



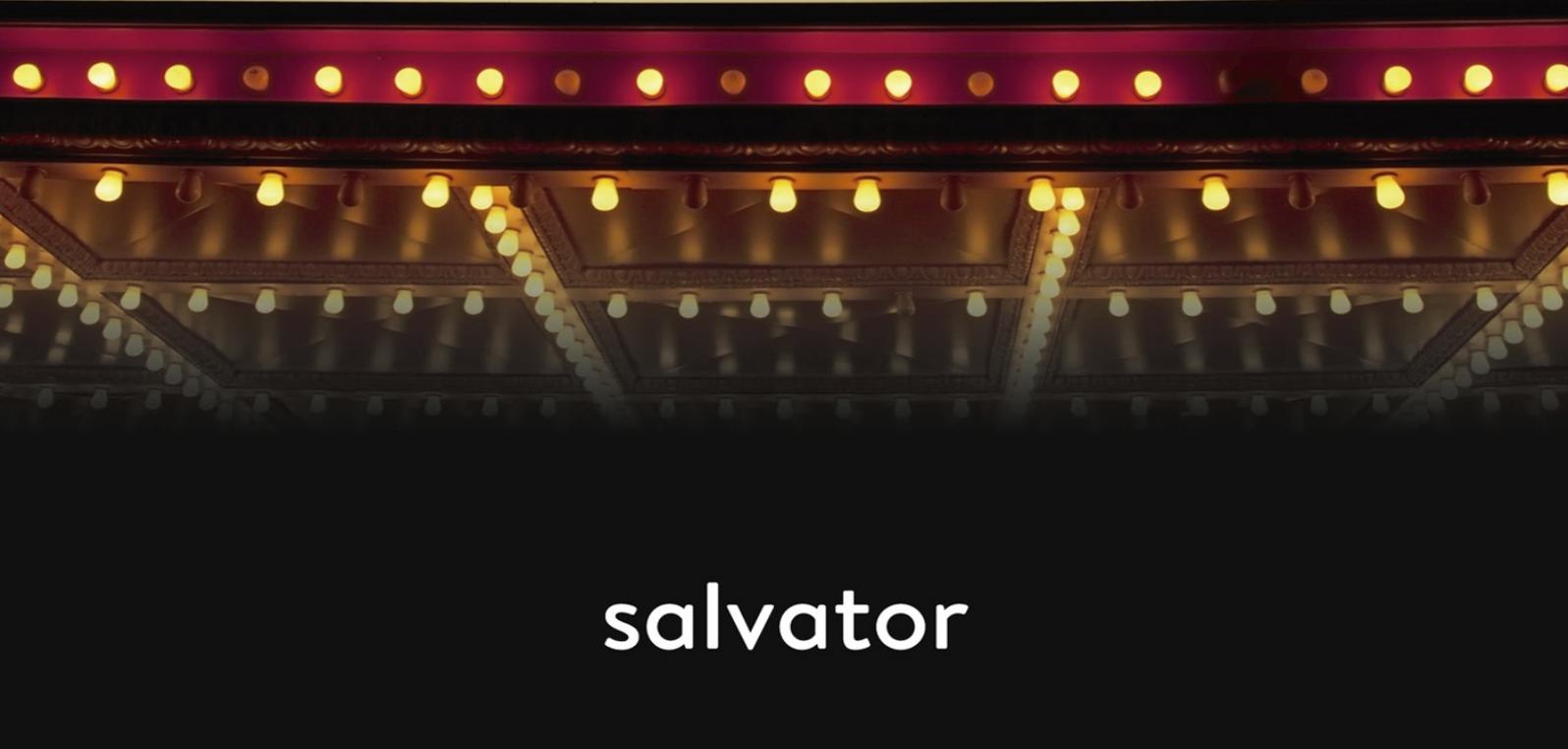
FABRICE HADJADJ



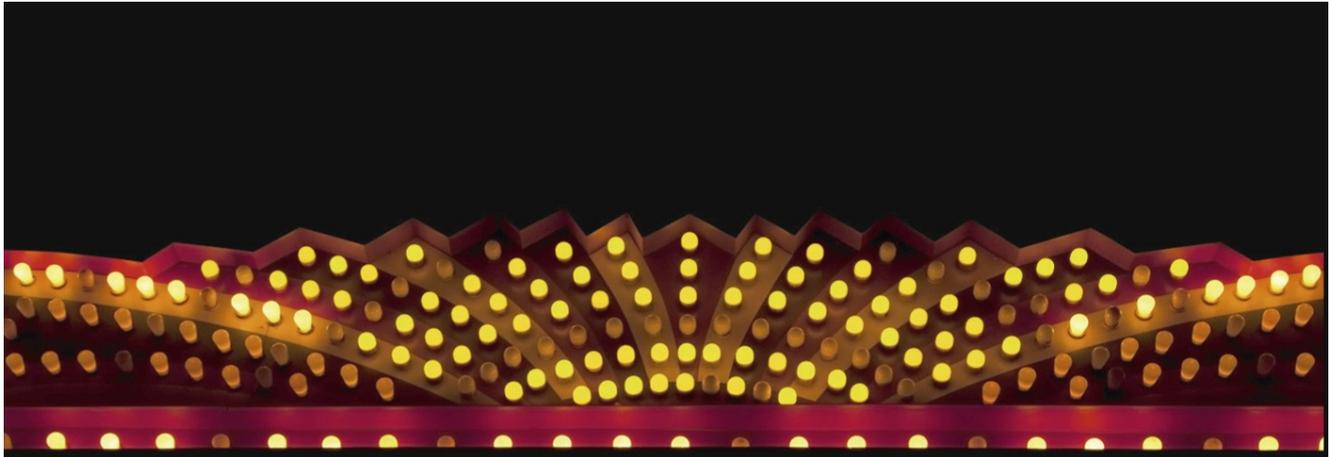
AMOI



LA GLOIRE



salvator



- À moi la gloire ! Vous n'avez pas honte ?
- Si, un peu.
- Comment pouvez-vous être aussi vain ?
- C'est que j'essaie d'être honnête.
- Vous voulez briller.
- Je voudrais illuminer même.
- Ne savez-vous pas que c'est à Dieu que revient toute la gloire ?
- Si, un peu.
- Vous vous prenez pour Dieu ?
- Je ne suis pas assez humble pour cela. Mais je prends Dieu pour Dieu, je ne le crois pas avare de sa lumière.
- Toujours le dernier mot, n'est-ce pas ?
- L'avant-dernier, seulement. Ou l'antépénultième.
- Vous êtes vraiment lourd.
- En hébreu, la gloire se dit *kabod*. Ce qui veut dire « poids ».

