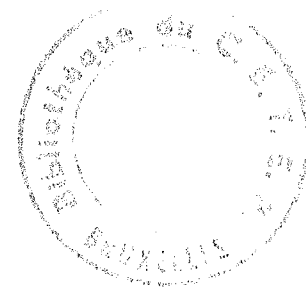


Comme théorie, par contre, la psychanalyse a un statut totalement différent. Elle peut et elle doit se tenir au niveau des propositions scientifiques des sciences humaines, sans prétention à faire le salut de l'humanité. À ce niveau, elle peut apporter son éclairage propre mais partiel à la compréhension du psychisme humain, sur un pied d'égalité avec d'autres sciences, comme la biochimie cérébrale, le conditionnement, l'éthologie, par exemple. Comme toute théorie elle doit se savoir incapable de dire le tout du psychisme humain. Tout en reconnaissant que son statut épistémologique est et restera toujours difficile, car elle ne part pas d'abord d'une réalité qui permette une observation objective, mais bien d'une herméneutique personnelle et affective du désir, dont elle tente ensuite de généraliser ici et là quelques découvertes. Sans doute est-ce ce statut difficile entre mobilisation du désir et discours sur le désir qui est aussi ce qui lui confère sa spécificité propre et irremplaçable.

C'est certainement la difficulté de ce statut qui m'a poussé à accepter de relever le défi de traiter ce sujet, avec l'espoir d'avoir pu susciter l'intérêt du lecteur.

Le salut, écriture de vie

par Adolphe GESCHÉ



À la différence des dieux dont le destin est immobile et à la différence des animaux qui n'ont pas de destin, l'homme est un être qui doit se donner son destin. Il écrit sa vie. Cela, c'est dès l'abord ce que nous pouvons déjà appeler le salut, en amont de toute conception particulière de celui-ci. L'homme est l'être qui sauve sa vie. De celle-ci, reçue au départ de l'existence, il doit faire quelque chose, la réussir, lui donner un projet. Si, d'une certaine manière, la création est le pourquoi des choses, le salut en est le pour-quoi : que vais-je faire de ma vie? Pour reprendre une distinction de Hannah Arendt, l'homme doit transformer sa *zôè*, simple donnée brute, en *bios*, en destinée. «Tu seras un destin»¹. Le salut, dans sa signification la plus fondamentale, est cette aventure d'écriture de vie, cette *bio-graphie*, par laquelle l'homme s'arrache au simple donné de sa *zôè*, qui lui est commune avec tout ce qui existe, pour la sauver, l'inventer, lui donner sens et finalité, en faire un *bios*, une vie spécifiquement humaine. «La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements-de-ce-monde, c'est d'être elle-

¹ Th. MANN, *Joseph et ses frères*. I. *Les histoires de Jacob*, tr. fr. L. Vic, coll. *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1985, p. 12. Qui ajoute : «Telle est l'interprétation la plus exacte de la promesse divine, quelle que soit la langue en laquelle elle fut formulée.»

même toujours remplie d'événements qui, à la fin, peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie. C'est de cette vie, *bios*, par opposition à la simple *zôè*, qu'Aristote disait qu'elle "est en quelque manière une sorte de *praxis*, d'action"².

Une écriture de vie

Vico (1668-1744) écrivait que «l'homme fut une bête tirée de sa stupeur par la foudre». C'est une autre manière de dire que l'homme est l'être qui est arraché au sol et éveillé à lui-même par quelque chose qui, comme une visitation (quelle qu'elle soit, immanente ou transcendante), l'appelle à se dépasser et à se définir, à «élever le naturel à la sphère de l'absolu»³. *Homo natus est elevari super se*, l'homme est né pour s'élever au-dessus de lui-même pour être lui-même (Bernard de Clairvaux). La vie humaine apparaît bien comme ce *kalos kindunos*, ce beau risque dont parlait Platon, cette aventure d'un destin qu'il se donne à lui-même. Nietzsche, tout au long de *Ecce Homo*, prend le lecteur à témoin des raisons qui l'autorisent à poser la question : «Pourquoi je suis un destin».

Comme le disait Maïmonide (1135-1204), l'homme est l'être qui ratifie son être, qui en fait une histoire, qui dit oui à une existence (une ek-sistence) qu'il va conduire et prendre par la main pour lui donner sens et forme. Si la nature fonctionne en circuit fermé, l'homme fonctionne en circuit ouvert. L'avenir qu'il déploie devant lui détermine son état,

2 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, coll. Presses-Pocket, Paris, 1961, p. 110. On remarquera que la façon dont Aristote comprend *zôè* et *bios* est à l'inverse de celle de la Bible. Mais il importe peu ici, c'est une question de convention de vocabulaire.

3 C. PAVESE, *Littérature et société*. Suivi de *Le mythe*, tr. fr. G. de Van, Paris, Gallimard, 1999, p. 173.

bien plus que ne le fait son passé. «Nous savons depuis longtemps que le mystère traite assez librement les modes du temps et qu'il peut lui arriver de s'exprimer au passé alors qu'il entend désigner l'avenir. Hypothèse qui semble d'autant plus plausible que l'esprit constitue déjà par essence le principe de l'Avenir; le "Ce sera"»⁴. Nous sommes tous au futur de ce que nous avons reçu. Si pour certains la vie comme simple *zôè* est absurde (Sartre), jetée-là (Heidegger), «délaissée» (Sartre), absente à elle-même, sans cause et sans raison, l'acte proprement humain, et que nous appelons donc dès ici acte de salut, consiste pour l'homme à introduire et à inscrire le sens et le projet dans l'existence, à en faire un *bios*. «C'est par l'homme que les significations viennent au monde» (Sartre). Pour le croyant, la vocation d'un sens est déjà *proposée* dans la création, celle-ci n'est pas absurde, mais le croyant n'en a pas moins la charge de faire naître le sens et même de l'inventer. Il doit ek-sister (*bios*, *bio-graphie*) sa vie (*zôè*). C'est alors que celle-ci devient une histoire, commune et singulière, où l'homme approuve son être et le construit au lieu d'y être simplement jeté ou appelé. La vie est vie quand on la joue, quand on réalise la liberté qui réside en chacun de nous.

