispensateur de votre sacrement. Mais elles vivent encore dans ma mémoire — dont j'ai si longuement parlé — les images de ces plaisirs ; mes habitudes passées les y ont fixées. Elles se présentent à moi, débiles tant que je suis à l'état de veille ; mais quand c'est pendant mon sommeil, elles provoquent en moi non seulement le plaisir, mais le consentement au plaisir, et l'illusion de l'acte lui-même. Elles ont, quoique irréelles, une telle action sur mon âme, sur ma chair, qu'elles obtiennent, ces fausses visions, de mon sommeil, ce que les réalités n'obtiennent pas de moi quand je suis réveillé ¹⁹⁰».

Dans *La Cité de Dieu*, il évoquera encore à plusieurs reprises la violence des assauts que la chair livre à l'esprit comme dans ce passage du livre XIV : « Entre toutes les convoitises de l'homme, quand on parle sans en déterminer l'objet, l'esprit ne se représente guère que ce mouvement

189 *Confessions*, livre VI, tome I, p. 141.

190 *Ibid.*, livre X, tome II, p. 270.

honteux qui sollicité les organes. Or, ce n'est pas seulement par des assauts extérieurs, mais encore par de secrètes attaques qu'elle s'empare de tout le corps, qu'elle envahit tout l'homme, soulevant à la fois les passions de son âme et les instincts de sa chair ; et quand la volupté qui naît de ce trouble, volupté à laquelle nulle autre volupté corporelle n'est comparable, arrive au dernier terme, en ce moment même, l'intelligence, sentinelle enivrée, se laisse surprendre et désarmer ¹⁹¹». Citons également ce passage du livre XXII : « Outre les maux communs en cette vie aux bons et aux méchants, les justes ont ici-bas leur épreuve particulière dans cette guerre assidue qu'ils soutiennent contre les passions, dans ces terribles combats où la tentation se joint au péril. Car tantôt plus vive, tantôt plus calme, la lutte néanmoins ne cesse jamais entre la chair et l'esprit, en sorte que nous ne pouvons pas, à notre volonté, détruire en nous cette funeste concupiscence ; mais autant qu'il nous est possible, avec l'assistance divine, la réduire en lui refusant tout consentement ¹⁹² ».

« Quand on lit les pages qui concernent le péché du premier couple, écrit Laurent Fedi, on est frappé par le décalage entre la sobriété du récit de la Genèse (3, 1-24) et les longs développements très imaginatifs, que lui consacre Augustin. En particulier, l'explication de la honte de la nudité par le désordre de la sensibilité et la libido, qui n'a rien à envier à la psychanalyse ¹⁹³ ». En effet, si la Genèse n'en dit presque rien, saint Augustin, lui, est intarissable sur la vie du premier couple avant la Chute, vie qui aurait été celle de tous les hommes dans l'état d'innocence. Il évoque, bien sûr, tous les

191 Livre XIV, 16, éditions du Seuil, collection Points, tome II, pp. 175-176.

192 Livre XXII, 23, tome III, p. 333.

193 *Op. cit.*, p. 60.

bonheurs dont l'homme était alors comblé, lui qui n'avait aucun effort à faire pour se nourrir et subvenir à tous ses besoins, lui qui n'avait à redouter les attaques d'aucun animal, pas plus celles du moustique que celles du lion, et qui n'avait à affronter ni la douleur ni la mort. « L'homme, écrit-il dans *La Cité de Dieu*, vivait donc dans le paradis comme il voulait, tant qu'il conformait sa volonté au commandement divin. Il vivait, jouissant de Dieu, et bon de sa bonté. Il vivait sans besoins, et il dépendait de lui de vivre toujours ainsi. L'aliment s'offrait à sa main et le breuvage à ses lèvres pour prévenir la faim et la soif ; l'arbre de vie l'abritait contre les ravages de la vieillesse. Aucune corruption en son corps, ou dont son corps fût l'origine, n'affligeait d'angoisses cruelles sa sensibilité. Il n'avait à craindre ni maladie au-dedans, ni blessure au-dehors. Santé parfaite en sa chaire, tranquillité souveraine en son âme ¹⁹⁴ ». Citons aussi ce passage du *Contra Julianum* : « Loin de nous la pensée de croire que là nos sens auraient eu à souffrir du moindre mal au-dedans et au-dehors, soit par l'aiguillon de la douleur, soit par la confusion de la pudeur, soit par l'ardeur de la chaleur, soit par l'intensité du froid, soit par quelque objet qui nous inspirât de l'horreur ¹⁹⁵ ».

Mais, très étrangement, c'est principalement, c'est essentiellement, à ce qu'était la sexualité avant la chute, à ce qu'elle aurait été dans l'état d'innocence, que s'intéresse saint Augustin. L'idée qu'il s'en fait est assurément très déroutante. On connaît la célèbre maxime de la Rochefoucauld : « La plus juste comparaison qu'on puisse faire de l'amour, c'est celle de la fièvre ¹⁹⁶ ». Eh bien, selon saint Augustin, il en allait tout

194 Livre XIV, 26, tome II, p. 188.

195 Livre V, chapitre 6, éditions Vivès, p. 344.

196 Maximes supprimées 59, édition de Jacques Truchet, Garnier, 1967 p. 148.

autrement avant la Chute, il en aurait été tout autrement dans l'état d'innocence. L'amour, dans l'état d'innocence, c'est le calme le plus grand, la quiétude la plus profonde, la placidité la plus parfaite, la sérénité la plus absolue. La plus juste comparaison qu'on puisse faire de l'amour dans l'état d'innocence, c'est celle de la sieste.

Saint Augustin le redit à satiété, dans l'état d'innocence, la sexualité était entièrement soumise à la volonté. L'érection avait lieu *ad libitum*, c'est-à-dire sans intervention de la libido : « Alors la concupiscence ne sollicitait pas les organes malgré la volonté ; alors la chair par sa désobéissance ne se levait pas en témoignage contre la désobéissance de l'homme ¹⁹⁷ ». Citons aussi ce qu'il écrit quelques pages plus loin : « Aussi, gardons-nous de croire que, dans le paradis, les premiers époux eussent besoin de cette concupiscence, dont ils rougirent en se voilant, pour satisfaire à ces paroles de bénédiction : “Croissez et multipliez et remplissez la terre”. C'est depuis le péché que naquit cette concupiscence ; c'est depuis le péché que, déchue de l'empire qu'elle exerçait sur son corps, mais non déshéritée de toute pudeur, la nature sentit ce désordre, l'aperçut, en rougit, le couvrit [...] Mais, aujourd'hui ne soupçonnant rien des félicités du paradis, les hommes s'imaginent que la vie n'eût pu s'y transmettre sans cette concupiscence qui les possède et dont nous voyons rougir l'honnêteté même du mariage ¹⁹⁸ ».

Trois pages plus loin, saint Augustin balaie avec dédain l'opinion de ceux qui, on ne sait trop pourquoi, auraient tendance à croire que l'érection ne se commande pas : « Doit-il nous sembler étrange que cet organe, dans l'innocence,

197 *Cité de Dieu*, livre XIV, 17, tome II, pp. 176-177.

198 *Ibid.*, p. 181.

obéisse à la volonté qui commande impérieusement à tant d'autres organes. Ne remuons-nous pas, quand nous voulons, la main ou le pied pour accomplir l'acte qui réclame son ministère ? Et cela, sans la moindre résistance, avec une facilité qui nous étonne chez les autres comme en nous-mêmes, et surtout dans les artisans en qui une industrieuse agilité prête secours aux faiblesses et aux lenteurs de la nature. Et pourquoi donc ne croirions-nous pas que, sans le péché et le honteux salaire du péché, la volonté n'eût trouvé en tous les organes que des esclaves obéissants ? ¹⁹⁹ ». Les artisans seraient sans doute très heureux, mais aussi passablement surpris d'apprendre, grâce à saint Augustin, que leur habileté est la preuve incontestable que, dans l'état d'innocence, le membre viril était totalement soumis à la volonté de son heureux possesseur et lui obéissait au doigt et à l'œil. N'en doutons pas, il pouvait même se lever et se baisser en mesure et les chefs d'orchestre n'auraient pas eu besoin de baguette : ils auraient dirigé avec leur verge.

Non content d'affirmer que, dans l'état d'innocence, loin de n'en faire qu'à sa tête, le membre viril, comme un bon toutou, obéissait bien sagement à la voix de son maître, saint Augustin ne craint pas de prétendre que les femmes auraient pu faire l'amour tout en restant vierges : « Dieu nous garde d'imaginer que, dans une telle facilité et félicité d'existence, l'homme n'eût pu engendrer sans cette concupiscence malade. Non, sa volonté eût suffi, l'aiguillon de la volupté n'eût point troublé son inaltérable tranquillité d'âme et de corps ; et la virginité de sa femme n'eût point souffert de ses embrassements. Car, de ce qu'ici l'expérience ne saurait être

199 *Ibid.*, pp. 1834-184.

invoquée en témoignage, il n'en faut pas conclure à l'incrédulité. Ce n'est pas, en effet, une ardeur turbulente qui entraînerait les organes, mais une détermination volontaire qui, suivant le vœu de la nature réglerait leur action. L'œuvre de la transmission de la vie n'eût pas plus attenté à la virginité des femmes que maintenant le flux menstruel à l'intégrité des filles. La même voie qui est une issue pour le sang, ne serait-elle pas aussi bien un passage pour la semence ? ²⁰⁰». Saint Thomas partage cet étrange point de vue et cite le texte de saint Augustin dans la *Somme théologique* ²⁰¹. Si l'on comprend bien, dans l'état d'innocence, la copulation se serait effectuée sans pénétration. L'homme n'aurait pas eu besoin d'ahaner pour produire de la semence. Son pénis lui en fourni à la demande, sans le moindre effort, sans la moindre secousse, la quantité qu'il souhaitait. Il ne lui restait plus qu'à la déposer délicatement à l'entrée du vagin à l'intérieur duquel elle aurait été doucement aspirée.

Dans le *Contra Julianum*, saint Augustin reviendra abondamment sur les spécificités de la vie sexuelle dans l'état d'innocence, mais il nuancera légèrement ses propos : « Qui d'entre nous a jamais nié que l'union des sexes aurait eu lieu, même avant le péché ? Nous disons seulement que l'action du mariage aurait eu, dans les parties qui servent à la génération, comme dans les autres membres du corps, pour seul et unique mobile, la volonté et non la concupiscence ; ou que certainement, si la concupiscence y avait concouru, elle n'aurait pas été telle qu'elle est aujourd'hui, mais qu'elle aurait été soumise à l'empire de la volonté. Ce n'est du reste, qu'une concession que nous vous faisons ici, afin de ne pas trop vous

200 *Ibid.*, p. 189.

201 Première partie, question 99, solutions 4, éditions du Cerf, 1986, tome I, p. 827.

attrister au sujet de la concupiscence²⁰²». Il écrit de même quelques pages plus loin : « Il est donc certain qu'il n'y a pas eu dans le paradis de concupiscence charnelle, mais que le mode d'existence y était réglé de manière à fournir aux membres du corps tout ce qui était nécessaire à l'exercice de leurs fonctions, sans aucun mouvement de concupiscence [...] Il faut croire au moins que, s'il y avait eu quelque concupiscence charnelle dans le paradis, elle aurait été entièrement soumise à la volonté et à la raison, qu'elle n'y aurait été que pour le bien du corps et de la propagation des enfants, et qu'elle n'aurait jamais été assez forte pour, détourner l'esprit de la contemplation des choses du ciel²⁰³ ». On le voit, après avoir affirmé de la manière la plus catégorique (« aucun mouvement de concupiscence ») que la concupiscence était totalement absente du paradis terrestre, saint Augustin, se demande si finalement il n'y aurait pas quand même eu une certaine forme de concupiscence, mais sous une forme très atténuée, celle d'un doux et léger chatouillis, une concupiscence qui eût été non seulement parfaitement raisonnable, mais aussi profondément dévote. Si l'on comprend bien, sans la chute, les hommes auraient pu faire l'amour tout en récitant des prières ou en chantant des cantiques.

La nature profondément tourmentée de saint Augustin, tiraillé entre les appétits insatiables de la chair et l'aspiration à une vie parfaitement chaste ne se traduit pas seulement *a contrario* dans la vision qu'il a de l'état d'innocence. Elle se traduit aussi par la vision apocalyptique qu'il a de la nature humaine corrompue par le péché d'Adam. Il en fait dans *La Cité de Dieu* une horrible peinture : « En effet, que dans la première

202 *Op. cit.*, p. 300.

203 *Ibid.*, p. 310.

origine toute la race des mortels ait été condamnée, cette vie même, s'il faut l'appeler une vie, l'atteste par tant d'horribles maux dont elle est pleine. Eh ! que témoigne ce profond abîme d'ignorance qui reçoit dans son sein ténébreux tout fils d'Adam, et dont l'homme ne peut être affranchi sans passer par le travail, la douleur et la crainte ? Que témoigne cet amour même de tant de choses vaines et nuisibles, d'où naissent les cuisants soucis, les troubles, les chagrins, les ingratitude, les joies insensées, la discorde, les procès, les guerres, les trahisons, les emportements, les inimitiés, la duplicité, la flatterie, la fraude, le vol, les rapines, la perfidie, l'orgueil, l'ambition, l'envie, les homicides, les parricides, la cruauté, l'inhumanité, la perversité, la luxure, l'insolence, l'impudence, l'impudicité, la débauche, l'adultère, l'inceste, tant d'abominables unions contre nature, impuretés que l'on rougit même de nommer ; sacrilèges, hérésies, blasphèmes, parjures, oppression de l'innocence, calomnies, trames secrètes, prévarications, faux témoignages, jugements iniques, violences, brigandages et semblables crimes qui tous ne se présentent pas à la pensée et qui n'en sont pas moins les hôtes fidèles de la vie humaine ? Crimes des méchants, à la vérité, mais provenant toutefois de cette racine d'erreur et d'amour déréglé que tout fils d'Adam apporte en naissant ²⁰⁴».

Quelques pages plus loin saint Augustin renchérit encore sur cette peinture effrayante : « Mais, outre les peines de l'enfance qui n'apprend qu'à cette condition ce que veulent les parents qui veulent à peine quelque chose d'utile, quelle infinité d'autres épines affligent le genre humain ; peines qui n'appartiennent plus seulement à la malice, à la perversité de

l'homme, mais à la misère de sa condition ? Quelle pensée les concevoir [sic] ? Veuvages et deuils, ruines, condamnations, perfidies, mensonges, faux soupçons, crimes et violences à souffrir de la part des hommes, quels sujets d'épouvante et de désolation ! Que dirai-je encore ? Les spoliations, la captivité, les fers, la prison, l'exil, les tortures, le retranchement des membres, la privation des sens, la brutalité effrénée qui assouvit sur sa victime ses obscènes désirs, et combien d'autres horreurs si fréquentes ? Que dirai-je de ces fléaux sans nombre, maux extérieurs à l'homme et qui menacent son corps ; la chaleur et le froid, les tempêtes, les pluies, les inondations, les éclairs et le tonnerre, la grêle et la foudre, la terre qui tremble et ouvre des abîmes, la mort sous les décombres,, la terreur ou les atteintes mêmes qui nous viennent de la méchanceté des bêtes, les venins si variés des plantes, des eaux, de l'air et des animaux ; les morsures cruelles ou mortelles des bêtes fauves ; ce chien caressant, ami de son maître, saisi tout à coup de la rage qui le rend plus farouche et plus redoutable que les lions et les dragons ; et quand une contagieuse morsure livre à ces épouvantables transports, l'homme lui-même devenant pour ses parents, pour sa femme, pour ses enfants, plus terrible que toute bête ? ²⁰⁵». On le voit, saint Augustin ne recule ni devant les redondances (« la captivité, les fers, la prison ») ni devant les exagérations les plus manifestes (on a de la peine à croire qu'un chien, même atteint de la rage, puisse devenir plus dangereux qu'un lion).

De toute évidence, saint Augustin, l'homme qui a théorisé le péché originel, celui qui, plus que tout autre, a œuvré pour

qu'il devienne le fondement de la foi chrétienne, était un esprit peu équilibré. Mais saint Paul, l'inventeur du péché originel, était peut-être encore plus déjanté. Car, s'il n'avait pas existé, jamais personne sans doute, pas même saint Augustin, même s'il a repris entièrement à son compte la thèse de saint Paul ²⁰⁶, n'aurait décrété que la mort n'était pas un phénomène naturel, mais la conséquence de la faute d'Adam. Une idée aussi étrange, aussi extravagante ne pouvait naître que dans une cervelle complètement dérégulée. Tout nous dit sans cesse, en effet, que la vie et la mort vont de pair, que le destin inéluctable de tous les organismes vivants est de vieillir et de mourir. C'est ce qui permet à la vie de se renouveler sans cesse.

Nul ne l'a mieux dit que Bossuet dans le *Sermon sur la mort* : « Tout nous appelle à la mort : la nature, presque envieuse du bien qu'elle nous a fait, nous déclare souvent et nous fait signifier qu'elle ne peut pas nous laisser longtemps ce peu de matière qu'elle nous prête, qui ne doit pas demeurer entre les mêmes mains, et qui doit être éternellement dans le commerce : elle en a besoin pour d'autres formes, elle la redemande pour d'autres ouvrages ²⁰⁷ ». Mais il semble avoir complètement oublié que la mort n'était pas un phénomène naturel ; il semble avoir complètement oublié que « la mort est le solde, le paiement et la peine du péché » comme l'affirme saint Paul, ainsi qu'il le rappelle à Richard Simon dans la *Défense de la tradition est des Saints Pères* ²⁰⁸ (p. 294).

L'Église est bien consciente que l'affirmation selon laquelle la mort est la conséquence du péché d'Adam et non le terme

²⁰⁶ Voir par exemple *La Cité de Dieu*, livre XIV, tome II, p. 145 : « En chacun de nous le genre humain ne serait pas destiné à mourir si nos auteurs, l'un créé d'un autre, l'autre créé du premier, n'eussent encouru la mort par leur désobéissance ».

²⁰⁷ *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, revue par Urbain et Levesque, Desclée de Brouwer, tom IV, p. 269.

²⁰⁸ *Op cit.*, p. 294.

naturel de la vie est bien difficile à faire accepter, comme en témoigne ce passage du *Catéchisme de l'Église catholique* : après avoir rappelé le texte de saint Paul : « de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort est entrée en tous les hommes du fait que tous ont péché (Romains, 5, 12) », les auteurs écrivent : « À la suite de S. Paul, l'Église a toujours enseigné que l'immense misère qui opprime les hommes et leur inclination au mal et à la mort ne sont pas compréhensibles sans leur lien avec le péché d'Adam et le fait qu'il nous a transmis un péché dont nous naissons tous affectés et qui est "mort de l'âme"²⁰⁹ ».

L'embarras des rédacteurs est visible. S'ils se placent dans la lignée de saint Paul, ils n'osent pas affirmer clairement que l'homme n'a pas été créé mortel, mais ne l'est devenu qu'après le péché d'Adam et à cause de lui. Ils suggèrent que saint Paul pourrait avoir évoqué la « mort de l'âme » plutôt que celle du corps, mais ils n'osent pas le dire clairement, car ils seraient en contradiction avec les Saints Pères et les conciles. L'expression d'« inclination à la mort » est hautement comique. C'est assurément une inclination très forte puisque jusqu'à présent jamais aucun homme n'a réussi à la surmonter, et c'est une inclination que nous partageons avec tous les animaux.

L'Église s'est d'ailleurs toujours montrée très discrète sur ce sujet si bien que beaucoup de chrétiens, je l'ai souvent constaté, ignorent qu'ils sont censés croire que la mort est la conséquence du péché originel. Quant à moi, je ne l'ai d'ailleurs découvert qu'assez tard. Les Pères Chartreux n'avaient pas cru bon de nous informer de ce détail. J'ai, bien sûr, entendu

209 *Op cit.*, article 403, p. 91.

beaucoup de sermons sur la mort, qui était sans doute le thème le plus souvent abordé dans les sermons destinés aux enfants et aux adolescents. Je n'y ai pourtant jamais entendu dire que l'homme n'avait pas été créé mortel et ne l'était devenu qu'à la suite de la faute d'Adam. C'était pourtant, semble-t-il, la première chose à dire puisque c'est la dernière chose à laquelle on ne pourrait penser tout seul. Mais il ne fallait pas trop charger la barque du péché originel qui n'a déjà que trop tendance à prendre l'eau.

La principale objection que soulève le dogme du péché originel, objection si forte, si essentielle qu'elle rend toute autre objection inutile, est bien sûr celle de son injustice, de sa profonde, de son immense injustice. « “Comment l'aurais-je fait, puisque je n'étais pas né ?” Ce vers du fabuliste est à l'arrière-plan de toutes les objections modernes contre le dogme du péché originel », écrit le père Rondet. Le cardinal Billot cite lui aussi le vers de La Fontaine : « Je serais censé avoir fait ce que je n'ai pas fait, et, de ce chef, rendu responsable d'un acte posé quand je n'existais pas. Qui pourra admettre une pareille chose ? Car ici il n'y a pas de mystère qui tienne. Le mystère, c'est ce qui dépasse notre raison, ce n'est pas ce qui la renverse et la détruit. Et, à ce propos revient à la mémoire la réponse que la fabuliste met dans la bouche de l'agneau : “Comment l'aurais-je fait, disait-il, puisque je n'étais pas né ?”²¹⁰ ». Citons aussi le père Dubarle : « La doctrine du péché originel pose fréquemment aux esprits un difficile problème : comment un Dieu juste peut-il permettre que chaque homme soit victime de la faute d'un lointain ancêtre²¹¹ ». Le père Dubarle a assurément raison, à ceci près

210 Cité par l'abbé Joseph Turmel, *Réfutation du catéchisme*, éditions de l'Idée libre, sd, p. 33

211 *Le péché originel dans l'Écriture*, éditions du Cerf, 1966, p. 172.

que le problème ne se pose pas « fréquemment » : il se pose constamment, il se pose nécessairement, il se pose inéluctablement.

Pour Pascal enfin, « il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine²¹² ».

Le problème de l'injustice fondamentale du péché originel se pose, et le texte de Pascal en témoigne, avec une exceptionnelle acuité dans le cas des enfants morts sans baptême à la naissance ou en bas âge, avant d'avoir pu commettre le moindre péché personnel. Car la doctrine de l'Église est claire, personne ne peut échapper à la damnation si la souillure du péché d'Adam qu'il a contractée en baissant n'a été effacée par le baptême. Les bébés et les tout petits n'échappent pas à cette loi. Saint Augustin est tout à fait catégorique sur ce point : « Pour moi, je dis qu'un petit enfant né en un endroit où il n'a pas eu la possibilité d'être secouru par le baptême du Christ, la mort ayant été plus prompte, s'est trouvé dans ce cas c'est-à-dire qu'il s'en est allé sans recevoir le bain de la régénération, et cela parce qu'il n'a pas pu en être autrement — que notre auteur [Pélage] l'absolve et, allant

212 *Pensées*, 164, édition de Gérard Ferreyrolles, le Livre de poche, 2000, p. 118.

contre la sentence du Seigneur, qu'il lui ouvre le royaume des cieux ; mais l'Apôtre ne l'absout pas qui écrit : *Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort ; et ainsi a-t-il passé en tous les hommes par celui en qui tous ont péché.* C'est pourquoi en raison de cette condamnation qui court à travers toute la masse humaine, ce petit enfant en tout justice ne sera pas admis dans le royaume des cieux, encore que non seulement il ne soit pas devenu chrétien, mais qu'il n'ait pas même eu la possibilité de le devenir ²¹³».

Si implacable, si inhumaine que puisse être cette doctrine, elle est devenue la doctrine officielle celle de l'Église, comme le constate le père Boyer : « Il nous semble difficile de ne pas reconnaître comme doctrine de l'Église, c'est-à-dire des conciles et des grands docteurs, l'affirmation que les enfants morts sans baptême ne vont pas au ciel. On peut voir un progrès dogmatique légitime dans la distinction toujours plus marquée entre le sort de ces enfants et celui des adultes damnés, et par suite dans la croyance aux Limbes, lieu autre que l'enfer, où la peine consiste dans la privation de la vision de Dieu. Que dans un cas particulier, Dieu veuille pour des raisons à lui connues donner sa grâce et sa gloire à un enfant mort sans baptême, cette exception laisse intacte la loi générale ²¹⁴». Mais on le voit, si le père Boyer reconnaît que la doctrine de saint Augustin a été officialisée par les conciles et les docteurs de l'Église, c'est pour prendre aussitôt ses distances avec elle. Il semble, en effet, se rallier à la doctrine des limbes que saint Augustin combattait énergiquement et qu'il avait fait condamner par le concile de Carthage de 418. Il va même plus

213 *De natura et gratia*, Œuvres de Saint Augustin, Desclée de Brouwer, tome 22, pp, 258-259.

214 *Op. cit.*, p. 290.

loin puisqu'il admet que Dieu peut très exceptionnellement ouvrir le paradis à un enfant mort sans baptême, et cela « pour des raisons à lui connues ». La formule est plaisante, mais elle est parfaitement orthodoxe. Un des principes les mieux établis de la théologie, pour ne pas dire qu'il en constitue la règle d'or, est, en effet, que, quoi qu'il fasse, lorsque Dieu agit, il a ses raisons, et, qui plus est, il les connaît, car, contrairement aux humains, il n'a pas d'inconscient.

Malebranche, lui, ne parle pas des limbes, mais il pense que les enfants morts sans baptême, s'ils ne connaîtront pas le bonheur, ne connaîtront pas non plus la douleur : « À l'égard des enfants qui meurent sans Baptême, ils sont damnés. Comme ils naissent dans le désordre, Dieu, qui aime l'ordre, ne peut les aimer en cet état. Ce sont des enfants de colère : ils n'auront point de part à l'héritage des élus. Mais ils ne souffriront pas la peine qu'on nomme du sens, ils ne souffriront point la douleur. Ils seront malheureux en ce sens qu'ils ne posséderont point le bonheur pour lequel ils sont faits ²¹⁵ ». Leur seul malheur est de ne pas être heureux, mais c'est quand même un grand malheur.

Saint Augustin lui-même, s'il affirme que les enfants morts sans baptême seront bel et bien damnés et qu'il n'y a pas de lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer, n'en pense pas moins qu'ils auront droit à un régime très adouci : « Quant à moi, je ne dis point que les enfants qui meurent sans le baptême du Christ subiront une peine telle qu'il eût été pour eux préférable de ne pas naître ; ce que le Seigneur n'a point dit de tous les pécheurs, mais seulement des plus criminels et des plus impies. Si, en effet, il a dit de ceux de Sodome, ne

voulant pas que cela fût entendu de ceux-là seulement, que les uns seraient punis moins sévèrement que les autres, qui peut douter que les enfants non baptisés, qui n'ont que le péché originel, sans le poids d'aucun péché personnel, ne reçoivent la plus légère des condamnations ? Quelle est cette peine et quelle est sa gravité, je ne puis le déterminer, mais cependant je n'ose dire qu'il leur serait avantageux de ne pas être plutôt que d'être là où ils sont ²¹⁶». On le voit, dans son désir d'adoucir le plus possible le sort des enfants morts sans baptême, saint Augustin est amené à imaginer pour eux un enfer qui n'en est plus vraiment un. C'est un enfer, somme toute, assez vivable, plus vivable que la vie de beaucoup de gens qui auraient eu tout intérêt à ne pas naître, plus vivable que la vie de ceux qui choisissent de mettre fin à leurs jours. Saint Augustin refuse d'admettre l'existence d'un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer, mais l'enfer qu'il imagine pour eux, s'il n'est pas le paradis, en semble moins éloigné qu'il ne l'est de l'enfer où sont les autres damnés.

Mais cet enfer aménagé ne satisfait pas de nombreux théologiens qui, comme le rappelle le père Boyer, ont cherché « les moyens d'ouvrir le ciel à un nombre plus ou moins grand des enfants morts sans baptême ou même à tous. Les uns, comme Gerson (*De nativitate Virginis Mariae*), se contentent de recommander aux parents de prier pour le salut de ces âmes. D'autres veulent qu'une action des parents, et particulièrement un acte qui montre leur désir du baptême de leurs enfants tienne à ceux-ci lieu de sacrement. Cajetan opinait que les enfants peuvent être sauvés, quand le baptême réel est impossible, par le vœu des parents, avec une

216 *Contra Julianum*, cité par le père Boyer, *op. cit.*, pp. 288-289.

bénédition de l'enfant et l'offrande de ces enfants à Dieu avec invocation de la Trinité (*In III^{am}*, qu. 68, art. 11). En somme, le désir des parents serait pour l'enfant l'équivalent du sacrement reçu *in voto*. Les théologiens du concile de Trente proposaient de condamner cette opinion de Cajetan ; mais un plaidoyer de Scripando empêcha la condamnation. Récemment le P. Hérís, O. P., a repris l'opinion de Cajetan. D'autres ont parlé d'une illumination de l'âme de ces enfants soit avant, soit aussitôt après la mort, de sorte qu'ils puissent eux-mêmes par un acte libre décider de leur sort, pour le ciel pour l'enfer²¹⁷ ». Mais l'idée que les enfants morts sans baptême puissent néanmoins être sauvés si leurs parents prient pour qu'ils le soient ou font le vœu qu'ils le soient, n'est guère satisfaisante. Elle ne fait que déplacer la difficulté. Car, s'il est évidemment injuste que les enfants morts sans baptême soient damnés alors que ceux qui ont reçu le baptême sont sauvés, il est tout aussi injuste que, parmi les enfants morts sans baptême, ceux dont les parents ont fait le vœu qu'ils soient sauvés soient, en effet, sauvés, tandis que ceux dont les parents auraient négligé de faire ce vœu seraient damnés. Quant à l'idée que les enfants mots sans baptême bénéficieraient juste avant ou juste après leur mort d'une illumination qui leur permettrait de choisir eux-mêmes entre l'enfer et le paradis, cette est évidemment très séduisante. Mais, pendant qu'on y est, pourquoi ne pas imaginer que ces enfants ont droit à une visite guidée de l'enfer et du paradis pour pouvoir faire leur choix en toute connaissance de cause ?