Extrait d'une interview par Marie-Christiane Léthérée pour le magazine *Je crois que je crois* (numéro d'automne 2019).

La notion de gloire, essentielle à la révélation biblique plus encore qu'à la raison païenne, a été souvent négligée au profit d'une humilité qui semble mieux convenir aux pusillanimes. Dans ces pages, Fabrice Hadjadj essaie de la repenser, allant gaiement de la gloire de Dieu à celle du caillou, du paon ou de la coquette – en passant par sa propre gloire à lui, sans vergogne.

Fabrice Hadjadj, essayiste et dramaturge, dirige l'Institut *Philanthropos* à Fribourg (Suisse). Il collabore aux revues *Art Press* et *Limite*. Son œuvre est traduite en onze langues.

9 782706 718847

salvator

SALVATOR-DIFFUSION

Conception couverture : Nord Compo

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pas s'étonner que saint Jean Chrysostome ait pu dire en homélie : « Les autres vices se rencontrent chez les serviteurs du démon ; la vaine gloire se rencontre même chez les serviteurs du Christ². » Cette remarque vaut pour lui-même. En voulant servir le Verbe incarné, il s'est évertué à ce que son propre verbe soit plus fort, plus persuasif que celui des impies, et c'est ainsi qu'il a reçu de ses auditeurs le titre grec de « chrysostome », en français : « Bouche-d'or ». On ne sait pas très bien comment une bouche d'or pourrait conserver encore assez de souplesse pour ne pas être comme ces *idoles des nations, faites d'or et d'argent*, à propos desquelles le psalmiste remarque qu'*elles ont une bouche et ne parlent pas* (Ps 134, 15-16) : plus la bouche se distingue en se faisant de métal précieux, moins elle est de chair, et du même coup son pouvoir de séduction éveille nos soupçons, son style voile son sens. Cet éloge du prédicateur a toutefois l'avantage d'exprimer assez bien l'ambiguïté de son ambition.

3. Dans son *Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales met en évidence cette ambiguïté d'une vertu qui doit conduire à l'humilité (et même à l'amour de notre propre abjection) mais qui porte aussi le devoir de veiller à ce que cette humilité ne tombe pas dans le mépris. Il écrit : « L'humilité ne pouvant souffrir que nous ayons aucune opinion d'exceller ou devoir être préférés aux autres, ne peut aussi permettre que nous recherchions la louange, l'honneur ni la gloire qui sont dus à la seule excellence. » Sans tarder, cependant, François de Sales contre-balance son assertion : « Il est vrai que l'humilité

mépriserait la renommée si la charité n'en avait besoin ; mais parce qu'elle est l'un des fondements de la société humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles mais dommageables au public, à cause du scandale qu'il en reçoit, la charité requiert et l'humilité agréée que nous la désirions et conservions précieusement³. »

L'évêque de Genève parle ici, non pas de poursuivre la gloire, mais de « conserver sa bonne renommée en pratiquant l'humilité ». Pour prouver cette exigence, il s'appuie sur la nature politique de l'homme : que je le veuille ou non, mon être est social et ce que je parais aux yeux des autres ne peut être négligé. Je suis nommé, mais la manière dont on me « renomme », c'est-à-dire dont mon nom s'enveloppe d'un écho favorable dans le monde, est la condition pour que je sois un témoin fiable. Par conséquent, et par souci du salut des âmes, il faut que mon humilité soit attirante, que ma charité ait du mordant, ma chasteté du *sex-appeal*... Et cette humilité rayonnante ne perdrait rien, quoi qu'on dise, à dépasser la simple renommée et devenir glorieuse. J'obéirais même à un commandement du Christ : *Que votre lumière brille devant les hommes* (Mt 5, 16).

4. Une solution courante pour sortir de cette ambiguïté serait de préciser : « Bien entendu, mes chers frères et mes chères sœurs, je cherche la gloire, mais ce n'est pas à *ma* gloire que je cherche à contribuer, c'est à la gloire de Dieu. » Une telle précision, qui voudrait rabaisser ma prétention en invoquant je

ne sais quel altruisme suprême, m'enfoncerait plutôt dans un orgueil démesuré. Que puis-je ajouter à la gloire de Dieu ? Si je pouvais ajouter à sa gloire, ce ne serait pas Dieu, et je croirais que Jupiter est sorti de ma cuisse. Jésus nous en avertit lui-même : *De la gloire, je n'en reçois pas qui vienne des hommes* (Jn 5, 41). Certes, le Seigneur nous demande de lui rendre gloire, et nous chantons qu'il est grand, qu'il est beau, qu'il est puissant, mais ce n'est pas pour lui, comme s'il en avait besoin, comme s'il avait de graves problèmes d'estime de soi et qu'il fallût à chaque fois que sa créature le rassurât sur sa divinité. S'il nous fait cette demande, comme tout ce qu'il nous demande, ce n'est pas pour lui, mais pour nous.

Afin d'élucider cette question, les théologiens distinguent entre la gloire intérieure et la gloire extérieure de Dieu. S'il peut y avoir accroissement de sa gloire, ce n'est pas en lui-même, mais dans sa créature. En étant ordonnée à cette gloire extérieure du Très-Haut, c'est la créature qui est élevée, qui reçoit une gloire, car il ne saurait y avoir de concurrence entre le Créateur et sa créature. Ils ne sont pas du même ordre : l'un est cause totale de l'autre. C'est un peu comme le poète et son poème. Il serait absurde de prétendre que plus j'aime Baudelaire en tant que poète, moins j'aime *Les Fleurs du mal*, ou inversement. Leur relation est telle que je ne peux aimer l'un sans aimer l'autre, et que la gloire du poète, c'est la gloire de son poème – que je sache « L'invitation au voyage », par exemple, et que par cœur j'aime à la réciter en public. Une telle récitation correspondrait, s'agissant de la gloire de Dieu, à l'accueil de sa

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nous un poids de gloire et nous appelle à accomplir des actions qui méritent d'être chantées.