C'est pourquoi nous pouvons dire que la vie est une écriture. L'homme est un être qui pense, parle, aime, agit. C'est aussi un être qui écrit. Qui fait de sa vie un texte : quelque chose que l'on tisse (*textura*, texture, chose tissée et tressée, traitée). Que l'on construit, que l'on trace. Il manque peut-être à la phénoménologie d'avoir cherché à répondre, à côté du «*Was ist das, denken?*, Qu'est-ce que cela, penser?» de Heidegger –, d'avoir cherché à répondre à un «*Was ist das, schreiben?*, Qu'est-ce que cela, écrire?» Mais, écrire, ne serait-ce pas, précisément, tracer sa vie, l'accompagner en la traçant, en l'inventant avec comme propos délibéré de la dire, de l'inscrire comme un texte d'éternité? «Écrire, cet instinct

4 Th. MANN, *Joseph et ses frères*. I, pp. 41-42.

de ciel»⁵. Écrire, c'est dire son chemin en même temps qu'on avance. C'est presque prendre le crayon ou le pinceau et dessiner la voie, marquer et graver ses traces pour qu'elles ne s'oublient pas et qu'on demeure témoin et créateur, dessinateur, de son propre chemin. Ne serait-ce pas pour cela que tout le monde a eu au moins un jour envie d'écrire et souvent envie ceux qui le font? Que la littérature est peut-être, de tous les arts, celui qui est le plus accessible? On lit davantage, même si c'est fort peu, qu'on ne se rend au musée ou au théâtre.

Écrire, c'est se raconter, se raconter sa vie, la rédiger. Faite de ce qu'on a déjà et faite de ce qu'on se projette dans l'avenir, de ce que l'on a vécu et de ce que l'on se promet. L'homme est un être qui se raconte, qui fait de son existence une vie accompagnée. Écrire, c'est introduire la fiction, c'est-à-dire l'invention, dans le simple réel et lui donner vie. Le réalisme n'est pas la seule façon d'aborder le réel. N'est-il pas remarquable que nous parlions, nous l'avons vu, de biographie, bio-graphie, c'est-à-dire très exactement d'écriture de vie? L'homme est l'être qui veut faire de sa vie une légende, un *legendum*, quelque chose à lire, et donc à écrire. L'homme est un biographe au sens le plus lointain et le plus primitif, le plus métaphysique et le plus fort de ce terme. Nous dirons que écrire (lire, raconter) est un véritable existentiel de l'homme, c'est-à-dire une dimension qui, proprement, le définit. Donnée si profonde que, fait significatif, on emploie souvent le mot «écrire» sans même lui donner de complément : «il écrit», sans devoir dire ce qu'il écrit, comme si l'écriture avait en elle sa loi et sa justification, acte pur. Écrire, c'est être.

5 J.-M. MAULPOIX, *L'instinct de ciel*, Paris, Mercure, 2000.

Une Écriture de vie

N'est-il pas remarquable, alors, qu'en parlant du salut l'Écriture (remarquer le mot!) recourt souvent à la métaphore du «Livre de vie»? Et qu'est-ce que recourir à une métaphore, sinon choisir un mot, emprunté à un autre registre de langage, pour éclairer ce que l'on veut exprimer dans le sien? Comprendre le salut comme écriture, c'est dire qu'on va mettre sa vie en mots, qu'on va lui donner sens, y inscrire un fil. Pour Jean-Louis Lippert, «il n'est aucune écriture véritable qui n'ait eu vocation de *sauver* le monde», car «sans rêves, le monde ne serait pas réel»; «sans un brin de fiction, on ne pourrait pas croire qu'on existe», car «il faut beaucoup se dédoubler [écrire, s'écrire] pour espérer, peut-être, un instant, coïncider avec soi-même»⁶, devenir ce qu'on est. Je ne sais ce que le Christ a tracé sur le sable (Jn 8,6). Peut-être ceci : «écrivez votre vie». Introduisant ainsi l'idée de salut, cette fois au sens religieux du terme.

Un peu comme si ce que Dieu nous a donné au début sans que nous ayons rien demandé (*ordo creationis*) devait se transformer par nos mains (*ordo salutis*). «Dieu t'a créé sans toi; il ne te sauvera pas sans toi», disait fortement saint Augustin. Le salut, au sens religieux du terme, apparaît alors comme le récit et l'écriture de notre vie avec Dieu. De biographie, elle devient, si l'on peut dire, théographie, invitées que nous sommes par Dieu à le mettre dans notre texte. Mais cette écriture de vie avec Dieu, encore une fois, ne se fait pas sans nous. Elle est à la fois écriture de Dieu et écriture de l'homme. On dirait que le livre de l'Exode rapporte ceci à merveille (Ex 32-34). Après l'épisode du Veau d'or où l'homme (le peuple d'Israël) refuse Dieu et s'en prend à Moïse et à Aaron, Moïse remonte auprès de Dieu, dont il n'avait reçu les commandements et l'alliance de salut que sous la forme de paroles (Ex 20,1-26). Cette fois, Dieu écrit

6 D'après H. BIANCIOTTI, *Le Monde* du 11 février 2000.

les paroles sur des tables de pierre. Le salut s'écrit, il est une écriture de Dieu. «Les tables, c'était l'œuvre de Dieu, l'écriture, c'était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables» (Ex 32,16). Mais la fête du Veau d'or entre-temps a repris. Moïse doit remonter auprès de Dieu pour solliciter le renouvellement de son alliance et la réécriture par Dieu de la Loi (Ex 34,1). Mais ici, un superbe et subtil commentaire rabbinique de cet épisode fait remarquer que, cette fois, Dieu intime à Moïse d'écrire lui-même les Tables : «Inscris ces paroles» (Ex 34,27).

Qu'est-ce à dire, écrit notre commentateur, sinon que l'offre d'alliance et de salut doit aussi être ratifiée par l'homme, écrite par l'homme de ses propres mains. Au fond, l'homme doit écrire lui-même la Loi de salut, pour qu'elle existe. Il faut que l'homme la fasse sienne, «l'écrive dans son cœur» – et c'est le chef-d'œuvre de la création de l'homme : le don de la conscience morale –, pour qu'elle devienne aussi sa propre écriture d'homme. Et qu'alors le salut devienne possible et que le peuple d'Israël, réconcilié, chante désormais la gloire de Yahvé et célèbre avec lui et devant lui l'alliance de salut. Le passage de la vie encore animale de l'homme (le Veau d'or) à la vie qui est propre à sa dignité (les Tables de vie) est vraiment sa biographie, biographie écrite cette fois avec et devant Dieu. Le salut nous est proposé par Dieu, mais nous devons l'écrire de notre main. Nous devenons les Tables de l'alliance. On dirait qu'il a fallu que l'homme arrache à Dieu ce droit et cette possibilité d'écrire son salut, fût-ce en le provoquant, pour qu'enfin il puisse de plein gré et de pleine conscience faire de sa vie un salut, c'est-à-dire un destin. Et dont on comprend aussi et aussitôt qu'elle n'est pas simple œuvre de la tête ou de l'esprit, mais action et œuvre de vie. Comme le précise Hannah Arendt : «action narrée».