Mais ce n'est pas seulement le sort des enfants morts sans baptême qui paraît parfaitement injuste. C'est le sort de tous

217 *Op. cit.*, p. 290.

les damnés. Personne ne mérite, personne n'a jamais mérité et personne ne méritera jamais une éternité de souffrances. Même le plus grand criminel de tous les temps, même Hitler ne l'aurait pas mérité. À plus forte raison tous ceux dont le seul tort aura été de rejeter la foi chrétienne. La damnation éternelle est sans doute la plus grande monstruosité de la doctrine chrétienne. Les tout premiers textes chrétiens l'ignorent comme le fait remarquer Marie-Émile Boismard : « À l'aube du christianisme, il n'était pas question de vouer les impies à un feu éternel (même entendu symboliquement) qui les tourmenterait éternellement. L'enseignement du Christ, celui plus particulier de Luc, celui de Paul, vont dans le même sens. Les impies ne ressusciteront pas [...] C'est seulement vers les années 80-85 que l'on envisage des tourments éternels pour ceux qui seront damnés, certainement dans l'Apocalypse de Jean, qui suit les traditions apocalyptiques, probablement aussi dans l'ultime rédaction de l'évangile de Matthieu » (*op. cit.*, p. 167). Il aurait assurément été plus raisonnable de continuer à dire que ceux qui n'étaient pas sauvés retournaient au néant plutôt que de prétendre qu'ils étaient condamnés à des souffrances effroyables et éternelles, ce qui paraît tout à fait incompatible avec la souveraine bonté de Dieu. Mais à partir du moment où les chrétiens s'étaient mis à croire en l'immortalité de l'âme, il n'était plus possible d'envisager un simple anéantissement comme l'explique le père Boismard : « Pourquoi une grande partie de l'Église a-t-elle retenu le thème des souffrances éternelles pour décrire le sort final des damnés, faisant ainsi de Dieu un être capable de vouer à des tortures éternelles ceux qu'il veut châtier de leurs fautes ? Ce choix semble s'être imposé parce que l'on a très tôt admis une

anthropologie dérivée du platonisme : si les humains sont composés d'un corps et d'une âme *immortelle par nature*, ils ne peuvent pas revenir au néant. S'ils doivent souffrir en punition de leurs fautes, leurs souffrances seront éternelles » (*ibidem*)

Pour répondre à tous ceux qui rejettent l'idée du péché originel parce qu'elle leur paraît profondément, infiniment injuste, beaucoup de théologiens ne craignent pas de dire que la justice de Dieu n'est pas celle des hommes et que l'on ne peut juger de celle-là à partir de celle-ci. Ce qui nous paraît profondément, totalement injuste, nous paraîtrait parfaitement juste si nous pouvions juger selon la justice de Dieu. C'est ce que répond saint Augustin aux objections de Julien : « Ne compare plus avec les actes des juges humains ceux de la justice divine ; car on ne peut douter que Dieu soit juste lors même qu'il fait ce qui semble injuste et ce qui le serait en effet de la part des hommes ²¹⁸ ». Il le redit à la page suivante : « Dieu fait avec justice des actes que l'homme ne peut faire sans injustice ²¹⁹ ». Et il le redit encore quelques lignes plus loin : « Distingue la justice de l'homme de celle de Dieu et tu comprendras que Dieu venge justement les péchés des parents sur les enfants ; tandis que des juges humains ne pourraient faire le même chose sans injustice ».

Après saint Augustin, Bossuet est un de ceux qui insistent le plus sur la profonde différence qu'il y a entre la justice des hommes et la justice de Dieu. « N'examinons point ici, dit-il dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, ces règles terribles de la justice divine, par lesquelles la race humaine est maudite dans son origine. Adorons les jugements de Dieu, qui regarde

218 *Ouvrage inachevé contre Julien*, livre III ch. 26, éditions Vivès, Gallica BnF p. 159

219 *Ibid.*, p. 160.

tous les hommes comme un seul homme dans celui dont il veut tous les faire sortir [...] Les règles de la justice humaine nous peuvent aider à entrer dans les profondeurs de la justice divine dont elles sont une ombre ; mais elles ne peuvent pas nous découvrir le fond de cet abîme. Croyons que la justice aussi bien que la miséricorde de Dieu ne veulent pas être mesurées sur celles des hommes, et qu'elles ont toutes deux des effets bien plus étendus et bien plus intimes²²⁰ ». Citons aussi cette phrase de la *Défense de la tradition et des Saints Pères* : « Les règles de la justice de Dieu et celles de la justice des hommes sont bien différentes²²¹ ». De même lorsque Pascal parle de « notre misérable justice », il l'oppose, bien sûr, à celle de Dieu et pense que si nous pouvions juger du point de vue de Dieu, alors ce qui nous paraît profondément injuste deviendrait aussitôt parfaitement juste à nos yeux.

Mais cette solution n'est simple et radicale que parce qu'elle est désespérée et totalement absurde. Quoi que pense Pascal de « notre misérable justice, elle n'est pas moins, dans son essence, identique à celle de Dieu, comme le dit fort bien Robert Challe : « Notre justice est une misérable justice par rapport à celle de Dieu comme notre force et une misérable force, comme notre existence est une misérable existence, c'est-à-dire qu'elle est infiniment au-dessous. Mais il n'en est pas moins vrai que nous avons une véritable existence, quoique temporelle et dépendante. La force et l'existence de Dieu, n'étant simplement que force et existence, sont de même genre et de même espèce que la nôtre et, proportion gardée, on en peut parler en même terme et en avoir la même idée [...]

220 *Œuvres de Bossuet*, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1961.p. 773.

221 *Op. cit.*, p. 401.

« Notre justice est pareillement de même genre que celle de Dieu ; quoique infiniment imparfaite en comparaison, elle entre toujours dans sa définition, elle est dans la même catégorie, je veux dire que la définition de la justice est commune pour Dieu et pour les êtres intelligents. La justice métaphysique et prise abstraitement est de rendre à chacun ce qui lui appartient, traiter les êtres sensibles suivant leurs mérites. Dieu a fait tout cela dans une absolue perfection et avec une facilité inconcevable. Nous le faisons imparfaitement et avec peine, ce qui ne fait rien à l'essence de notre justice, quoique cela fasse beaucoup à ses qualités ²²² ».

Challe parle d'or. Si notre justice est différente de celle de Dieu, ce ne peut être qu'une différence de degré, et non de nature. Ce ne peut être seulement que parce qu'au contraire de celle de Dieu, elle reste toujours plus ou moins imparfaite. Le propre de la justice c'est de rendre à chacun selon son dû ; c'est de savoir peser avec la plus grande précision les mérites et les fautes afin que les récompenses et les châtiments leur soient toujours rigoureusement proportionnés. Si la justice de Dieu est parfaite, c'est parce que Dieu est capable de sonder jusqu'au plus profond les reins et les cœurs. La justice de Dieu est parfaite parce que, contrairement à la nôtre, elle répond toujours parfaitement aux exigences de la justice humaine.

Si, quand on parle de la justice de Dieu, il faut commencer par oublier ce que le mot justice signifie pour nous, et admettre qu'elle puisse contredire la nôtre, la bafouer, la fouler aux pieds, comme c'est le cas avec le péché originel, pourquoi ne pas en dire autant de sa sagesse et de son amour ? Mais alors les théologiens, dont toute l'activité consiste à se mettre

sans cesse à la place de Dieu dont ils prétendent connaître toutes les pensées, feraient mieux de changer de métier. Si ce qui nous paraît juste peut être injuste au regard de Dieu et, si ce qui nous paraît injuste peut être juste, pourquoi alors ne faudrait-il pas dire que ce qui nous paraît vrai peut être faux au regard de Dieu et ce qui nous paraît faux, être vrai ? Citons de nouveau Robert Challe qui de nouveau parle d'or : « On peut parler de la vérité comme de la justice, et dire que ce que nous voyons comme vrai, Dieu le voit comme faux. On peut dire que rien ne choque tant les règles de nos misérables idées de la vérité que la Trinité, et par ce beau raisonnement mettre tout Euclide au rang des erreurs de l'esprit humain ; tous les contes de fées au rang des histoires indubitables, la découverte de l'Amérique comme une fable. Ainsi Dieu est un trompeur, l'essence de l'imposture même qui a donné aux hommes les idées les plus claires et les plus distinctes contre la vérité ²²³ ».

Pascal reconnaît, on l'a vu, que le dogme du péché originel « choque » profondément notre raison et « heurte » violemment notre sens de la justice. Mais il affirme qu'il constitue la seule explication possible à l'énigme de notre condition : « Sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme », écrit-il dans le fragment 164 ²²⁴. Ce à quoi Voltaire lui répond : « Est-ce raisonner que de dire : l'homme est inconcevable sans ce mystère inconcevable ? ²²⁵ ». Et cette objection lui ayant, à juste

223 *Ibid.*, p. 516.

224 *Op. cit.* p. 118.

225 *Vingt-cinquième lettre philosophique, op. cit.*, tome II, p. 187.

titre, semblé capitale, il l'a reprise avec plus d'insistance dans les éditions ultérieures, notamment dans celle de Genève en 1742 : « Une chose que je ne connais pas ne servira certainement pas à m'en faire connaître une autre. Si dans l'obscurité je me mets un bandeau sur les yeux, pourrais-je mieux voir ? » ; ou dans celle de Dresde en 1748 : « C'est bien assez de ne rien entendre à notre origine sans l'expliquer par une chose qu'on n'entend pas [...] Serai-je bien reçu à expliquer ces obscurités par un système inintelligible ? Ne vaut-il pas mieux dire : je ne sais rien ? Un mystère ne fut jamais une explication, c'est une chose divine et inexplicable ²²⁶ ». Toutes ces formules sont tout à fait judicieuses, mais c'est sans doute Ernest Havet, dans son édition commentée des *Pensées*, qui a formulé l'objection de la manière la plus lumineuse et la plus définitive en disant simplement : « un fait incompréhensible est encore un fait ; une explication incompréhensible n'est plus du tout une explication ²²⁷ ».

Pour nous convaincre de la réalité du péché originel, Pascal n'invoque pas l'autorité de l'Écriture, de saint Paul ou de saint Augustin, dont pourtant il est profondément nourri, il ne nous renvoie pas aux décisions des conciles. Il s'adresse à notre raison, et affirme que le péché originel est la seule explication possible du mystère de notre condition, mélange incompréhensible de grandeur par ses aspirations à la Vérité et au Bonheur et de misère irrémédiable par son impuissance à les satisfaire. « Nous souhaitons la vérité, dit-il, et ne trouvons qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort ²²⁸ ». La condition des hommes est trop injuste

226 *Ibidem*.

227 *Pensées de Pascal*, édition de Ernest Havet, Delagrave, 1894, p. 229, note 1.

228 *Op. cit.*, fragment 20, p. 47.

pour être leur condition naturelle et originelle. Pour Pascal donc, une seule conclusion s'impose : « Il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste ²²⁹ ».

Cette formule a certainement échappé à l'attention de Voltaire, qui, sinon, n'aurait pas manqué de lui faire un sort. En prétendant expliquer l'incompréhensible injustice de notre condition par péché originel dont il reconnaît que rien ne saurait nous paraître plus injuste, Pascal ne fait, en effet, que déplacer la difficulté et reculer pour mieux sauter. Certes, pour lui, ce n'est qu'aux yeux de « notre misérable justice », que le péché originel est injuste. Son injustice n'est donc qu'apparente. Mais pourquoi alors n'en serait-il pas de même de notre condition ? Pourquoi celle-ci ne serait-elle pas injuste qu'aux yeux de « notre misérable justice » ? Pourquoi son injustice ne serait-elle pas qu'apparente ? Si c'est l'injustice apparente de notre condition qui fait problème, une solution qui nous paraît parfaitement injuste, ne saurait en aucune façon répondre au problème posé. Pascal ne peut récuser notre sens de la justice qui nous dit qu'il est parfaitement injuste de punir les hommes pour une faute qu'ils n'ont pas commise, et faire ensuite appel à ce même sens de la justice pour affirmer que notre condition est injuste et ne peut s'expliquer que comme une punition. Ou bien notre justice n'est, en effet, qu'une « misérable justice », et alors on ne peut pas dire qu' « il faut que nous naissions coupables ou Dieu serait injuste ». Ou bien notre justice n'est pas qu'une « misérable justice », et alors comment Dieu pourrait-il ne pas être injuste en nous faisant naître coupables ?

229 *Ibid.*, fragment 237, p. 174.

Mais admettons un instant que le péché originel ne soit injuste qu'aux yeux de « notre misérable justice », et non aux yeux de la justice de Dieu, on se demande bien alors pourquoi celui-ci a finalement jugé bon de nous envoyer son fils pour nous racheter de la faute d'Adam. S'il l'a fait, n'est-ce pas parce qu'il s'est dit, un peu tard, mais mieux vaut tard que jamais, qu'après tout il n'était peut-être pas très juste de punir tous les hommes pour une faute que seul le premier d'entre eux avait commise ? N'est-ce pas parce qu'il n'a compris qu'à la réflexion ce que les hommes comprennent tout de suite ? N'est-ce pas sa propre injustice que Dieu a voulu réparer ?

Qui plus est, avant de prétendre expliquer le caractère incompréhensible de notre condition par le péché originel, il aurait fallu que Pascal nous expliquât pourquoi le premier homme avait péché. Or, quand on le lit, ce qui est incompréhensible dans le péché originel, ce n'est pas seulement le fait que tous les hommes soient coupables de la faute du premier d'entre eux, c'est d'abord que celui-ci ait pu commettre cette faute. Voici, en effet ce que Pascal fait dire à Dieu dans le fragment 182 : « J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait. Je l'ai rempli de lumière et d'intelligence. Je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours²³⁰ ». Voilà qui est bien étrange. Dieu a créé Adam « saint, innocent, parfait », et il n'a rien eu de plus pressé que de commettre un péché. Et ce

péché, nous dit Pascal, a consisté à vouloir « se rendre centre de lui-même ». Or c'est là la définition même de l'amour-propre, si l'on en croit ce qu'il nous dit au début du fragment 743 : « La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi ²³¹ ». Mais en même temps, pour Pascal et pour tous les chrétiens, c'est depuis le péché originel et à cause du péché originel que l'homme est devenu l'esclave de l'amour-propre. Il faudrait savoir : ou l'amour-propre est la conséquence du péché originel ou s'il en est la cause. S'il est la conséquence du péché originel, on ne comprend pas pourquoi Adam a péché et, si Adam a pu pécher, alors pourquoi expliquer par le péché originel tous les péchés de ses descendants ? C'est ce que Rousseau faisait remarquer très justement, mais bien inutilement, à l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont : « Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père ; mais notre premier père, pourquoi fut-il pécheur lui-même ? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice, en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre naissance, tandis que notre premier père fut pécheur et puni comme nous sans cela ²³² ? ».

Pour Pascal donc la condition actuelle de l'homme, serait injuste, si elle était sa condition naturelle et originelle. Cela signifie que Dieu n'aurait pas pu, sans être lui-même injuste, créer le premier homme tel que nous sommes actuellement. Mais cela pose un sérieux problème car, lorsque le pape Pie V, a condamné en 1567, dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*,

231 *Op. cit.*, p. 563.

232 *Op. cit.*, p. 939.

les erreurs de Baius, il a notamment censuré la proposition suivante : « *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur* ²³³ » (Dieu n'aurait pu, à l'origine, créer l'homme tel qu'il naît actuellement). Voilà qui est singulièrement gênant car la proposition de Baius est tout à fait dans la ligne de la pensée de saint Augustin et de toute la tradition augustinienne. N'ayant pas lu toutes les œuvres de saint Augustin je ne sais pas si l'on peut y trouver une formule équivalente à celle de Baius ou à celle de Pascal, mais il me paraît clair que saint Augustin aurait souscrit à l'une et à l'autre. La même opinion se trouve d'ailleurs exprimée chez d'autres Pères de l'Église comme saint Bonaventure : « Si dès le commencement, Dieu avait créé l'homme au milieu de tant de misères il n'y aurait ni pitié ni justice ; [...] si Dieu nous avait remplis de tant de misères ou permis que nous le soyons sans aucune faute, la divine providence ne nous gouvernerait ni avec pitié, ni selon la justice. Notre état actuel, sous le gouvernement d'un Dieu juste et bon, ne peut donc résulter que d'une punition ²³⁴ ».

Si l'on se souvient de la peinture extrêmement noire que fait saint Augustin de la condition de l'homme déchu dans *La Cité de Dieu*, il ne pouvait évidemment pas penser qu'elle aurait pu être la condition naturelle et originelle de l'homme. D'ailleurs la croyance au péché originel semble exclure absolument cette hypothèse. Si l'on admet que notre nature est profondément déçue à cause du péché originel, on voit mal comment Dieu aurait pu créer le premier homme tel que nous sommes devenus à cause de la Chute. La condamnation

233 Voir Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXIV, Herder, 1963, p.434 (proposition 55).

234 Cité par Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, p. 279)

de la proposition de Baius par le pape Pie V apparaît tout à fait illogique et il est bien difficile de l'expliquer. Elle est donc bien gênante pour l'Église.

Pour justifier le fait que le péché du premier homme condamne toute sa descendance à la damnation éternelle, les théologiens affirment qu'une offense commise à l'égard d'un être infini est infinie. « Le péché commis contre Dieu, écrit saint Thomas, reçoit une certaine infinité en raison de l'infinie majesté divine ; car l'offense est d'autant plus grave que l'offensé est de plus haut rang. Ainsi fallait-il, pour une satisfaction adéquate, que l'acte de celle-ci ait une efficacité infinie, comme venant de l'homme-Dieu ²³⁵ ». Mais cela ne va pas du tout de soi. On pourrait tout aussi bien dire, et même beaucoup mieux, qu'une offense commise par un être fini envers un être infini, ne saurait être ressentie par celui-ci que comme une offense infime et tout à fait insignifiante. Plus exactement aucune offense ne saurait atteindre Dieu. « Il est certain, écrit Robert Challe, qu'on souffre des enfants des femmes, des fols, des ignorants, de la canaille ce qu'on ne souffrirait pas de personnes considérables [...] L'offense est petite à proportion que l'offenseur est méprisable ; sans oublier que les mots d'offense et d'offenseur sont ici très improprement placés. Il est faux absolument que Dieu soit offensable ; les hommes font des fautes et Dieu les voit, voilà tout ; ces fautes ne l'offensent point, il en voit le mal, il les désapprouve, mais elles ne lui portent aucunes atteintes ²³⁶ ». C'est d'ailleurs ce que Élihu dit à Job : « Considère les cieux et regarde, vois comme les nuages sont plus élevés que toi. Si tu

235 *Op cit.*, Troisième partie, question 1, article 2, solution 2, tome IV, p. 18.

236 *Op. cit.*, p. 523.

pèches, en quoi l'atteins-tu, Si tu multiplies les offenses, lui fais-tu quelque mal » (Job, 35, 5-6).

Les théologiens affirment ensuite que l'offense faite à Dieu étant infinie ne pouvait être effacée que par une expiation elle-même infinie. Elle ne pouvait donc venir des hommes, mais seulement d'un être lui-même infini, et c'est pourquoi Dieu a dû sacrifier son propre fils. Mais comment ne pas voir que ces deux affirmations ne s'accordent guère ? Si les hommes ont la capacité de commettre une offense infinie envers Dieu, pourquoi n'auraient-ils pas aussi celle d'offrir à Dieu une réparation de même nature ? Et, si les hommes n'ont pas la capacité d'offrir à Dieu une réparation infinie, pourquoi auraient-ils celle de commettre envers lui une offense infinie ? Pour parler comme Pascal, « qui démêlera cet embrouillement ? »

Les théologiens sont bien conscients que les hommes d'aujourd'hui ont le plus grand mal à admettre que nous naissons tous coupables de la faute du premier d'entre nous. Aussi s'ingénient-ils à nous dorer la pilule du péché originel. Pour ce faire, ils ne craignent pas de renverser l'ordre normal des termes et de mettre hardiment la charrue avant les bœufs. Au lieu de dire que le Christ est venu nous sauver parce que le premier homme avait péché, ils n'hésitent pas à dire que le premier homme a péché pour que le Christ puisse venir nous sauver. « Parce qu'elle est inséparable de l'affirmation dogmatique assurant que, dans la grâce du Christ le salut est offert à tous les hommes, la doctrine du péché originel est une invitation à accueillir la Bonne Nouvelle du Christ et comme le fait le chant pascal de l'*Exultet* à la veille du Samedi saint, à

chanter la miséricorde de Dieu ²³⁷ » nous dit le *Catéchisme des évêques de France*. C'est aussi ce que dit le *Catéchisme de l'Église catholique* : « La doctrine du péché originel est pour ainsi dire le “revers” de la Bonne Nouvelle que Jésus est le sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ ²³⁸ ».

Le « pour ainsi dire » montre bien que les auteurs du *Catéchisme de l'Église catholique* se sont plus ou moins rendu compte qu'ils poussaient peut-être le bouchon un peu loin. Car enfin, si un médecin annonçait à un patient qu'il est gravement malade en lui disant que c'est l'envers de la bonne nouvelle qu'il va pouvoir être soigné, et éventuellement guérir, ce patient déciderait sans doute de changer de médecin. Que dire donc du père A. Verrielle qui ne craint pas d'écrire : « Pour qu'il y ait un médecin, il fallait des malades ; pour qu'il y ait un sauveur, il fallait des pécheurs ²³⁹ » ? Certes, il vaut mieux pouvoir être soigné quand on est malade, mais il vaut encore mieux ne pas être malade et donc ne pas avoir besoin d'être soigné. Il y a des médecins parce qu'il y a des malades, mais cela ne signifie pas qu'il y a des malades pour qu'il y ait des médecins. Les malades sont la raison d'être des médecins, mais les médecins ne sont pas la raison d'être des malades.

Au lieu de prendre le message chrétien par le mauvais bout, le péché originel et la damnation perpétuelle qui en résulte, il faudrait donc le prendre par le bon bout, la Rédemption, c'est-à-dire le salut et la félicité éternelle offerts à tous les hommes. Cela change tout, en effet. Au lieu de dire que tous les hommes naissent coupables du péché commis par

237 *Op. cit.*, article 123, p. 100.

238 *Op. cit.*, article 289, p. 103.

239 « Le plan du salut », *Revue des sciences religieuses*, 1934, p. 504, cité par Henri Rondet, *op. cit.*, p. 55.

le premier d'entre eux et, de ce fait, condamnés aux flammes éternelles, il faut dire que tous les hommes naissent susceptibles d'être rachetés par le Christ, et d'échapper à la damnation pour goûter une béatitude éternelle.

Mais, si le dogme du péché originel heurte profondément notre raison, celui de la Rédemption, qui en est le corollaire, n'est guère plus satisfaisant. On se demande bien, en effet, comment et pourquoi la souffrance d'un juste pourrait peut effacer la faute d'un pécheur. L'idée de Rédemption semble relever d'une pensée archaïque et magique, qui a inspiré tant de pratiques anciennes comme celle du bouc émissaire et il paraît bien difficile de ne pas partager le sentiment de Roger-E. Lacombe : « Devant cette solution chrétienne si peu satisfaisante, l'incrédule en vient à se demander si les difficultés qu'elle présente pour la pensée claire ne s'expliquent pas parce que le christianisme garderait la trace d'un mode de pensée relativement primitif et grossier. On peut comprendre la condamnation de l'humanité à la suite du péché d'Adam si on la replace dans le cadre des conceptions anciennes de la responsabilité collective, où la faute ne peut être rachetée que lorsqu'elle est équilibrée par une souffrance au moins équivalente, même si cette souffrance n'est pas celle de l'auteur du crime ²⁴⁰ ».

Mais admettons provisoirement que le Christ par son sacrifice puisse effacer la faute d'Adam dont héritent tous ses descendants. Il n'en reste pas moins qu'il aurait mieux valu qu'Adam n'eût pas eu rien de plus pressé à faire que de commettre une faute si grave qu'elle le condamnait lui et toute sa descendance, à finir dans les flammes éternelles. Pas du

240 *Op. cit.*, p. 198.

tout, nous disent les théologiens. Parce qu'il a permis la Rédemption, le péché originel a été une aubaine ; loin d'être une malédiction, il est une bénédiction, comme l'affirme saint Augustin à la suite de saint Paul et de saint Jean Chrysostome : « Dans la suite du même discours, au sujet de ces paroles de saint Paul : “Le jugement de condamnation vient d'un seul péché, mais le don de la grâce nous justifie de plusieurs péchés », n'est-ce pas, ajoute le saint évêque [Jean Chrysostome], comme si l'Apôtre disait : Le péché a eu le pouvoir de faire entrer dans le monde la mort et la condamnation, mais la grâce non seulement détruit le péché, mais encore tous ceux qui ont été commis dans la suite”. Et, un peu après, il dit encore sur le même sujet : “Nous avons donc reçu une infinité de biens ; et l'Apôtre, voulant nous faire voir que ce n'est pas seulement le péché d'Adam, mais encore tous les autres qui ont été effacés par la grâce, nous dit que le don de cette grâce divine nous justifie de plusieurs péchés”. Et un peu après : “Car saint Paul a dit premièrement que, si le péché d'un seul a donné la mort à tous les hommes, la grâce d'un seul en pourra sauver beaucoup plus”. Ensuite, ajoute notre saint Docteur, l'Apôtre nous montre que la grâce n'a pas seulement détruit ce premier péché ainsi que tous les autres, mais encore qu'elle nous a donné la justice et qu'ainsi le Christ nous a fait beaucoup plus de bien qu'Adam nous avait fait de mal” ²⁴¹».

Ces lignes sont effarantes. Prétendre que le Christ nous a fait beaucoup plus de bien qu'Adam ne nous a fait de mal, sous prétexte qu'il n'a pas seulement effacé la faute originelle mais encore toutes celles qui ont été commises dans la suite, c'est oublier que celles-ci sont la conséquence de celle-là. Mais

241 *Contra Julianum*, Livre I, chapitre 6, 24, *op. cit.*, p. 148.

surtout ne faut-il pas avoir véritablement perdu la tête pour affirmer que « si le péché d'un seul a donné la mort à tous les hommes, la grâce d'un seul en pourra sauver beaucoup plus » ? Le Christ pourrait donc sauver beaucoup plus d'hommes qu'il n'y en a ?

N'en doutons pas pourtant, le Christ n'a pas seulement effacé la faute originelle, il a apporté aux hommes des bienfaits bien plus grands que ceux dont la faute d'Adam les avait privés ? C'est ce qu'affirme le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le premier homme de pécher ? S. Léon le Grand répond : "la grâce ineffable du Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que l'envie du démon nous avait ôtés" (Serm. 73,4). Et S. Thomas d'Aquin : " Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu permet, en effet que les maux se fassent pour en tirer un plus grand bien. D'où le mot de S. Paul : " Là où le péché abonde la grâce a surabondé" (Rm, 20). Et le chant de l'"Exultet" : "O heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand rédempteur" (s. th. 3, 1, 3, ad 3) ²⁴²». Et un peu plus loin : « La victoire sur le péché remportée par le Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que le péché nous avait ôtés : "Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé" (Rm, 5, 20) ²⁴³».

Constatons que les auteurs de ces deux catéchismes se gardent bien de nous dire quels sont au juste ces bienfaits plus grands que ceux dont jouissaient Adam et Ève avant la chute que le Christ nous aurait apportés. Ceux-ci semblaient, en effet, jouir d'un bonheur sans mélange. Ils ne manquaient jamais de rien. Ils n'avaient pas besoin de travailler pour se nourrir. Ils

242 *Op. cit.*, article 412, p. 109.

243 *Ibid.*, article 420.

n'avaient rien à craindre. Tous les animaux leur étaient soumis. La température était toujours agréable et douce. Il ne faisait jamais froid et il ne faisait non plus jamais trop chaud. Ils ne connaissaient ni les orages ni les tempêtes, ni les tremblements de terre. Ils ignoraient la douleur, la maladie et la mort.

Leibnitz croit savoir pourtant que, depuis et grâce à la venue du Christ, nous vivons dans un univers plus noble : « On a fait voir que chez les anciens la faute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures²⁴⁴ ». Voilà qui est réconfortant, mais, si les hommes avaient eu leur mot à dire, la plupart d'entre eux auraient certainement préféré mener la même vie qu'Adam et Ève avant la chute. Ils auraient peut-être vécu dans un univers moins noble, mais ils auraient échappé à la douleur, à la maladie, à la mort et à tous les maux auxquels notre condition nous expose.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas dire que le Christ s'est incarné parce qu'Adam a péché ; il faut dire qu'Adam a péché pour que le Christ puisse s'incarner. Dieu, nous dit Malebranche, « n'a permis le péché d'Adam et la corruption de la nature, que pour favoriser l'Incarnation de son Fils, pour la rendre nécessaire, ou pour en être l'occasion²⁴⁵ ». Et il nous explique pourquoi Dieu voulait à tout prix que son fils s'incarnât : « Dieu, mon cher Éraste, agit toujours selon ce qu'il est, toujours en Dieu. Il crée le premier homme, et il lui donne avec une profusion digne de la Divinité tous les biens imaginables. Mais ne pensez pas pour cela qu'il mette

244 *Essais de théodicée*, Garnier Flammarion, 1969, p. 364.

245 *Conversations chrétiennes*, folio essais, Gallimard, 1994, p. 114.

effectivement sa complaisance dans une pure créature, et qu'il la compte pour quelque chose par rapport à lui. Dieu se souvient toujours de ce qu'elle est et de ce qu'il est lui-même ; et quoi qu'il voie que son ouvrage va périr, jaloux de sa gloire, tout plein de lui-même, de sa dignité, de sa divinité, de son infinité, il demeure immobile ; et déclare par là qu'il est infini, puisqu'il compte pour rien, par rapport à lui, la plus noble de ses créatures. Il déclare par là, mon cher Ariste, que, quand il a créé le premier Adam, il pensait déjà au second ; et quand il a formé Ève, il avait en vue son Église ²⁴⁶ ». Et il le redit un peu plus loin : « Du fini à l'infini la distance étant infinie, nous ne pouvons point avoir d'accès auprès de Dieu et de société avec lui que par Jésus-Christ [...] Dieu ne pouvant être adoré dignement, divinement, que par Jésus-Christ, ce n'est aussi que par Jésus-Christ que Dieu se complaît dans le culte que nous lui rendons ²⁴⁷ ».

Tout s'explique donc fort bien. Dieu crée les hommes pour qu'ils l'adorent. Mais cette adoration n'a aucun prix à ses yeux puisqu'elle vient d'êtres finis et qu'il est infini. Il fait donc en sorte que le premier homme se rende coupable envers lui d'une faute qu'il transmet à toute sa descendance. Cela ne fait, semble-t-il, qu'aggraver la situation et rendre les hommes encore plus indignes de l'adorer. Mais, par chance, Dieu a un fils. Après mûre réflexion, (celle-ci aurait duré environ quatre mille ans, a-t-on cru tout d'abord, avant de s'apercevoir qu'il s'agissait en fait d'au moins trois cent mille ans), il l'envoie mourir pour effacer la faute que leur a transmise leur commun ancêtre. Et il se dit alors que, si son fils, qui est Dieu et qui l'est pleinement, est mort pour sauver les hommes, ceux-ci, après

246 *Ibid.*, pp. 46-47.