12. Ce dédoublement de la gloire en gloire des héros et gloire des poètes, ou gloire du saint et gloire du psalmiste, est donc aussi un redoublement de la gloire. Ce n'est pas seulement que la gloire de la parole redouble la gloire de l'acte, en la communiquant et en suscitant d'autres actes analogues. C'est aussi que la gloire de la parole appelle d'autres paroles qui lui rendent gloire.

Le héros a besoin du poète, et réciproquement, mais le poète a besoin d'autres poètes, qui nous invitent à l'écouter. Hugo chante Dante qui chante Virgile qui chante Homère. Et le lecteur ou le témoin qui ne se sent pas d'écrire un poème reste toujours capable de ce qui constitue le fond de la poésie – faire un éloge, dire l'ineffable, entrer dans la louange même s'il ne parvient à rien de mieux que de déclarer : « C'est trop stylé », avec un sincère tremblement de sa voix.

De ce dédoublement de la gloire en celle des héros et des poètes et de son redoublement, de héros en héros et de poète en poète, je dois conclure que ma gloire dépend toujours de la gloire d'un autre, aussi bien en amont qu'en aval. C'est la gloire chantée d'un premier glorieux qui me fait aspirer aux bonnes et grandes actions, et c'est la gloire de celui qui chantera mes propres hauts faits qui seule peut m'assurer la gloire. La logique de la gloire implique toujours en elle-même humilité et générosité. Humilité, parce que je reçois toujours d'un autre ma

propre gloire. Générosité, parce que ma propre gloire réclame que d'autres soient glorieux.

***Clara cum laude notitia de bono alicujus* : les paradoxes d'une définition classique**

13. Après avoir abordé ce dédoublement et redoublement qui appartient à la structure dynamique de la gloire, nous pouvons analyser les éléments de sa définition classique, celle qui commence avec Cicéron, continue avec saint Ambroise et se déploie avec saint Thomas. La gloire est *clara cum laude notitia*, une « connaissance claire accompagnée de louange¹⁵ », à quoi l'on ajoute ordinairement que cette connaissance est *de bono alicujus*, « du bien accompli par quelqu'un ».

De prime abord se distinguent deux éléments principaux : une gloire dite *objective*, qui correspond au bien lui-même, à l'exploit qui de soi appelle la louange, et une gloire dite *formelle*, qui correspond à la connaissance claire de cet exploit comme tel (nous avons déjà considéré l'entrelacs de ces deux éléments à travers la communauté des héros et des poètes). Si les scolastiques n'opposent pas ici l'objectif et le subjectif (le bien louable en lui-même et la louange que lui octroie un sujet qui en a connaissance), mais l'objectif et le formel, c'est que la gloire n'est pleinement elle-même, n'atteint sa forme achevée, qu'à travers son rayonnement dans le témoin qui *rend gloire*. La gloire n'est pas tant le bien en lui-même, ni l'honneur ou la

louange comme tels, mais « l'effet de l'honneur et de la louange¹⁶ ».

Je peux avoir réalisé une très grande chose, cette chose n'est glorieuse que par le halo qui l'entoure, et qui est sa réverbération à travers d'autres personnes. La lumière n'a de gloire que si elle passe en quelque sorte du visible à l'audible : il faut qu'un œil en soit ébloui et qu'une bouche s'entrouvre pour faire part de cet éblouissement. Qui dit gloire dit l'écho d'un éclat, et l'éclat de cet écho. C'est une extériorité qui sollicite une intériorité dont l'hymne rejaillit à l'extérieur sous forme d'aura.

14. Ce formel de la gloire éclaircit l'un des grands glissements sémantiques de la langue grecque. En grec biblique, depuis la Septante, le mot « gloire » se dit *doxa*. Or *doxa* signifie d'abord « opinion », comme le français récent l'a lui-même retenu. Par quel prodige a-t-on glissé de l'opinion à la gloire ? Comment ce qui aux yeux de Platon n'est pas encore la vérité, mais son reflet et souvent moins une lueur qu'un leurre, peut-il correspondre à la splendeur de la vérité ?

L'explication la plus courante est dans le passage de l'opinion sur quelque chose à l'opinion sur quelqu'un. En tant qu'opinion sur quelqu'un, la *doxa* renvoie à la réputation ou à la notoriété. Cette explication ne va toutefois pas assez loin. Si l'on revient au sens littéral du terme, le mot *doxa* désigne « ce qui semble », « ce qui apparaît ». Or ce qui apparaît peut être pris en tant qu'apparence (il m'apparaît que...) ou en tant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à d'autres. Il est assez significatif que, dans le Décalogue, la gloire apparaisse avec le seul commandement entièrement positif (les autres ont toujours la tournure négative de l'interdit, à l'exception peut-être du chabbat, dont le *Tu ne feras pas d'ouvrage le septième jour* est englobé par *Observe le jour du repos*) – un commandement qui, en passant de l'origine divine à l'origine humaine, constitue la charnière entre les devoirs envers Dieu et les devoirs envers le prochain : *Honore ton père et ta mère afin que se prolongent tes jours sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne* (Ex 20, 12).