Faire de sa vie l'écriture d'un destin peut évidemment se concevoir sans Dieu. Encore qu'il soit bien difficile de croire qu'un homme, pour s'écrire, n'ait jamais rencontré le

sacré, n'ait jamais fait l'expérience d'une extériorité, d'une appartenance, n'ait jamais éprouvé cette «secrète exultation tremblante» face à ce qui le dépasse (saint Augustin). En tout cas, mettre Dieu dans le dessin de sa vie, c'est proprement faire de celle-ci un destin, et donc un salut, cette fois au sens le plus religieux du terme. Où Dieu se présente, dans son altérité, comme le hors-texte qui nous permet l'écriture de notre propre texte. Avec Dieu, l'homme donne, au sens pictural du terme, une *perspective* à son paysage intérieur et social. Tout comme, dans le dessin, la perspective «humanise le vide» et que «le paysage alors se dérobe à la carte géographique» (Berenson), c'est-à-dire à la simple facticité brute d'un territoire puisque maintenant «il dépend d'un point de vue»⁷ –, ainsi l'accueil de Dieu dans la perspective d'une vie peut faire de celle-ci un destin. Construire avec Dieu un Royaume, c'est donner existence à son existence, la sauver, lui donner sens. Le christianisme n'est sans doute pas une métaphysique des idées, mais il est une métaphysique de l'existence. Le salut proposé par Dieu est au service du destin de l'homme. La foi ne consiste-t-elle pas à faire coïncider l'existence de fait avec une signification? À transformer une existence en destin de transcendance? «Chaque homme est sur terre pour signifier quelque chose qu'il ignore et réaliser ainsi une parcelle ou une montagne des matériaux invisibles dont sera bâtie la Cité de Dieu»⁸.

Une réécriture de vie

Mais cette écriture-Écriture de vie ne va pas sans rencontrer, bien évidemment, des obstacles – le Veau d'or est toujours là. C'est ici que le salut se comprend aussi, mais pas

7 R. DEBRAY, *Croire, voir, faire*, Paris, Éd. Odile Jacobs, 1999, p. 88.

8 L. BLOY, *L'âme de Napoléon*, coll. *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1983, p. 19.

du tout exclusivement, nous venons de le voir, comme «rédemption», quel que soit le goût qu'on ait ou qu'on n'ait pas pour ce mot. Galvaudé sans doute par toute une tradition doloriste hypnotisée par le péché, ce mot n'en signale pas moins que l'écriture de son salut, l'homme ne l'écrit pas sans devoir aussi la réécrire et la réécrire bien souvent, car il lui arrive d'errer, de se tromper sur le compte de sa destinée. Certes, l'idée de salut est avant tout et essentiellement une idée toute positive : l'accord de l'homme avec Dieu et les autres, accord qui aurait pu (?) se passer sans heurts. Mais il n'en est pas ainsi, et le salut prend alors la forme «négative» d'un sauver-*de*, d'un sauver de ce qui fait traverser au salut. Mais toujours et encore, cet aspect en négatif du salut (sauver-*de*), est second par rapport au salut positif (sauver, réussir sa vie, ne pas être «passé à côté»). Tiburce, un saint magnifique de *La Légende dorée*, à la question «Pourquoi le Christ fut-il dénudé au moment de sa passion?» (salut de rédemption), répond «qu'il fut dénudé pour couvrir la nudité de nos premiers parents, *ut parentum nostrorum nuditatem operiat*» (salut de recouvrement de sa destinée). Quelle splendeur!

C'est ce qu'a voulu exprimer le mot de rédemption, aspect du salut en tant que surmontement des obstacles. L'erreur de ce que j'appellerai le «rédemptionnisme» fut de se focaliser sur cet aspect négatif et somme toute «auxiliaire» par rapport au salut tout positif d'alliance et de partage entre Dieu et les hommes. Cette surdétermination de la rédemption explique notre recul instinctif aujourd'hui devant le mot salut : «Pourquoi dois-je être sauvé?», «De quoi suis-je sauvé ou ai-je à être sauvé?», «D'où tient-on que j'aie à l'être?», etc. Ces protestations, on les comprend quand le discours rédempteur occupe toute la place. Mais, de protestations, elles peuvent redevenir vraies questions, dès là qu'on reconnaît que notre accès à la vie, notre bio-graphie, l'écriture de notre salut, nous ne l'écrivons pas dans la pure idéalité. Sans cesse nous devons réinterpréter notre existence pour la maintenir vive devant notre projet. Ce qu'on a décrit trop

exclusivement en termes de péché et de salut du péché retrouve alors sa place d'être ainsi situé. Sartre lui-même, dit-on, «tenait une réflexion sur les aléas du devenir historique, avec ses mouvements de chutes et de rédemption» (Pierre Verstraeten). On sait qu'Adorno estimait que «la philosophie, de l'unique manière dont on puisse encore la prôner face au désespoir, serait l'essai de considérer toutes choses comme elles se présentent du point de vue de la rédemption (*Erlösung*)»⁹. Il n'est donc pas question de faire l'impasse sur l'idée de rédemption, mais de la tenir à sa place. «Durant son existence, chaque individu est invité à subir des mutations et des métamorphoses. Dans la mesure où il s'engage sur une voie conduisant à la libération, tout est modifié en lui, aussi bien son corps, que son âme et son esprit qui forment une totalité»¹⁰.

C'est pourquoi on parlera ici du salut comme *réécriture* de vie, et peut-être aurons-nous, pour parler du salut sous son aspect de rédemption, à nouveau trouvé expression à notre expérience du salut comme écriture et narration. Ici, comme réécriture et reprise de la narration dont le fil avait été coupé ou distendu. Un peu à la manière de ce que Proust tentait, sur le mode littéraire et psychologique, dans «la recherche (le salut) du temps perdu» grâce à une réécriture («le temps retrouvé»), nous le ferions ici, sur un plan différent, en réécrivant, chaque fois qu'il le faut, le destin que nous nous sommes donné d'écrire, mais dont il nous arrive d'avoir perdu le fil. C'est Julia Kristeva qui fait cette observation, que Proust a recherché (a sauvé) le temps perdu dans le temps «incorporé», le temps retrouvé¹¹, celui où l'on refait surface, où l'on reprend son écriture. L'application à notre thème du

9 Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort-sur-le-Main, 1970, p. 333.

10 M.-M. DAVY, *Les chemins de la profondeur*, coll. *Questions de*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 17.

11 J. KRISTEVA, *Le temps sensible*, coll. *Folio-Essais*, Paris, 1994.

salut me paraît tout à fait pertinente. Si, au départ, notre écriture a affaire à une page blanche, très vite cette page se couvre (mais non entièrement!) de contrefaçons et de mal-adresses, d'erreurs et de fautes, parfois aussi de péchés. Ce qui nous est demandé alors, c'est de reprendre notre écriture, de retrouver notre destinée. Le mot salut trouve ici un de ses plus beaux sens lorsqu'il entend signifier que rien n'est jamais définitivement perdu, que rien n'est inexorable, que tout peut toujours être repris, réécrit, sauvé précisément.