247 *Ibid.*, p. 50.

tout, ne devaient pas être si indignes qu'il l'avait pensé et il s'est donc résigné à agréer leurs hommages. Tout cela est d'une cohérence, d'une logique et d'une évidence admirables.

Dieu est censé être infiniment bon et c'est par pure bonté qu'il est censé avoir créé l'homme. Mais le dieu de Malebranche est, lui, infiniment égocentrique et c'est par pur égoïsme qu'il crée l'homme. Aussi bien aucun théologien ne semble avoir repris la thèse de Malebranche. S'ils pensent généralement comme lui que Dieu a jugé nécessaire de compléter l'œuvre de la Création par la Rédemption et donc la Faute originelle, ils y voient, non pas le souci égoïste de pouvoir être adoré de la façon dont il juge devoir l'être, mais l'effet de son infinie bonté envers les hommes dont il a voulu relever la condition pour qu'ils puissent devenir pleinement ses enfants.

. C'est ce que nous dit l'abbé Pierre Descouvemont :
« Suivant la grande formule des Pères de l'Église, le Fils de Dieu s'est fait homme pour que les hommes deviennent fils de Dieu.

« Le simple fait de notre appartenance à la race humaine ne suffisait pas à faire de nous des enfants de Dieu à part entière. Tous les hommes sont appelés à le devenir, mais ce "passage" en Dieu suppose un "passeur", un "médiateur" : il faut que le Fils unique vienne empoigner les hommes pour que "par Lui, avec Lui et en Lui", ils entrent effectivement, dans l'élan de l'Esprit, au sein de la famille trinitaire.

« Même si Adam n'avait pas péché, il semble bien que l'Incarnation du Fils de Dieu aurait été nécessaire pour permettre aux hommes de "passer" en Dieu. C'est "dans le Christ" que nous avons été choisis de toute éternité pour devenir enfants de Dieu (EP 1 11) ²⁴⁸ ».

C'est aussi ce que dit le père Gustave Martelet : « Ce n'est donc nullement au péché que nous devons le Christ, mais à l'amour de Dieu qui se fait homme pour nous diviniser. Le péché n'explique pas l'incarnation, mais il fait que cette incarnation est, elle aussi depuis toujours, en raison de la prévision du péché, une incarnation rédemptrice²⁴⁹ ». Et il ajoute à la page suivante : « Que le seul péché n'explique pas l'incarnation ouvre à l'histoire humaine un horizon qu'on ne peut oublier. En effet, n'étant pas seulement rédempteur, le Christ peut répondre à un type de détresse, qui n'est pas de péché seulement, mais bien de finitude : détresse de douleur et de mort naturelle au grand sens innocent de ce mot. Sans doute n'est-ce pas avant tout pour pallier un défaut inhérent à notre finitude que Dieu s'est incarné, mais pour nous associer à la Gloire de sa Vie. Mais il apporte ainsi une réponse étonnante et d'abord imprévue à la dérélition naturelle de la souffrance et de la mort. Sans doute encore, la révélation est-elle discrète sur ce point, pourtant elle est loin de l'exclure : “ Ce n'est pas à des anges que Dieu vient en aide, mais à la descendance d'Abraham ” (He 2, 16) ».

Tout cela est étrange. Dieu crée les hommes pour qu'ils soient ses fils, mais cela, semble-t-il, ne suffit pas pour qu'ils le soient vraiment. Est-ce à dire que, pour Dieu comme pour un simple mortel, les choses ne marcheraient pas toujours comme il l'aurait souhaité ? On a du mal à le croire. On a du mal à comprendre pourquoi le fils de Dieu serait capable de faire ce que son père n'a pas été capable de faire. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas très bien pourquoi il aurait fallu un « passeur » entre les hommes et Dieu. Avant la Chute, il y avait

249 *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, éditions du Cerf, 1986, p. 40

apparemment une assez grande proximité entre Dieu et Adam et Ève. Il leur rendait visite et leur parlait en toute simplicité. Pour le père Martelet, « le Christ peut répondre à un type de détresse, qui n'est pas de péché seulement, mais bien de finitude : détresse de douleur et de mort naturelle ». Mais c'est à cause du péché d'Adam que les hommes sont exposés à la douleur et soumis à la mort. Adam avant la chute ne semble nullement souffrir de sa finitude. Il ne connaît nulle « détresse de douleur et de mort naturelle ». S'il n'avait pas péché, ses descendants non plus ne l'auraient pas connue. Le père Martelet reconnaît que, sur ce point la révélation se montre discrète. La notion de « révélation discrète » est assurément très intéressante, mais il faudrait sans doute aller plus loin et introduire la notion de « révélation muette » qui pourrait rendre d'inappréciables et innombrables services aux théologiens.

Le père Rondet ose écrire quant à lui : « Adam a été moins puissant pour nous perdre que le Christ ne l'a été pour nous sauver ; d'un côté, une seule transgression amène la mort sur toute la race, de l'autre de multiples fautes sont effacées par l'acte unique du Sauveur²⁵⁰ ». Comment ne pas avoir envie de dire au père Rondet que ça ne tourne pas rond ? La faute d'Adam condamne l'humanité tout entière à la misère, à la mort et à la damnation. Pour se montrer non pas plus puissant, mais seulement aussi puissant à nous sauver qu'Adam l'a été à nous perdre, il aurait fallu que le Christ sauvât effectivement tous les hommes sans exception. Mais ce n'est pas le cas, semble-t-il.

250 *Op. cit.*, pp. 30-31.

L'Église affirme certes, avec insistance que le Christ est venu racheter tous les hommes sans exception : « Il n'y a, il n'y a eu, il n'y aura aucun homme pour qui le Christ n'ait pas souffert » (« *Nullus est, fuit vel erit homo pro quo [Christus] passus non fuerit* ²⁵¹»). Mais, même si ce n'est plus guère le cas aujourd'hui, l'Église n'a aussi cessé au cours des siècles d'affirmer que le nombre des élus était très inférieur à celui des réprouvés, ce qui revenait pourtant à dire que, dans la plupart des cas, le Christ avait souffert pour rien.

C'est, en effet, ce que dit le Christ dans l'évangile selon saint Luc : « Quelqu'un lui dit : "Seigneur, est-ce le petit nombre qui sera sauvé ?" Il leur répondit : "Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et n'y parviendront pas" » (23-24). ; C'est ce qu'il dit aussi dans l'évangile selon saint Matthieu : « Entrez par la porte étroite. Car large et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il en est beaucoup qui le prennent ; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent » (7, 13-14). Et, plus loin, à la fin de la parabole du festin des noces, il prononce la fameuse phrase : « Beaucoup sont appelés mais peu sont élus » (22, 14).

Rien d'étonnant donc si les plus grands théologiens affirment que les élus sont bien peu nombreux. C'est ce que dit saint Augustin dans le sermon CXI « Du nombre des élus » en s'appuyant sur saint Luc et saint Matthieu : « Assurément les élus sont peu nombreux. Vous vous rappelez la question qui vient de nous être rappelée dans l'Évangile. "Seigneur, y est-il dit, est-ce que les élus sont peu nombreux ?" Que répond le

251 Concile de Quiersy, an 853. Voir Denzinger-Schönmetzer, p. 624.

Seigneur ? Il ne dit pas qu'au contraire les élus sont en grand nombre, non ; mais après avoir entendu cette question : "Est-ce que les élus sont peu nombreux ?", il réplique : "Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite." N'est-ce pas confirmer l'idée du petit nombre des élus ? Il dit encore ailleurs : "Étroite et resserrée est la voie qui mène à la vie, et il y en a peu pour y marcher ; tandis que la voie qui mène à la perdition est large et spacieuse, et il y en a beaucoup pour la suivre" ²⁵² ».

C'est, bien sûr, ce que dit aussi saint Thomas : « Le bien proportionné à la condition commune de la nature se réalise le plus souvent et ne fait défaut que rarement. Mais le bien qui excède l'état commun des choses se trouve réalisé seulement par un petit nombre, et l'absence de ce bien est fréquente. Ainsi voit-on que la plupart des hommes sont doués d'un savoir suffisant pour la conduite de leur vie et ceux qu'on appelle idiots et insensés parce qu'ils manquent de connaissance sont très peu nombreux. Mais bien rares, parmi les humains, sont ceux qui parviennent à une science profonde des choses intelligibles. Donc, puisque la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, excède le niveau commun de la nature, surtout parce que cette nature a été privée de la grâce par la corruption du péché originel, il y a peu d'hommes sauvés. Et en cela même apparaît souverainement la miséricorde de Dieu, qui élève certains êtres à un salut que manque le plus grand nombre, selon le cours et la pente commune de la nature ²⁵³ ». On le voit, saint Thomas a beau être persuadé que le plus grand nombre des hommes manquent le salut, cela ne l'empêche pas de s'extasier sur la miséricorde de Dieu. Bien au

252 *Sermons sur l'Écriture*, collection Bouquins, Robert Laffont, 2014, p. 941

253 *Op. cit.*, première partie, question 23, article 7, tome I, p. 333-334.

contraire il ne l'en admire que plus. À l'en croire, moins il y a d'hommes sauvés et plus Dieu se montre miséricordieux.

Pour nous faire comprendre à quel point le nombre des élus est faible par rapport à celui des réprouvés, le cardinal Bellarmin a, lui, recours à des images : « Le nombre des réprouvés sera semblable à la multitude des olives qui tombent à terre quand on a secoué l'olivier ; et le petit nombre des élus sera comparable aux quelques olives qui ayant échappé à la main des secoueurs, sont restées au sommet des branches et seront détachées à part. De même encore la multitude des réprouvés sera comparable à la vendange qui remplit de nombreux vases avec des grappes de raisin que les paysans ont récoltées ; et le petit nombre des élus ressemblera aux quelques grappes qui, la vendange finie, se trouvent par hasard encore dans la vigne²⁵⁴ ».

Mais sur ce thème le texte le plus célèbre est sans doute le *Sermon sur le petit nombre des élus* que Massillon prêcha devant Louis XIV en 1699. Dans l'article « Éloquence » de l'Encyclopédie Voltaire en cite le passage le plus saisissant : « Je suppose que ce soit ici notre dernière heure à tous, que les cieux vont s'ouvrir sur nos têtes, que le temps est passé, et que l'éternité commence, que Jésus-Christ va paraître pour nous juger selon nos œuvres, et que nous sommes tous ici pour attendre de lui l'arrêt de la vie ou de la mort éternelle : je vous le demande, frappé de terreur comme vous, ne séparant point mon sort du vôtre, et me mettant dans la même situation où nous devons tous paraître un jour devant Dieu notre juge ; si Jésus-Christ, dis-je, paraissait dès à présent pour faire la terrible séparation des justes et des pécheurs, croyez-vous que

254 Cité par Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, p. 316.

le plus grand nombre fût sauvé ? Croyez-vous que le nombre des justes fût au moins égal à celui des pécheurs ? Croyez-vous que s'il faisait maintenant la discussion des œuvres du grand nombre qui est dans cette église, il trouverait seulement dix justes parmi nous ? En trouverait-il un seul ? ²⁵⁵ ».

La thèse du petit nombre des élus n'a commencé à être contestée qu'au XVIII^{ème} siècle notamment par Mgr de Pressy, évêque du Boulogne, par Monsieur Emery, supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice et surtout par l'abbé Nicolas Bergier, auteur d'un *Dictionnaire de théologie*. « Dans l'article "Élu" du *Dictionnaire*, nous dit Guillaume Cuchet, il explique que la thèse du petit nombre n'a rien d'officiel et qu'on est libre d'en soutenir une autre, même s'il n'allait pas lui-même - jusque-là. Dans sa correspondance privée, en revanche, il se montre beaucoup plus offensif. Il dénonce la "rage réprobatoire" de la plupart des théologiens : "C'est presque une hérésie parmi [eux] de parler de la miséricorde de Dieu". Sur le fond, il tenait la thèse du petit nombre des élus pour un "blasphème contre la Rédemption", difficilement compatible avec la volonté de salut universel de Dieu, partout attestée dans l'Écriture. Du point de vue pastoral, non seulement il doutait de l'efficacité d'un tel discours mais il était surtout frappé par ses effets contre-productifs : révoltes, doutes et incrédulité ²⁵⁶ ».

Mais c'est seulement au milieu du XIX^{ème} que la thèse du petit nombre des élus sera sérieusement battue en brèche et de plus en plus supplantée par celle du grand nombre des élus. Le plus célèbre et le plus influent de ses adversaires fut

255 *Questions sur l'Encyclopédie*, collection Bouquins, Robert Laffont, 2019, p. 823.

256 Guillaume Cuchet, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*,
Voir <https://journals.openedition.org/rh19/4054>

sans conteste Lacordaire. « Voilà donc, ironise-t-il, le dernier mot ? Dieu a donné son sang pour glaner le long des siècles quelques âmes éparses ; et le reste, troupeau perdu dans l'iniquité, s'en va, par phalanges pressées, grossir l'abîme qui ne rend jamais ce qu'il a reçu, qu'habitent les pleurs et les grincements de dents, un feu qui ne s'éteindra jamais, et le ver qui ronge toujours ²⁵⁷ ». Mais on peut citer également Frederick William Faber, supérieur de l'Oratoire de Londres : « L'Église des élus dans le ciel [...] se compose principalement de petits enfants, de ceux qui, sur la terre, n'ont jamais mérité, jamais aimé, jamais fait usage de leur raison. Une telle conclusion n'est-elle pas choquante au point de nous la faire regarder comme inadmissible ? ²⁵⁸ »

Ce que le Père Faber considère comme « inadmissible » a pourtant été la doctrine officielle de l'Église depuis dix-huit siècles. Décréter qu'elle est inadmissible constitue donc un précédent singulièrement dangereux. C'est ouvrir la voie à toutes les remises en question. Si l'on considère que la doctrine du petit nombre des élus est inadmissible bien qu'elle ait été jusque-là celle de tous les plus grands Pères et des plus grands Docteurs de l'Église, pourquoi alors ne pas considérer comme inadmissibles d'autres doctrines de l'Église, même parmi les plus essentielles ? Pourquoi, tout d'abord, ne pas considérer que ce n'est pas seulement la doctrine du petit nombre des élus qui est inadmissible, mais bien, d'une manière plus générale, la doctrine même du péché originel ?

Car, quand bien même la doctrine du grand nombre des élus deviendrait la doctrine officielle de l'Église, ce qui obligerait celle-ci à reconnaître qu'elle s'est pendant très

257 Cité par Guillaume Cuchet.

258 *Le Créateur et la créature ou les merveilles de l'amour divin*, Paris, Bray, 1858, p. 279. Cité par Guillaume Cuchet.

longtemps gravement trompée, la doctrine du péché originel n'en resterait pas moins inadmissible. Puisque tous les hommes ont été automatiquement condamnés par la faute d'Adam, même ceux, la quasi-totalité d'entre eux, qui ne le connaissaient ni d'Ève ni d'Adam, on aurait pu penser que tous les hommes auraient été sauvés automatiquement par le sacrifice du Christ même ceux qui n'en avaient jamais entendu parler. Mais il n'est rien. Si le Christ est théoriquement venu sauver tous les hommes, pratiquement, il n'en sauve qu'un petit nombre, puisqu'il ne sauve que ceux qui ont été baptisés, et à la condition qu'ils soient restés fidèles à la foi chrétienne. Les théologiens qui affirment qu'il y a beaucoup d'élus parlent seulement des chrétiens. Pour les autres, la question de savoir s'ils seront ou non sauvés ne se pose pas : ils ne sauraient l'être.

Mais, s'il faut absolument être chrétien pour pouvoir être sauvé, alors, de toute évidence, il faut aussi que la possibilité de le devenir soit offerte à tous. C'est ce qu'affirme en effet, le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Dieu "veut que tous les hommes soient sauvés et participent à la connaissance de la vérité" (1Tm 2 4), c'est-à-dire du Christ Jésus. Il faut donc que le Christ soit annoncé à tous les peuples et qu'ainsi la Révélation parvienne jusqu'aux extrémités du monde²⁵⁹ ». Cela semble logique, en effet, mais ne correspond pas du tout à la réalité. La Révélation n'est jamais parvenue jusqu'aux extrémités du monde. Pendant longtemps, seul un petit nombre d'hommes a pu entendre parler du Christ. Ses disciples étaient bien en peine de porter la Révélation jusqu'aux extrémités du monde. « Allez par le monde entier, proclamez la bonne nouvelle à toute la

259 *Op. cit.*, article 74, p. 33..

création²⁶⁰», dit le Christ ressuscité à ses disciples. Mais comment auraient-ils pu aller par le monde entier ? Ils n'en connaissaient qu'une bien faible partie. Certes, c'était pour eux l'occasion de découvrir de découvrir de nouvelles contrées, mais, de toute façon, il y avait d'immenses territoires qu'ils n'avaient aucune chance de pouvoir atteindre et qui ont dû attendre quinze siècles avant de commencer à entendre le nom du Christ. Car celui-ci ne leur avait jamais parlé des Amériques et de l'Australie. Il ne leur avait même jamais révélé que la terre était ronde. Certes, je ne l'ignore pas, dans l'Évangile selon Théodule, il dit à ses disciples : « Allez et évangélisez toutes les nations. Vous pouvez commencer en partant vers l'ouest ou en partant vers l'est : cela revient au même. Car, en vérité, en vérité, je vous le dis, la terre est ronde. Elle est ronde, elle est bel et bien ronde. Et il ne serait d'ailleurs pas mauvais que vous en informassiez aussi tous ceux que vous rencontrerez ». Mais cet évangile est manifestement apocryphe et l'Église a eu raison de ne pas le reconnaître.

Depuis deux mille ans, la connaissance de la révélation chrétienne n'a certes, cessé de progresser dans le monde, mais, pendant ce temps tous ceux, si nombreux, qu'elle n'avait pu encore toucher, n'ont donc eu aucune chance d'être sauvés. Et, de nos jours encore, où le Christ a sa page Wikipédia, beaucoup d'hommes ne le connaissent toujours pas. Mais surtout, pendant des siècles, pendant des millénaires, d'innombrables hommes n'ont eu aucune chance de connaître le Christ pour la simple et bonne raison qu'ils ont vécu avant sa venue. Cela posait déjà un très grave problème lorsque l'on pensait que l'homme avait été créé, en même temps que le

²⁶⁰ Saint Luc, 16,15. Voir aussi Matthieu, 28, 19 : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

monde, quatre mille ans seulement avant la venue du Christ, comme le croyait encore Pascal. Théoriquement puisqu'il ne pouvait y avoir de salut que par le Christ et dans le Christ, aucun des hommes qui ont vécu pendant les quelque quatre mille ans qui ont précédé sa venue, n'aurait pu échapper à la damnation éternelle. Et parmi eux des hommes profondément vénérés par toute la tradition chrétienne comme Moïse et Abraham. Il y a pourtant un cas encore plus embarrassant, c'est celui d'Adam lui-même. Comment imaginer que celui que Dieu a lui-même créé directement en le façonnant de ses mains puisse finir dans les flammes éternelles ? Mais comment imaginer d'autre part qu'il puisse y avoir un seul homme condamné à être damné par la faute d'Adam, si celui-ci est sauvé ?

Mais on sait maintenant que l'homme actuel, l'*Homo sapiens*, est vieux d'au moins 300.000 ans. Saint Paul l'ignorait, bien sûr, et il y a gros à parier qu'il n'aurait jamais inventé le péché originel s'il l'avait su. Comment imaginer, en effet, que Dieu ait attendu trois cent mille ans pour se dire soudainement : « Cela ne peut plus durer. Ce n'est vraiment plus possible. Je ne peux pas continuer à laisser tous les hommes finir dans les flammes éternelles sous prétexte que le premier d'entre eux m'a désobéi. Il n'y a plus un moment à perdre. Je dois absolument trouver au plus vite le moyen de permettre aux hommes de se racheter de cette faute inexpiable dans laquelle ils ne sont pour rien » ? « L'attribution au premier homme, écrit Jean Delumeau, d'une faute de dimension cosmique a été facilitée par l'idée unanimement acceptée que l'histoire humaine se déployait à l'intérieur d'une chronologie courte (de six ou sept mille ans)

qui approchait de son terme. On n'avait pas la moindre idée de l'épaisseur des archives géologiques et paléontologiques de la terre et de l'humanité. On ne soupçonnait pas — ce qui est pour nous une évidence — que “plus de 99 % de l'histoire du genre humain appartient à la préhistoire”²⁶¹». Assurément, mais l'idée d'une faute originelle commise par le premier homme et transmise à toute sa descendance n'a pas seulement été « facilitée » par le fait que l'on croyait que l'homme était vieux de six ou sept mille ans tout au plus : elle a été rendue possible par cette croyance. Si l'on avait su alors ce que l'on sait maintenant sur les origines de l'homme, personne n'aurait jamais imaginé que le premier homme ait pu commettre une faute dont tous ses descendants auraient partagé la responsabilité.

Mas c'est l'idée même d'un premier homme ancêtre commun de toute l'humanité qui pose problème. L'Église l'affirme : « Grâce à la communauté d'origine, *le genre humain forme une unité*. Car Dieu “a fait sortir d'une souche unique toute la descendance des hommes” (Ac 17, 26)²⁶²». Cette idée d'une souche unique de l'espèce humaine a été contestée au deuxième siècle par un certain Apollonius, théologien de la province romaine d'Égypte. Par la suite, elle semble ne l'avoir guère été avant Giordano Bruno et au siècle suivant par Isaac Lapeyrère célèbre pour avoir soutenu l'extravagante hypothèse préadamite, selon laquelle Dieu aurait créé les Gentils avant de créer Adam, qui ne serait l'ancêtre que des seuls juifs. Mais c'est surtout à partir du XVIIIème siècle qu'elle est sérieusement contestée, notamment par les philosophes soucieux de battre en brèche les vérités bibliques, Voltaire en

²⁶¹ *Le péché et la peur*, p. 283 ; la citation est tirée du livre de Theodor Reik, *Mythe et culpabilité*, p. 144.

²⁶² *Catéchisme de l'Église catholique*, article 360, p. 97).

tête qui écrit dans l'Introduction de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* : « Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les blancs, les nègres, les albinos, les Hottentots, les Chinois, les Américains, soient des races entièrement différentes.²⁶³ ».

L'Église ne pouvait pas ne pas condamner fermement le polygénisme comme totalement incompatible avec le dogme du péché originel. C'est ce qu'a fait notamment Pie XII dans l'encyclique *Humani generis* : « Les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères. On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, transmis à tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient (Ro 5, 12-19)²⁶⁴ ».

Mais le polygénisme reste une hypothèse que les données actuelles de la science ne semblent pas confirmer. On peut donc supposer qu'il y a effectivement eu un premier *homo sapiens* dont tous les autres seraient issus. Il reste que celui-ci n'a pas été créé directement par Dieu comme Adam est censé l'avoir été. Il est issu d'une très longue lignée d'hominidés vieille de plusieurs millions d'années. Or il n'y a pas de frontière nette entre les premiers spécimens d'*homo sapiens* et les hominiens qui les précèdent immédiatement. Dans la

263 Classiques Garnier, 1961, tome I, p. 6.

264 Dumeige, *op. cit.*, p. 145.

perspective du péché originel, au contraire il faudrait admettre que les parents du premier *homo sapiens*, doté, lui, d'une âme immortelle, seraient restés, eux, de purs animaux.

Il faudrait admettre aussi que le premier *homo sapiens* a vu soudainement sa vie totalement transformée par rapport à celle de ses parents et de ses ancêtres. Il n'a plus eu besoin de chasser pour se nourrir ; comme Adam et Ève au paradis terrestre, il vivait à l'abri de la douleur de la maladie et de la mort. Mais il n'y a aucune raison que le premier homme ait joui d'abord d'une vie paradisiaque qui aurait pris fin très brutalement. Comme le reconnaît le père Salamolard : « Force est aujourd'hui de constater que le "péché originel" s'accorde mal avec nos connaissances scientifiques sur deux points importants en tout cas : (a) l'existence au début de l'évolution de notre espèce d'une sorte de super-humanité (Adam et Ève au paradis) dispensée de travailler, de souffrir de mourir ; (b) une "chute" affectant la nature humaine, la changeant "en un état pire" pour reprendre le vocabulaire du Concile de Trente.

« La théorie de l'évolution, celle du cosmos comme celle de tous les vivants, s'oppose à cette théorie [...] Loin de témoigner d'une "chute", l'évolution manifeste au contraire une lente et irrésistible montée de l'humanité vers plus de conscience et plus de compétence ²⁶⁵ ». C'est ce que constate aussi Jean Delumeau : « Notre époque doit reconnaître avec Teilhard de Chardin qu'il n'existe "pas la moindre trace, pas la moindre cicatrice indiquant les ruines d'un âge d'or ou notre amputation d'un monde meilleur" ²⁶⁶ »

265 *Op. cit.*, p. 54.

266 *Une histoire du paradis, op. cit.*, p. 302.

On pourrait soulever encore bien d'autres difficultés contre le péché originel, mais cela risquerait de devenir lassant et serait bien inutile. De toute évidence, l'histoire de la Chute ne tient pas debout. Comment s'en étonner quand on sait que, sur le chemin de Damas, son inventeur est tombé sur la tête ?

La Sainte Trinité.

Une histoire à dormir debout.

« Le mystère de la Très Sainte Trinité, nous dit le *Catéchisme de l'Église catholique*, est le mystère central de la foi et de la vie chrétienne. Il est le mystère de Dieu en lui-même. Il est donc la source de tous les autres mystères de la foi, lumière qui les illumine. Il est l'enseignement le plus fondamental et essentiel dans la hiérarchie des vérités de foi ²⁶⁷ ». Mais on se demande assurément comment un mystère dont la totale et définitive inintelligibilité est garantie par l'Église peut bien être une lumière ; on se demande comment il peut bien illuminer tous les autres qui, de plus, bénéficient de la même garantie. On se le demande d'autant plus que, si le dogme de la Trinité est, en effet, tout à fait fondamental puisqu'il définit la nature même de Dieu, il est aussi une des plus grandes, sinon la plus grande, des extravagances de la foi chrétienne. Pour le dire vulgairement, la Trinité, c'est du gratiné. Quoi de plus loufoque, en effet, que l'idée d'un Dieu unique, mais cependant constitué de trois personnes indépendantes, le Père, le Fils et le

267 Article 234.

Saint-Esprit, le Père ayant engendré le Fils qui pourtant existait de toute éternité et le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils qui pourtant ne lui ont jamais préexisté.

« Ceux qui cherchent Dieu, reconnaît saint Augustin, et qui s'appliquent, selon la faiblesse de l'esprit humain, à comprendre le mystère de la sainte Trinité, entreprennent un travail laborieux et difficile. Car, d'un côté, l'intelligence elle-même s'émousse dans ses efforts pour fixer cette lumière inaccessible, et de l'autre, l'Écriture renferme une foule d'expressions dont il n'est pas toujours bien facile de saisir le sens. Je crois que l'Esprit saint a permis ces difficultés afin d'humilier notre raison, et de la relever ensuite en la forçant de se laisser diriger et éclairer par la grâce de Jésus-Christ ²⁶⁸ ». Ainsi donc, selon saint Augustin, pour essayer de comprendre le mystère de la Trinité, l'intelligence ne sert à rien et l'Écriture ne sert, non plus, pas à grand-chose parce qu'elle n'est pas claire du tout. On ne peut donc compter que sur « la grâce de Jésus-Christ » qui n'est pas donnée à tout le monde, mais qui, bien sûr n'a pas manqué au « docteur de la grâce » qu'est saint Augustin, ce qui lui a permis d'écrire son *De Trinitate*.

Rien d'étonnant donc si ce dogme rocambolesque a fait l'objet d'une très longue et très difficile élaboration qui a duré pendant plus de quatre siècles. Il a fallu de très nombreux conciles réunissant un très grand nombre d'évêques À cette époque, les conciles pullulaient véritablement et les évêques aussi. Dans son livre *Voter pour définir Dieu*, Ramsay MacMullen a dénombré en trois siècles (de 253 à 553) pas moins de 282 conciles dont il dresse la liste ²⁶⁹. Quant aux évêques, Ramsay MacMullen nous dit que, rien que pour l'Égypte, « il y en avait un peu moins de trois cents ²⁷⁰ ». Tous les conciles n'ont

268 *De Trinitate*, livre II, préface.

269 PP. 16-18.

270 *Op. cit.*, p.19.

pas eu pour objet de définir Dieu, mais cette question a été au centre des débats de la plupart d'entre eux.

Les conditions dans lesquelles se sont tenus beaucoup de ces conciles incitent à s'interroger sur la validité des votes sur lesquels leurs décisions ont reposé. Tout d'abord ceux qui prenaient part à ces votes n'étaient pas toujours capables de suivre des débats souvent byzantins. « Certains évêques, nous dit Ramsay MacMullen, étaient de leur propre aveu mal équipés pour suivre les argumentations sur lesquelles ils devaient se prononcer²⁷¹ ». Il invoque notamment le témoignage de Socrate le Scolastique, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* qui « disposant d'archives aujourd'hui perdues, apprit “ à partir de diverses lettres que les évêques s'écrivaient les uns aux autres après le concile [de Nicée] que c'était le terme consubstantiel qui en troublait certains ”. Non seulement ils n'avaient pas compris ce qu'ils avaient signé mais, ajoute Socrate, ils ne se comprenaient désormais pas les uns les autres ! C'était une indication de la différence de niveau intellectuel dans les rangs épiscopaux et des capacités différentes à manier le débat théologique²⁷² ».

Certains Pères conciliaires n'avaient d'ailleurs nul besoin d'avoir suivi les débats puisque d'autres se chargeaient de leur dire comment ils devaient voter. Les chantages, les pressions, les menaces étaient, en effet, monnaie courante. La quatrième de couverture du livre de Ramsay MacMullen évoque « la violence verbale aussi bien que physique, avec effusion de sang, qui était la toile de fond des conciles ». Et il nous donne de très nombreux exemples de cette violence dans le quatrième chapitre intitulé « l'élément violent ». « À certains moments, écrit-il, arriver à un vote majoritaire puis à la décision voulue ne pouvait pas se faire autrement que par la force physique ou la menace (très crédible) de son application. Il est avéré

271 *Ibid.*, p. 157.

272 *Ibid.*, p. 50.

que des évêques signèrent par peur comme les orientaux l'avouent en pleurant. À Chalcédoine, ils dirent que le diacre Aétios frappa Amphilochius [de Sidè] à la tête pour qu'il signe. Pourquoi ne pas y croire, puisqu'un siècle auparavant, même le vénérable Ossius, mort centenaire, aurait été forcé de signer sous la torture ? ²⁷³».