« Honore » – *kabbed* – équivaut plus littéralement à « glorifie » ; quant à la « terre » où l'on obtient longueur de jours, il s'agit de l'*adamah*, cette glaise avec la poussière de laquelle fut modelé Adam (Gn 2, 7), matière première de toute fécondité, pétrie par l'Éternel en personne. Dans un poème tardif, Michel Deguy, se faisant le porte-parole d'un grand nombre, affirme que *Tu ne tueras point* est « le premier et le dernier / Et le seul commandement²⁵ ». L'affirmation est belle, mais d'un moralisme mortifère. Car comment admettre que tuer est mal, si l'on ne reconnaît pas d'abord que la vie est bonne ? Et comment reconnaître que la vie est bonne, si l'on ne glorifie pas son père et sa mère ? Car il ne s'agit pas d'aimer la « Vie », abstraction romantique, concept philosophique ou slogan publicitaire, au nom de quoi l'on peut détruire ou réduire des vivants jugés imparfaits, mais cette vie concrète que j'ai reçue de Bernard et Danielle Hadjadj, qui l'ont eux-mêmes reçue respectivement de Jules Hadjadj et Zizette Naccache, et d'Émile

Gozlan et Paule-Lucienne Benhamou. Si, dans les dix commandements, la glorification concerne *ton père et ta mère* et non d'abord Dieu, c'est précisément parce que le don de Dieu est à accueillir dans sa réalité historique, et non selon une verticalité pure, qui permettrait de s'évader de la chair, de la texture de l'*adamah*. Cela veut dire aussi que je ne reçois pleinement le don de la vie qu'en rendant gloire à mes parents, et donc en transmettant la vie à mon tour.

Car que veut dire rendre gloire à mon père et à ma mère ? Leur bâtir un mausolée de marbre ? Les rembourser des sommes dépensées pour mes couches-culottes ? Regarder en arrière avec nostalgie la maison natale pour ne jamais en sortir ? Non, mais suivre leur exemple, et donc ne pas les suivre, mais les quitter et aller de l'avant, engendrer comme eux, avec la même improbable confiance (car la promesse de jours qui se prolongent tient moins à la longévité qu'à l'audace de l'engendrement). Le commandement s'adresse au fils, mais celui-ci peut en déduire que sa propre gloire dépend d'un avenir relancé par ses propres enfants, qui lui feront honneur en se détournant de lui à leur tour, ayant eux aussi à passer le flambeau.

23. Le désir de gloire, on l'aura deviné, rejoint profondément le combat du Carême dans ses trois dimensions de jeûne, de prière et d'aumône. Le jeûne correspond à la vulnérabilité et à la simplicité requise chez le héros qui n'est ni un bloc impassible ni un fuyard devant la frugalité de la vie ordinaire. La prière renvoie à cette humilité du victorieux, qui sait que sa victoire est

un don qui excède ses mérites. L'aumône se rapporte à cette générosité et cette communion qui seules permettent d'obtenir une vraie reconnaissance.

C'est la raison pour laquelle la gloire, en même temps que le désir, suscite une *résistance*, laquelle se camoufle aisément sous des protestations d'humilité. Ma gloire requiert ma secondarité à plusieurs titres : secondarité par rapport à un glorieux qui me précède et un glorificateur qui me suit ; secondarité par rapport au péril qu'il me faut courir et la simplicité que je dois garder. À ce rayonnement dans la dépendance, on peut préférer la pénombre de l'autoévaluation. On renonce à la vie de la gloire pour les indicateurs de la performance, les voyants des écrans de contrôle, la conformité à un protocole. On refuse à la fois la secondarité et l'excellence, le fait d'être premier et d'être dernier (puisque l'on n'est premier que par un don et par une reconnaissance qui nous font passer après l'autre), afin d'être seul juge de soi-même, sans avoir à rendre ni à faire grâce.

Au moment même où j'ai prouvé que je n'ai pas les chevilles qui enflent, je découvre que je dois avoir les mains transpercées. Parvenu à ma conclusion, soudain, je me demande si je désire encore la gloire. Attendu qu'elle implique la grâce et la croix, la conversation avec ma belle-mère et la confrontation à une ingrate progéniture, et plus encore la nécessité de vouloir que les autres deviennent mes pairs et mes maîtres pour me décerner une couronne plus merveilleuse, alors, non, vraiment, je ne suis plus très sûr de vouloir être glorieux, et je suis tenté de me draper

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bonté de l'être, plus je souffre du mal qui le ronge. L'émerveillement est principe de martyr : il me fait en même temps rendre témoignage à la beauté de la création, et prendre de plein fouet l'horreur de sa dévastation. Je n'ai plus le droit d'abolir cette tension en me livrant au nihilisme qui déblatère que la vie est en elle-même horrible, ou que Dieu est pervers, ou que la beauté est une simple duperie ; et, en même temps, je ne peux pas non plus ne pas hurler, gémir sans y rien comprendre, supplier pour les merveilles qu'on ne cesse de bafouer – que je ne cesse de bafouer jusqu'en moi-même.

Un verset du psaume 65 exprime cette tension insoluble : *Quand je poussais vers lui mon cri, ma bouche faisait déjà sa louange*. Si l'on suit plus littéralement l'hébreu, cela donne : *Vers lui j'ai crié ma bouche, et il a été élevé sous ma langue* (Ps 66, 17). Quand, *sur* ma langue, j'accuse l'Éternel, il n'en est pas moins glorifié *dessous*. D'une part, je ne pourrais pas l'accuser si je n'avais vu dans sa création cette lumière sans laquelle les ténèbres ne trancheraient pas et ne seraient pas obscures ; d'autre part, en l'accusant, mon exécration coïncide avec une certaine obsécration, je lui rappelle la bonté foncière de son œuvre, je lui déclare, au nom de cette bonté, qu'il a le devoir de ne pas l'abandonner.

Si la sagesse consiste non pas à se sentir dans un état divin, mais à vivre une relation personnelle avec Dieu, si elle ne vise pas à *aboutir à quelque chose*, mais à *rencontrer quelqu'un*, alors il est normal que la tension ne puisse se résoudre en nous, dans une solution théorique ou dans un isolement tranquille. Le

questionnement peut parvenir à une réponse, mais la réponse ne peut être que l'écoute d'un appel, et la question, mûrir en prière. Même le bienheureux, dans sa gloire que le mal ne peut plus blesser, ne saurait trouver de résolution en lui seul, dans une certitude de tête ou une quiétude de cœur : sa sécurité est encore un cri, mais le cri de détresse est devenu cri de joie. Il n'appelle plus le Seigneur à l'aide comme celui que les flots sont encore en train de submerger, mais il l'appelle encore, plus que jamais, la bouche grande ouverte comme une vasque sous le torrent qui la comble et la fait déborder sur d'autres vasques encore.