Mais si tout peut être sauvé, réécrit, c'est justement parce que rien n'est écrit d'avance. Tel est le plus grand don que Dieu ait fait à l'homme et qu'il est venu lui rappeler en Christ. «Femme, relève-toi, réincorpore-toi, réinterprète-toi car tu peux te relever, précisément parce que tu es et restes la femme que j'ai créée et que tu n'es pas réduite, ni à mes yeux ni à tes yeux, à ce à quoi veulent te réduire, te figer et t'empiercer définitivement les autres en te jetant pierres sur pierres (Jn 8,5), celles de leur cœur de pierre (Ez 11,19). Rien n'est définitif, rien n'est écrit une fois pour toutes, comme si "le sang de l'agneau" ne pouvait réouvrir pour toi les sept sceaux du Livre de vie (Ap 6,1 et 12,11). Tu peux te réécrire, je t'en trace moi-même la première lettre sur le sable où l'on vient de te jeter. Avec, en plus, l'immense compassion de Dieu pour celle qui est aimée non parce qu'elle est pardonnée, mais pardonnée parce qu'elle a aimé (cf. Lc 7,47). Femme, ce n'est pas par pitié que je me tourne vers toi, mais par pitié. Tout peut toujours recommencer, même là où la mort et la condamnation ont fait leur apparition.» N'est-ce pas le sens même de la Résurrection (*an-istanai, re-surgere, se relever*) qui pointe ici comme idée propre de salut? «Femme, lève-toi» (Jn 8,11). «Kyrie! Seigneur! prends pitié de nous.» Sans cesse nous pouvons nous relever, reprendre notre plume et réincorporer notre destin, nous réécrire, nous redire. C'est précisément parce que rien n'est jamais écrit définitivement, sur la terre, dans les cieus et dans les enfers, que la possibilité nous est offerte d'écrire et de toujours

pouvoir réécrire notre vie, notre destin, notre salut. Rien n'est écrit, et cela pour que nous puissions précisément écrire. Et nous réécrire, car le livre n'est pas scellé, il est et reste ouvert. La pierre que certains (ou nous-mêmes) ont jetée ou fermée sur nous comme sur un tombeau, voici que cette pierre pour nous a été roulée de devant le tombeau de notre désespoir, pour que nous puissions repartir en Galilée et annoncer que la vie se réécrit. Et que, même où il n'y a pas faute, mais malchance, là où les circonstances ne nous permettent plus d'écrire notre destin comme nous l'avions envisagé, il nous reste toujours la possibilité, sans que ce soit renoncement à notre vocation, de réécrire un texte nouveau, de nous donner un nouveau dessein, de nous réécrire à partir même de la malchance. Il faut savoir toujours réinterpréter sa vie.

Écritures de vie

Si le salut est donc ainsi une écriture (et une réécriture), faut-il s'étonner que la proposition judéo-chrétienne du salut se trouve dans ce que nous appelons précisément «Les Écritures»? Est-ce là chose fortuite ou banale? Tous les livres sont écrits, et pourtant aucun d'eux, sauf celui-là, n'a reçu ce titre : «Les Écritures». Comme si, par une sorte d'intuition majeure, on avait compris le statut propre de la proposition de salut. Bien plus, si l'on parle bien d'écrits (substantif passif, si l'on peut dire) à propos des livres en général, on ne les désigne cependant pas, comme ici, du terme d'Écritures (substantif actif), qui sous-entend que ce Livre-là ne nous dira pas seulement des choses écrites, mais des choses à écrire nous-mêmes, à écrire nous aussi. C'est tout «l'art du récit biblique»¹², tout l'art de l'Écriture que de nous faire

12 R. ALTER, *L'art du récit biblique*, tr. fr. P. Lebeau et J.-P. Sonnet, coll. *Le livre et le rouleau*, 4, Bruxelles, Éd. Lessius, 1999. Pour une plus ample bibliographie, voir la note annexe en finale de mon article cité à la note 13. J'ai le plaisir d'y mentionner les

entrer en écriture, entrer dans un mouvement dans lequel nous allons nous-mêmes entrer en scène, être entraînés et imaginer notre propre rôle et notre propre destin.

Nous comprenons alors que l'Écriture se présente à nous comme un récit et nous raconte le salut sous la forme d'un récit. Le récit, à la différence de la formule dogmatique ou de l'impératif catégorique, formulés une fois pour toutes et sans reste, laisse place à celui qui lit. Et qui, à partir de là, peut envisager son salut comme une *histoire* où il prend place et où il va, lui aussi, prendre la plume. Avec les narrations scripturaires, l'homme va traverser un univers de signes et se situer en face d'autres. L'Écriture parle du salut en nous *racontant* comment des hommes ont vécu leur chemin de vie sauvée, comment les personnages mis en scène se sont, eux aussi, mesurés avec leur destin. Comment Jacob a résolu le problème de la relation à Dieu; comment Caïn n'a pas réussi à écrire son destin qu'il croyait perdu (Gn 4,5), mais comment la voix de Dieu lui a montré qu'il pouvait se reprendre et n'était pas infiniment perdu (Gn 4,15); comment Moïse a montré à son peuple une voie de libération vécue comme invitation divine à se mettre en route; comment Jésus, en vivant une vie d'homme digne de foi, a proposé un chemin vers Dieu et vers les hommes.

Non pas que nous allions jamais suivre à la lettre toutes ces figures qui nous sont proposées. Elles sont là comme des repères dans la forêt, pour nous permettre certes de nous y retrouver, mais surtout pour nous dire que nous avons à choisir, comme d'autres, notre propre chemin de destinée et que, comme d'autres, nous pouvons nous y entreprendre. De l'arbre du choix de destin (Gn 2,9) en passant par l'arbre de la croix (Jn 3,14) nous entrevoyons dans la forêt l'arbre de vie (Gn 2,9).

travaux de mes collègues J.-M. Sevrin, C. Focant et A. Wénin.

«Au milieu du chemin de notre vie
je me retrouvai par une forêt obscure
car la voie droite était perdue.
Ah dire ce qu'elle était est chose dure
cette forêt féroce et âpre et forte.
Mais pour parler du bien que j'y trouvai
je dirai des autres choses que j'y ai vues»

Dante, *L'Enfer* I, 1-5 et 8-9, nuit du jeudi au vendredi saint,
7-8 avril, an 1300; tr. Jacqueline Risset.