Un des conciles les plus marqués par la violence a sans doute été celui d'Éphèse en 449, appelé « le brigandage d'Éphèse », le pape Léon 1^{er} le Grand ayant prononcé ce jugement lapidaire : *latrocinium, non concilium*. La principale victime de ces violences fut Flavien de Constantinople qui mourut trois jours après la fin du concile sans doute des suites des blessures qu'il y avait reçues

Mais seul un petit nombre de Pères conciliaires ont perdu la vie. Il y eut, en revanche, de nombreux morts dans la foule qui se rassemblait autour des églises où se tenaient les conciles. On se passionnait pour les querelles doctrinales et on prenait parti pour l'une ou l'autre des thèses qui opposaient les pères conciliaires. Il s'ensuivait de violentes querelles qui finissaient souvent par des rixes lesquelles se soldaient par de nombreux blessés et par des morts. Ramsay MacMullen évalue à 25 000 le nombre de morts causés par ces querelles : « Nos sources pour les deux siècles et quart après Nicée permettent un décompte approximatif des victimes des querelles doctrinales : pas moins de 25 000 morts. ²⁷⁴ ». Je renvoie le lecteur à la longue note ²⁷⁵ dans laquelle Ramsay MacMullen cite ses principales sources. Mais, somme toute, 25 000 vies humaines, quand il s'agit non moins que de définir Dieu, on peut penser que ce n'est pas cher payer.

Un autre élément problématique est l'intervention continuelle du pouvoir politique. Les empereurs ont, en effet, joué un grand rôle

²⁷³ *Ibid.*, pp. 125-126.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 187-189.

dans la tenue et les décisions des conciles. Ce sont eux souvent qui les ont convoqués, soucieux de mettre un terme fin aux querelles religieuses qui troublaient la paix intérieure de l'empire. « Il y a fort à parier, écrit Frédéric Lenoir, que, sans le volontarisme politique des empereurs romains, le christianisme serait resté pluriel et que tous les possibles sur l'identité de Jésus auraient continué à cohabiter ²⁷⁶ ».

Le premier concile œcuménique, celui de Nicée en 325, s'est tenu à l'initiative de Constantin. Lui-même n'a pas d'opinion sur les divergences doctrinales qui opposent Arius et ses partisans à leurs adversaires. Mais il craint qu'on en arrive à un schisme qui eût été préjudiciable à la paix publique. Condamné à Nicée, l'arianisme n'a pourtant pas tardé à refaire parler de lui après la mort de Constantin. Soucieux comme celui-ci de préserver la tranquillité intérieure de l'empire, l'empereur Constance II a tout fait pour que les nicéens et les ariens parviennent à trouver un terrain d'entente. Après avoir vainement réuni un concile à Sirmium en 357 et un nouveau concile à Antioche en 358, il a convoqué un synode œcuménique à Nicomédie en 359 qui a enfin permis d'arriver à un compromis qui aurait sans doute été éphémère. « On ignore, remarque fort justement Frédéric Lenoir, ce qui serait advenu du dogme chrétien si Constance n'était pas décédé quelques mois plus tard ²⁷⁷ ». Mais son successeur Julien fait annuler par décret les décisions du synode de Constantinople.

À Julien « l'Apostat » succède Théodose I qui va être, lui, un fervent chrétien résolument nicéen. Il commence par exiler l'évêque de Constantinople qui était arien et le remplace par Grégoire de Nazianze. En 381 il convoque un concile œcuménique à Constantinople qui promulgue le Symbole de Nicée-Constantinople

²⁷⁶ *Comment Jésus est devenu Dieu*, Fayard, 2010, p. 13.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 243

reprenant le Symbole de Nicée avec une adjonction relative au Saint-Esprit.

Mais la victoire de l'orthodoxie nicéenne était fragile. Sous Théodose II, Nestorius, le nouvel évêque de Constantinople nommé par l'empereur, refuse de reconnaître Marie comme « la mère de Dieu ». Cette prise de position suscite de violentes réactions, non seulement dans le clergé mais dans le peuple. Soucieux comme ses prédécesseurs, de préserver la paix de l'Église et celle de l'empire, le nouvel empereur convoque donc à Éphèse en 431 le troisième concile œcuménique en des termes comminatoires : « La chose nous tenant fort à cœur, nous ne tolérerons pas que quelqu'un s'abstienne sans autorisation. Les absents ne trouveront d'excuse ni devant Dieu ni devant moi ²⁷⁸ ». Le concile se conclut par la déposition et la condamnation de Nestorius. Mais, une nouvelle fois, l'apaisement n'est que provisoire. De nouvelles querelles surgissent et Théodose II convoque en 449 un nouveau concile à Éphèse que, nous l'avons vu, le pape Léon I^{er} qualifia de « *latronicum* ».

Après la mort accidentelle de Théodose II, Marcien, le nouvel empereur, désireux comme ses prédécesseurs de mettre fin aux querelles religieuses qui portent atteinte à la paix publique, va convoquer en 451 un quatrième concile œcuménique en Chalcédoine. Celui-ci, qui ne réunit pas moins de 343 évêques, réussit à fixer enfin la doctrine de l'Église en matière de christologie, ses conclusions étant acceptées aujourd'hui encore tant par les orthodoxes et les protestants que par les catholiques. Marcien assiste à la séance de clôture et fait la déclaration suivante : « Nous nous appliquons à ce que tout le peuple soit unifié dans sa pensée par l'enseignement vrai et saint, qu'il revienne à la vraie religion et reconnaisse la vraie foi catholique ²⁷⁹ ».

278 *Ibid.*, p. 269.

279 *Ibid.*, p. 293.

On le voit, dans la longue histoire des débats qui ont abouti à fixer le dogme trinitaire, le rôle des empereurs a été constant et très important. « L'histoire de la christologie, écrit Frédéric Lenoir, est faite de rebondissements et la constitution du dogme chrétien en la matière a toujours été, comme on l'a vu, étroitement liée à la personne de l'empereur²⁸⁰ ». Mais, n'en doutons pas, cela faisait partie du plan de Dieu. Il avait compris qu'il lui fallait absolument faire appel au pouvoir politique. Laissés à eux-mêmes, les hommes de Dieu ne seraient sans doute jamais parvenus à se mettre d'accord sur la nature de Dieu ; il a fallu les y forcer.

Mais comment ne pas s'étonner qu'il ait été si long et si difficile d'arriver à définir Dieu ? Les chrétiens avaient, en effet, la chance extraordinaire de disposer d'un livre dans lequel Dieu, qui en était le maître-d'œuvre, s'était révélé lui-même. Il aurait donc dû leur suffire de l'ouvrir pour y trouver la réponse à toutes les questions qu'ils se posaient. Malheureusement la lecture de ce livre saint se révèle singulièrement décevante et profondément déroutante. On n'y trouve jamais ce que l'on devrait trouver sans cesse et l'on y trouve sans cesse ce que l'on ne devrait jamais y trouver.

S'il y a une chose que la Sainte Écriture, dont les chrétiens nous rebattent sans cesse les oreilles, aurait dû nous dire en priorité et le dire très clairement, parce que cela ne va pas vraiment pas de soi, c'est que Dieu est unique, tout en étant composé de trois Personnes distinctes. Or elle ne le dit pas. On chercherait vainement la moindre trace de cette très étrange théorie dans l'Ancien Testament quoi que puissent dire certains théologiens et certains exégètes. Leurs arguments sont tellement tirés par les cheveux qu'ils ne réussissent qu'à mieux nous convaincre de l'absurdité de leurs efforts. Saint Augustin croit ainsi voir la Trinité apparaître dès le tout

280 Ibid., p. 288.

début de la Genèse : « Au début même de cette création ébauchée qui, du nom des œuvres destinées à en sortir, a été appelée ciel et terre, on voit apparaître la triple personne du Créateur. Dans les paroles de l'Écriture : “Au commencement Dieu fit le ciel et la terre”, on reconnaît le Père dans le mot Dieu et le Fils dans le mot commencement ; le Fils en effet quoiqu'il n'ait pas produit le Père est le principe des êtres, surtout des êtres spirituels primitivement créés par sa puissance, et par conséquent de toute la nature. En ajoutant : “L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux”, l'Écriture complète l'énumération des personnes divines ²⁸¹ ».

Il est totalement absurde de prétendre que le Christ se cache derrière le mot « commencement ». Dans l'expression « au commencement », le mot « commencement » ne peut avoir que le sens temporel qui est normalement le sien. Saint Augustin n'est pourtant pas le premier à prétendre que le Christ se cache derrière le mot « commencement ». Cette étrange idée a déjà été exprimée avant lui par celui qui est généralement considéré comme le père de l'exégèse chrétienne, Origène. Voici ce qu'il écrit, en effet, tout au début de ses *Homélie sur la Genèse* : « “Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre”. Quel est le commencement de tout, sinon notre Seigneur et “Sauveur universel”, le Christ Jésus “premier né de toute créature” ? Or c'est dans ce commencement, c'est-à-dire dans son Verbe que “Dieu fit le ciel et la terre”, selon ce que dit l'Évangéliste Jean au début de son Évangile : “Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait et sans lui rien n'a été fait.” L'Écriture ne parle pas d'un commencement temporel ; mais elle dit que c'est “dans ce commencement” qu'est le Sauveur qu'ont été faits le ciel et la terre et “tout ce qui a été fait” ²⁸² ». Cette

281 *De Genesi ad litteram*, 1, 6, 12.

282 1, 1, « sources chrétiennes », Cerf/L'Abeille, p. 63.

interprétation ne semble pas, du moins à ma connaissance, avoir été reprise par les théologiens et les exégètes ultérieurs. En tout cas, le plus célèbre d'entre eux, saint Thomas, quand il commente la première phrase de la Genèse, donne manifestement au mot « commencement » un sens purement temporel²⁸³.

Ayant trouvé le Père et le Fils dès la première phrase de la Genèse, saint Augustin savait où trouver le Saint-Esprit puisque d'autres exégètes l'avaient déjà trouvé. Il était, en effet, tout près, à la fin du verset suivant : « et l'esprit de Dieu planait sur les eaux », cet « esprit de Dieu » ne pouvant être selon lui que le Saint-Esprit. Il est assurément moins saugrenu de prétendre que « l'esprit de Dieu » est le Saint-Esprit que de vouloir contre toute évidence que l'expression « au commencement » renvoie au Christ. Pourtant, quelque sens que l'on donne à l'expression, « l'esprit de Dieu », qui n'en a sans doute guère, il est fort peu probable que l'auteur de la Genèse ait pensé ici au Saint-Esprit tel qu'il sera défini par le concile de Chalcédoine en 451. Mais j'y reviendrai plus loin. Quoiqu'il en soit, l'interprétation de saint Augustin, qui veut voir dans les deux premiers versets de la Genèse la première annonce de la Trinité, ne semble avoir été retenue que par un petit nombre d'exégètes, comme saint Bonaventure qui commente ainsi le début de la Genèse : « Le mot "ciel" insinue la nature lumineuse, le mot "terre", la nature opaque, le mot "eaux", la nature limpide sujette à la contrariété ou élevée au-dessus. La Trinité éternelle est aussi insinuée, le Père par le mot "Dieu créateur", le Fils par le mot "Principe", l'Esprit saint par le mot "Esprit de Dieu"²⁸⁴ ».

Nombreux sont ceux, en revanche, qui ont cru déceler cette annonce dans le verset 23 : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre

283 Voir *Somme théologique*, question 46, article 3, « En quel sens dit-on : "Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre" ? », tome I, p. 487.

284 *Breviloquium*, partie II, ch. 5.

image" » que la Bible de Jérusalem commente ainsi : « Ce pluriel peut indiquer une délibération de Dieu avec sa cour céleste (les anges, (cf. 3, 5, 22) : la traduction grecque (suivie par Vulg.) du Ps 8, 6, repris dans He 2, 7, a compris ainsi notre texte. Ou bien ce pluriel exprime la majesté et la richesse intérieure de Dieu, dont le nom commun en hébreu est de forme plurielle, *Elohim*. Ainsi se trouve amorcée l'interprétation des Pères, qui ont vu insinuée ici la Trinité ».

Parmi ces Pères, il y a, bien sûr, saint Augustin : « Si le Père seul eût créé l'homme, l'Écriture ne rapporterait pas ces paroles : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance" (Gen., I, 26)²⁸⁵ ». Il y a aussi saint Thomas : « Dans l'Ancien Testament la trinité des personnes s'est exprimée de bien des façons. Ainsi, dès le début de la Genèse (1, 26), il est dit, pour exprimer la trinité : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance". Dès le commencement donc il fut nécessaire au salut de croire à la Trinité²⁸⁶ ». C'est cette interprétation que retient également Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle* : « Faisons l'homme. Dieu parle en lui-même ; il parle à quelqu'un qui fait comme lui ; à quelqu'un dont l'homme est la créature et l'image ; il parle à un autre lui-même ; il parle à celui par qui toutes choses ont été faites, à celui qui dit dans son Évangile : "Tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement". En parlant à son Fils ou avec son Fils, il parle en même temps avec l'Esprit tout-puissant, égal et co-éternel à l'un et à l'autre²⁸⁷ ».

Mais le pluriel « faisons » n'a nul besoin d'être expliqué et encore moins interprété. Certes, ce pourrait être un pluriel de majesté, car plus que quiconque Dieu est assurément fondé à l'employer. Quoi qu'il en soit, Dieu était bien obligé d'employer le

285 *De Trinitate*, livre 1, ch. 7.

286 *Somme théologique*, tome III, p. 39.

287 *Op. cit.*, p. 768.

pluriel. À la première personne, en effet, l'impératif ne se conjugue qu'au pluriel. Lorsqu'Abraham dit « Allons traire ma chèvre ²⁸⁸ », il est bien forcé d'employer lui aussi le pluriel et le contexte exclut ici qu'il puisse s'agir d'un pluriel de majesté.

À l'évidence, rien n'indique que les auteurs de l'Ancien Testament n'aient jamais seulement entrevu, ne fût-ce que furtivement et de manière très confuse, le dogme de la Trinité. Beaucoup d'entre eux semblent avoir été à ce point ignorants en matière de théologie chrétienne qu'ils ne croyaient pas en un Dieu unique. Ils pensaient que Yahvé n'était qu'un dieu parmi les autres, le dieu des Hébreux comme Assur était le dieu des Assyriens ou Marduk le dieu des Babyloniens, même s'ils se plaisaient à penser, car cela flattait leur amour-propre, qu'il était le plus grand de tous. Les Hébreux ont d'abord été seulement monolâtres et non monothéistes, comme Voltaire le remarque dans ses commentaires sur le Livre des Juges : « On reproche à l'auteur sacré d'avoir laissé entendre que le seigneur pouvait beaucoup sur les montagnes, mais qu'il ne pouvait rien dans les vallées, et que les juifs ne regardaient leur dieu que comme un dieu local, comme le dieu d'un certain district, n'ayant aucun crédit sur celui des autres ; semblable en cela à la plupart des dieux des autres nations ²⁸⁹ ». Les Hébreux ne sont devenus monothéistes qu'assez tardivement au quatrième siècle avant notre ère. Jean Soler, dans son livre remarquable, *L'invention du monothéisme*, tome I, *Aux origines du dieu unique* ²⁹⁰ a proposé une explication très plausible de cette évolution qu'il serait trop long de reprendre ici. Je renvoie le lecteur à ses livres.

Pour se convaincre que, pour les premiers Hébreux, Yahvé n'était qu'un dieu parmi beaucoup d'autres, il suffit de lire la Bible

288 Genèse, 36, 36.

289 *La Bible enfin expliquée*, « Juges », 3.

290 De Fallois, collection Pluriel. Voir aussi *Qui est Dieu ?* (De Fallois, 2012).

avec attention. Ainsi, après le passage de la mer Rouge, les Hébreux, Moïse en tête, chantent un hymne à Yahvé dans lequel ils lui disent :

« Qui est comme toi parmi les dieux, Yahvé ? ²⁹¹ »

Citons aussi ce passage du Cantique de Moïse :

« Quand le Très Haut donna aux nations leur héritage
Quand il répartit les fils d'homme,
il fixa leurs limites suivant le nombre des fils de Dieu ;
mais le lot de Yahvé ce fut son peuple,
Jacob fut sa part d'héritage [...]
Yahvé est seul pour le conduire ;
Point de dieu étranger avec lui ²⁹². »

Dans le livre des Juges, Jephté s'adressant à Sihôn, le roi d'un peuple voisin, lui dit :

« Est-ce que tu ne possèdes pas tout ce que Kemosh ton dieu a enlevé à ses possesseurs ? De même tout ce que Yahvé, notre Dieu, a enlevé à ses possesseurs, nous le possédons ²⁹³. »

David lui-même, puisqu'il est censé être l'auteur des Psaumes, semble croire qu'il y a d'autres dieux que Yahvé, comme en témoigne le premier verset 1 du Psaume 82 :

« Dieu se tient au conseil divin,
Au milieu des dieux il juge ».

Citons aussi le verset 7 du Psaume 89 :

« Qui donc en les nues se compare à Yahvé,
S'égale à Yahvé parmi les fils des dieux ? »

Citons aussi le verset 3 du Psaume 95 :

« Car c'est un dieu grand que Yahvé,
Un Roi grand par-dessus tous les dieux. »

Citons enfin le verset 9 du Psaume 97 :

291 Exode 15, 11.

292 Dt, 32, 8-9 et 12.

293 11, 24.

« Car toi, tu es Yahvé,
Très Haut sur toute la terre,
Surpassant de beaucoup tous les dieux. »

Le prophète Michée est lui aussi monolâtre et non monothéiste, lui qui dit :

« Car tous les peuples marchent chacun au
nom de son dieu ;
Mais nous, nous marchons au nom de notre Dieu
Pour toujours et à jamais ²⁹⁴ ».

Mais la plupart des chrétiens sont encore persuadés que la Bible ne parle jamais que d'un Dieu unique, car ceux qui étaient chargés de leur éducation religieuse se sont bien gardés de leur citer ces textes bien propres à engendrer les interrogations et les doutes, et que d'ailleurs beaucoup d'entre eux ne connaissaient peut-être pas.

Le Dieu unique ne fait son apparition dans la Bible qu'avec le Second Isaïe qui fait dire à Yahvé :

« Je suis le premier et le dernier :
Moi excepté, il n'y a pas de Dieu
Qui est semblable à moi ? Qu'il se lève et
parle,
Qu'il se révèle et argumente devant moi. ²⁹⁵ ».

Et un peu plus loin :

« Vous êtes mes témoins, y a-t-il d'autre
Dieu que moi ²⁹⁶ ?

Mais il lui fait dire aussi :

« Avant moi aucun dieu ne fut formé et il

294 4, 5.

295 44, 6-7.

296 44, 8.

n'y en aura pas d'autre après moi ²⁹⁷ ».

On le voit dans son désir de nous convaincre qu'il est bien le seul dieu, Yahvé croit bon de nous dire qu'il n'y a jamais eu d'autre dieu avant lui et qu'après lui il n'y en aura non plus jamais d'autre. Voilà qui est bien étrange. Yahvé semble n'avoir pas la moindre notion de théologie. La première chose que celle-ci nous apprend, en effet, c'est que Dieu a toujours existé et qu'il existera toujours, parce qu'il est éternel.

Si le dieu de l'Ancien Testament a fini par comprendre qu'il était le seul Dieu, en revanche, il semble ne s'être jamais rendu compte qu'il avait un fils. Toujours est-il qu'il n'en parle jamais, alors même qu'il aurait pourtant de bonnes occasions de le faire. Ainsi, lorsqu'il ordonne à Abraham de lui sacrifier Isaac, il aurait pu lui dire : « Je sais fort bien que je te demande un très grand, un immense sacrifice. Isaac est ton fils unique et je suis bien placé pour savoir ce que représente un fils unique pour un père, car j'ai moi-même un fils unique ».

Rien d'étonnant, car l'idée de prêter un fils à Dieu, sauf bien sûr, si on lui prête d'abord une femme, ne vient pas naturellement à l'esprit. Les chrétiens n'ont prêté un fils à Dieu que parce qu'au début de notre ère, un gourou dénommé Jésus de Nazareth, s'est plus ou moins, et plutôt plus que moins, pris pour le fils de Dieu, mais, semble-t-il, un fils adoptif, et que ses disciples ne pouvant se résoudre à sa mort se sont persuadés qu'il était ressuscité. S'il n'a pas été le premier chrétien, sans lui il n'y aurait jamais eu de chrétiens, et il est absurde de prétendre qu'il n'a jamais existé, comme le font les tenants de la thèse mythiste. Ils pensent ainsi ruiner d'un seul coup et définitivement la foi chrétienne, mais ils ne se rendent pas compte qu'ils rendent la naissance du christianisme incompréhensible.

Mais si le dieu des chrétiens a un fils, ce fils n'est pas un fils comme les autres, et ses relations avec son père ne sont pas les mêmes que celles que les autres fils ont avec leur père. D'ordinaire le fils a la même nature que son père ; le fils d'un lapin est un lapin et le fils d'un homme est un homme. Le fils d'un dieu est donc lui aussi un dieu. Mais, si cela ne pose aucun problème dans une perspective polythéiste ; cela en pose un, et il semble insurmontable, dans une perspective monothéiste. Si un dieu unique a un fils qui donc est lui-même dieu, il n'est plus un dieu unique. On comprend donc que les premiers chrétiens aient longtemps hésité avant de décréter que, tout compte fait, le Christ était bien Dieu au même titre que Dieu le Père et que beaucoup aient préféré voir en lui un homme que Dieu avait adopté pour fils.

Certes, le Christ est souvent désigné comme étant « le fils de Dieu » dans le Nouveau Testament. Mais, comme le reconnaît la Bible de Jérusalem, « le titre biblique de “fils de Dieu” n'exprime pas nécessairement une filiation de nature, mais peut comporter simplement une filiation adoptive, résultant d'un choix divin qui établit entre Dieu et sa créature des relations d'une intimité particulière ²⁹⁸ ». Et, de fait, le Christ, dans le Nouveau Testament, apparaît le plus souvent comme un homme élu par Dieu.

C'est semble-t-il, ce que pense saint Paul qui écrit dans la première Épître aux Corinthiens : « pour nous en tout cas il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ²⁹⁹ ». En distinguant « un seul Dieu » et « un seul Seigneur », saint Paul montre clairement que le Seigneur n'est pas Dieu. Un passage de la première épître à Timothée, épître considérée comme apocryphe, affirme que le Christ est homme : « Car Dieu est

298 Mt, 4, 3, note h.

299 8, 6.

unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme lui-même qui s'est livré en rançon pour tous ³⁰⁰». En revanche, un passage d'une autre épître apocryphe, l'épître à Tite, affirme que le Christ est Dieu : « [...] attendant la bienheureuse espérance et l'Apparition de la gloire de notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus qui s'est livré pour nous afin de nous racheter de toute iniquité ³⁰¹». Les auteurs de ces deux épîtres sont des disciples de Paul et pensent l'un et l'autre exprimer sa pensée. Le problème est de savoir lequel a raison. Après avoir analysés ces deux passages en les confrontant à d'autres passages de ces deux épîtres le Père Émile Boismard conclut que c'est probablement l'auteur de l'Épître à Timothée : « Même si 1 Tm 2, 5 ne fut rédigé que par un disciple de Paul nous pouvons malgré tout supposer que ce texte reflète fidèlement la pensée de l'apôtre ³⁰²».

Saint Marc regarde lui aussi, le Christ comme un homme. « Le Jésus de Marc, écrit Javier-José Martin, est un homme avec une foi sans précédent et (à cause de cela) avec une autorité venant de Dieu sans parallèle ; tout ceci fait de lui une figure unique dans l'histoire du salut. Mais il demeure toujours un homme charismatique ³⁰³». Et le Père Boismard ajoute : « Ce sont les conclusions auxquelles nous allons arriver nous aussi ³⁰⁴». Plusieurs passages attestent, en effet, que le Christ n'est pas Dieu. Je n'en citerai qu'un, mais il est particulièrement probant : « Il [Jésus] se mettait en route quand un homme accourut et, fléchissant le genou devant lui, lui demanda : "Bon maître, que dois-je faire pour avoir en partage la vie

300 1 Tm, 2, 5-6.

301 Tt, 2,13-14.

302 *Op. cit.*, p. 100.

303 Cité par le père Boismard, p. 72-73

304 *Ibid.*, p. 73.

éternelle ?” Jésus lui dit : “Pourquoi m’appelles-tu bon ? Nul n’est bon que Dieu seul” ³⁰⁵ ».

Si l’on excepte l’épître à Tite, il faut attendre l’évangile de Jean pour que la divinité du Christ soit clairement affirmée. Dans le quatrième évangile, nous dit Louis Rougier, le Christ « n’est plus fils de Dieu au sens où l’entendaient les *Synoptiques* et les *Actes*, comme le sont tous les hommes qui font la volonté de Dieu. Il est co-éternel à Dieu associé à l’œuvre de la création [...] D’homme divinisé, Jésus est devenu Dieu incarné ³⁰⁶ ».

Mais l’affirmation de la divinité du Christ soulève bien des difficultés. La première, nous l’avons vu, est qu’elle semble parfaitement incompatible avec l’affirmation de l’unicité de Dieu. L’Église a cru résoudre le problème en affirmant que le Fils était consubstantiel (*homoousios*) au Père, lui et son Père ne formant qu’une seule et même substance. Mais cette solution n’est guère satisfaisante. Si le Père et le Fils ne constituent qu’un seul et même être, comment peut-on distinguer le Père du Fils et le Fils du Père ? L’Église répond, bien sûr, que le Père engendre tandis que le Fils est engendré. Mais normalement celui qui engendre préexiste à celui qu’il engendre. Pourtant, en l’occurrence, le Père ne peut préexister au Fils puisque celui-ci, comme lui-même, existe de toute éternité. Comment peut-on engendrer quelqu’un qui existe déjà ? Quel sens peut conserver alors le mot « engendrer » ? Peut-on encore parler de Père et de Fils ?

C’est pourquoi un certain nombre de théologiens, Arius en tête, ont préféré dire que le Fils n’était pas de même substance (*homoousios*) que le Père, mais seulement d’une substance semblable (*homoiousios*). La différence n’était que d’un iota. Pourtant ce iota changeait tout. S’il permettait de maintenir une

305 Mc, 10, 17-18.

306 *Op. cit.*, p. 137.

distinction entre le Père et le Fils, en revanche, l'unicité de Dieu se trouvait gravement compromise. Le concile de Nicée trancha en proclamant la pleine divinité du Christ, le Père et le Fils ne constituant qu'un seul Dieu en deux personnes, comme l'affirme solennellement le symbole de Nicée : « Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles ; et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance [*ousia*] du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel (*homoousios*) au Père par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre³⁰⁷ ». Mais, nous l'avons vu, le concile de Nicée ne scella pas la fin de l'arianisme et il fallut attendre le concile de Chalcédoine pour que la divinité du Christ puisse être considérée comme définitivement acquise.

Mais d'autres problèmes se posaient du fait de l'Incarnation et des deux natures du Christ qui peuvent paraître mettre en cause l'unité de sa Personne. Cette unité, Nestorius, l'évêque de Constantinople, ne craint pas de la contester. Il affirme, en effet, l'existence de deux personnes distinctes dans le Christ, l'une divine, Le Fils du Père, l'autre humaine, le fils de Marie. En conséquence de quoi il refuse à Marie le titre de « Mère de Dieu », comme il refuse le principe de la *comunicatio idiomatum*, ou interaction des caractéristiques c'est-à-dire la possibilité d'attribuer à chaque nature du Christ ce qui relève de l'autre nature. On ne peut donc dire qu'en Jésus-Christ Dieu a souffert et a été crucifié, car c'est seulement la nature humaine et non la nature divine du Christ qui a subi la Passion. Les nestoriens rejettent donc le théopaschisme qui affirme que tout ce que le Christ a subi en tant qu'homme peut être attribué aussi à sa nature divine, qui n'est donc plus immuable et impassible

307 Dumeige, *op. cit.*, p. 6.

selon la conception traditionnelle de la Divinité. Le concile d'Éphèse de 431, nous l'avons vu, condamne Nestorius et proclame l'unité de personne du Christ, proclamation réitérée par le Symbole d'Éphèse en 433.

Mais une autre doctrine problématique fit alors son apparition, l'apollinarisme du nom de son promoteur, Apollinaire de Laodicée. « Apollinaire, nous dit le *Dictionnaire critique de théologie*, veut sauvegarder l'unité du Christ, Dieu incarné, Verbe fait chair contre une conception qui verrait en lui l'union de deux personnes, mais aussi, en bon nicéen qu'il est, sa divinité. Il récuse donc d'abord toute conception qui verrait en lui un homme privilégié par la grâce divine (*anthrôpos entheos*), toute théologie de l'homme "adopté" (*homo assumptus*) par Dieu. Mais pour assurer l'unité substantielle de la chair avec le Verbe, il exclut de l'être du Christ le *noûs*, l'esprit, l'intellect rationnel, dans la mesure où celui-ci est capable de s'autodéterminer ; c'est l'élément divin qui en tient lieu ³⁰⁸ ». Dans cette perspective, on le voit, le Christ en s'incarnant n'assume pas pleinement la nature humaine et donc ne saurait la sauver pleinement comme le souligne Grégoire de Nazianze : « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri ³⁰⁹ ». L'apollinarisme fut condamné par le concile de Constantinople en 381.

Ce n'était pourtant pas la fin des querelles christologiques. Dans le prolongement de l'apollinarisme surgit alors le monophysisme dont le principal représentant fut le moine Eutychès, archimandrite d'un grand monastère près de Constantinople, qui refuse de distinguer deux natures dans le Christ. Selon lui la nature humaine du Christ a été absorbée par sa nature divine « comme une goutte d'eau l'est par la mer ». Ses thèses sont condamnées par Flavien le patriarche de Constantinople Le pape Léon le Grand

308 Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., collection Quadrige, 1998, p. 74.

309 Lettre 101, 32, citée par Jean-Yves Lacoste, *ibidem*.

« adressa, le 13 juin 449, une longue lettre dogmatique au patriarche de Constantinople : le “Tome à Flavien”, réfutant l’hérésie d’Eutychès, dans laquelle il voyait une nouvelle forme de docétisme, il soulignait que les propriétés de la nature humaine du Christ et de sa nature divine devaient être sauvegardées ; une telle distinction n’était cependant point séparation, car, précisait-il, les deux natures sont elles-mêmes réunies en une seule personne“ ; “l’une et l’autre accomplit sa tâche propre dans la communion avec l’autre” ³¹⁰».