8. La gloire, telle qu'elle se joue sur la terre, n'est pas la simple beauté indemne, à l'abri de tout mal. Nous l'avons souligné plus haut, commentant le vers de Corneille : « À vaincre sans péril, on triomphe sans gloire. » Le héros est un être vulnérable, sa manifestation comme tel suppose son exposition au danger, à endurer les blessures et la mort même si c'est pour l'accomplissement de la justice.

Le mal n'est donc pas une objection à la gloire qui emplit la terre, si l'on admet les combats que le concept de gloire induit. La fête de la *Croix glorieuse* n'a rien de contradictoire. Dire que la terre est remplie de la gloire de Dieu, c'est dire aussi qu'elle est remplie de sa croix. Ce lien entre la gloire et la croix s'entend mieux dans le terme hébreu *kabod*. Il se traduit communément par « gloire » ou « honneur » mais, à la lettre, il signifie « poids », comme on dirait aujourd'hui : « C'est du lourd. »

Le grec *doxa* a eu tendance à faire entrer la notion de gloire univoquement dans le registre de la lumière. Or ce passage du poids à la clarté, qui est aussi passage de ce qui s'éprouve (dans sa chair) à ce qui se voit (avec ses yeux), n'est pas anodin. La gloire comme poids peut assumer les ténèbres, ce que la gloire comme clarté ne saurait faire. Et là où la gloire comme clarté peut nous laisser dans une position de spectateur, la gloire comme poids nous engage, et peut sur nos épaules peser comme la croix. La Bible parle aussi bien du *kabod* du deuil (Gn 50, 11) ou du *kabod* du joug imposé par un roi (1 R 12, 11), que du *kabod* de la splendeur du règne de Dieu (Ps 145, 12). Lorsque Joseph dit à ses frères : *Annoncez à mon père toute ma gloire en Égypte* (Gn 45, 13), son *kabod*, son poids, est à la fois celui de la richesse et du pouvoir qui en fait le second de Pharaon, mais aussi de l'épreuve traversée depuis qu'il a été jaloué et vendu.

Que la terre soit remplie de la gloire de Dieu, c'est-à-dire de son poids, ne nous met donc pas en position de spectateur charmé. Cette exclamation dit à la fois l'émerveillement et l'épreuve – une légèreté peut-être, mais une légèreté d'haltérophile³. Elle nous reconduit à la seule attitude juste, qui est de tenir dans cette tension extrême, de mener le combat où l'aggravation du mal ne nous fait pas abandonner la bonté foncière, sinon ultime, du réel – cette bonté qui nous porte jusqu'à nous apprendre à la porter.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1 750 mille fois supérieure à la nôtre. Mais l'essentiel n'est ni dans cette extrême brièveté de l'individu ni dans cette extrême longévité de l'espèce. Il est dans le jaillissement de cette vie originale, avec le fouet trinitaire de sa queue, l'or marbré de son abdomen, la dentelle de ses ailes qui n'est pas sans rappeler les anges.

Être et paraître : se donner (à voir)

17. Thomas d'Aquin observe que le mot « gloire » signifie une certaine clarté, et il ajoute que cette clarté contient en elle charme (*decor*) et manifestation (*manifestatio*)¹⁰. La gloire est donc la chose la plus ordinaire, en tant que les êtres se manifestent, qu'ils charment et attirent notre regard, que leur forme propre, d'une certaine façon, se distingue ou rayonne. Elle constitue la phénoménalité de tout phénomène. Et, puisque la prouesse est la condition de la gloire, il faut admettre que tout être est d'une certaine façon supérieur à lui-même. Certes, tout être qui se présente à nous a traversé les diverses catastrophes de l'évolution et peut apparaître à ce titre comme un survivant et un vainqueur d'une guerre plus que mondiale. Mais, plus encore, cet être qui s'offre à nos yeux, et l'être vivant plus spécialement, est comme en excès sur lui-même parce qu'il apparaît, parce qu'il s'expose au-delà de sa conservation. Sous ce rapport, le paraître est plus que l'être, parce que c'est l'être en tant qu'il se

donne à voir, qu'il se pose hors de soi, qu'il se manifeste à l'autre comme bon.

J'ai noté en ouverture que nous avons coutume de penser autrement le rapport de l'être et du paraître. « Il ne faut pas se fier aux apparences », dit-on couramment, et l'on estime, comme celui qui creuse le sol pour en déterrer un trésor, que ce qui est caché est plus profond et plus essentiel que ce qui se montre. La parure serait toujours pour dissimuler une laideur, et non pour mettre en valeur une beauté. Nos rubans auraient pour but non pas d'accompagner l'offrande mais de refourguer le colis piégé. La surface n'est-elle pas par définition superficielle ? Comment le souci de cette superficie ne relèverait-il pas de la plus grande futilité ?

Et pourtant c'est à la surface du lac que se reflète le ciel, et c'est le souci de la superficie qui invente les icônes. À fleur de peau, le visage ouvre plus de profondeur que les organes internes dévoilés par la trépanation de la boîte crânienne. À fleur de prunelle, le regard creuse plus d'infini que ne le peuvent les rayons qui sondent le nerf optique et paramètrent le cerveau. L'ADN n'est pas le secret du vivant, de même que les coulisses du théâtre ne nous livrent pas le secret de *Hamlet*. Le génotype est là pour le phénotype, l'idée secrète qui préside à l'organisation d'un être vivant ne se dévoile que dans sa forme, telle qu'elle se donne à voir dans le monde : c'est la roue du paon qui est le secret de son code génétique.