Pourquoi? Parce que le récit, par un certain recours à la fiction (nous savons tous que l'expérience d'Abraham, de Jacob, de Moïse n'a pas été rigoureusement vécue de cette façon-là¹³), libère ainsi le champ d'approche de l'homme sans qu'il soit enserré dans un destin déjà dit et déjà bouclé. L'auteur ou le narrateur du récit nous demande explicitement d'entrer dans la vie qu'il conte pour y jouer notre propre partition, notre propre jeu. Le lecteur ou l'auditeur d'un récit est invité, passant d'une figure à l'autre, à inventer et construire finalement la sienne. Dans le récit, le lecteur ou l'auditeur trouve un espace ouvert et non point clos, où il pourra se situer, puisque d'entrée de jeu et d'intention cet espace n'est pas réservé aux seuls personnages mis en scène. Le lecteur que nous sommes, *lector in fabula*, est invité à entrer dans le récit, à faire partie des protagonistes. Le récit est «une construction où je peux vivre» (Aragon), me déplacer et inventer à mon tour; où, devenant actant du texte, je puis devenir acteur de ma vie et de mon destin. Une chronique historique (l'histoire de Napoléon) ne peut m'apprendre que ce qui est déjà et pour un autre que moi. L'histoire «connaît tout» : elle sait ce

13 Sur le caractère non péjoratif mais mélioratif de la fiction, je me permets de renvoyer à mon article «Pour une identité narrative de Jésus», dans *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, pp. 153-179 et 336-356 (en particulier pp. 159-164).

qui est arrivé, la forme qu'ont prise la vie, le destin et la mort de tel homme. Mais mon destin, lui, n'existe pas encore, ma vie est en train de se vivre, avec l'inconnue du jour qui point. Mon destin, je le trace. La liberté de ton d'un récit, avec sa part d'imaginaire et d'irréel, nous permet d'imaginer et de réaliser à notre tour notre vie et d'en écrire le dessin. J'y rencontre des personnages qui, d'une certaine manière, jouent encore, alors que Napoléon a terminé sa course et ne joue plus. La force du récit vient de ce que l'action qui s'y déroule n'a d'autre sens que de m'inciter à dérouler la mienne. Nul peut-être n'a compris cela comme l'immense Thomas Mann dans sa trilogie *Joseph et ses frères*.

Aussi bien, dira-t-on que le récit est action, parce que lorsque «les mots sont vrais et justes, [ils] peuvent avoir autant de force que les actes»¹⁴. On comprend alors que Julia Kristeva, commentant Hannah Arendt, puisse parler de la vie comme d'une «action narrée»; écrire que «la vie est un récit» et que c'est «la possibilité de raconter [qui] fonde la vie humaine dans ce qu'elle a de spécifique», où «seule l'action comme narration et la narration comme action parachèvent la vie dans ce qu'elle a de spécifiquement humain»¹⁵. Nous sommes les Champollion de notre propre écriture. La vie de l'homme lui est donnée comme la page d'un papyrus non encore écrit et qu'il lui appartient d'écrire. Mais aussi comme un parchemin où se trouvent, comme en palimpseste, quelques lignes d'une page déjà écrite avant lui et dont il tirera profit, non cependant pour copier, mais pour s'inspirer et pour s'inventer. Le salut nous est raconté pour que, nous identifiant en quelque sorte à ceux qui en ont déjà bénéficié, nous puissions à notre tour nous identifier par nous-mêmes. Est-il inconvenant de rappeler tout ce que le récit de la Genèse, rédigé par une plume qui ne vit rien de ce que pourtant

elle raconte, nous apprend sur l'homme, sur ses peurs, ses amours, sur sa mort, son Dieu, sur son salut. «L'imagination peut se comparer au rêve d'Adam – il s'éveilla et découvrit qu'il était vrai»¹⁶. Le voici qui s'identifie en présence d'une autre. N'est-elle pas admirable cette mise en proposition du salut dans un récit? Dans un récit qui nous réveille (résurrection), nous fait sortir du sommeil?

Une non-écriture de vie

Ce qui s'est malheureusement passé, c'est qu'à un certain moment de notre histoire chrétienne, le salut a cessé d'être raconté. Il est devenu comme une chose. Très exactement, il a été instrumentalisé, ce qui explique à mon sens, pour une grande part en tout cas, la désaffection et la perte de sens dont le mot et la chose ont souffert. Au lieu de raconter le salut, la théologie s'est mise à le moraliser. Pour en faire un instrument au service d'autre chose : au service de la morale. Le salut a été présenté dans une extraordinaire mise en scène de peur et de jugement. Inversant complètement les choses, le mot salut n'a plus désigné une fin, mais un moyen. Tétanisé par la loi, le salut ne s'est plus présenté dans la joie du désir. Ce fut ce qu'on a appelé une «pastorale de la peur» (Pierre Chaunu), toute destinée à fonder (?) la moralité. Au lieu d'être présenté comme un but, un destin, le salut a été brandi comme un épouvantail de peur. Si tu ne fais pas ceci et cela, tu ne seras pas sauvé. Le salut est devenu objet de crainte! Il est devenu comme la chose qui devait aider à avoir peur. La crainte d'un salut toujours en suspens et en danger a remplacé la promesse. C'était marchander le salut. Dieu n'est pas un marchand. Nous non plus.

14 R. CARVER, *N'en faites pas une histoire*, Paris, Seuil, 1993.

15 J. KRISTEVA, *Le génie féminin*. I. *Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999, successivement pp. 120, 23 et 76 (deux fois).

16 J. KEATS, *Lettres*, tr. fr. Aliette Bemberg, Paris, Béranger, 1949 (lettre du 22 novembre 1817).

Moraliser le salut, c'est très exactement l'inverser. Ce n'est plus lui qui occupe la première place, c'est la morale. On comprend, dès lors, du moins avec cette morale d'instrument, qu'il n'y ait plus de narration, de récit, d'écriture. Et l'on ne trouve plus que des litanies et des codes, des mises en garde et des menaces. Le texte de notre salut n'est plus un texte-sujet, mais un texte-objet. Il n'y a pas de salut à proposer, mais une morale à respecter. Ce n'est pas, loin de là évidemment, que la morale n'ait pas à être proposée à l'homme, mais elle a à être traitée pour elle-même et par elle-même, sans avoir à mobiliser et à enchaîner, pour y contraindre, l'idée de salut. Figés que nous sommes alors dans cette perspective inversée du salut (de fin, devenu moyen, osons le répéter), on ne comprend presque plus rien à la vie, à l'amour, à la liberté, au bonheur, dont parle pourtant explicitement le salut, mais dont il est ici littéralement expulsé. Il n'est plus question d'écrire sa destinée, et de l'écrire dans la joie dont Dieu l'a parée, mais de transir dans la peur et la morosité. La morale même n'y trouve d'ailleurs plus son compte, elle non plus, qui devrait être, et est dans son principe, invention de vie et non pas peur de la mort. Le salut n'est pas un long corridor d'ennui, de morosité et de peur, mais une large aventure qui mobilise le désir du bonheur, le goût et la saveur de nos forces. Le fils prodigue fut retrouvé dans les fanfares d'un festin (d'un destin?) insensé. Il le savait bien, puisqu'un homme qui était venu parler du salut tel qu'on le voyait du ciel, lui avait murmuré qu'il y avait en celui-ci plus de joie pour un injuste qui réécrit sa vie que pour cent justes qui ne l'ont peut-être jamais vraiment écrite (cf. Lc 15,11-32). Au lieu de cela, il nous arrivait d'interdire tout festin, comme pour «en rester à l'idolâtrie du malheur»¹⁷. Or, nous n'avons pas à inviter délibérément le malheur à notre table.