Le monophysisme est finalement condamné par le concile de Chalcédoine en 451. Ses principales conclusions sont résumées dans le Symbole de Chalcédoine : « À la suite des saints Pères, nous enseignons donc tous unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, “en tout semblable à nous sauf le péché” ([He 4, 15]. Avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et né ces derniers jours, né pour nous et pour notre salut, de Marie, Mère de Dieu selon l'humanité, un seul et même Christ Seigneur, Fils unique, que nous devons reconnaître en deux natures, sans changement, sans division, sans séparation. La différence des natures n’est nullement supprimée par leur union, mais plutôt les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase. Il n’est ni partagé ni divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme autrefois les prophètes nous l’ont enseigné de lui, comme lui-même Jésus-Christ nous l’a enseigné, comme le Symbole des Pères nous l’a fait connaître ³¹¹». Les conclusions du concile de Chalcédoine

310 *Ibid.*, p. 215.

311 Dumeige, *op. cit.*, p. 190.

fixent enfin la doctrine de l'Église en matière de christologie et sont reconnues aujourd'hui encore aussi bien par les orthodoxes et les protestants que par les catholiques.

Venons-en maintenant à la troisième Personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Celui-ci n'a pas suscité les mêmes débats interminables et passionnés qu'a suscités la deuxième Personne de la Trinité. C'est sans doute parce que l'on n'a jamais vraiment cherché à le définir clairement et c'est assurément ce qu'il y avait de mieux à faire. L'Église a sans doute pensé que, fascinés par la figure du Fils, les croyants ne s'intéresseraient pas réellement au Saint-Esprit et ne se poseraient guère de questions sur sa nature. Et c'est effectivement ce qui s'est passé.

Ce sont les non-croyants qui se posent des questions sur le Saint-Esprit. Ils se demandent bien tout d'abord pourquoi l'Église a cru bon d'introduire un intrus dans le couple Père-Fils. Un seul Dieu en deux Personnes, c'est déjà très bizarre ; un seul Dieu en trois Personnes ne peut l'être que davantage. Après bien des réflexions, j'en suis arrivé à la conclusion qu'à l'origine de la Trinité, il y avait un mauvais calembour. Un jour, lors d'un concile, un évêque d'humeur bouffonne, dont l'Église s'est empressée d'oublier le nom comme elle s'est empressée d'oublier toute cette histoire, a dû soudain s'écrier : « Jamais Dieu sans trois ! Proposons un Dieu en trois personnes ». On rit beaucoup. Mais l'idée de la Trinité était née et elle ne tarda pas à faire son chemin.

Quelques théologiens, suivis bientôt par beaucoup d'autres, se dirent, en effet, qu'après tout, paradoxalement un seul Dieu en trois personnes pourrait être mieux accepté, ou plutôt moins mal, qu'un seul Dieu en deux personnes. Car, outre que, comme l'on sait, plus c'est gros et souvent mieux ça passe, le chiffre trois a un prestige tout particulier. Aucun autre chiffre n'a une aussi grande valeur

symbolique, même pas le chiffres sept, et il aurait été bien difficile de faire accepter un Dieu en sept personnes. Le chiffre trois symbolise la totalité et la perfection, ce qui, bien sûr est, tout à fait approprié lorsqu'il s'agit de Dieu. Il évoque les trois formes de la matière (solide, liquide, gazeux), les trois dimensions, le passé, le présent et l'avenir, ou encore les trois règnes de la nature (minéral, végétal, animal. Il a aussi des résonances bibliques (les trois rois mages, les trois tentations du Christ les trois reniements de saint Pierre, etc.). Les sectes l'affectionnent et les francs-maçons, bien qu'ils se disent volontiers rationalistes, en raffolent. Le chiffre deux, lui, n'a rien de magique ; il évoque lui les deux yeux, les deux oreilles, les deux bras, les deux jambes, les deux seins et j'en passe. Mais il ne suffisait pas de décréter que le Père et le Fils avaient un associé. Il fallait essayer de lui donner une spécificité et, à tout le moins, un nom.

C'était facile, puisque, nous l'avons vu, le deuxième verset de la Bible évoque « l'Esprit de Dieu », et la formule reviendra bien des fois par la suite. Certes, l'esprit de Dieu appartient à Dieu et on ne saurait donc le considérer comme une personne distincte. « Dans la Bible, écrit le Père Boismard, l'Esprit n'est jamais conçu comme une personne, mais simplement comme la manifestation de la puissance de Dieu³¹² ». Mais le mot « esprit » était à retenir. L'esprit, c'est le souffle, c'est le vent. Et c'est de vent justement qu'ils avaient besoin. Il fallait donner à la troisième personne de la Divinité un nom impressionnant et mystérieux qui décourage de se poser des questions sur la nature réelle de celui qui le porte. Cette troisième personne serait donc l'Esprit, ou plutôt, puisqu'il s'agit d'une personne divine, le Saint-Esprit.

Malheureusement le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament ne semble briller que par son absence. Certes saint Paul emploie

312 *Op. cit.*, pp. 114-115.

cette expression, mais il ne lui donne nullement le sens que lui donnera la théologie chrétienne. Il conclut la Seconde Épître aux Corinthiens sur ces mots : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous ³¹³ » et cette formule, comme d'autres formules ternaires du même genre, pourrait faire croire que saint Paul croyait déjà en la Trinité. Mais, comme le fait observer le père Boismard, « Dans ces formules, Paul ne mentionne pas le "le Père", mais "Dieu". Il faut en conclure qu'elles excluent toute référence au mystère trinitaire ; selon ce mystère les trois personnes "Père", "Fils ", et "Esprit" sont conçues au sein du même de Dieu ; elles ne sont pas distinctes de Dieu. Or, dans ces modèles ternaires, le Seigneur (ou le Christ) et l'Esprit sont distincts de Dieu ; ils sont pour ainsi dire juxtaposés au Dieu unique, ils ne font pas partie de Dieu ³¹⁴ ». Comment, en effet, Paul pourrait-il croire en la Trinité, croire que le Saint-Esprit est la troisième personne de la Divinité puisqu'il ne croit pas que le Christ en est la deuxième, puisqu'il croit que le Christ est certes, élu par Dieu, mais qu'il n'en est pas moins homme et non Dieu ?

Les évangiles, eux non, plus ne connaissent pas le Saint-Esprit. « Dans les Synoptiques, écrit Louis Rougier, les mentions de l'Esprit saint sont en tout équivalentes à celles qu'on lit dans les livres des Prophètes, où la personnification de l'Esprit n'est qu'une prosopopée. Même, dans le prologue de Luc ajouté après coup : "L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre" (1, 35), l'absence de l'article dans le texte grec montre l'équivalence des deux expressions "Esprit saint" et "puissance du très-Haut" ³¹⁵ ».

313 13, 1.

314 *Op. cit.*, p. 118.

315 *Op. cit.*, p. 140.

Il est pourtant, dans l'évangile de saint Matthieu, un passage qui semble évoquer clairement la Trinité et l'Église n'a pas manqué de lui faire un sort : c'est le passage des évangiles le plus souvent cité et de loin (15 fois) dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. Dans le dernier paragraphe de son évangile saint Matthieu nous dit que le Christ est apparu à ses disciples en Galilée et leur a dit : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ³¹⁶ ».

Mais il n'est pas sûr du tout, il est même fort peu probable que le Christ ait fait mention du Saint-Esprit, comme le signale en note la Bible de Jérusalem : « Il est possible que cette formule se ressent, dans sa précision, de l'usage liturgique établi plus tard dans la communauté primitive. On sait que les Actes parlent de baptiser "au nom de Jésus", cf. Ac 1, 5 ». Plus probablement, en effet, le nom du Saint-Esprit a été introduit tardivement dans le texte évangélique lorsque l'usage de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit commencé à se répandre.

Cette hypothèse est confirmée par le père Boismard. Il nous apprend, en effet, qu'Eusèbe de Césarée, qui a souvent cité ce passage de Saint Matthieu, l'a toujours cité sous la forme suivante : « de toutes les nations, faites des disciples en mon nom ». Il en conclut donc que cette formule « aurait été introduite par l'ultime rédacteur matthéen vers les années 80 ³¹⁷ ». *Le Catéchisme des évêques de France* met donc la charrue devant les bœufs lorsqu'il écrit : « Conformément à l'ordre même du Christ ressuscité, les chrétiens ont été baptisés "au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (Mt, 28, 19) ³¹⁸ ». Ce n'est pas parce que le Christ a dit de baptiser "au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » que l'on s'est

316 Mt, 28, 19.

317 *Op. cit.*, p. 113.

318 *Op. cit.*, p. 174.

mis à baptiser « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » ; c'est parce que l'on s'est mis à baptiser « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » que l'on a fait dire au Christ qu'il fallait baptiser « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ». Concluons donc avec le père Boismard : « L'affirmation selon laquelle il y aurait trois personnes en un Dieu unique, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne se lit nulle part dans le Nouveau Testament ³¹⁹ ».

Mais qu'à cela ne tienne ! Les théologiens savent fort bien se passer de la Sainte Écriture lorsqu'ils n'y trouvent pas ce qu'ils auraient voulu y trouver. L'absence de fondement scripturaire ne les a donc pas empêchés de parvenir à faire du Saint-Esprit la troisième Personne de la Sainte Trinité, non sans débats, bien sûr, mais, je l'ai dit, ces débats furent loin d'être aussi enflammés que pour définir le Christ.

Au troisième siècle, la plus grande incertitude règne encore sur la nature et le statut du Saint-Esprit, comme en témoignent ces lignes d'Origène dans son *Traité des Principes* (230) : « La tradition nous a transmis que le Saint-Esprit est associé au Père et au Fils au point de vue de l'honneur et de la dignité. Mais est-il ou n'est-il point une créature ? Doit-il, oui ou non, être regardé comme le Fils de Dieu ? Ces points ne sont pas fixés ³²⁰ ». En témoigne aussi ce propos de Grégoire de Nazianze dans ses *Discours contre les ariens* (380) : « Les hommes éclairés parmi nous sont loin de s'entendre sur l'idée qu'il faut se faire du Saint-Esprit. Les uns le regardent comme une énergie, les autres comme une créature. Ceux-ci voient en lui un Dieu ; ceux-là suspendent leur jugement par respect, disent-ils, pour l'Écriture qui ne donne aucun renseignement précis sur ce point (*Dis*, 31,5) ³²¹ ». Pourtant lui-même était un ardent défenseur de la divinité

319 *Ibid.*, p. 123

320 Cité par Louis Rougier, p. 143.

321 Cité par Louis Rougier, *ibidem*.

du Saint-Esprit. Mais le plus grand défenseur du Saint-Esprit fut sans doute Athanase d'Alexandrie dont les *Lettres à Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit* (359) semblent avoir joué un rôle essentiel dans la promotion finale de celui-ci.

Le Symbole de Nicée ne faisait que citer l'Esprit saint mais n'en disait absolument rien : « Nous croyons en un Dieu [...] et en un Seigneur Jésus-Christ [...] et en l'Esprit saint ³²² ». Il faudra attendre quelques décennies encore pour qu'en 374, le Symbole d'Épiphanie définisse le Saint-Esprit en des termes qui lui confèrent un statut divin : « Nous croyons en un Dieu [...] et en un Seigneur Jésus-Christ [...] et au Saint-Esprit qui a parlé dans la Loi, a prêché par les prophètes, est descendu au Jourdain, a parlé dans les Apôtres et habite dans les saints ; ainsi croyons-nous en lui : il est l'Esprit consolateur, increé, procédant du Père et recevant du Fils ³²³ ». Dire, en effet, que le Saint-Esprit est « increé » revient à dire qu'il est Dieu, puisque lui seul est increé.

C'est le premier concile de Constantinople qui, en 381, fixe la doctrine de l'Église relative au Saint-Esprit en ces termes : « Nous croyons en Dieu [...] et en un Seigneur Jésus-Christ [...] et en l'Esprit saint, le Seigneur qui vivifie ; qui procède du Père ; qui avec le Père et le Fils est conjointement adoré et glorifié ; qui a parlé par les prophètes ³²⁴ ». Le texte grec originel dit seulement que le Saint-Esprit « procède du Père », mais la traduction latine ajoute « et du Fils ». Ce fameux « *Filioque* » sera à l'origine du grand schisme qui en 1054 aboutira à la séparation des Églises d'Orient et d'Occident.

Le concile de Constantinople ne comptait que des évêques orientaux et le pape Damase n'y était pas représenté. Mais l'année suivante le concile de Rome reprit la même doctrine sur le Saint-

³²² Dumeige, *op. cit.*, p. 6.

³²³ *Ibid.*, p. 7.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

Esprit que Damase résuma dans un important document adressé à Paulin d'Antioche appelé le « Tome de Damase ³²⁵ ».

Finalement le statut du Saint-Esprit aura été fixé avant celui du Christ, puisque, nous l'avons vu, celui-ci ne l'a été qu'en 451 au concile de Chalcédoine, qui a ainsi scellé la fin des discussions sur la Trinité. Mais le fait de fixer la formulation d'une absurdité ne l'empêche pas d'être toujours une absurdité.

Au début du *De Trinitate*, saint Augustin résume assez bien les principales absurdités du dogme de la Trinité : « Mais ici quelques-uns se troublent, quand on leur dit qu'il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces trois personnes ne sont pas trois dieux, mais un seul et même Dieu. Aussi demandent-elles comment on peut comprendre un tel langage, surtout si vous ajoutez que toute action extérieure est commune à la Trinité entière, et que néanmoins la voix du Père qui s'est fait entendre, n'est pas la voix du Fils, que l'Incarnation n'appartient qu'au Fils qui a pris une chair, qui a souffert, qui est ressuscité et qui est monté au Ciel ; et que seul l'Esprit-Saint s'est montré sous la forme d'une colombe. Ces esprits curieux veulent donc comprendre comment la Trinité entière a pu parler par cette voix qui n'est que la voix du Père, comment encore cette même Trinité a créé la chair que le Fils seul a prise dans le sein d'une Vierge, et enfin comment cette colombe sous-laquelle se montra seul l'Esprit-Saint a été l'œuvre de toute la Trinité. Car autrement, la Trinité n'agirait pas inséparablement, et le Père serait une chose, le Fils une autre, et l'Esprit-Saint une autre. Si au contraire certaines actions sont communes aux trois personnes, et certaines autres propres, seulement à chacune d'elles, l'on ne peut plus dire que la Trinité agisse inséparablement. Ils se tourmentent encore pour savoir comment l'Esprit-Saint fait partie essentielle de la Trinité,

325 *Ibid.*, pp. 116-118.

puisqu'il n'est engendré ni du Père, ni du Fils, quoiqu'il soit l'Esprit du Père et du Fils ³²⁶». Bien entendu, ces absurdités ne sont pour saint Augustin que de simples difficultés qu'il se fait fort de lever aisément. Mais, pour ce faire, il se contente de citer la Bible qui ne connaît pas la Trinité et ne cesse de lui faire dire ce qu'elle ne dit nullement. Cela commence, nous l'avons vu, dès les premiers mots de la Genèse.

La première absurdité, l'absurdité fondamentale du dogme de la Trinité réside évidemment dans l'affirmation que Dieu est un, bien qu'il soit constitué de trois Personnes distinctes. Certes, l'Église précise que ces trois Personnes sont consubstantielles parce qu'elles ont la même nature. Pourtant le fait qu'un être ait la même nature qu'un autre, et cela arrive souvent, n'implique nullement qu'il ne fait qu'un avec lui. La réponse de l'Église est toujours la même : c'est un mystère. Mais elle n'est guère satisfaisante. Les bons Pères de l'Institution saint Irénée des Chartreux chez qui j'ai fait mes études secondaires à Lyon se plaisaient à nous dire que le mystère ne nous paraissait incompréhensible que parce que notre intelligence était finie. Si elle était infinie comme l'est celle de Dieu, alors nous les comprendrions sans peine. Mais les bons Pères ne nous disaient jamais comme ils savaient que ce qui pour nous parfaitement incompréhensible est pour Dieu parfaitement clair. Pour cela, il leur aurait fallu pouvoir se mettre à la place de Dieu. Ils n'en donnaient pas l'impression.

On a aussi bien de la peine à comprendre comment les trois Personnes de la Divinité peuvent être à la fois distinctes et parfaitement égales. Pourtant l'Église affirme qu'aucune d'elles n'est en quoi que ce soit ni inférieure ni supérieure aux deux autres. « L'égalité, dit saint Augustin, est telle dans cette Trinité que non-seulement le Père, au point de vue de la divinité, n'est pas plus

grand que le Fils, mais que le Père et le Fils ensemble ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit et qu'aucune des personnes prises en particulier n'est en rien moindre que la Trinité elle-même ³²⁷ ». Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont donc rigoureusement égaux. « Aucun, dit le pape Eugène IV, ne précède l'autre en éternité, ne dépasse l'autre en grandeur, ne surpasse l'autre en puissance ³²⁸ ».

Saint Thomas explique que les trois Personnes de la Trinité ne peuvent constituer qu'un seul et même Dieu que si elles sont rigoureusement égales : « S'il y avait la moindre inégalité entre les Personnes divines, elles n'auraient pas une essence unique, autrement dit les trois Personnes ne seraient pas un seul Dieu ? Cela étant impossible, il faut bien admettre l'égalité des personnes divines ³²⁹ ». Pour être parfaitement égales, les trois Personnes divines doivent donc être parfaitement semblables. Elles sont distinctes, mais rien ne doit permettre de les distinguer. Elles devraient par conséquent ne faire qu'un, n'être qu'une seule et même personne.

Elles n'en sont pourtant pas moins bien distinctes. Car, bien qu'il existe de toute éternité le Fils est engendré par le Père qui lui n'est engendré par personne. Et le Saint-Esprit, lui, procède du Père et du Fils qui, eux, ne procèdent de personne. Mais, comment ne pas se dire alors que, si le Fils est engendré par le Père qui, lui, est inengendré, cela crée nécessairement une certaine dépendance et donc une certaine infériorité du Fils par rapport au Père ? Il en est de même du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils. Est-ce à dire que les mots « engendré » et « procède » sont à prendre strictement *nullo sensu* ?

327 *De Trinitate*, livre VIII, prologue.

328 Bulle *Cantate Domino*, 1442, Dumeige, op. cit., p. 123.

329 *Somme théologique*, tome I, p. 447.

Les premiers chrétiens pensaient tous que le Père était supérieur au Fils à l'instar d'Origène qui écrit : « Le Fils est autant au-dessous du Père que Lui et le Saint-Esprit sont au-dessus des plus nobles créatures ³³⁰ ». Quoi d'étonnant puisque certaines paroles du Christ dans les évangiles prouvent clairement qu'il se considère comme inférieur au Père. C'est le cas lorsqu'il dit, évoquant la fin des temps : « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne sinon le Père ³³¹ ». C'est encore plus clairement le cas lorsqu'il dit dans saint Jean : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, parce que le Père est plus grand que moi ³³² ». Mais saint Augustin croit pouvoir écarter facilement cette objection : « C'est ainsi que certains hérétiques soutiennent que le Fils est inférieur au Père, parce que lui-même a dit : "Le Père est plus grand que moi" (Jean, XIV, 25). Mais ce raisonnement nous conduit à dire que Jésus-Christ est au-dessous du Fils de Dieu ; car n'est-il pas en effet descendu jusqu'à cet abaissement, puisqu'il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave ? Toutefois, en prenant la forme d'esclave, il n'a point perdu la nature de Dieu, et il est demeuré égal à son Père. Ainsi, en prenant la forme d'esclave, il est resté Dieu, et il est toujours le Fils unique de Dieu, soit que nous le considérions sous cette forme d'esclave, soit en sa nature de Dieu. Sous ce dernier rapport, Jésus-Christ est égal à son Père, et sous le premier il est médiateur entre Dieu et les hommes. Mais alors, qui ne comprend que comme Dieu il soit plus grand que comme Dieu-homme, et que, même ayant pris la forme d'esclave, il soit inférieur à lui-même ? C'est pourquoi la sainte Écriture dit avec raison, et que le Fils est égal au Père, et que le Père est plus grand que le Fils. Or,

330 Cité par Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, op. cit., p. 1604.

331 Mat, 13, 32.

332 14, 28.

ces deux propositions sont vraies, si l'on entend la première de Jésus-Christ en tant que Dieu, et la seconde de Jésus-Christ en tant qu'homme³³³ ».

Mais cette réponse n'est pas sérieuse. Ce n'est évidemment pas en tant qu'homme, mais bien en tant que Fils de Dieu que le Christ se dit inférieur au Père. S'il le disait en tant qu'homme, ce serait une lapalissade, tous les hommes étant évidemment inférieurs et même infiniment inférieurs à Dieu.

Si l'on se fie au Nouveau Testament, le Fils n'aurait jamais pu ressusciter sans son Père. C'est celui-ci qui l'a ressuscité, affirme saint Paul dans l'Épître aux Romains : « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous³³⁴ ». Et de même dans la seconde Épître aux Corinthiens : « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus³³⁵ ». C'est ce qu'affirme aussi à trois reprises saint Pierre. Il le fait la première fois dans un discours à la foule : « Cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité³³⁶ ». La deuxième fois dans un discours au peuple : « Mais vous, vous avez chargé le Saint et le Juste ; vous avez réclamé la grâce d'un assassin, tandis que vous faisiez mourir le prince de la vie. Dieu l'a ressuscité des morts nous en sommes témoins³³⁷ ». Et la troisième fois devant le Sanhédrin : « Le Dieu de

333 *De Trinitate*, livre I, ch. 7.

334 8, 11.

335 4, 1

336 Act, 2, 23-24.

337 Act, 3, 14-15.

nos pères a ressuscité ce Jésus que vous, vous aviez fait mourir en le suspendant au gibet ³³⁸».

Cela n'a pas empêché Paul VI de déclarer dans sa Profession de foi : « Il [le Christ] a été enseveli et, de son propre pouvoir, il est ressuscité le troisième jour ³³⁹». Voilà qui est bien étrange. Le pape, dans une déclaration très solennelle dans laquelle son infailibilité est donc engagée, contredit explicitement saint Paul et saint Pierre. Cela fait désordre.

Comment l'Église peut-elle nous demander de croire qu'il n'y a aucune hiérarchie entre les trois Personnes de la Trinité, alors qu'elle cite toujours le Père avant le Fils et celui-ci avant le Saint-Esprit ? C'est toujours « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » que l'on baptise ou que l'on bénit. Toutes les professions de foi commencent de la même façon : « Je crois au Père [...] et au Fils [...] et au Saint-Esprit ». Cette formule a toujours été immuable depuis que l'Église existe. Jamais au grand jamais depuis deux mille ans, jamais ne fût-ce qu'une seule fois, l'ordre des trois Personnes n'a été changé ? Comment les chrétiens ne seraient-ils donc pas portés à penser, comme la plupart le pensent, qu'il y a d'abord le Père, ensuite le Fils, et en dernier lieu et le Saint-Esprit.

En ce qui concerne ce dernier, d'ailleurs, la plupart des chrétiens non seulement ne semblent pas le regarder comme l'égal du Père et du Fils, mais ils semblent plutôt le considérer comme un ectoplasme que comme une personne. Ils ne le « sentent » pas ; ils ne l'ont jamais senti. L'Esprit saint, reconnaissent les auteurs du *Catéchisme de l'Église catholique*, « reste trop souvent absent de l'imaginaire chrétien ³⁴⁰ » et, bien sûr, ils le déplorent.

338 Act, 5, 30.

339 Dumeige, *op. cit.*, p. 25.

340 P. 901.

Rien ne le montre mieux peut-être que la lecture de Thérèse d'Avila. Jamais personne n'a, en effet, bénéficié d'autant de visions du Ciel. Elle y voit sans cesse d'innombrables anges tous occupés à voleter à qui mieux mieux. Elle y voit souvent la Vierge Marie qui se montre toujours très bonne avec elle. Elle a plusieurs fois l'honneur suprême de voir Dieu le Père en personne et il ne manque jamais de lui adresser quelques paroles aimables. Mais c'est bien sûr le Christ qu'elle voit le plus souvent et il lui parle beaucoup. Les premières fois il ne lui dit que quelques mots ; mais il devient vite de plus en plus loquace jusqu'à se montrer parfois intarissable. Pour ce qui est du Saint-Esprit, en revanche, Thérèse d'Avila ne le voit quasiment jamais, si ce n'est une ou deux fois, à l'arrière-plan, sous la forme d'une colombe et il ne lui dit strictement rien.

Mais l'Église n'affirme pas seulement que la plus stricte égalité règne entre les trois Personnes de la Trinité, elle affirme aussi qu'elles agissent toujours de concert en tout ce qu'elles font. C'est ce qu'a proclamé le concile de Tolède : « Il ne faut pas concevoir ces trois Personnes comme séparables, puisque nous croyons qu'aucune n'a jamais existé, ni jamais accompli quelque œuvre ni avant l'autre, ni après l'autre ni sans l'autre. Elles sont inséparables en ce qu'elles sont et en ce qu'elles font ³⁴¹ ». C'est ce qu'affirme Bossuet dans le *Sermon sur la Trinité* : « Toutes les opérations de la Très Sainte Trinité sont inséparables ³⁴² ».

Cette affirmation est la conséquence logique de la première. Pour que la plus parfaite égalité puisse sans cesse régner entre les trois Personnes de la Trinité, il faut nécessairement qu'aucune d'elles n'accomplisse une action à laquelle ne participent pas les deux autres

341 Symbole de Tolède. Dumeige, *op. cit.*, p. 13.

342 *Œuvres oratoires*, édition de l'abbé Lebarq, revue par Ch. Urbain et E. Levesque, Hachette 1922, tome II, P. 50.

et que la contribution de chacune d'elles soit parfaitement égale à celle des deux autres.

Et c'est, bien sûr, dans la Création que s'est, le mieux manifestée cette parfaite communauté d'action. « La création, nous dit en effet le *Catéchisme de l'Église catholique*, est l'œuvre commune de la Sainte Trinité³⁴³ ». Mais il importe de bien comprendre jusqu'où va cette communauté d'action. Si les trois Personnes de la Trinité œuvrent ensemble à la Création, il ne faut pas s'imaginer qu'elles se partagent les tâches. En tout, elles agissent toujours de concert. Il ne faut pas s'imaginer par exemple que le Père a créé les hommes, le Fils les animaux et le Saint-Esprit les végétaux. Si c'était le cas, l'égalité des trois personnes divines serait fortement compromise. Car il est plus noble et plus complexe de créer un homme que de créer un animal ou un végétal et de créer un animal que de créer un végétal. C'est donc toutes les trois ensemble que les personnes de la Trinité ont créé les hommes, les animaux et les végétaux. Et, pour ne prendre que l'exemple des animaux, il ne faut pas s'imaginer non plus que le Père a créé le lion et l'éléphant, tandis que le Fils a créé le cheval et le mouton et le Saint-Esprit l'escargot et le ver de terre. Chaque animal est l'œuvre de la Trinité tout entière. N'allons donc surtout pas nous imaginer que, dans la création de la sauterelle, le Père a créé la tête, le Fils le corps et le Saint-Esprit les pattes. Chaque patte du mille-pattes a été réalisée conjointement par le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Mais cette thèse se heurte à quelques difficultés. Elle semble contredite, par exemple, par ces propos du Christ dans l'Évangile de Jean : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, et il ne fait que ce qu'il voit faire à son Père ; et tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement ; car le Père aime le Fils,

343 Article, 292.

et il lui montre tout ce qu'il fait³⁴⁴». Aussi Bossuet est-il très embarrassé par ces propos : « Quand nous entendons ces paroles, aussitôt notre faible imagination se représente le Père opérant et le Fils regardant ses œuvres à peu près comme un apprenti qui s'instruit en voyant travailler son maître³⁴⁵». Sa réponse est franchement désarmante : si la Sainte Écriture paraît parfois contredire l'enseignement de l'Église, la faute en est à notre « faible imagination » qui se figure sottement alors que l'Écriture dit effectivement ce qu'elle dit. Gageons que notre faible imagination nous abuse encore lorsqu'elle nous fait bêtement croire que le Fils obéit au Père pour la seule raison que le Christ déclare : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné³⁴⁶ », Manifestement elle nous égare de même lorsqu'elle nous incite à penser que seul le Père sait et seul le Père décide, lorsque nous lisons dans le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Le Jugement dernier interviendra lors du retour glorieux du Christ. Le Père seul en connaît l'heure et le jour. Lui seul décide de son avènement³⁴⁷ ».

Mais surtout, dans plusieurs épisodes de l'Écriture, et tout d'abord dans celui de l'Incarnation, on voit une des trois personnes de la Trinité agir séparément. Saint Augustin le reconnaît : « C'est le Fils seul, et non la Trinité entière, qui est né de la vierge Marie, a été crucifié sous Ponce-Pilate, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour et est monté au ciel. C'est également le Saint-Esprit seul qui, au baptême de Jésus-Christ, descendit sur lui en forme de colombe, qui, après l'Ascension, et le jour de la Pentecôte, s'annonça par un grand bruit venant du ciel et pareil à un vent

344 5, 19-20.

345 *Sermon sur la Trinité, op. cit.*, p. 57.

346 Jn, 14, 31.

347 Article 1040.

violent, et qui se partageant en langues de feu, se reposa sur chacun des apôtres (Matt., III, 16 ; Act. II, 2-4). Enfin c'est le Père seul et non la Trinité entière qui se fit entendre soit au baptême de Jésus par Jean-Baptiste, soit sur la montagne en présence des trois disciples, lorsque cette parole fut prononcée "Vous êtes mon Fils". Et également ce fut la voix du Père qui retentit dans le temple, et qui dit : "Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore" (Marc, I, 11) ³⁴⁸». Saint Augustin oublie de dire que c'est par l'opération du seul Saint-Esprit que la Vierge Marie a été engrossée. On imagine mal, en effet, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit aient œuvré de concert, le Fils participant ainsi à sa propre conception.

Mais cela n'empêche nullement saint Augustin de proclamer que les trois personnes de la Trinité n'en restent pas moins inséparables : « Néanmoins comme le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont inséparables en unité de nature, toute action extérieure leur est commune. Telle est ma croyance, parce que telle est la foi catholique ³⁴⁹». Certes, au chapitre suivant, il annonce qu'il essaiera d'expliquer pourquoi, mais, de nouveau, on ne trouve jamais l'explication attendue dans la suite du livre.

La très grande majorité des chrétiens ignore et a toujours ignoré que la Création a été l'œuvre collective de la Trinité. Ils sont persuadés et l'ont toujours été, que le Père a tout fait tout seul. Et comment pourrait-il en être autrement ? Depuis que la messe existe ou presque, les chrétiens y récitent ou y entendent réciter le Credo qui reprend le Symbole de Nicée et commence ainsi : *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem cæli et terræ, visibílium omnium, et invisibílium. Et in unum Dominum esum Christum [...], Et in Spíritum Sanctum, Dominum[...]* Voilà qui semble très clair : le Père seul a créé toutes choses et le Fils et le Saint-Esprit

348 *De Trinitate*, 1, 4.