18. Deux figures classiques nous incitent à ne pas voir l'apparence comme un don premier, mais comme un ultime subterfuge : celle de la coquette, et celle du courtisan. Or, s'il est une coquetterie vicieuse, qui cherche à embobiner les autres, il en est une vertueuse, quelque chose comme une magnifique modestie, qui cherche à offrir aux autres une gloire analogue à la roue du paon, à la robe du tigre, au chant du pinson. Le poète Henri Raynal a fortement pensé ce souci féminin du vêtement¹¹. Il le rapporte, d'une part, à une des plus hautes formes de l'art, comme une sculpture fluide qui s'efforce d'épouser la vitalité du corps de l'animal humain, animal de culture et de liberté ; d'autre part, à cette tendance de l'être à se manifester, à ne pas laisser la lampe sous le boisseau mais à la placer sur le lampadaire. Le *make-up* a sans doute ses fards qui vous maquillent comme on maquille un crime ; la *parure* s'en distingue franchement¹². En se parant, la femme n'est pas artificieuse, elle assume ce qu'il y a de plus naturel dans la nature, car la nature est une puissance à inventer des formes. De même que la nature déroule devant nous la diaprure des corolles, la moire des écailles, les motifs singuliers de toute sorte de pelages, la femme fait défiler le chemisier fleuri, la jupe à paillettes, le pantalon léopard, le sac croco, le pull angora, la veste pied-de-poule... à elle seule tout l'inventaire du ciel et de la terre.

Quant au courtisan, il est dénoncé comme hypocrite et flatteur, notamment par les disciples de Rousseau, qui rêvent d'une nature sans culture ou d'une spontanéité sans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

son corps afin de leur faire constater qu'il est aussi réel que le leur (il aurait tout de même pu être un peu ectoplasmique ou translucide comme celui d'un maître Jedi !). Puis il réclame de manger un morceau, comme si la Résurrection ne nourrissait pas son homme. Enfin – c'est peut-être là le plus contrariant – il leur commente Moïse, les Prophètes et les Psaumes, comme si on n'était pas sorti de l'auberge et que le miracle n'avait pour but que de nous remettre sur les bancs de l'école, à réviser avec un jeune rabbin.

Du reste, la Résurrection ressemble fort à un miracle raté : dans un miracle, on est guéri, les blessures disparaissent ; or Jésus ressuscite avec ses plaies. Et pour qu'on soit bien sûr que ce sont de vraies plaies bien profondes encore, il commande à Thomas d'y fourrer ses doigts, la main tout entière – jusqu'au coude, qui sait ? De même, sur les bords du lac de Tibériade, la pêche miraculeuse est beaucoup moins importante que celle d'avant la Pâque. Il fallait autrefois deux barques pour tirer les filets (Lc 5, 7) ; maintenant une seule « petite barque » suffit (Jn 21,8) ; et Jésus apparaît en spécialiste des grillades au feu de bois ou en maman qui appelle ses petits à déjeuner. N'y a-t-il rien de mieux à proposer quand on remonte des enfers ? C'est à croire qu'il le fait exprès, qu'il se livre à une entreprise systématique de déception de nos prévisions glorieuses.

Il pourrait au moins paraître au milieu de séraphins tel Claude François au milieu de ses claudettes qui dansent et reprennent en chœur : « La terre est remplie de sa gloire, *baby* ! » Au lieu de quoi, ses anges – car il en envoie tout de

même quelques-uns – se présentent soit comme un adolescent en robe blanche (Mc 16, 5), soit comme deux hommes qui mettent des habits rutilants pour flâner dans des tombeaux (Lc 24, 4) – chose très curieuse mais qui rappelle assez bien la mode dans les discothèques des années 1980. Et ce n'est pas pour annoncer la Bonne Nouvelle par eux-mêmes, mais pour la confier à des femmes, quelle idée ! Si l'homme est la tête, comment se mettrait-il à écouter et à obéir à la femme ? Ça ne peut que lui passer par-dessous la jambe. Et quand il y a des exceptions, quand on déroge à la règle, par exemple au jardin d'Éden, lorsque l'homme obéit à la femme, cela donne le péché originel. Les disciples s'en sont souvenus et, *l'entendant dire qu'elle l'avait vu, ils ne la crurent pas* (Mc 16, 11). On imagine la réaction de Marie-Madeleine, sa rage devant une misogynie si carabinée. Est-ce que l'ange ne savait pas ce qu'il faisait en l'envoyant elle, puis d'autres femmes ? Se peut-il que la gloire de la Résurrection encourage les scènes de ménage ? Faut-il que l'épique descende au niveau du boulevard ?

3. Le plus étonnant est cette familiarité avec laquelle Jésus ressuscité demeure avec ses disciples pendant quarante jours, s'asseyant près d'eux avec son côté ouvert, leur passant le sel avec ses paumes percées, conversant sur le Royaume comme devaient le faire les disciples envoyés jadis de ville en ville. Le début des Actes des Apôtres ne laisse aucun doute à ce sujet et, sans considérer les leçons les plus élémentaires du marketing, porte notre déception à son comble : *Il se présenta à eux vivant*

après sa passion, avec de nombreuses preuves, durant quarante jours, se donnant à voir à eux et leur causant du royaume de Dieu. Et, partageant avec eux le sel, il leur enjoignit de ne pas s'éloigner de Jérusalem mais d'attendre la promesse du Père (Ac 1, 3-4).

Nous étions en droit d'avoir du rare et de l'extraordinaire, et voici la banalité de la table quotidienne. Nous pensions être arrivés au but, et voici qu'il faut attendre encore. D'ailleurs, la mention des quarante jours ne peut que nous inquiéter en nous invitant à d'assez dérangement parallèles. La résurrection au Cénacle serait-elle comme la tentation au désert ? On peut le penser. Cela expliquerait l'insistance de Jésus à relire la Torah, pour ne pas confondre la gloire d'Israël avec les prestiges de l'Égypte. Les quarante jours renvoient en effet aux quarante années durant lesquelles les Hébreux regrettent leur captivité et sont près de rebrousser chemin : *Ah ! quel souvenir ! le poisson que nous mangions pour rien en Égypte, les concombres, les melons, les laitues, les oignons et l'ail !* (Nb 11, 4).