¹⁷ J. RUSS, *Le tragique créateur. Qui a peur du nihilisme?*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 57.

Dans cette instrumentalisation moralisante du salut, c'est l'image même de Dieu sauveur qui finit par s'estomper et par finir elle-même par n'être plus qu'un moyen. «Dieu punit le mal et récompense le bien», voilà à quoi on va réduire et, disons le mot, instrumentaliser Dieu. Ce n'est plus seulement le salut qui est moralisé, mais Dieu lui-même¹⁸. On va faire de Dieu cette figure effrayante suspendue au-dessus de nos têtes pour nous rappeler nos devoirs et le risque que nous prenons à tout instant d'être perdus. S'installe une «eschatologie judiciaire»¹⁹. Le salut devient une menace! «Nous pâlissons, écrit Luther, au seul nom du Christ, car on ne nous le présente que comme un juge sévère irrité contre nous. On nous disait qu'au Jugement dernier il nous demandait compte de nos péchés, de nos pénitences, de nos œuvres. Et comme nous ne pouvions nous repentir assez et faire des œuvres suffisantes, il ne nous demandait, hélas, que la terreur et l'épouvante de sa colère» (*Souvenirs de jeunesse*). Certes, le trait est un peu trop souligné et il souffre de la polémique. Mais ne pouvons-nous dire que ce tableau n'est pas si éloigné de ce que vivent encore aujourd'hui tant de consciences chrétiennes et qu'il appartient encore pour une grande part, fût-elle inconsciente et non formulée, à notre paysage intérieur? La psychanalyse en fait foi²⁰. Luther élève en tout cas un cri sincère, une protestation de vie que nous avons le droit de faire nôtre. Tout se passe comme si on avait à avoir peur de Dieu, alors que, traditionnellement, c'est plutôt du Diable qu'il faudrait concevoir crainte pour son salut! On pourrait

¹⁸ Voir l'atroce mais si vrai réquisitoire de cette moralisation de Dieu dans L. CHESTOV, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, tr. fr. T. Rageot et G. Bataille, Paris, Vrin, 1949, notamment pp. 136ss., 179-180 et 254ss.

¹⁹ A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, coll. *Les essais du collège international de philosophie*, Paris, PUF, 1999, p. 99.

²⁰ Lire M. BALMARY dans un ouvrage collectif à paraître aux éd. du Cerf : *Et si Dieu n'existait pas?* (A. Gesché et P. Scolas, dir.).

parler ici d'un «bouleversement religieux», comme s'est exprimé Pierre Chaunu dans un autre propos.

Aussi bien, à lire d'ailleurs l'Évangile, le salut et le Dieu du salut ne sont-ils pas exprimés avec une autre vérité dans cette page qui est sans doute, comme on l'a dit, une des plus belles de la littérature chrétienne? Elle est du moine Isaac le Syrien (Ninive, VII^e siècle) :

«Comme un grain de sable ne pèse autant que l'or, l'exigence d'un jugement équitable ne pèse pas autant, chez Dieu, que sa compassion. Comme une poignée de sable de la mer immense, ainsi sont les fautes de toute chair en comparaison de la providence et de la miséricorde de Dieu. De même qu'une source surabondante ne saurait être bouchée par une poignée de poussière, de même la compassion du Créateur ne saurait être vaincue par la méchanceté des créatures».

Dieu n'est pas celui qui sans cesse incrimine ou vient à nous avec des mots vengeurs. Dès les premières pages de la Genèse, c'est bien plutôt le regard d'un Dieu attendri et surpris par notre fragilité qui se penche, étonné plus que transi de colère, sur l'incroyable fragilité (ou naïveté?) de l'homme. Auquel il dit aussitôt qu'il ne doit pas désespérer, même si la vie devient plus difficile à écrire (cf. Gn. 3,15); que l'histoire du salut reste toujours le droit et le sens de son aventure. Aussi bien, n'est-il pas inscrit dans l'Évangile que, métaphore pour la grâce, «Dieu fait pleuvoir sa pluie sur les justes comme sur les injustes» (Mt 5,45) et, métaphore de résurrection, «fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants» (Mt 5,45)? Dieu ne marchande pas l'offre de sa grâce et de son salut. «Le contraire du péché, ce n'est pas la vertu. C'est la foi» (Kierkegaard). Un superbe tableau anonyme (± 1420-1430) représentant le Christ au mont des Oliviers (Musée de Cologne) nous montre deux des trois apôtres qui dorment la tête complètement enfouie et invisible dans leur capuchon, mais demeurent éclatantes d'or, immenses et bien visibles, leurs auréoles de saints, malgré tout leur démerite en cette heure!

Un juste sens de sa culpabilité fait honneur à l'homme, elle porte sur telle faute précise et ouvre à la reprise²¹. Mais non une immense culpabilité délétère et de nuisance (ce que j'ai appelé ailleurs le «culpabilisme»), qui croit devoir accompagner a priori et en sourdine, tel un «ventriloque terrible» (Kierkegaard), avant même toute faute, l'itinéraire chrétien. Comme si tout ce que nous entreprenions était d'avance imprégné de faute et de culpabilité et que le chrétien dût être, selon le mot terrible de Foucault, «une bête d'aveu». Peur indue de nous-mêmes et de Dieu, qui n'en demande pas tant. Le salut pourrait bien devoir commencer par une délivrance de cette conscience lancinante et mortifère. La Rédemption pourrait bien trouver là tout sons sens. «Le repentir ne saurait être plus que l'impulsion qui déclenche le revirement agissant; mais celui qui persiste à se tracasser à propos du repentir, celui qui se torture l'esprit en pensant sans cesse à l'insuffisance de ses œuvres de pénitence, celui-là prive le revirement du meilleur de sa force»²². Nous sommes appelés à éviter «le risque terrible de s'attarder»²³ pour choisir au contraire de nous élancer. En ce sens, il importe au plus haut point de «dé-moraliser» le salut, de ne pas lui faire prendre, comme seul critère et seul guide, la question de la faute. Comme si c'était la peur de l'enfer qui devait nous ouvrir les portes du Ciel!