349 *Ibidem*.

se sont donc contentés de le regarder faire. Le texte du Credo remonte à une époque où le dogme de la Trinité n'était pas encore entièrement fixé. Il aurait donc dû être corrigé par la suite. Pourtant il ne l'a jamais été, ce qui paraît très étonnant. Il semble bien improbable, en effet, que personne n'y ait jamais songé. Mais l'Église a sans doute pensé que, somme toute, il importait assez peu que les croyants aient une idée tout à fait précise de la Trinité et qu'il valait mieux ne pas prendre le risque de les perturber.

Mais puisque le Père, le Fils et le Saint-Esprit agissent toujours de concert, puisqu'ils ne font jamais rien si ce n'est tous ensemble, ne faut-il pas penser aussi qu'ils ont œuvré ensemble à l'Incarnation du Fils qui aurait donc participé à sa propre conception ? L'Église a écarté cette hypothèse et n'a retenu que l'action du Saint-Esprit. On peut le comprendre assurément, mais tout cela n'est guère cohérent.

Heureusement, et ce sera ma conclusion, la grande majorité des chrétiens, s'ils disent croire en la Trinité, puisque c'est un dogme, n'y pensent en réalité jamais. Ils se sont fait leur trinité à eux, comme le fait justement observer Jean Soler : « À la trinité officielle s'est substituée une triade populaire autrement efficace, car conforme à la nature : celle du Père, de la Mère et du Fils ³⁵⁰ ».

350 *Op. cit.*, p. 130.

La résurrection des morts.

Un certain nombre de chrétiens croient que la résurrection de la chair n'est pas un article de foi et qu'ils peuvent donc se dispenser d'adhérer à un dogme qu'ils jugent à juste titre bien peu crédible. Mais ils se trompent. Pour être chrétien, il faut bel et bien croire en la résurrection des morts. « Le Credo chrétien, dit le *Catéchisme de l'Église catholique*, culmine en la proclamation de la résurrection des morts à la fin des temps et de la vie éternelle ³⁵¹ ». Et un peu plus loin : « Croire en la résurrection des morts a été dès ses débuts un élément essentiel de la foi chrétienne ³⁵² ».

La résurrection des morts est affirmée dans le Symbole des Apôtres : « Je crois au Saint Esprit, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection

351 Article 988.

352 Article 991.

de la chair et à la vie éternelle ³⁵³». Elle est réaffirmée dans le Symbole d'Épiphanie, le Symbole de Nicée-Constantinople, le Symbole dit d'Athanase, et le Symbole de Tolède et elle l'est, bien sûr, dans le Credo.

La croyance en la résurrection est très générale, du moins à partir du IIIe siècle avant J.C. Elle est affirmée dans le livre d'Isaïe (« Tes morts revivront ; leurs cadavres ressusciteront ; réveillez-vous, exultez, tous les gisants dans la poussière ³⁵⁴»), dans le livre de Daniel (« Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle ³⁵⁵») et dans le second Livre des Maccabées (« le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle ³⁵⁶»). Mais le texte le plus important est, dans le livre d'Ézéchiël, au chapitre 37, la fameuse vision de la « vallée des ossements desséchés ». Notons cependant qu'aujourd'hui beaucoup d'exégètes pensent qu'Ézéchiël n'a pas voulu évoquer la résurrection des morts, mais la délivrance des hébreux en captivité à Babylone où ils étaient comme morts, et leur retour dans leur pays où ils revivront. C'était déjà l'opinion d'Origène ³⁵⁷.

C'est sans doute parce qu'elle était bien implantée dans la tradition judaïque que la croyance en la résurrection a été adoptée facilement par les premiers chrétiens. Si la gestation du dogme de la Trinité a été longue et très laborieuse, celle du dogme de la résurrection des corps semble avoir été rapide et aisée. Elle a tout de suite été proclamée par saint Paul et à maintes reprises :

353 Dumeige, *op. cit.*, p. 5.

354 26, 16.

355 12, 2.

356 7, 9.

357 Voir Laurence Vianès, « Ézéchiël 37 dans un regroupement de citations chez Origène », Ez37 Origène pr HAL_97.pdf.

« Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous ³⁵⁸ ».

« Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité ³⁵⁹ ».

« Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus ³⁶⁰ ».

« Puisque, nous le croyons, Jésus est mort puis est ressuscité, de même ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui ³⁶¹ ».

« Car, lui-même le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés dans les nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs ³⁶² ».

On peut donc considérer saint Paul comme le grand promoteur de la doctrine de la résurrection des corps. Elle a vite été adoptée par les Pères apostoliques, puis par les premiers théologiens du deuxième siècle, comme Saint Irénée au livre V de son livre *Contre les hérésies* ³⁶³ qui cite abondamment les épîtres de

358 Rm, 4, 11.

359 1 Co, 15, 22.

360 2 Co, 4, 14.

361 1 Th, 4, 14.

362 1 Th, 4, 16.

363 AdvHaer.pdf ;

Paul et, bien sûr, Tertullien auteur du *De Resurrectione carnis*, livre dans lequel il s'insurge avec véhémence contre l'idée que la chair pourrait être détruite à jamais : « Cette chair que Dieu forma de ses mains à son image, qu'il anima d'un souffle de vie à la ressemblance de son être, qu'il établit dans cet univers pour l'habiter, en jouir et commander à toutes ses œuvres ; qu'il revêtit de ses sacrements et de sa discipline ; dont il aime la pureté, dont il approuve les mortifications, dont il récompense les souffrances : cette même chair ne ressusciterait pas après avoir tant de fois appartenu à Dieu ! Non, non ; loin de nous la pensée que Dieu abandonne à une destruction sans retour l'œuvre de ses mains, l'objet de son industrie, l'enveloppe de son souffle, la reine de sa création, l'héritière de sa libéralité, le soldat de sa foi, la sœur du Christ ³⁶⁴ ». Plus tard saint Augustin au livre XXII de *La Cité de Dieu* et saint Thomas dans la *Somme contre les gentils* s'emploieront à préciser les modalités de la résurrection des corps et ne parviendront, ce faisant, qu'à en faire encore mieux ressortir la parfaite absurdité.

Non contents de conserver la croyance judaïque en la résurrection des corps, les chrétiens lui ont ajouté la croyance en l'immortalité de l'âme qu'ils ont empruntée à Platon. Les deux croyances sont étroitement liées. « L'Église, nous dit le *Catéchisme de l'Église catholique*, enseigne que chaque âme individuelle est immédiatement créée par Dieu - elle n'est pas "produite" par les parents — elle nous apprend aussi qu'elle est immortelle : elle ne périt pas lors de la séparation du corps dans la mort, et s'unit de nouveau au corps lors de la résurrection finale ³⁶⁵ ».

³⁶⁴ *Œuvres complètes*, traduction d'Antoine-Eugène Genpud, 1852, p. 200 ;
³⁶⁵ Article 366.

« Pourquoi, se demande à juste titre Jean Soler, juifs et chrétiens ne se sont-ils pas contentés de croire en la résurrection des morts, accompagnée du jugement de tous les hommes, vivants et morts, à la fin des temps ? Parce que, semble-t-il, la fin des temps n'arrivait jamais. Le point commun des prophéties qui annoncent la fin du monde dans les apocryphes juifs, les manuscrits de la mer morte ou les évangiles chrétiens est d'assurer qu'elle est imminente. Ceux qui diffusent ou accueillent cette bonne nouvelle pensent avoir des chances réelles d'assister à l'événement, d'être encore en vie quand il surviendra. Mais leurs lointains disciples sont obligés de constater que rien ne s'est produit, qu'ils devront eux-mêmes mourir et attendre - où ? dans quel état ? pendant combien de temps ? — le Jour annoncé. Ce qui ne peut qu'engendrer des troubles et des doutes. Pour y répondre, la croyance à l'immortalité de l'âme présente un avantage certain : elle promet une survie immédiate au lieu d'une survie différée ³⁶⁶ ». Jean Soler a raison. Avec l'immortalité de l'âme, la survie est assurée, ou, plus exactement, on ne meurt pas vraiment, puisque seule notre enveloppe charnelle périt. Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras.

Mais on aurait pu s'attendre alors à voir la croyance en la résurrection des corps disparaître progressivement au profit de la seule croyance en l'immortalité de l'âme. Il n'en a rien été et Jean Soler nous explique pourquoi : « Cette croyance n'a pas éliminé pour autant la foi en la résurrection. Sans doute parce que cette dernière était déjà consacrée par l'enseignement des Évangiles ou du Talmud quand l'autre faisait son chemin avec un retard de plusieurs siècles. Et aussi, j'y reviens, parce que ces hommes trouvaient peu d'attrait à l'idée d'une vie future désincarnée ³⁶⁷ ».

³⁶⁶ *Op. cit.*, p. 176.

³⁶⁷ *Ibidem*.

En fait, non seulement la croyance en l'immortalité de l'âme n'a pas éliminé la croyance en la résurrection des corps, mais elle l'a renforcée. Les chrétiens se sont dit, non sans raisons, qu'une âme créée spécialement pour animer un corps ne pourrait jamais se remettre vraiment de la disparition de celui-ci et qu'elle serait condamnée à languir après lui pendant toute l'éternité. Dieu, dans toute justice et sa toute bonté, se devait donc d'y remédier. Ce remède, c'était la résurrection qui permettrait à toutes ces âmes veuves de retrouver à la fin des temps l'époux corporel qu'elles avaient perdu. « Il est évident, dit saint Thomas, que l'union de l'âme avec le corps est une union naturelle, puisque l'âme est par essence forme du corps. Il est donc contre nature, pour l'âme, d'exister sans le corps. Mais ce qui est contre nature ne peut pas toujours durer. L'âme ne sera donc pas privée de son corps d'une manière perpétuelle. Et puisqu'elle continue de subsister éternellement, il faut donc qu'elle soit de nouveau unie à son corps, c'est la résurrection. L'immortalité des âmes exige donc la résurrection des corps³⁶⁸ ». C'est aussi ce que dit saint Bonaventure : « Dieu a lié le corps à l'âme et il les a unis l'un à l'autre par une union naturelle. Il a soumis le corps à la direction de l'âme qu'il avait créée originellement dans l'état de mérite. Pour s'exercer à mériter, l'esprit doit diriger le corps. Ainsi, à cause de cette unité naturelle, l'âme ne sera pleinement bienheureuse qu'à l'instant où son corps lui sera rendu, car elle possède une tendance naturelle et innée à le reprendre³⁶⁹ ».

Les chrétiens ont donc choisi de fermer les yeux sur l'évidente absurdité de la croyance en la résurrection des corps. Mais cette absurdité n'a pas manqué de susciter l'incompréhension

³⁶⁸ *Somme contre les gentils*, éditions du Cerf, 1993. p. 960

³⁶⁹ *Breviloquium*, 8, 7.

et les sarcasmes des non-chrétiens, comme le reconnaît le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Dès le début, la foi chrétienne en la résurrection a rencontré incompréhension et oppositions. “Sur aucun point, la foi chrétienne ne rencontre plus de contradiction que sur la résurrection de la chair” (St Augustin, Psaume 88, 2, 5). Il est très communément accepté qu’après la mort la vie de la personne humaine continue d’une façon spirituelle. Mais comment croire que ce corps si manifestement mortel puisse ressusciter à la vie éternelle ? ³⁷⁰ ». Saint Paul a fait l’amère expérience de cette incompréhension avec les Athéniens, comme nous l’apprennent les Actes des Apôtres : « À ces mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient : “Nous t’entendrons là-dessus une autre fois”. C’est ainsi que Paul se retira du milieu d’eux ³⁷¹ ».

L’absurdité du dogme de la résurrection des morts n’est, certes, pas plus grande que celle de la Trinité, mais elle saute beaucoup plus facilement aux yeux. Il suffit d’avoir un peu de bon sens pour se rendre compte que la résurrection de la chair soulève quantité de problèmes très concrets, et apparemment insolubles.

La première difficulté consistera à reconstituer les corps de tous les morts. Car l’Église ne dit pas que le corps ressuscité sera identique à celui que nous avons sur terre ; elle affirme que ce sera le même. « Nous ne croyons pas, dit le XI^e concile de Tolède (675) que nous ressusciterons dans un corps aérien ou dans quelque autre espèce de corps, selon les divagations de certains, mais dans ce corps avec lequel nous vivons, nous existons et nous nous

370 Article 996.

371 17, 32.

mouvons³⁷²». Citons aussi le Concile du Latran, (1215) : « Tous ressusciteront avec leur propre corps, qu'ils ont maintenant³⁷³».

Pour faire ressusciter la chair, il faut donc d'abord la retrouver. Or, si la chose semble devoir être aisée quand il s'agit de gens qui sont morts tout récemment et qui reposent dans un tombeau, ceux-ci ne constituent, depuis qu'il y a des hommes et qui meurent, qu'une infime minorité. Pourtant nous aurions tort de nous inquiéter. « Loin de nous, dit saint Augustin, la crainte que la toute-puissance du Créateur, pour ressusciter les corps et les rendre à la vie, ne puisse rappeler tout ce qui a été dévoré par les bêtes ou par le feu, tout ce qu'il s'en est dissipé en cendre et en poussière, écoulé en eau, exhalé en vapeur. Loin de nous la pensée que rien ne puisse trouver dans le sein de la nature une retraite si profonde qu'il trompe la connaissance du Créateur ou se dérobe à sa puissance³⁷⁴». Bossuet s'emploie lui aussi, à nous rassurer, car Dieu, nous dit-il, « suit toutes les parcelles de notre corps, en quelque endroit écarté du monde que la corruption ou le hasard les jette³⁷⁵». Mais Bossuet n'aurait peut-être pas été aussi confiant dans la capacité de la divine Providence à suivre à la trace pour les rassembler et leur redonner la forme humaine les moindres restes de tous les morts, s'il avait su que les hommes n'avaient pas été créés il y a six mille, mais que l'*Homo sapiens* était apparu il y a environ trois ou quatre cent mille ans et les premiers hominiens il y a plusieurs millions d'années, s'il avait su aussi que l'espèce humaine était destinée à compter plusieurs milliards d'individus tous biodégradables. Il aurait certes, répondu que cela ne changeait absolument rien, car, Dieu étant tout-puissant, il ne lui en coûtait

372 Dumeige, *op.cit.*, p. 16;

373 *Ibid.*, p. 18.

374 *Cité de Dieu*, livre XXII, *op. cit.*, tome III, p. 326.

375 *Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*, *Oraisons funèbres*, édition de Jacques Truchet, Garnier, 1961, p. 174.

pas plus de ressusciter des milliards de morts que d'en ressusciter quelques-uns. Il aurait sans doute eu raison, mais il aurait quand même été bien embarrassé, se rendant compte que les esprits sceptiques pourraient être amenés à se demander si Dieu était bien tout-puissant, voire s'il existait vraiment.

Mais ce n'est pas seulement le nombre des morts qui pose problème. Car les restes de leurs corps ne se sont pas seulement dispersés Ils sont rentrés dans le jeu comme dit Valéry, et ont servi à la formation non seulement de végétaux et d'animaux, mais aussi d'autres hommes, ce qui est très embarrassant pour ceux qui veulent croire en la résurrection, comme les mécréants n'ont pas manqué de le faire observer. Fontenelle notamment l'a fait avec beaucoup de talent dans sa « Lettre au marquis de la Fare, de la résurrection des corps » : « Lorsqu'il plaira à l'Être suprême de rendre à chaque esprit le corps qu'il aura autrefois animé, ainsi qu'il nous le promet dans ses Écritures, comment faudra-t-il qu'il s'y prenne ? Nos corps ne sont composés aujourd'hui que des débris de ceux de nos pères ; les mêmes matériaux qui ont servi à former ceux qui ne sont plus, seront un jour employés à la composition de ceux qui ne sont pas encore. Le Seigneur a créé pour toujours une certaine quantité de matière qui n'est ni augmentée ni diminuée, à laquelle il ne sera rien ajouté, et sur laquelle le néant n'a plus aucun droit ³⁷⁶ ». Et un peu plus loin : « Comment fera le Seigneur pour rendre contemporains tant d'hommes qui n'ont eu chacun un corps que parce qu'ils semblent avoir pris leur temps et leurs mesures pour se le céder les uns aux autres ? ³⁷⁷ ».

Le problème est particulièrement épineux dans le cas des cannibales et Voltaire n'a pas manqué de s'en amuser : « Un soldat breton va en Canada ; il se trouve que, par un hasard assez

³⁷⁶ *Rêveries diverses opuscules littéraires et philosophiques*, Desjonquères, 1994, p. 121.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 122.

commun, il manque de nourriture ; il est forcé de manger d'un Iroquois qu'il a tué la veille. Cet Iroquois s'était nourri de jésuites pendant deux ou trois mois. Une grande partie de son corps était devenue jésuite. Voilà le corps de ce soldat composé d'iroquois, de jésuites et de tout ce qu'il a mangé auparavant. Comment chacun reprendra-t-il précisément ce qui lui appartient ? et que lui appartient en propre ? ³⁷⁸ ».

Mais saint Augustin se montre très rassurant : « Qu'un homme, en effet, cédant aux cruels assauts de la faim, se nourrisse de cadavres humains, affreux malheurs dont les anciens récits nous retracent plus d'un exemple, renouvelé par la triste expérience de nos déplorables temps, peut-on soutenir avec vérité que toute cette substance se soit dérobée par les issues secrètes et qu'il n'y ait eu aucune assimilation à la substance de l'homme qui s'est nourri de l'homme, quand la maigreur, qui était et qui n'est plus, témoigne assez quelles ruines cet aliment a relevées ? [...] Cette chair sera donc rendue à l'homme en qui d'abord elle a commencé d'être chair humaine. L'autre ne la possède qu'à titre d'emprunt ; c'est comme un prêt d'argent dont il est débiteur Et sa propre chair consumée par la faim, il la recevra de celui qui peut rappeler même ce qui se dissipe. Que dis-je ? Quand elle serait entièrement anéantie, quand de ses moindres éléments, il ne resterait rien dans les plus secrets replis de la nature, le Tout-puissant saurait bien la réparer à son gré³⁷⁹ ».

Saint Thomas fait la même réponse : « Même le fait pour quelqu'un de se nourrir de chair humaine [...] ne peut faire obstacle à la foi en la résurrection. Il n'est pas nécessaire en effet que tout ce que l'homme a possédé matériellement ressuscite en lui ; encore une fois, s'il lui manque quelque chose la puissance de Dieu peut y

³⁷⁸ « Résurrection », *Questions sur l'Encyclopédie*, op. cit., p. 1509.

³⁷⁹ *La Cité de Dieu*, livre XXII, op. cit., tome III, pp. 326-327

suppléer. La chair mangée ressuscitera d'abord en celui en qui elle fut d'abord animée par l'être raisonnable. Quant au second, s'il ne s'est pas nourri seulement de chair humaine, mais aussi d'autres aliments, pourra seulement ressusciter en lui, pris de la matière de l'autre nourriture, ce qui sera nécessaire pour restaurer la quantité convenable de son corps. S'il s'est nourri exclusivement de chair humaine, ressuscitera en lui ce qu'il a reçu de ses parents, la toute-puissance de Dieu suppléant à ce qui manquera ³⁸⁰ ». Donc que nul ne s'inquiète : « S'il manque quelque chose à la quantité qui est due, soit qu'on ait été prévenu par la mort avant que la nature n'ait amené à la quantité parfaite, soit qu'on ait été mutilé, la puissance de Dieu y suppléera par ailleurs ³⁸¹ »

On ne saurait, bien sûr, douter que Dieu ne fût capable de recréer de la chair chaque fois que cela sera nécessaire, mais alors, pour lui, ne serait-il pas plus simple, ne serait-il pas beaucoup plus simple de recréer d'un seul coup pour tous les hommes une chair identique à celle qu'ils avaient ? Malebranche, qui le connaît bien, affirme que « Dieu agit toujours par les voies les plus simples ³⁸² ». Pourtant, s'agissant de la Résurrection, il a manifestement choisi la difficulté.

Quoi qu'il en soit, les hommes n'ont peut-être pas tous envie de se coltiner un corps pendant toute l'éternité. Kant apparemment ne le souhaitait pas : « La raison ne peut trouver un intérêt quelconque à traîner après soi pour l'éternité un corps qui, quelque purifié qu'il soit, doit cependant toujours consister en la même matière (si la personnalité repose sur son identité) qui constitue la base de l'organisation de l'homme et que celui-ci n'a

380 Somme contre les gentils, p. 966.

381 *Ibidem*.

382 *La recherche de la vérité*, Malebranche, Œuvre, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1979, p. 334

même guère apprécié dans sa vie ³⁸³». Certes, tous les hommes ne sont pas comme Kant. Mais un très grand nombre d'entre eux sans doute ne souhaitent nullement retrouver, du moins tel qu'il était, le corps qu'ils avaient ici-bas. C'est le cas notamment de tous ceux qui sont atteints de malformations et d'infirmités c'est le cas de tous ceux qui sont atteints de graves maladies, de douleurs chroniques ou tous eux qui ont subi des mutilations.

Mais que tous se rassurent ! Écoutons Tertullien : « Si, en effet, la chair est rétablie après sa dissolution, à plus forte raison sera-t-elle guérie d'un défaut corporel. Les grandes choses servent de règle aux moindres. La mutilation ou la rupture d'un membre n'est-elle pas la mort de ce membre ? Si la résurrection détruit la mort universelle, que sera-ce de la mort partielle ? ³⁸⁴».

Écoutons saint Augustin : « Que si un artiste, un homme a ce pouvoir sur la statue qu'il créa d'abord à dessein, dans un état d'imperfection, de l'élever à la forme et à la beauté, en sorte que la matière ne perde rien et que la difformité seule périsse ; s'il peut non pas distraire, non pas retrancher, de la matière totale ce qui dans la première figure blessait la convenance et l'égalité des parties, mais distribuer, mais refondre dans l'ensemble sans nouvel accident de difformité et sans diminution de quantité, quelle idée ne faut-il pas concevoir du suprême Artisan ? Tous les défauts des corps humains, et non seulement les défauts ordinaires, mais encore les plus rares et les plus étranges défauts qui rentrent dans l'ordre de cette misérable vie, et qui répugnent à la félicité des saints dans la vie future, ne peut-il, quels qu'ils soient, de quelque opprobre qu'ils flétrissent naturellement la substance corporelle, les retrancher et les anéantir sans porter atteinte à l'intégrité de cette

383 *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 2010, p. 218.

384 *De la résurrection de la chair*, *op. cit.*, p. 234.

substance ? ³⁸⁵ ». Écoutons enfin saint Thomas : « En raison du mérite du Christ, la résurrection supprimera d'une façon générale, chez tous, bons et mauvais, le défaut de nature ³⁸⁶ ».

N'en doutons donc pas ! Les corps des ressuscités auront non seulement été révisés avec le plus grand soin, mais toutes leurs imperfections, tous leurs défauts auront été corrigés. Tous ceux, bien sûr, qui auront eu la tête coupée et ou les membres amputés, les retrouveront intacts et Origène retrouvera ses génitoires. Toutes les infirmités auront disparu. Il n'y aura plus d'aveugles, de sourds, de boiteux, de paralytiques et de personnes handicapées. Toutes les disgrâces physiques auront aussi disparu. Plus personne ne boitera ou ne louchera. Il n'y aura plus de nabots, plus de boudins, plus de tonneaux. Les plus petits maux, les plus petits bobos auront disparu. Plus d'hémorroïdes, plus de pustules, plus de taches de vin, plus d'ongles incarnés plus de verrues plantaires, plus le moindre point noir, et, bien sûr, au paradis plus personne n'aura jamais la goutte au nez.

Ceux qui sont affligés de cicatrices plus ou moins disgracieuses n'ont pas à s'inquiéter non plus. Toutes les cicatrices seront effacées, à une seule exception : les cicatrices laissées par les supplices de ceux qui sont morts pour défendre la foi chrétienne. Celles-ci subsisteront comme des marques glorieuses qui rappelleront leurs supplices, comme l'affirme saint Augustin : « Notre tendre affection pour les bienheureux martyrs nous fait désirer de voir sur leurs corps dans le royaume céleste, les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues en confessant le nom du Christ : et peut-être les verrons-nous. Car ce ne sera pas une difformité, mais une dignité, et, bien que par leur corps, le rayonnement non de leurs corps, mais de leur vertu ? Non que les martyrs mutilés

³⁸⁵ *La Cité de Dieu*, livre XXII, *op. cit.*, p. 324.

³⁸⁶ *Somme contre les gentils*, p. 979.

reparaissent ainsi à la résurrection des morts puisqu'il [le Christ] leur dit : "Il ne périra pas un cheveu de votre tête" ; mais, s'il est dans l'ordre du siècle nouveau que la chair immortelle laisse voir les traces de ses anciennes blessures, et la place où les membres ont été frappés, mutilés, retranchés, les cicatrices resteront manifestes sur ces membres restitués et non perdus ³⁸⁷ ».

Tous ceux qui auront eu la tête coupée auront donc un discret et délicat liséré rosâtre autour du cou. Le même liséré rouge signalera les membres qui auront été amputés. Mais ceux qui seront morts sur le bûcher, à quoi le verra-t-on ? Auront-ils la peau noircie ? Cela ferait un triste effet. Je pense donc, quant à moi, mais mon avis est celui d'un profane, qu'ils dégageront une légère et agréable odeur de rôti, d'agneau bien sûr. En ce qui concerne les génitoires d'Origène, on ne sait pas si elles garderont ou non des stigmates de leur amputation. Comme nul ne l'ignore, ce fut le sujet d'une longue et célèbre controverse entre Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Le premier soutenait que, puisqu'il s'agissait d'une auto-mutilation, il n'y avait pas lieu d'en conserver la trace. Le second soutenait, lui, qu'Origène s'étant mutilé parce que ses génitoires le gênaient pour accomplir ses dévotions en détournant son esprit vers des images incongrues, il pouvait être considéré comme un martyr de la foi et affirmait qu'une discrète auréole devrait entourer ses génitoires. Comment ne pas s'étonner qu'aucun concile n'ait jamais tranché la question ?

Mais, si tous les bienheureux retrouveront au paradis toute la matière corporelle qui fut la leur sur la terre, ils risquent fort alors d'en avoir beaucoup trop. Saint Augustin évoque les railleries des païens qui, rappelant la promesse du Christ : « Pas un cheveu de votre tête ne périra ³⁸⁸ », demandent « s'il doit revenir tout ce que

387 *La Cité de Dieu*, livre XXII, *op. cit.*, pp. 325-326.

388 Luc, 21, 18.

les ciseaux du barbier auront retranché » et si les ongles vont recouvrir « tout ce qu'ils ont perdu aux soins que notre corps réclame³⁸⁹ ». Et il prend très au sérieux cette plaisanterie. Elle soulève, selon lui, un problème très réel, mais dont, bien sûr il a la solution : « Qu'aurais-je maintenant à répondre au sujet des ongles et des cheveux ? Car s'il est une fois bien entendu qu'il ne doit rien périr du corps, pour que le corps n'ait aucune difformité, l'on entend bien aussi que ce qui serait une difformité se répandra sur tout la masse, sauf les parties où la beauté des membres en souffrirait [...] Si donc les cheveux et les ongles tant de fois coupés ne peuvent revenir à leur place sans difformité, ils n'y reviendront pas ; et toutefois ils ne périront point en l'homme ressuscité. Grâce en effet à la mutabilité de la matière, ils retourneront à la même chair pour y tenir une place quelconque à la convenance générale des parties³⁹⁰ ».

Cela est assurément très convaincant, mais on aurait aimé que saint Augustin nous donnât quelques précisions sur la façon dont allait être réglé le problème posé par toute cette masse de cheveux et d'ongles superfétatoires. On commencera sans doute par en remplir en bourrant bien tous les organes vides et désaffectés, l'estomac, les intestins et la vessie. Mais ils ne pourront en accueillir qu'une très faible partie. De plus le problème ne se posera pas seulement pour les cheveux et les ongles ; il se posera aussi pour la barbe et les moustaches, sans oublier les peaux mortes qui, elles aussi, doivent ressusciter. Pour ma part, j'en produis beaucoup. Si elles doivent toutes reprendre leur place, j'aurai une peau de rhinocéros. Heureusement rien n'est moins sûr. Une chose est sûre, en revanche : saint Augustin a beau être un

389 *La Cité de Dieu*, livre XXII, *op. cit.*, p. 317.

390 *Ibid.*, pp. 323-324.

grand lettré, un grand écrivain et un esprit brillant, sa foi fait de lui un étonnant, un époustouflant couillon.

Mais bien d'autres problèmes se posent au sujet de la Résurrection. Il y a notamment celui de l'âge des ressuscités. À première vue, on se dit que l'on va ressusciter à l'âge que l'on avait au moment où l'on est mort. Or qui ne voit alors que la plupart des hommes mourant âgés, voire très âgés, le paradis sera principalement peuplé de vieux ? Après les vieux, la tranche d'âge la plus représentée sera celle des nourrissons à cause de la forte mortalité infantile qui a régné jusqu'au milieu du XIXe siècle. Mais vaut-il vraiment la peine de ressusciter pour mener éternellement la vie d'un bébé vagissant ou d'un vieillard cacochyme, alors que d'autres, qui auront eu la chance de mourir accidentellement entre 20 et 30 ans en pleine santé, pourront profiter pleinement de l'éternité ? Il y aurait là une criante inégalité que la toute justice et la toute bonté de Dieu ne sauraient admettre.

Mais saint Paul a vite compris que Dieu avait, en effet, trouvé la solution. Il s'est rappelé que le Christ était mort à 33 ans et il s'est dit que ce n'était certainement pas par hasard. C'est, en effet, un âge idéal pour ressusciter. Et tout de suite pour saint Paul ce fut une illumination : c'était la solution que Dieu avait choisie ; il avait décidé que tous les morts ressusciteraient à l'âge de 33 ans.