L'exégète Jacques Cazeaux insiste sur ces « quarante jours où Jésus a tenté de convertir ses disciples, en vain, après sa Résurrection » et en conclut que « l'on verrait bien un Carême suivre la Pâque, et non pas la préparer¹ ». Sans en forcer la lecture, il faut en convenir, les Actes des Apôtres nous présentent la prédication du Ressuscité comme un ratage complet. Il a beau être relevé des morts et leur prêcher le Royaume à table pendant plus d'un mois, les disciples ne trouvent rien de mieux pour finir que lui poser la question :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'Ancien Testament s'achève sur le livre de Malachie, et ce dernier livre se conclut avec ces versets : *Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive le Jour du Seigneur, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème* (Ml 3, 23-24). Cette prophétie laisse entendre que la violence du péché atteint l'humanité en ses sources, dans la relation des parents et des enfants. Aussi annonce-t-elle une réconciliation profonde, qui engage les cœurs, le retour du fils prodigue, mais aussi le repentir du père avare – la fin d'un écrasant monarchisme (sans pour autant que cette fin du père-despote soit l'avènement du père-compère ou du père-absent ; le père reste le père, et même le devient vraiment, sachant quand il doit tenir le fils, et quand il doit le lâcher). L'anthropologue Lucien Scubla l'a rappelé contre Freud : avant le complexe d'Œdipe, qui tue le père, ou d'Oreste, qui tue la mère, il y a le complexe de Saturne, qui dévore ses enfants³.

La prophétie de Malachie connaît une réalisation surabondante à travers la révélation de la Trinité, où le Père fait au Fils le don de toute sa divinité, et où le Fils rend infiniment gloire au Père, non en lui donnant en retour, mais en spirant avec lui l'Esprit. À l'avenir nous ne pouvons plus adorer Dieu le Père sans adorer également Dieu le Fils, Lumière née de la Lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu. Et cette adoration ne saurait être obnubilante et statique, puisque c'est celle de la gloire qui pour être elle-même réclame la gloire d'un autre. Nous ne

pouvons la contempler sans la rendre nous-mêmes, nous ne pouvons la rendre sans la transmettre à d'autres encore.

13. Si ramener le cœur des fils vers leurs pères est aussi ramener le cœur des pères vers leurs fils, la réconciliation ne saurait toutefois aboutir à l'exaltation du fils à papa ou à l'avènement d'un patriarcat efféminé et maternant, avec un petit qui reste, sinon dans les jupes de sa mère, du moins pendu aux basques de son géniteur.

Lorsqu'on a échappé au monarchisme arien, il convient encore d'éviter un certain circularisme, où le fils fait retour à un père qui n'aurait coupé le cordon que pour le tenir en lisière. Dans ce circularisme, le Père engendrerait le Fils qui reviendrait au Père par l'Esprit, selon la perfection du cercle. On sort alors peut-être d'Égypte, mais c'est pour entrer en Grèce, et non en Terre promise. Pour les Grecs, le mouvement parfait est circulaire, le temps est cyclique, l'âme remonte au Ciel des Idées, Ulysse retourne à Ithaque. Dans la Bible, le mouvement parfait est la droiture sans retour, le temps est une flèche, Adam est pour toujours expulsé de l'Éden, Abraham quitte à jamais la Chaldée de ses parents.

Il serait malheureux de lire la parabole du fils prodigue comme celle d'un jeune homme qui régresse à l'état infantile et ne revient que pour être bercé dans les bras paternels, comme lorsqu'il avait 2 ou 3 ans. Si le père ordonne à ses serviteurs de *mettre un anneau au doigt et des chaussures au pied* de son fils revenu (Lc 15, 22), c'est pour qu'il puisse repartir ou du moins

être maître de maison. Il ne doit plus se contenter de la *part de bien qui me revient* (Lc 15, 12), autrement dit de n'être qu'un héritier ; il doit devenir lui-même fondateur de sa propre famille. La première prophétie de la Genèse, celle qui contient toutes les autres et qui déjà annonce les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, est précisément celle-ci : *L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils feront une seule chair* (Gn 2, 24).

14. Il ne faudrait donc pas réduire la pensée du père à celle d'un projet parental ou d'un plan de vie pour le fils, de sorte qu'il serait difficile à distinguer d'un ogre, ou, ce qui est pire qu'un ogre, d'un programmeur. La gloire du père, c'est que le fils porte librement du fruit, qu'il trace un avenir sans précédent quoique non sans ressources, qu'il ne conserve pas le patrimoine comme on enterre son talent, mais qu'il le cultive et le transforme en son propre legs à ses propres enfants. Être dans le père, c'est donc le quitter, devenir époux et père à son tour. Le départ d'Abraham le laisse entendre. Car le premier projet de son père était de quitter Harar pour se rendre en Canaan. Mais Téhah s'arrête à mi-chemin, à Our en Chaldée. En quittant son père, Abraham accomplit donc le désir du père, qui est que son fils aille au-delà de lui. S'il s'agit encore d'un retour, c'est un retour en avant, et non pas en arrière.

La vie trinitaire n'est donc pas à se représenter trop vite comme un cercle clos sur lui-même, tel un serpent qui se mord la queue. La figure du cercle peut aider à exprimer quelque chose

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

continuent l'Évangile, en bons pasteurs autant qu'en brebis perdues. Car telle est notre gloire.

1. Jacques Cazeaux, « Pilate et sa vérité : le malentendu des cultures ? », in Mgr Michel Aupetit (dir.), *Culture et évangélisation. La culture, un défi pour l'évangélisation*, Parole et Silence, 2018, p. 110.