Nous avons trop de préjugés négatifs et discourtois à notre égard, et ces préjugés nous égarent et nous perdent. On comprend qu'à s'emmurer ainsi dans le trouble, on n'arrive plus à écrire ou à raconter sa vie, à se faire un récit de son

21 Voir la remarquable mise au point et l'«éloge» de la (vraie) culpabilité par A. VERGOTE dans *Où va Dieu?*, Revue de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1999, pp. 63-72.

22 M. BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique*, tr. fr. W. Heumann, Monaco, Éd. du Rocher, 1999, pp. 43-44.

23 H. JAMES, *Les ailes de la colombe*, I, tr. fr. Marie Tadié, Paris, Laffont, p. 80.

salut. Le cheminement dans le chemin du salut n'est pas celui d'un jeu de l'oie, où l'une des cases est le confessionnal, l'autre les mérites, une troisième (mais par pure inadvertance!) la grâce, l'autre une prison et enfin, considérée comme la case majeure et soutenant tout l'édifice, la case du péché! Le cheminement dans le chemin du salut est celui d'un récit entre Dieu et l'homme, qui se murmure dans la paix, la confiance et la confiance. À la métaphore du jeu de l'oie où, d'échec en échec, de méfiance en méfiance, l'on ne réussit que parce qu'on a évité finalement et de justesse la dernière embûche, préférons la métaphore du jeu de la marelle, où l'enfant, de succès en succès, sautille joyeuse jusqu'au ciel. Le jeu de l'oie est un jeu moral, celui de la marelle, un jeu métaphysique.

Si j'ai tellement insisté – un peu trop peut-être? – sur cette instrumentalisation morale du salut, c'est parce que j'y trouve la raison profonde de la perte et de la désaffection du sens du salut, et jusqu'à celle du mot lui-même. La joie y sombre, qui devrait accompagner toute écriture de vie et de salut. La moralisation dans laquelle nous avons fini par l'entraîner casse la dynamique de cheminement. Certes, encore et toujours, l'éthique occupe une immense place dans la vie de l'homme. Elle ne doit pas cependant occuper toute la place. Elle ne dit pas tout de la vie. Il y a lien entre morale et salut, mais non identité. Sachons distinguer déontologie et téléologie, comme y invite expressément Ricœur²⁴. Ne faut-il pas d'ailleurs une métaphysique, c'est-à-dire une perception aiguë du sens et de l'orientation de la vie, pour rendre possible

24 P. RICŒUR, *Réflexion faite*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 55. À vrai dire, Ricœur fait cette distinction à propos de la morale (déontologie) et de l'éthique (téléologique). Alors que la morale se courbe sur elle-même, l'éthique est animée par la tension vers une finalité. Ce qui rejoint notre distinction entre morale de salut et métaphysique de salut. Lire d'ailleurs, dans le même ouvrage de Ricœur, le chapitre au titre évocateur : "De la métaphysique à la morale" (pp. 83-115).

la morale? L'homme qui a une haute option métaphysique qui donne sens et direction à sa vie et qu'il regarde sans cesse comme son étoile polaire, peut-il ne pas être moral? *Dilige, et quod vis fac*, si tu fais de ta vie la ferveur d'un destin, tu ne pourras que bien choisir et être moral (saint Augustin, *In primam Johannis*, X, VII, 8). Si nous avons une grammaire intérieure, que peut-il nous arriver de vraiment fâcheux?

Un écrit de vie

Jésus est venu nous proposer un chemin vers Dieu et vers les hommes. Ou plutôt : un chemin conduisant tout en même temps et dans le même mouvement indivis vers Dieu et vers les hommes. Bien sûr, il nous faut être moral. Comme tout le monde! Mais si l'aventure du salut se résumait à cela, on ne voit pas pourquoi il faudrait être chrétien. Le salut représente une aventure beaucoup plus large. Au reste, la philosophie elle-même, vue ici comme énonciation d'un projet de vie, ne se réduit pas à une éthique; elle est aussi une métaphysique, une herméneutique, une esthétique²⁵, une proposition de finalités, une anthropologie. Que dire alors d'un salut, qui veut être, inscrite dans l'existence, une tension vers l'infini? «Lorsque nous nous posons en disant "je suis", naît simultanément en nous une aspiration à être infiniment plus. Notre existence est faite non seulement de la réalité que nous sommes, mais d'un idéal que nous avons à devenir, et c'est à ce niveau qu'il faut chercher la réalité véritable. Nous sommes, comme dit Laberthonnière, "candidats à l'infinité de l'être et à l'infinité de la vie"»²⁶. Même comme être de

25 Au reste, même en peinture on cherche aujourd'hui à dépasser le formalisme tautologique «pour réintroduire la *narration* dans la peinture, pour que l'art échappe au champ spécifique qui l'avait peu à peu enfermé dans l'auto-référence de l'art pour l'art» (J.-L. PRADEL, *La figuration narrative*, Paris, Hazan, 2000).

26 P. SCOLAS, "Le Dieu de charité selon Laberthonnière", dans

finitude, l'homme ne peut se reconnaître comme fini qu'en anticipant sur une perspective infinie²⁷.

C'est pourquoi, si nous voulons sauver l'idée de salut, il faudra la reconquérir en l'inscrivant dans les termes d'un récit et d'une écriture, termes qui sont presque synonymes d'aventure et de vie. Il nous faut ici une «apologie de la narration», pour reprendre les mots de Julia Kristeva à propos de la pensée de Hannah Arendt. «Raconter sa vie serait en somme l'acte essentiel pour lui donner un sens», à condition bien sûr de joindre les actes à la parole, ce qui fait de la vie «une action narrée». À la question «Qui es-tu?», il faudra, pour y répondre, «trouver un discours, une *lexis*. Ce sera le rôle du récit», si l'on veut parvenir à «ce qui est grand et radieux, *ta megala kai lampra* (Démocrite)». Pour citer encore une fois la commentatrice de Arendt : «Agir, voir, se souvenir, parachever le souvenir par le récit : telle semble être la voie royale de la révélation du "qui", constituant chez Arendt une véritable politique de la narrations»²⁸.

C'est en ce sens que, pour sauver l'idée de salut et en proposer une théologie, nous pensons que s'impose, non une politique bien sûr, mais une poétique du récit. Le récit constitue comme le lieu natal de la proposition d'un salut, seule forme qui puisse nous en refaire découvrir la joie et l'envie. *Redde mihi lætitiā salutaris tui*, fais-moi rentrer dans le salut comme dans un chemin de joie (Ps 50,14). Un salut identifié à une morale devient répétitif, il se réifie, se complaît dans la monotonie et l'atonie, perd finalement tout dynamisme, quand il n'engendre pas l'obsession. Un salut présenté comme récit et comme écriture de vie permet à l'homme, à travers des hauts et des bas, de passer son

Revue de l'Institut catholique de Paris 8, 1983, p. 112.