L'idée paraissait tellement séduisante qu'elle a bien vite adoptée par les premiers chrétiens et consacrée plus tard par les plus grands théologiens. Voici ce qu'écrit saint Augustin dans *La Cité de Dieu* : « Les corps ne ressusciteront ni au-dessus ni au-dessous de la jeunesse, mais dans l'âge et la force où nous savons que le Christ est arrivé ici-bas. Car, suivant les définitions des plus savants hommes du siècle, la jeunesse est environ à trente ans. Au-delà de cette période, l'homme commence à descendre la vie. Aussi n'est-il

pas dit à la mesure du corps ou de la taille, mais “à la mesure de l’âge parfait du Christ”³⁹¹». Citons aussi saint Thomas : « Mais il convient que tous ressuscitent dans la jeunesse de l’âge du Christ, pour la perfection que cet âge seul apporte à la nature. Dans l’enfance, la croissance n’a pas fini d’apporter à la nature sa pleine maturité ; avec la vieillesse, la décrépitude l’en a déjà frustré³⁹² ». Je ne permettrai évidemment pas de mettre en doute l’opinion de saint Augustin et de saint Thomas, mais je ne puis m’empêcher de penser que la vie, dans un paradis où tout le monde aura exactement le même âge, risque d’être bien monotone. Pour moi, si l’on ne peut jamais y prendre un bébé dans ses bras, ce ne saurait être un paradis.

Mais ne faisons pas trop les difficiles. Nous serons tous dans la force de l’âge, et nous aurons un corps sans défauts. Bien plus, ce corps aura une nouvelle dimension. Tout en restant pleinement corporel, il accédera au statut de « corps glorieux » et de « corps céleste ». Le Christ, dit saint Paul, « transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire³⁹³ ».

Tout cela est admirable, mais que fera-t-on au juste au paradis ? À vrai dire, on ne le sait pas trop. On sait surtout ce que l’on n’y fera pas et cela risque de ne pas plaire à tout le monde. Car on ne mangera pas, on ne boira pas et on ne fera pas l’amour. « Si l’on prétend que les ressuscités auront encore à se nourrir et à entretenir des relations charnelles, non point en vue de la conservation ou de la croissance du corps, ni pour assurer la conservation de l’espèce ou la multiplication des hommes, mais pour le seul plaisir qui réside en ces actes, et pour qu’il ne manque aucun plaisir à la récompense dernière, l’inconvenance d’une telle

391 *Ibid.*, pp.319-320.

392 *Somme contre les gentils*, p. 982.

393 Ph, 3, 21.

affirmation éclate de bien des manières³⁹⁴». Et un peu plus loin : « La vie des ressuscités est ordonnée à la sauvegarde d'une parfaite béatitude. Or la béatitude et la félicité de l'homme ne consistent pas dans les plaisirs du corps, plaisirs de la nourriture ou plaisirs de la chair. Il faut donc refuser l'existence de tels plaisirs dans la vie des ressuscités³⁹⁵». Et plus loin encore : « Il paraît d'ailleurs absurde de chercher des plaisirs charnels qui nous sont communs avec les bêtes, là où l'on attend les joies les plus hautes, que nous partageons avec les anges, les joies de la vision de Dieu, commune entre les anges et nous. À moins que l'on ne veuille dire — parfaite absurdité — que la béatitude des anges est incomplète parce qu'il leur manque les plaisirs des brutes. Aussi bien le Seigneur dit, en saint Matthieu, qu'à la résurrection les hommes n'auront point de femmes ; ni les femmes de maris ; mais qu'ils seront comme les anges de Dieu³⁹⁶».

Pourtant il y a plusieurs passages des évangiles qui indiquent clairement que les ressuscités pourront manger et boire. Ainsi, dans saint Matthieu, le Christ dit à ses disciples : « Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je boirai avec vous le vin nouveau dans le Royaume de mon Père³⁹⁷». De même dans saint Luc : « Et moi je dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi : vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume³⁹⁸». Et à la fin de l'évangile de Luc, le Christ ressuscité apparaît aux apôtres ; il se fait reconnaître en leur montrant les cicatrices de ses pieds et de ses mains et « comme dans leur joie, ils se refusaient à croire et demeuraient ébahis, il leur dit : "Avez-vous ici quelque chose à

394 *Ibid.*, p. 972.

395 *Ibidem.*

396 *Ibid.*, pp. 972-973.

397 26, 29 ;

398 22, 2.

manger ?” Ils lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea sous leurs yeux ³⁹⁹ ».

Saint Thomas connaît ces textes, mais il pense qu'ils ne veulent nullement dire ce que pourtant ils disent clairement : « Les textes d'Écriture qui paraissent promettre l'usage des aliments après la résurrection doivent être interprétés dans un sens spirituel ⁴⁰⁰ ». Saint Thomas écrit que ces textes « *paraissent* promettre l'usage des aliments ». Mais ils ne « paraissent » pas le promettre, ils le promettent explicitement. De, plus, on aimerait bien savoir quel sens spirituel il convient de donner à ces passages. Mais saint Thomas ne daigne pas satisfaire notre curiosité. Qu'il nous suffise de croire « à la cessation de toutes les occupations de la vie active ordonnées, semble-t-il, aux besoins de l'alimentation, aux rapports charnels et à tout ce que réclame la vie corruptible ; seule demeurera chez les ressuscités l'occupation de la vie contemplative ⁴⁰¹ ».

Mais alors quel besoin d'avoir un corps si l'on doit mener une vie purement contemplative ? L'âme devrait y suffire. Quel besoin de conserver tant d'organes qui ne serviront plus à rien ? Tertullien a sans doute été le premier à essayer de répondre à cette question : « Aussitôt que la vie elle-même sera délivrée de ses nécessités, les membres seront délivrés pareillement de leurs fonctions ? Ils n'en seront pas moins nécessaires toutefois parce que, tout délivrés qu'ils soient de leurs fonctions, ils sont gardés pour les jugements de Dieu, afin que chacun reçoive dans son corps selon ce qu'il a opéré. Le tribunal de Dieu requiert l'homme tout entier ; il est clair que l'homme n'est pas tout entier s'il n'a ses membres dont la substance, mais non les fonctions forment ce qu'il

399 24, 41-42.

400 *Somme contre les gentils*, p. 974.

401 *Ibid.*, p. 975.

est ; à moins que tu ne soutiennes qu'un navire est parfait sans carène, sans proue, sans poupe, sans la solidité de toute sa charpente. [...] Quoi ! Si un maître riche et libéral fait réparer son navire uniquement par affection ou pour sa propre gloire, sans vouloir qu'il travaille désormais, diras-tu que l'assemblage de ses membres ne lui est pas nécessaire comme devenant inutile dès lors puisqu'il ne sert qu'à la conservation d'un vaisseau qui ne travaille plus ? ⁴⁰²». À celui qui n'arrive pas à se faire à l'idée qu'au paradis on ne pourra ni boire ni manger, Tertullien répond : « Mais homme astu reçu une bouche pour manger et pour boire ? ou plutôt n'est-ce pas pour parler, afin de te distinguer des animaux, pour prêcher Dieu, afin de l'élever même au-dessus des hommes ⁴⁰³ ».

Saint Thomas pense aussi que tous les organes doivent ressusciter même s'ils ne serviront plus à rien : « Qu'on n'ait pas à en user, n'est pas une objection valable. Si une telle raison valait en faveur de l'absence de tous les organes nécessaires à la nutrition puisque l'on n'utilisera plus d'aliments après la résurrection, c'est une grande partie des membres qui manqueraient ainsi au corps des ressuscités. Bien que sans usage, tous ces organes ressusciteront pour restituer au corps l'intégrité de sa nature. Et ainsi, ce ne sera pas en vain ⁴⁰⁴ ».

Et, parmi ces organes, il y a les organes sexuels. « C'est une erreur, écrit saint Thomas, de croire, comme on l'a fait, qu'il n'y aura pas de sexe féminin parmi les corps des ressuscités. La résurrection en effet doit réparer les défauts de nature ; elle n'enlèvera rien au corps des ressuscités de ce qui constitue la perfection de leur nature. Or, aussi bien chez l'homme que chez la femme, les organes de la génération relèvent au même titre que les autres membres de

402 *De resurrectione carnis, op.cit.*, p. 236.

403 *Ibidem*.

404 *Somme contre les gentils*, p. 982.

l'intégrité du corps humain. Chez l'homme comme chez la femme, ces organes ressusciteront donc. ⁴⁰⁵».

Apparemment ces organes seront exposés à la vue de tous. Il en sera au paradis céleste comme il en était au paradis terrestre : on y vivra tout nu comme Adam et Ève avant la chute. Cela, bien sûr, plaira beaucoup aux naturistes. Mais, pour ma part, je n'ai nulle envie de me promener le zizi à l'air durant toute l'éternité et j'ai encore moins envie d'être sans cesse exposé à en voir tout autour de moi. Saint Augustin dit que « de tous les organes apparents, il n'en est évidemment aucun en qui la destination de l'utilité exclue la beauté ⁴⁰⁶». Mais je ne partage pas du tout son opinion. Si je ne songe évidemment pas à contester leur utilité, non seulement je dénie toute beauté aux organes génitaux, mais je les trouve franchement laids et ridicules.

Mais, saint Paul nous l'a dit, les corps des ressuscités ne seront pas seulement restaurés et rénovés, ils seront transformés : « En un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale, car elle sonnera, la trompette, et les morts ressusciteront, incorruptibles, et nous, nous serons transformés ⁴⁰⁷ ». Nous aurons un corps semblable à celui du Christ ressuscité, un corps « glorieux » : « Nous attendons comme sauveur le Seigneur Jésus Christ, lui qui transformera nos pauvres corps à l'image de son corps glorieux. Citons aussi cet autre passage : « Ce qui est semé périssable ressuscite impérissable ; ce qui est semé sans honneur ressuscite dans la gloire ; ce qui est semé faible ressuscite dans la puissance ; ce qui est semé corps physique ressuscite corps spirituel ⁴⁰⁸ ».

405 *Ibidem*.

406 *La Cité de Dieu*, livre XXII, p. 339.

407 1 Co, 15, 52.

408 1 Co, 15, 42-44.

Saint Thomas le confirme : « De même que l'âme humaine sera élevée à la gloire des esprits célestes, de même le corps de l'homme sera magnifié jusqu'à posséder les propriétés des corps célestes : lumineux, impassible qu'il sera, doué d'une agilité qui ne connaîtra ni difficulté ni effort, amené par sa forme à la perfection la plus achevée jusqu'à voir l'essence de Dieu ⁴⁰⁹ ». Mais tout le monde ne souhaite pas devenir lumineux et, pour ma part, je n'en ai nulle envie. Quant à l'agilité, à quoi nous servira-t-elle, si nous n'avons plus aucune occasion de l'exercer, si nous ne pouvons plus jamais nous livrer à la moindre galipette ? La force, nous dit saint Thomas, ne nous fera plus jamais défaut, mais nous ne saurons pas qu'en faire : « Nous faisons l'expérience de la faiblesse de notre corps en le trouvant impuissant à obéir au désir de l'âme dans les mouvements et dans les actions que celle-ci lui commande. Cette faiblesse sera alors totalement supprimée, par la force qui de l'âme unie à Dieu rejaillira sur le corps. Voilà pourquoi la *Sagesse* dit des justes qu'ils *courront comme des étincelles à travers le chaume* ; non pas que le mouvement ait en eux pour fin de répondre à quelque nécessité — ceux qui possèdent Dieu n'ont besoin de rien — il sera simplement une preuve de force ⁴¹⁰ ». À quoi bon donc nous servira de pouvoir faire au Ciel tout ce que nous aurions voulu pouvoir faire sur la terre, si nous n'en avons alors plus aucun besoin ni aucune envie ?

Bien sûr, seuls les Élus disposeront d'un corps glorieux. Les damnés n'y auront pas droit. Ils auront pourtant droit eux aussi à des corps restaurés et ils retrouveront tous les membres et tous les organes qu'ils auront perdus. Mais, en ce qui concerne les défauts et les infirmités naturels, les théologiens ne sont pas tous d'accord. Saint Bonaventure pense qu'ils les conserveront : « Les méchants

409 *Somme contre les gentils*, p. 980.

410 *Ibid.*, p. 979.

méritent la peine et la misère et les bons méritent la gloire. Bien qu'ils ressuscitent en même temps, leur condition sera très dissemblable. Les méchants ne ressusciteront pas pour la vie mais pour la souffrance. Ils ressusciteront donc avec leurs infirmités, leurs difformités et leurs défauts⁴¹¹». Mais saint Thomas pense le contraire : « Les corps des damnés, en ce qui concerne la nature, retrouveront donc leur intégrité ; ils ressusciteront à l'âge parfait, sans aucune atrophie des membres, sans ces défauts ou ces infirmités qu'a pu provoquer une erreur de la nature⁴¹²».

Une chose est sûre, en revanche, les corps des damnés ne seront pas impassibles comme ceux des Élus. Bien au contraire, ils souffriront, ils souffriront énormément, ils souffriront beaucoup plus qu'ils n'auront jamais souffert sur terre, plongés qu'ils seront dans les flammes de l'enfer. Mais logiquement cette terrible souffrance ne saurait durer que très peu de temps, car la mort devrait être presque immédiate et le corps bien vite réduit en cendres., comme les incrédules n'ont pas manqué de le faire remarquer.

Mais saint Augustin leur répond avec le dédain qu'ils méritent : « « Quelle preuve allèguerai-je pour convaincre les incrédules que des corps humains animés et vivants peuvent, non seulement défier la mort, mais subsister encore dans les supplices des feux éternel ? Car ils ne nous laissent pas recourir à la puissance du Tout-Puissant, ils veulent quelques exemples pour être persuadés. Faut-il leur répondre qu'il est des animaux, corruptibles en tant que mortels, qui vivent cependant au milieu du feu ; que dans des sources d'eau chaude, où l'on ne saurait impunément plonger la main, il se trouve certaine espèce de vers qui vivent là

411 *Breviloquium*, 8, 45.

412 *Somme contre les gentils*, p. 983

sans la moindre souffrance ; que dis-je ? qui ne sauraient vivre ailleurs ⁴¹³ ».

On aimerait, bien sûr, avoir quelques précisions sur ces animaux qui vivent dans le feu et connaître leurs noms. Mais patientons, car, trois pages plus loin, saint Augustin va nous en citer deux : les salamandres et ... les volcans : « Ainsi donc, la salamandre qui, s'il faut en croire les naturalistes vit dans le feu, certaines montagnes célèbres de Sicile, qui, depuis tant de siècles, vomissent des flammes de leur antique cratère, et toutefois demeurent dans leur intégrité, sont des témoins convaincants que tout ce qui brûle ne se consume pas ⁴¹⁴ ». En ce qui concerne les salamandres, saint Augustin, on le voit, conserve quelques doutes qui sont tout à fait fondés puisqu'il s'agit d'une légende. Mais son argument massue, c'est l'Etna. Que répondre à cela ? En matière d'absurdités, la foi assurément soulève des montagnes.

Pour ceux, que les preuves matérielles, même les plus évidentes ne sauraient suffire à convaincre, saint Augustin explique pourquoi la chair ressuscitée ne peut plus mourir : « Si la douleur peut tuer maintenant, c'est que l'âme est tellement unie à ce corps, qu'elle cède à la violence de la douleur et se retire. Car la liaison des membres et des organes vitaux est si délicate qu'elle ne peut résister à cette crise, angoisse terrible, dernier terme de la souffrance. Mais alors tel sera le corps, et telle l'union de l'âme au corps que nulle durée ne pourra délier ce nœud, nulle douleur le rompre. Maintenant, il est vrai, il n'y a point de chair qui puisse souffrir et ne puisse mourir, mais aussi la chair ne sera plus alors telle qu'elle est aujourd'hui, comme la mort cessera d'être ce qu'elle est dans le temps. Car il y aura toujours mort, mais mort éternelle. L'âme, en effet ne pourra vivre séparée de Dieu, et ne pourra, par la

413 *La Cité de Dieu*, livre XXI, p. 226.

414 *Ibid.*, p. 229.

mort, échapper à la souffrance. Par la première mort, l'âme est, malgré elle, chassée du corps ; par la seconde, l'âme, malgré elle, y est retenue ⁴¹⁵». Ainsi, quand l'âme voudrait rester avec le corps elle est obligée de le quitter et, quand elle voudrait à tout prix en être délivrée, elle ne peut pas le quitter. Tout cela n'est pas très clair. Mais une chose est certaine, l'âme est, en effet, étroitement unie au corps ; elle l'est même beaucoup plus que ne le pense saint Augustin.

Saint Bonaventure est persuadé, lui aussi, que les damnés peuvent brûler éternellement dans les flammes de l'enfer, mais il ne cherche même pas à l'expliquer : ; « L'action du feu éternel demeure égale à elle-même ; jamais elle n'augmente ni ne diminue, ni ne change, de telle sorte que, par la volonté de Dieu qui en a disposé de la sorte, il agit en brûlant toujours, mais sans consumer ; et qu'il torture toujours, mais sans tuer, parce que son objectif n'est pas de multiplier ses formes et ses moyens, mais d'empêcher la paix de l'âme dans le corps et de l'esprit en lui-même, de façon que, dans le même châtement, ni la souffrance ne délivre de l'éternité, ni l'éternité de la souffrance ⁴¹⁶». On le voit, pour affirmer que feu peut brûler les damnés sans les consumer et les torturer sans les tuer, saint Bonaventure se contente d'invoquer « la volonté de Dieu qui en a disposé de la sorte ».

Saint Thomas évoque, lui aussi, l'objection des incrédules : « Peut-être regardera-t-on comme impossible que les corps des méchants soient sujets à la souffrance sans l'être à la corruption, puisque toute passion trop forte altère la substance. Nous voyons en effet qu'un corps, s'il demeure longtemps dans le feu, finit par se consumer, qu'une douleur trop intense va jusqu'à séparer l'âme du

415 *La Cité de Dieu*, livre XXI, p. 227.

416 *Breviloquium*, 8, 6.

corps ⁴¹⁷ ». Mais, comme saint Augustin, il répond que ce qui est vrai des corps mortels ne l'est plus des corps ressuscités : « Tout ceci se vérifie dans l'hypothèse où la matière passe de forme en forme. Après la résurrection, le corps humain, pas plus chez les réprouvés que chez les élus, ne pourra passer de forme en forme ; chez les uns comme chez les autres, le corps sera totalement parachevé par l'âme dans son être naturel, au point qu'il ne sera plus possible que telle forme soit écartée de tel corps ni que telle autre ne soit introduite, la puissance de Dieu soumettant parfaitement le corps à l'âme.

« Il en résulte que la puissance où se trouve la matière première à l'égard de n'importe quelle forme se trouvera liée en quelque sorte dans le corps humain par la puissance de l'âme, de telle manière qu'elle ne pourra plus être actualisée par une autre forme. Mais le corps des damnés n'étant pas totalement soumis à l'âme, au moins sous certains aspects, il sera heurté dans sa sensibilité par des sensibles contraires. Un feu corporel l'accablera en ce sens que la qualité de ce feu s'opposera par son intensité même à l'équilibre organique et à l'harmonie qui est connaturelle au sens, sans toutefois qu'il puisse les détruire. Une telle épreuve cependant ne pourra pas séparer l'âme du corps, celui-ci restant toujours, nécessairement, sous l'emprise de la même forme ⁴¹⁸ ».

Saint Thomas commence par dire que, chez les damnés, comme chez les élus, la puissance de Dieu soumet parfaitement le corps à l'âme. Pourtant, dans le paragraphe suivant, il dit que le corps des damnés n'est pas totalement soumis à l'âme. On aimerait avoir des explications, mais il se contente d'ajouter : « au moins sous certains aspects », ce qui ne nous éclaire guère. En gros, saint Thomas nous explique que si, ici-bas, le corps ne peut atteindre un

417 *Somme contre les gentils*, p. 983.

418 *Ibid.*, pp. 983-984.

très grand degré de souffrance sans mourir, c'est parce que « la matière passe de forme en forme ». Une fois ressuscité, il ne peut plus subir aucune modification, et c'est pourquoi il peut subir l'action du feu sans que sa matière ne soit en rien atteinte. Mais cela n'est guère évident. On pourrait tout aussi bien dire, il me semble, que le fait de ne plus pouvoir subir la moindre modification rend les corps incapables de souffrir, comme le sont d'ailleurs les corps des élus doués d'impassibilité.

Dans son *Traité des religions contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*⁴¹⁹, l'oratorien Michel Mauduit reprend les arguments de saint Augustin et de saint Thomas. Mais il dépasse ses maîtres dans la divagation. Pour essayer de prouver que l'on peut fort bien vivre dans le feu, il ne se contente pas d'invoquer, comme saint Augustin, l'existence de prétendus animaux qui ne peuvent subsister que dans les flammes, il prend l'exemple, singulièrement déconcertant, des animaux, bien réels ceux-ci et innombrables, qui vivent dans l'eau. Puisque les poissons vivent dans l'eau, comment pourrait-on hésiter à croire que les hommes ne puissent vivre dans le feu ? « Encore que, nous dit-il, dans l'état présent la respiration nous soit d'une absolue nécessité, il n'est pas néanmoins impossible que les hommes puissent être mis en état de vivre dans l'eau sans respirer, parce qu'il n'y aurait pour cela qu'à diminuer leur chaleur naturelle jusqu'au degré où elle n'aurait plus besoin de ce rafraîchissement continu ; ce qui n'empêcherait pas qu'ils ne vécussent toujours d'une vie animale ; puisque les poissons qui vivent dans l'eau ne sont pas moins animaux que les autres. Peut-être même que ces hommes marins qui paraissent de temps en temps, sont des preuves que les hommes de la terre pourraient

419 Édition critique présentée et commentée par Mi-ae Hyun, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, 1996.

vivre dans un autre élément, si Dieu avait changé leur tempérament naturel en le refroidissant autant que celui de ces monstres.

« Or si l'on peut vivre dans l'eau, il n'est pas difficile de concevoir comment on peut vivre dans le feu. Les éléments et les parties du corps humain n'ont qu'à s'unir ensemble d'une manière indissoluble. Nous avons déjà plusieurs exemples dans la nature. Le feu ne fait qu'épurer l'or par la coupelle, bien loin de le détruire. Il ne dissout ni la pierre ni le marbre ni le fer ni la toile tissée du fil d'une pierre nommée amiante. Dieu nous a voulu donner, dans la fermeté inviolable de tous ces corps, autant de monuments de ce qu'il peut faire dans le corps humain, sans lui en donner la dureté. Et on ne peut douter que la Main qui, dans la première création a su avec tant d'art unir ensemble des éléments si opposés, ne puisse dans la seconde, qui se fera à la fin des siècles, ajouter à leur ancienne union un nouveau degré de consistance que le feu ne pourra jamais dissoudre ⁴²⁰ ».

On le voit, le père Maudit ne sait pas que les poissons respirent et il ne sait pas à quoi sert la respiration. Certes, il est excusable puisqu'on ne le saura qu'au siècle suivant, mais il se montre bien téméraire en s'avancant sur un terrain que manifestement il ne connaît pas. Et il fait preuve d'un incroyable crédulité lorsqu'il invoque de prétendus hommes marins capables de vivre dans l'eau. Son grand argument, inspiré de saint Thomas, est que, pour vivre dans le feu, il suffit que tous les éléments et les parties du corps soient parfaitement unis. Il convient donc de commencer par serrer les fesses. Et, malheureusement pour eux, la première chose que font les damnés lorsqu'ils pénètrent dans l'enfer, c'est de serrer les fesses et ils les serrent si fort qu'ils ne peuvent plus jamais les desserrer. Mais trêve de plaisanteries ! Ce

420 *Op. cit.*, pp. 949-950.

texte se passe de commentaires. Si je l'ai cité, c'est parce qu'il est particulièrement propre à montrer à quel degré d'insanité peuvent s'élever les théologiens lorsqu'ils s'acharnent à essayer de défendre les dogmes les moins défendables.

Un autre problème se pose encore. Les corps des damnés ne subiront les flammes de l'enfer qu'après la résurrection à la fin des temps et le jugement dernier. Mais il n'en va pas de même pour leurs âmes. Celles-ci font l'objet aussitôt après la mort d'un jugement particulier, que le jugement dernier se contentera de ratifier, lequel envoie les unes au Ciel et les autres en enfer. On peut, bien sûr s'étonner de ce double jugement qui, une fois de plus, va à l'encontre de l'opinion de Malebranche pour qui, on le sait, Dieu choisit toujours les voies les plus simples. Quoi qu'il en soit « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer où elles sont tourmentées de peines infernales ⁴²¹ ».

Cela pose, bien sûr, un très difficile problème qui n'a pas échappé à la sagacité de saint Thomas : « Mais un doute peut se lever : comment le démon, qui n'a pas de corps, et les âmes des damnés avant la résurrection, peuvent-ils souffrir d'un feu matériel, de ce même feu dont souffriront dans l'enfer les corps des damnés, comme l'affirme le Seigneur : *Allez, maudits, au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges ?* ⁴²² ». Mais, bien sûr, saint Thomas a la solution : « Ces substances incorporelles souffrent donc du feu matériel par le biais d'une certaine ligature. Les esprits, en effet, peuvent être enchaînés aux corps soit par mode de forme, comme l'âme l'est au corps humain, pour lui donner la vie, soit, en dehors de ce rôle de forme, à la manière dont les nécromanciens, par la puissance des démons, enchaînent les esprits à des figurines ou à

⁴²¹ Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, Dumeige, *op. cit.*, p. 511.

⁴²² *Somme contre les gentils*, p. 985.

d'autres objets de ce genre ⁴²³». Comme le texte de Michel Mauduit, cette explication se passe de commentaire.

Comment ne pas s'étonner que, plutôt que d'avoir recours à des arguties aussi ridicules, les théologiens ne se soient pas plutôt contentés, comme ils le font si souvent pour se tirer d'embarras, d'invoquer la Toute-Puissance de Dieu ? Il leur aurait suffi de décréter que Dieu avait fait en sorte que les damnés éprouvent, en l'absence même du moindre feu, les mêmes douleurs que s'ils avaient été plongés dans les flammes. À défaut de convaincre les mécréants, ils leur auraient cloué le bec.

Venons-en à un dernier problème, mais on pourrait en soulever d'autres encore. Où seront les corps des ressuscités ? Tout glorieux qu'ils seront, les corps des Élus n'en resteront pas moins des corps et, en tant que tels, ils tiendront de la place. Il leur faudra donc un lieu et un lieu matériel puisqu'il n'y en a pas d'autres. Où sera donc ce lieu ? Car, nous dit le Livre de la Sagesse, un lieu est toujours quelque part. Saint Thomas, lui, croit le savoir du moins *grosso modo* : « Il doit y avoir proportion entre le lieu, et la chose qui l'occupe. En conséquence, ayant part aux propriétés des corps célestes, les corps ressuscités doivent avoir eux aussi leur lieu dans les cieux, ou mieux *au-dessus de tous les cieux*, pour se trouver ensemble avec le Christ qui les conduira à cette gloire par sa puissance, et dont l'Apôtre dit qu'*Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses* ⁴²⁴».

Ce lieu sera donc tout en haut, tout en haut, tout en haut. Il sera tout en haut des cieux. Les corps des damnés seront, eux, tout en bas, nous dit saint Thomas, mais on ne sait où : « De même que les corps des Bienheureux seront élevés au-dessus des corps célestes, en ce renouveau que sera la gloire, de même les corps de

423 *Ibidem*.

424 *Ibid.*, p. 981.

damnés seront voués, en proportion inverse, à des lieux inférieurs de ténèbres et de souffrances. *Que sur eux fonde la mort et qu'ils descendent vivants aux enfers*, dit le Psaume LIV. Et l'Apocalypse : *Le diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où la bête et le faux prophète seront tourmentés jour et nuit, pour les siècles des siècles*⁴²⁵ ».

On se demande donc comment feront les élus pour aller regarder les souffrances des damnés, puisque, ce sera, semble-t-il, leur seule distraction, lorsqu'ils seront fatigués de contempler Dieu. C'est du moins ce qu'affirment de grands théologiens comme saint Augustin ou saint Thomas. Saint Bernard l'affirme aussi tout en reconnaissant que cela peut paraître extrêmement choquant. Il a consacré pas moins de dix-sept sermons au Psaume 90 (psaume 91 dans la Bible de Jérusalem). Dans le huitième de ces sermons où il commente le verset : « Vous contemplez seulement de vos yeux, et vous serez spectateur de la punition des méchants », il écrit : « “Et vous serez spectateur de la punition des méchants”. Ce sera pour eux un insupportable supplice, et le comble de tous les maux d'être ainsi exposés à la vue des saints. Car il semble que ce leur serait une sorte de soulagement dans leurs tourments, de pouvoir se faire oublier de ceux qu'ils ont persécutés avec tant de méchanceté, ou du moins de pouvoir s'éloigner de leur vue. Mais si ce doit être pour eux un surcroît de misère et d'affliction que nous les voyons dans leurs supplices, quel besoin avons-nous pour nous-mêmes d'avoir cet objet devant les yeux ? Quelle utilité, quelle satisfaction en pourrions-nous tirer ? Car, en l'état où nous sommes, que peut-on se figurer de plus contraire à la charité, de plus inhumain, de plus cruel, que de repaître ses yeux de la vue du sang même de ses plus cruels ennemis, quelque méchants qu'ils

425 *Ibid.*, p. 984.

fussent ? Il est néanmoins certain que, comme les pécheurs, voyant que Dieu appellera les justes à la participation de sa gloire, en sécheront d'envie, et en frémirons de dépit et de rage ; ainsi les justes, voyant les maux dont ils seront garantis, en seront comblés de joie. Car Dieu appellera les élus à son royaume, avant de précipiter les réprouvés dans les flammes éternelles, afin que ces malheureux sentent une plus vive douleur en regardant ce qu'ils auront perdu. Et comme la vue de cette terrible séparation des boucs d'avec les agneaux sera, aux réprouvés, l'occasion d'une violente jalousie, ainsi la considération de l'état déplorable des réprouvés sera, aux élus, un sujet infini d'actions de grâces et de louanges ? Car où les justes pourraient-ils trouver une plus ample matière à rendre grâce à Dieu au sein de leur inénarrable félicité que dans la vue de la punition des méchants à laquelle ils n'ont échappé que par la miséricorde du Rédempteur qui les a distingués de ces misérables ? D'où viendraient également aux méchants leurs sentiments de fureur et de désespoir, sinon de ce qu'ils verront que d'autres qu'eux seront élevés, en leur présence, dans le règne de l'éternelle félicité, tandis qu'ils seront réduits à gémir éternellement dans les puanteurs de l'enfer ; dans ces horreurs et ces tourments d'un feu éternel, et dans les misères d'une mort immortelle ». Passons sur le fait que le psaume 90/91 qui, nous dit le Bible de Jérusalem, « développe l'enseignement traditionnel des sages, cf. Jb, 5 19s, sur la protection divine accordée au juste », évoque la vie terrestre et non la vie céleste. Ce texte d'un des plus grands docteurs de l'Église, d'un de ses saint les plus vénérés, est véritablement odieux et montre, comme beaucoup d'autres, que la foi n'aveugle pas seulement la raison, elle émousse aussi le sens moral.