2. Il se pourrait bien que, chez les gnostiques, le thème sotériologique de la libération (de cette libération qui prétend nous libérer de la liberté même) précède et commande le dualisme ontologique. Pour eux, la chute n'a pas eu lieu *dans* le monde matériel, à cause de notre mauvais usage des dons du Créateur, mais *vers* le monde matériel, à cause des ruses d'un mauvais démiurge. C'est le meilleur moyen de se poser en innocentes victimes d'un piège, et de concevoir le salut comme le simple soulagement d'en être délivré. Cette délivrance ne peut être octroyée que par un Dieu ennemi de la matière et de l'histoire, qui n'est donc certainement pas l'Elohim de la Torah. L'Elohim de la Torah coïncide plutôt avec le démiurge maléfique. À ses fidèles, il promet cauteusement une terre, afin de les tenir captifs. Le gnostique ne tombe pas dans le panneau. Il ne croit, lui, qu'à la promesse d'un ciel où il peut retrouver sa condition première de pur esprit. Par là, il se déresponsabilise de tout ce qu'il peut faire avec sa défroque charnelle, laquelle ne compte plus que pour du beurre, poursuit ses activités en roue libre, s'égayé aux plus molles débauches aussi bien qu'aux plus dures macérations. Il s'agit pour lui d'être *libéré du mal*, et non d'être *libre pour le bien*, puisqu'il n'y a aucun bien à espérer de nos investissements terrestres. Il n'a plus à endosser le poids d'une quelconque responsabilité : ses complaisances et ses abus ici-bas ne sont que les frasques sans conséquence d'une boue sans valeur. Marx eut raison de dénoncer cet opium ; malheureusement, croyant que toute la faute en incombait au spiritualisme, ses épigones n'ont pu s'empêcher de transformer l'opium en héroïne, à travers une dialectique du processus révolutionnaire comme « libération sans fin », laquelle ne peut qu'équivaloir à une aliénation sans fin.

3. Cf. Lucien Scubla, *Donner la vie, donner la mort*, Le Bord de l'eau, 2014 p. 18-21. Scubla, à la suite de Georges Devereux, remontant moins à l'origine mais restant dans le même mythe, parle plutôt de « complexe de Laïos et Jocaste ».

4. *De potentia*, q. 9, art. 9 ad 15 ; *Summa contra Gentiles*, IV, 26.

5. *Somme de théologie*, Ia, q. 38, art. 2, resp., citant Aristote, *Topiques*, IV, 4, 125a. Dans ses dix dernières années, saint Thomas renonce au

cercle pour dire la Trinité. L'image ne se retrouve pas dans la *Somme de théologie*. Au reste, « Thomas d'Aquin ne parle jamais de *retour du Fils au Père* », si j'en crois ce que m'en a dit le frère Gilles Emery, un après-midi d'été, sous un arbre du couvent Saint-Hyacinthe. Ce dont il parle, c'est de la « *communion du Père et du Fils par la fécondité du Fils*, l'Esprit étant le fruit de cette communion ». Puis, après avoir tiré plus profondément sur sa cigarette, notre maître en théologie trinitaire s'est autorisé à ajouter : « Le Fils ne peut pas être principe du Père, et, par conséquent, *le Fils n'a rien à donner au Père*. C'est en cela que le Père lui a tout donné. »

6. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, III. Théologie, 2. Nouvelle Alliance, trad. R. Givord, Aubier, 1975, p. 367.

7. Dans la troisième partie de la *Somme de théologie* (qu. 47, art. 3, resp.), Thomas d'Aquin s'interroge sur cet abandon à partir de la phrase de saint Paul aux Romains (8, 32) : *Dieu n'a pas épargné son Fils unique, mais il l'a livré pour nous tous*. L'abandon par le Père est actif. C'est le fait de *livrer* le Fils aux mains des pécheurs. Comment le même verbe peut-il valoir à la fois pour le Père et pour le traître, pour Dieu et pour Judas ? La réponse est que cette livraison n'est pas une trahison, mais la fidélité même du Père qui donne à son Fils d'opérer l'œuvre du salut : « Il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, écrit Thomas, en infusant en lui la charité. » Judas livre Jésus « par cupidité » ; les grands-prêtres le livrent « par envie » ; Pilate le livre « par crainte ambitieuse » ; mais le Père le livre « par amour », pour que le Fils accomplisse de lui-même la plus grande chose, qui est de nous donner sa vie. Cet abandon est bien le parachèvement du don.

8. *Perek Chira. Le Chant de la Création*, trad. S. Aboudharam (modifiée), Éd. Kol, 2011, p. 58 et suiv.

9. *Ibid.*, p. 200. Il y a un jeu de mots sur « Venez ! », qui en hébreu se dit « Bou ! », monosyllabe proche de l'aboïement.

10. *Ibid.*, p. 5.

11. *Rituel des prières journalières*, trad. L. Blum (modifiée), Colbo, 1986, p. 6. Dans leur adresse au Très-Haut, les bénédictions juives décrochent toujours de la deuxième à la troisième personne du singulier (intensifiant ainsi la singularité de la personne). Cette incorrection est d'une profonde convenance. La rupture syntaxique permet de signifier la transcendance de celui à qui l'on parle. Un tutoïement continu verserait

dans la familiarité ; un usage continu du « il », dans l'objectivation. Il importe donc d'osciller entre les deux, comme une boussole qui s'affole à proximité du pôle. C'est le procédé ordinaire des Psaumes. Il nous évite à la fois cette illusion d'une relation déjà faciale avec Dieu, et cette prétention d'une observation désengagée. Hélas, nos traductions ont pris cette énallage si opportune pour un malheureux solécisme. Le prêtre dit à l'offertoire : « Tu es béni, Dieu de l'univers, *toi* qui nous donnes ce pain... », quand il eût été plus rigoureux quoique plus incorrect de basculer d'un coup à la troisième personne, comme le fait la bénédiction juive du repas, qui fut probablement celle de Jésus à la Cène : « Béni sois-tu, Éternel notre Dieu, Roi de l'univers, *lui* qui fait sortir le pain de la terre. » En bons Français, nous avons redouté la faute de langage, mais nous avons perdu la (trans-)figure de style.

12. *Choul'hane Aroukh*, Éd. 'Hasdei Lea, 1989, p. 94.

13. *Traité Pessahim*, 118 a, cité dans *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Verdier, 1982, p. 324.

14. Charles Péguy, *Le Mystère des saints Innocents*, Gallimard/NRF, 1929, p. 23.

15. *Rituel des prières journalières*, *op. cit.*, p. 328.