Pascal partage aussi cette croyance et, lui, sans le moindre état d'âme : « Car ne voyons-nous pas que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur qui les conduira à des supplices éternels : *In interitu vestro ridebo et sub sannabo* ? Et les saints, agissant par le même esprit, en useront de même, puisque, selon David, quand ils verront la punition des méchants, *ils en trembleront et en riront en même temps : Videbunt justi et timebunt : et super eum ridebunt*. Et Job en parle de même : *Innocens sub sannabit eos* ⁴²⁶ ». Ce texte est ahurissant ; il est atterrant. Un dieu qui hait et qui méprise, un dieu qui joint « la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur », ce n'est pas précisément l'idée que l'on se fait d'un dieu qui est censé être souverainement bon. C'est le cas de le dire : Ô Blaise ! à quoi tu penses ⁴²⁷ ?

On ne saurait pourtant douter que les élus ne se réjouissent en voyant les souffrances des damnés ni que ces souffrances ne soient encore accrues par la vue du bonheur des élus. Car Dieu lui-même l'a dit à Catherine de Sienne : « Je t'ai parlé de la gloire des justes afin que tu connaisses mieux la misère des damnés. Cette gloire est un autre tourment pour eux. Voir la gloire des justes est une vision qui accroît leur peine, comme pour les justes la condamnation des damnés ajoute à leur exultation ⁴²⁸ ».

Au total, plus on examine la doctrine de la résurrection des corps, et plus l'on se demande pourquoi les chrétiens l'ont conservée, dès lors qu'ils avaient adopté la doctrine platonicienne

426 *XIème Provinciale*, édition de Louis Cognet, Garnier, 19645, p. 196.

427 Voir mon livre *Ô Blaise ! à quoi tu penses ?* éditions du Comité d'action laïque, Bruxelles, 2003 ; réédition Kimé, 2015.

428 *Le Livre des dialogues*, collection points/Sagesse, Seuil, 1953, p. 141.

de l'âme. Certes, cette doctrine, elle aussi, est sujette à caution, mais ce n'était pas cela qui pouvait les gêner. Bien sûr, une survie purement spirituelle n'est pas follement folichonne. On ne voit pourtant guère l'intérêt de conserver un corps qui ne pourra plus nous procurer aucun plaisir, si ce n'est peut-être, encore que rien ne soit moins sûr, celui de se gratter le nez. Mais qui donc a envie de se gratter le nez pendant l'éternité ?

J'emprunterai ma conclusion à l'Ecclésiaste : « De fait, le sort de l'homme et celui de la bête est le même ; l'un meurt, l'autre aussi ; ils ont le même souffle tous les deux ; la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité. Tous deux vont au même endroit ; tous deux viennent de la poussière, tous deux retournent à la poussière ⁴²⁹ ». Manifestement Dieu, qui est censé inspirer tous les auteurs de la Bible, leur laisse parfois un peu trop la bride sur le cou. Il peut donc arriver qu'un de ces auteurs préfère se fier à son bon sens plutôt qu'à l'inspiration divine. Il peut alors laisser échapper un propos parfaitement évident, mais mortel pour la foi chrétienne.

429 3, 19-20.

Conclusion

« Osez croire ⁴³⁰ », nous dit le cardinal Lustiger. Mais lui-même a manqué d'audace. Il fallait dire : « Osez croire en des conneries noires ». Car c'est de cela qu'il s'agit. Il s'agit de croire en des conneries noires, de croire en des conneries énormes, de croire en des conneries monstrueuses. La foi chrétienne est un colossal, un gigantesque échafaudage d'absurdités. Sans le christianisme, il aurait manqué à l'immense, à la prodigieuse histoire de la sottise humaine, son chapitre le plus long, le plus riche et le plus extraordinaire.

On pourrait, bien sûr, se contenter d'en rire, car la religion chrétienne est une mine de plaisanteries sans égale. On ne saurait oublier pourtant tous les abus et tous les crimes dont elle s'est rendue coupable. Je n'ai pas cherché à les recenser, ce n'était pas l'objet de mon livre, et beaucoup d'ailleurs l'ont fait et fort bien fait (citons notamment : Élie Barnavi, *Les religions meurtrières*, Flammarion, 2006 ; Georges Blond, *Les enragés de Dieu*, Grasset, 1970 ; Jean-Pierre Castel, *Le déni de la violence monothéiste*, L'Harmattan, 2010 ; Jean Soler, *La violence monothéiste*, de Fallois, 2008). Mais je voudrais insister sur le fait que le

430 *Osez croire, osez vivre*, Gallimard 1986.

croyant, contrairement à l'incroyant, est naturellement enclin à l'intolérance et à la violence.

Le croyant et l'incroyant ne sont pas l'un par rapport à l'autre dans la même situation. L'incroyant peut aisément comprendre les raisons qui poussent beaucoup d'hommes à adhérer à des croyances pourtant manifestement absurdes. Il comprend notamment très bien que l'on puisse désirer retrouver les êtres chers que l'on a perdus et leur dire tout notre amour. Je voudrais tant pour ma part revoir, ne fût-ce qu'un moment, mon père pour lui dire ce que je ne lui ai jamais dit et que je lui aurais certainement dit si j'avais été à ses côtés au moment de sa mort, à savoir qu'il avait été le meilleur des pères. Mais le croyant lui ne peut commencer seulement à comprendre les raisons de l'incroyant qu'en commençant à remettre sa foi en question. L'incroyance est donc ressentie par le croyant comme une menace pour sa foi. L'incroyant, lui, ne se sent jamais menacé dans son incroyance Il n'est sans doute guère de croyants qui ne se demandent parfois si l'incroyant n'a pas raison, comme mère Teresa l'a plus d'une fois avoué. Thérèse de Lisieux, elle-même, bien que son esprit fût fort peu développé, a parfois été saisie par le doute. « Si vous saviez, écrit-elle, quelles affreuses pensées m'obsèdent ! Priez pour moi afin que je n'écoute pas le démon qui veut me persuader de tant de mensonges. C'est le raisonnement des pires matérialistes qui s'impose à mon esprit ⁴³¹ ». Mais l'incroyant, lui, ne se dit jamais que le croyant a peut-être raison.

Il en résulte que le croyant a besoin d'être rassuré et, pour ce faire, d'être entouré d'autres croyants. « Plus une croyance est partagée, plus elle en paraît vraisemblable », dit Nicolas Grimaldi qui cite Gabriel Tarde : « La grande masse humaine a d'autant plus besoin d'unanimité dans sa croyance que sa croyance est moins démontrable. Cette unanimité lui tient lieu de preuve ⁴³² ». L'incroyant, lui, n'a nul besoin

431 *Pensées 2*, éditions du Cerf/Desclée de Brouwer, 1997, p. 12.

432 *Une démence ordinaire*, P.U.F., 2009, pp. 215-216.

d'être rassuré. S'il apprécie fort d'ordinaire la compagnie des autres incroyants et se plaît à rire avec eux des absurdités de la religion, il n'éprouve pour autant nul besoin d'être conforté dans son incroyance par qui que ce soit.

Il en résulte aussi que le croyant n'est guère porté à ressentir de la sympathie pour l'incroyant qui lui inspire généralement de la méfiance, de l'inimitié, voire de la haine, si c'est un fanatique. Même si un croyant n'est pas naturellement porté à éprouver de l'hostilité à l'égard des incroyants, comme on lui a dit que son dieu haïssait les impies et qu'il les condamnait à brûler éternellement dans les flammes après leur mort, il ne peut guère ressentir de la sympathie pour eux ni leur manifester de la bienveillance, car il aurait le sentiment de trahir son dieu. Comme Rousseau dit fort bien, « ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit. Il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente ⁴³³ ».

Le croyant est naturellement prosélyte ; l'incroyant ne l'est guère. Le croyant veut convertir l'incroyant ; l'incroyant souhaiterait, bien sûr, convaincre le croyant, mais il ne fait pas grand-chose pour cela. Il sait, en effet, qu'il n'a pratiquement aucune chance d'y arriver. Il sait, avec Nicolas Grimaldi, que la croyance est une forme de démence et qu'il est donc vain de lui opposer des arguments rationnels. Il sait aussi que le temps est avec lui et que « le désenchantement du monde », si bien analysé par Marcel Gauchet ⁴³⁴, est en marche et ne s'arrêtera pas. Il sait enfin que pour beaucoup et notamment ceux dont l'existence est la moins enviable, la croyance religieuse constitue incontestablement une source de consolation et de réconfort. Thérèse d'Avila raconte je ne sais plus où qu'une de ses religieuses lui a dit sur son lit de mort : « Ma Mère,

433 *Du Contrat social*, édition de Maurice Halbwachs, Aubier/Montaigne, 1943, pp. 429-430.

434 *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

je vais voir des grandes choses ». Aucun incrédule, sans doute, s'il s'était trouvé là, n'aurait eu le cœur d'intervenir pour l'assurer qu'elle n'allait rien voir du tout, parce qu'aucun mort n'a jamais rien vu et ne verra jamais rien. Bien au contraire il se serait réjoui pour elle qu'elle mourût non seulement sans tristesse et sans angoisse, mais dans l'espérance et dans la joie.

Si l'incroyant pense qu'il est souvent préférable de ne pas chercher à ouvrir les yeux du croyant, le croyant pense, lui, qu'il faut toujours tout faire pour essayer de convertir l'incroyant. Car, s'il ne se convertit pas, il sera inexorablement condamné aux flammes éternelles, alors que, s'il se convertit, il pourra jouir pour l'éternité d'une béatitude infinie. Cela étant, on comprend donc que le croyant puisse être aisément tenté d'avoir recours à la violence pour essayer de convertir l'incroyant. Quand la fin est un bien infini, il est assez naturel d'être peu regardant sur les moyens. « La charité chrétienne, écrit Robert Joly, contrairement à ce que tout le monde aurait tendance à croire, maintenant que les mentalités ont changé, n'implique pas la tolérance, mais l'intolérance. Le premier devoir de charité est d'éviter l'enfer à son prochain, par la persuasion, si elle réussit, par la contrainte, s'il le faut ⁴³⁵ ». C'est ce que dit aussi très bien le grand mécréant qu'est Sam Harris : « Once a person believes — really believes — that certain ideas can lead to eternal happiness or to his antithesis, he cannot tolerate the possibility that the people he loves might be led astray by the blandishments of unbelievers. Certainty about the next life is simply incompatible with tolerance in this one ⁴³⁶ ».

Saint Augustin, on le sait, n'a pas craint d'opposer à la « persécution injuste » des croyants par les incroyants, la « persécution juste » des incroyants par les croyants : « Si nous voulons nous en tenir à

435 *Propos pour mal pensants*, Espace de libertés éditions du Centre d'Action Laïque, Bruxelles, 1967, p. 204.

436 *The end of faith*, Norton & Cie, 2004, p. 11.

la vérité, nous reconnâtrons que la persécution injuste est celle des impies contre l'Église du Christ, et que la persécution juste est celle de l'Église du Christ contre les impies. Elle est donc bienheureuse de souffrir persécution pour la justice, et ceux-ci sont misérables de souffrir persécution pour l'iniquité. L'Église persécute par l'amour, les autres par la haine ; elle veut ramener, les autres veulent détruire ; elle veut tirer de l'erreur, et les autres y précipitent. L'Église poursuit ses ennemis et ne les lâche pas jusqu'à ce que le mensonge périclite en eux et que la vérité y triomphe⁴³⁷ ».

La religion est naturellement intolérante et elle l'est d'autant plus que la foi est plus grande. Elle ne devient moins intolérante que lorsque la foi commence à faiblir, et elle ne devient tolérante que lorsque la foi est moribonde, comme le dit fort bien Jean-Marie Guyau : « En face d'une éternité de peines à éviter tout semblait permis, tous les moyens semblaient bons pourvu qu'ils pussent réussir. Avec cette certitude intime qui est inséparable d'une foi absolue et exclusive, quelle âme enthousiaste eût résisté devant l'emploi de la contrainte ? Aussi toute religion jeune et forte est-elle intolérante. La tolérance, quand elle apparaît, marque l'affaiblissement de la foi ; une religion qui en comprend une autre est une religion qui se meurt. On ne peut croire une chose "de tout son cœur" sans un sentiment de pitié et parfois d'horreur pour ceux qui ne croient pas comme vous. Si j'étais absolument certain de posséder la vérité suprême et dernière, hésiterais-je à bouleverser le monde pour la faire triompher ?⁴³⁸ ».

On ne saurait nier que la grande majorité des chrétiens, en France en particulier, ne soient devenus très tolérants. On les voit parfois défendre la laïcité avec plus d'énergie que les incroyants et ils détestent volontiers les intégristes. J'ai des amis croyants et ils savent fort bien que je suis un parfait mécréant, car je ne me gêne pas pour dire devant eux

437 *Lettre CLXXXV*, 11.

438 *L'irreligion de l'avenir*, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan, 1912, p. 112.

tout ce que pense de leur religion. Notre amitié pourtant n'en souffre nullement. C'est qu'ils ne croient plus vraiment. Ils essaient seulement de croire qu'ils croient encore, mais cela leur devient tous les jours plus difficile. La seconde moitié du XX^e a été marquée par un recul considérable de la pratique et de la croyance religieuses. Quand j'étais enfant, je ne connaissais personne qui n'allait pas à la messe le dimanche. Aujourd'hui, parmi les personnes que je connais, celles qui y vont encore sont très minoritaires.

Qu'une religion ne devienne tolérante que lorsqu'elle est en voie de disparition, l'islam nous en fournit la contre preuve. Les musulmans, du fait de leur retard intellectuel, sont encore pour la plupart très croyants. Et, c'est le moins que l'on puisse dire, la tolérance n'est pas leur fort. Ils ne deviendront tolérants que lorsque les mosquées seront aussi vides que le sont aujourd'hui les églises. Malheureusement ce n'est pas pour demain.

Je l'ai dit, les incroyants peuvent comprendre certaines des raisons pour lesquelles les croyants restent attachés à la foi de leur enfance ; ils savent que, pour beaucoup d'entre eux, la vie ne leur a pas offert les moyens et les loisirs nécessaires pour remettre en question les prétendues vérités qu'on leur avait enseignées. Mais les gens d'Église, eux, n'ont aucune excuse. Ils ont fait des études, souvent de longues, de très longues études. Ils ont eu toute leur vie pour s'interroger sur le bien-fondé de leurs croyances. Mais ils se sont toujours bien gardés de les regarder en face. Ils ont toujours soigneusement évité de réfléchir, c'est-à-dire de se demander si les vérités chrétiennes méritaient bien ce nom. Ils ont préféré méditer ; c'est moins fatigant et beaucoup plus gratifiant. Méditer, c'est le contraire de réfléchir. Méditer n'est nullement une activité intellectuelle. Méditer, c'est ruminer ; c'est ruminer des absurdités ; c'est ressasser sans cesse des sottises ; c'est s'extasier inlassablement sur des niaiseries et des stupidités ridicules en

s'exclamant : « Que c'est vrai ! Que c'est beau ! Que c'est profond ! ». Dans cet exercice, Thérèse d'Avila fut une grande championne.

Mais, aux yeux de l'Église, ce sont les incroyants qui refusent de s'informer et de réfléchir : « Quelle ignorance est la leur ! s'écrie Bossuet, et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits ! ⁴³⁹ ». Il assure qu'« on ne peut combattre la religion sans montrer par de prodigieux égarements, qu'on a le sens renversé ⁴⁴⁰ » et qu'« il manque un sens aux incrédules comme à l'aveugle ⁴⁴¹ ». S'il ne va pas jusqu'à dire comme Bossuet, que les incrédules ont perdu le sens, Pascal n'en pense pas moins, lui aussi nous l'avons vu, que ce sont des esprits superficiels et futiles qui ne veulent pas se donner la peine de s'informer sérieusement et de réfléchir vraiment : « Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Écriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes ⁴⁴² ». Il est persuadé qu'ils n'ont à opposer à la religion que des arguments simplistes et ridicules : « Faites-leur rendre compte de leurs sentiments et des raisons qu'ils ont de douter de la religion : ils vous diront des choses si faibles et si basses qu'ils vous persuaderont du contraire ⁴⁴³ ».

On pourrait croire que ces propos appartiennent à une époque révolue, mais, dans le « Guide de lecture » annexé à l'édition française du *Catéchisme de l'Église catholique*, on peut lire ceci : « Le refus de Dieu que professe l'athéisme et le refus de se prononcer à son sujet (agnosticisme) même s'ils s'expliquent par divers motifs, n'en traduisent

439 *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*, édition Garnier, p. 272.

440 *Discours sur l'histoire universelle*, op. cit., p. 945.

441 *Op. cit.*, p. 275.

442 *Loc. cit.*

443 *Ibidem.*

pas moins un réel déficit dans l'exercice de l'intelligence ⁴⁴⁴». Jean-Paul II, quant à lui, lors de l'audience générale du 14 avril 1999 intitulée « Témoigner de Dieu le Père : la réponse chrétienne à l'athéisme », n'a pas craint de reprendre pour qualifier les athées le terme même dont se servait le Psalmiste : « La Bible nous aide à comprendre que ceux qui veulent nier Dieu sont des insensés ». Il faut tout de même un sacré culot, quand on croit mordicus à des absurdités on ne peut plus ridicules, pour accuser les incroyants de manquer d'intelligence ou d'avoir perdu la raison.

Pourtant, plus encore que la déficience et la paresse intellectuelles, les mamelles de l'incrédulité sont, pour l'Église, la débauche et l'orgueil : « Vous ne croyez à rien, disait Clément d'Alexandrie aux païens peu enclins à se convertir, pour pouvoir donner libre cours à vos passions : vous croyez à vos idoles, parce que vous enviez leur incontinence, mais vous ne croyez pas à Dieu, parce que vous ne supportez pas la tempérance ; vous avez pris en haine le meilleur, et vous honorez le pire, devenus les spectateurs de la vertu mais les acteurs du vice ⁴⁴⁵ ». Ce qui définit essentiellement les libertins aux yeux de Bossuet, c'est le désir de s'abandonner sans retenue à leurs passions : « Ne me dites rien des libertins; je les connais : tous les jours je les entends discourir, et je ne remarque dans tous leurs discours qu'une fausse capacité, une curiosité vague et superficielle, ou, pour parler plus franchement, une vanité toute pure ; et pour fond des passions indomptables, qui, de peur d'être réprimées par une trop grande autorité, attaquent l'autorité de la loi de Dieu, que, par une erreur naturelle à l'esprit humain, ils croient avoir renversée à force de le désirer ⁴⁴⁶ ». Et, dans le *Discours sur l'histoire universelle*, il écrit : « Nos

444 *Op. cit.*, p. 888.

445 *Le Protrepique*, éditions du Cerf, 1949, p. 125.

446 *Sermon pour le jour de Pâques*, *Œuvres oratoires*, *op. cit.*, tome VI, pp. 66-67.

passions désordonnées, notre attachement à nos sens et notre orgueil indomptable en [du libertinage] sont la cause ⁴⁴⁷ ».

L'oratorien et apologiste Michel Mauduit partage pleinement ce point de vue : « Les athées et les déistes, qui sont nés dans le sein de cette Église, ont entendu cette voix et reçu ces instructions [celles de l'Église] dès l'enfance, aussi bien que le reste des chrétiens. Comment ne l'ont-ils pas conservée ? Par quel malheur se sont-ils engagés dans une opinion contraire à tout ce qu'ils avaient appris dans les écoles et condamnée par tout ce qu'ils voient encore d'exemples publics et domestiques ?

« Il n'est pas difficile de le deviner ; c'est le désordre et le libertinage qui les y a conduits. Les crimes de leur jeunesse ont été comme autant de degrés, par lesquels ; ils sont descendus jusqu'au fond de ce précipice. Les mauvaises compagnies et la corruption de leur cœur les ont d'abord engagés dans la débauche ; et l'habitude s'en est tellement fortifiée, qu'elle s'est changée pour eux en une espèce de nécessité ⁴⁴⁸ ».

Certes ! de nos jours, l'Église évite d'imputer l'incrédulité au dérèglement des mœurs (c'est un terrain qu'elle aime mieux éviter, on ne sait trop pourquoi) ; elle préfère accuser les incroyants de vouloir remplacer le christianisme par la religion de l'homme. C'est ce que fait le père Gelot : « On connaît les perversions des cultes antiques et de leurs mythologies. Les perversions modernes prennent plutôt la forme des humanismes athées où le vernis d'athéisme recouvre un culte superstitieux de l'Homme sous une forme ou sous une autre ⁴⁴⁹ ». Le père Grelot ne manque pas d'air. Il prétend que les athées ne le sont pas vraiment. Leur athéisme n'est qu'un « vernis ». Ils ont leur religion et leur

447 *Op. cit.*, p. 944

448 *Op. cit.*, p. 214.

449 *Op. cit.*, p. 4, note 5.

culte : la religion de l'Homme et le culte de l'Homme. L'Homme est leur dieu.

Mais, quand on adopte la religion de l'Homme, on n'est plus un incroyant. Auguste Comte, qui avait voulu fonder la « religion de l'Humanité », était certes, un grand esprit, mais il n'était nullement incroyant, bien au contraire. « La doctrine positiviste est une foi, écrit Henri de Lubac, ses adeptes sont des croyants, ils sont les “vrais croyants”⁴⁵⁰ ». Le véritable incroyant, s'il a été élevé dans la religion chrétienne, ne la remplace jamais par la religion de l'Homme. Pour ma part, quand j'ai abandonné la religion de mon enfance, je savais pertinemment que je n'en aurais jamais point d'autre et qu'il me fallait renoncer définitivement à savoir pourquoi j'étais au monde. Il faut au chrétien un culot colossal pour accuser l'incroyant d'avoir le culte de l'homme. Car enfin qui est-ce qui croit que l'homme est foncièrement différent des animaux parce que, contrairement à eux, il est doté d'une âme immortelle ? L'incroyant ou le chrétien ? Qui est-ce qui croit que Dieu a tout créé pour l'homme ? L'incroyant ou le chrétien ? Qui est-ce qui croit que l'homme a été créé à l'image de Dieu ? L'incroyant ou le chrétien ? Qui fait donc le plus preuve d'orgueil ? L'incroyant ou le chrétien ?

Les croyants, je l'ai dit, n'osent plus guère imputer l'incroyance à l'immoralité. L'Église continue pourtant à penser que la religion est un gage de moralité. Mais, aux yeux de l'incroyant, même si le croyant mène une vie exemplaire, il n'en fait pas moins preuve d'immoralité, du fait même de sa foi. Car la foi n'est pas une vertu : elle est un vice ; elle n'est pas une vertu cardinale : elle est un vice capital. C'est honteux, c'est dégradant, c'est déshonorant de croire à des absurdités. La croyance est foncièrement immorale, comme André Comte-Sponville l'a dit avec beaucoup de force : « L'homme étant capable de vérité (l'homme étant

450 *Le drame de l'humanisme athée*, Union générale d'édition, 10/18, 1965, p. 196.

raisonnable), il est indigne de lui de prendre son désir pour une vérité ou même pour un argument. Je dirais : l'homme étant raisonnable, il est indigne de lui d'être religieux. La morale en effet commande la véracité et donc la lucidité (qui n'est que la véracité de soi à soi) ; elle commande par conséquent la méfiance, vis-à-vis de ce qu'on désire et interdit qu'on s'abandonne — fût-ce à titre de croyance pratique ou de postulats — à l'espérance ; *“Je crois en Dieu, disent-ils à peu près, parce qu'autrement ce serait trop triste...”* Ce sophisme qui dit la vérité de la religion (qu'elle est une espérance dogmatique), interdit aussi, moralement, d'y croire puisque ce serait préférer son confort ou son bonheur à l'exigence de véracité : ce sophisme n'est pas seulement une erreur mais une faute ⁴⁵¹ ». Et un peu plus loin : « La foi qui met l'espérance plus haut que la vérité (fût-elle la vérité d'une ignorance) est en cela incompatible avec la morale qui prescrit de mettre la vérité (en tant qu'elle est toujours universelle et désintéressée) plus haut que l'espérance (en tant qu'elle est toujours particulière et égoïste) ⁴⁵² ». On ne saurait mieux dire.

Les croyants qui se plaignent d'être agressés par les incroyants, ne se rendent jamais compte qu'eux-mêmes ne cessent d'agresser les incroyants comme le fait justement remarquer Jacques Bouveresse : « Même si l'on ne pense généralement pas beaucoup à cet aspect, le sceptique et l'incroyant ont évidemment le droit d'exiger, eux aussi, que l'on fasse preuve d'une certaine civilité à leur égard et que l'on s'abstienne, autant que possible, d'offenser leur absence de certitude par des manifestations ostentatoires et agressives de croyances ⁴⁵³ ». Et il ajoute un peu plus loin : « Ce sont, me semble-t-il, les rationalistes et les agnostiques, beaucoup plus que les croyants, qui ont des raisons sérieuses et des occasions innombrables de se sentir attaqués et d'avoir le sentiment qu'on leur fait la guerre et cherche à les faire obéir. Et ce ne

451 *Une éducation philosophique*, P.U.F., 1989, p. 152.

452 *Ibid.*, p. 153.

453 *Peut-on ne pas croire ?* Agone, 2007, p. 74.

sont pas ceux qui refusent de donner des preuves, mais plutôt ceux qui osent encore en demander, qui sont accusés la plupart du temps d'adopter une attitude agressive et offensante. Ce ne sont pas non plus, bien entendu, les fautes contre le raisonnement et la logique qui sont considérées comme des manquements regrettables aux règles de la tolérance et de la politesse. C'est plutôt l'exigence de raison et de logique elle-même qui l'est ⁴⁵⁴ ».

Par leur incohérence, leur extravagance, leur absurdité, les croyances religieuses en général et chrétiennes en particulier sont non seulement une insulte à notre intelligence, mais aussi une insulte à notre ignorance, et cette seconde insulte est plus insupportable encore que la première. Les incroyants ne passent pas leur existence à se demander du matin au soir et du soir au matin : « Qui suis-je ? Où suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? ». Mais ils ne demanderaient pas mieux que de le savoir. S'ils ont, comme c'est mon cas, généralement renoncé une bonne fois pour toutes à se poser ce genre de questions, c'est parce qu'ils savent bien que, même s'ils ne pensaient qu'à cela du matin au soir et du soir au matin, ils n'en seraient pour autant jamais plus avancés. Il n'est pas de prétention plus intolérable que celle de prétendre savoir ce que tout le monde voudrait savoir et que personne ne sait, que personne n'a jamais su et que personne sans doute ne saura jamais. Quoi de plus odieux que d'offrir à un homme affamé du pain en bois et du fromage en plâtre ?

Honte au pape ! Honte aux cardinaux, honte aux archevêques, honte aux évêques, honte aux religieux de tout poil ! Deux mille ans, ça suffit ! Qu'ils cessent d'essayer de nous bourrer le mou avec des histoires à dormir debout ! Qu'ils cessent de se livrer à toutes leurs singeries, à toutes leurs grimaces et à toutes leurs simagrées ! Que le Saint Père

454 *Ibid.*, pp. 74-75.

cesse de déshonorer et de ridiculiser notre pauvre espèce par ses pitreries sempiternelles !

DU MÊME AUTEUR

Une Croix sur le Christ, Roblot, 1976, distribution La Libre Pensée, 10-12, rue des Fossés-Saint-Jacques, 75005 PARIS.

Assez décodé !, Roblot, 1978, (Prix de la Critique de l'Académie française, 1979), nouvelle édition, Eurédit, 2005.

Un Marchand de salades qui se prend pour un prince. Réponse du « petit Pommier » au « grand Barberis », Roblot ; 1986, nouvelle édition sous le titre *Du Misanthrope. De son interprétation et de la prétendue pluralité du sens*, Eurédit, 2007.

Roland Barthes, ras le bol !, Roblot, 1987 ; nouvelle édition, Eurédit, 2005.

Le Sur Racine de Roland Barthes, SEDES, 1988, (publié avec le concours du C.N.R.S.) ; nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Eurédit, 2008.

Explications littéraires I : Mme de Lafayette, Chateaubriand, Mallarmé, Giraudoux, SEDES, 1990 ; réédition Eurédit, 2005.

Explications littéraires II : Agrippa d'Aubigné, Molière, Montesquieu, Laclos, Apollinaire, SEDES, 1993 ; réédition Eurédit, 2005.

Études sur Le Tartuffe, SEDES, 1994 ; réédition Eurédit, 2005.

Études sur Britannicus, SEDES, 1995 ; nouvelle édition revue et corrigée Eurédit 2007.

Études sur les Maximes de La Rochefoucauld, Éditions Interuniversitaires, 1998 ; réédition Eurédit 1999.

Études sur La Princesse de Clèves, Eurédit, 2000.

O Blaise ! à quoi tu penses ? Essai sur les Pensées de Pascal, Espaces de liberté, Éditions du Comité d'action laïque, Bruxelles, 2003 ; réédition, Kimé 2015.

Explications littéraires III : Bossuet, Racine, Baudelaire, Eurédit, 2005.

Études sur le dix-septième siècle, Eurédit, 2006.

Sanglades, Eurédit, 2006 ; nouvelle édition augmentée, Eurédit, 2010.

Sigmund est fou et Freud a tout faux, de Fallois, 2008, prix Joseph Saillet de l'Académie des Sciences morales et politiques.

Études sur le Dom Juan de Molière, Eurédit, 2008.

Études littéraires : Ronsard, Molière, Bossuet, Racine, Rousseau, Chateaubriand, Apollinaire, Eurédit, 2009.

René Girard, un allumé qui se prend pour un phare, Kimé, 2010.

Explications littéraires IV : Montaigne, Pascal, Diderot, Flaubert, Eurédit, 2010.

Thérèse d'Avila, très sainte ou cintrée ? Étude d'une folie très aboutie, Kimé, 2011

Explications littéraires V : Molière, Bossuet, Montesquieu, Eurédit, 2012

Rire et colère d'un incroyant, Kimé, 2012

Être girardien ou bien pas être. Shakespeare expliqué par René Girard, Kimé, 2013.

Défense de Montesquieu. Sur une lecture absurde du chapitre "De l'esclavage des nègres", Eurédit, 2014.

Freud et Léonard de Vinci. Quand un déjanté décrypte un géant, Kimé, 2014.

La Psychopathologie de la vie quotidienne. Quand Freud déménage du matin au soir, Kimé, 2015.

Piques et polémiques, Kimé, 2017.

Roland Barthes, grotesque de notre temps, grotesque de tous les temps, Kimé, 2017.

Joyeusetés freudiennes, Kimé, 2018.

Loufoqueries freudiennes. La psychanalyse de l'homme aux loups, Kimé, 2020.

Sus au structuralisme. Pour une critique claire et éclairante, Kimé, 2021.

Brocards, Kimé, 2022.