27 R. SPAEMAN, "Gesichtspunkte der Philosophie", dans *Wer ist das eigentlich Gott?*, Munich, 1969, pp. 56-65.

28 J. KRISTEVA, *Le génie féminin*. I, successivement pp. 120 (deux fois), 123 et 128.

existence sous le signe d'une histoire, de se l'écrire et de se la raconter. C'est sans cesse se repérer, c'est garder sa boussole vers le destin, sans sombrer dans la mélancolie de la répétition et la besogne de la vertu. «Il y a quelque chose de pire que le vice, c'est la satisfaction de la vertu» (saint Augustin, *In primam Iohannis*, X, VII, 8). En se présentant sous la forme d'un récit – «Il était une fois : Dieu créa le ciel et la terre...», «Il était une fois : un ange descendit dans une maison de Galilée...» –, l'Écriture «a apporté une rationalité nouvelle dans la compréhension de l'homme et de son devenir»²⁹. Le péché est une erreur de destinée, et c'est pour cela seul qu'il peut être grave. Car il est tout acte ou toute parole par lesquels j'empêche quelqu'un de devenir ce qu'il pourrait être, par lesquels je l'empêche d'écrire le récit de sa vie. Y a-t-il pire chose?

Le récit chrétien propose à l'homme de mettre sa foi en Dieu et son Christ dans le cheminement de destinée qu'il va entreprendre. *Credo ut intelligam*, dit saint Augustin dans *La Cité de Dieu* : je crois en l'invisible pour comprendre le visible. Et croire, c'est faire acte de vie, non simplement de connaissance. Fort intéressante à cet égard est la pensée de Erik Vögelin, qui estime que la pensée gagne à s'inspirer de la vie³⁰. Pour lui, l'homme est un être de tension, d'entre-

29 E. VÖGELIN, *Order and History*, cité par J. Schmutz, "La philosophie de l'ordre d'Erik Vögelin", dans *Revue philosophique de Louvain* 93, 1995, pp. 255-284.

30 Voir aussi cette insistance sur la vie dans M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 : «L'autorévélation de la Vie est l'essence de Dieu.» Pour le phénoménologue, le christianisme interprète «l'homme en tant que "Fils de Dieu"» (pp. 120-141) et cette interprétation dit sa spécificité radicale, celle d'appartenir au mystère de la Vie (être fils, c'est recevoir la vie), non simplement au monde-qui-est-là (le *Welt*). Appartenir à la Vie, tel est le mot ultime qui dit l'homme. Bien qu'il ne s'exprime pas de cette manière, on pourrait expliciter la pensée de Michel Henry en disant que les trois

deux (*metaxu*), ce qui exclut qu'il puisse être pensé dans un pôle purement immanent et itératif. Pour lui, deux événements culturels ont traduit cette tension de l'aventure humaine. L'un, celui de la philosophie grecque, qui pense cet entre-deux comme tension entre connaissance et ignorance, *metaxu sophias kai amathias* (Platon, *Le Banquet*, 202a). C'est le règne de la pensée. L'autre, celui de la «théophanie chrétienne» et singulièrement paulinienne, qui pense cette tension de l'homme comme tension entre mort et vie (*phthora* et *aphtharsia*, cf. 1 Co 15,50.53-54). C'est le royaume de la vie. Là où les Grecs cherchent à penser cette tension par l'irruption de la vérité et le recours au *noûs* rationnel, Paul le fait à partir de l'irruption de la vie, nommément à partir de la Résurrection et en recourant, non pas au *noûs* grec, mais au *pneuma* divin³¹. Parler de Résurrection – et ce mot ne serait-il pas celui qui devrait remplacer bien légitimement celui de Rédemption? –, c'est penser l'existence en termes de vie plutôt qu'en termes de concepts.

Or précisément, dirons-nous, le récit meurt au contact du concept. En racontant le salut et la rédemption, et même plus généralement l'existence et la destinée de l'homme, comme une Résurrection, comme une (ré)irruption de la vie, Paul a introduit une idée maîtresse et absolument originale dans l'histoire de la pensée et de l'action. Même si la vision grecque et la théophanie chrétienne ont eu le même mérite de penser l'aventure et la destinée de l'homme comme être en tension, Paul a apporté «une rationalité nouvelle», écrit Vögelin, celle de la vie, pour lire et comprendre le sens de la destinée de l'homme. Penser sa vie comme un salut, comme une ré-surrection, c'est la considérer comme un passage d'œuvres de mort (He 9,14) à des œuvres de vie (cf. Rm 6,4).

transcendants du Vrai, du Bien et du Beau dans l'unité de l'Être ne suffisent pas à dire l'homme. Que ce qui devrait donc s'appeler le transcendantal de la Vie dit, seul, véritablement son essence.

31 Voir note 29.

C'est lire et écrire sa destinée d'homme comme une œuvre de libération et de liberté; non de simple gestion mais d'invention; non de simple répétition mais de création. Raconter c'est vivre ce qu'on vit, et vivre c'est raconter ce qu'on vit. Le salut apparaît bien ici comme un *secundum Scripturas*, comme une volonté d'écrire sa destinée et de l'éclairer à la lumière d'un récit.

C'est pour cela que, à la suite de Ricœur parlant d'«identité narrative», j'aimerais parler de «salut narratif», exprimant par là que je me sauve, que je m'identifie en écoutant un récit de salut qui m'est raconté et en me racontant moi-même la narration que je veux faire de ma destinée. Saint Augustin ne l'avait-il pas entrevu, qui parlait de la *vox narrativa*, de l'éloquence de la narration, de sa force d'impulsion? Ou Marcel Muller, parlant des «voix narratives»³². Ou encore Aristote évoquant la *phônè sèmantikè*, la «voix significative». Ou George Steiner faisant l'éloge de la «voix tutélaire»³³. Mais cette voix, ne serait-elle pas en même temps une voie? Si l'idée de salut finit par échouer dans notre conscience vive, n'est-ce pas parce qu'elle a perdu la voix de la narration et la voie de l'écriture?

C'est donc bien qu'il faut s'engager dans une voie nouvelle. Le salut est une poétique, au sens le plus étymologique du terme, une *poièsis*, un faire, un *poieîn*, un chemin qui se trace en marchant, non tracé d'avance. L'homme est certes un être visité, façonné par quelque chose qui lui advient et qu'il n'a pas fait. Mais dans le même temps, il façonne et visite ce qui lui advient. Il n'est pas de réalité qu'il ne traverse par sa parole (*poièsis*) et son action (*poieîn*), qui sont toutes deux écriture de vie. Ce lien entre narration ou récit et action ou chemin de vie, c'est proprement ce que nous

32 M. MULLER, *Les voix narratives dans "À la recherche du temps perdu"*, Genève, Droz, 1965.

33 G. STEINER, *Errata. Récit d'une pensée*, Paris, Gallimard, 1998, p. 15 (remarquer le mot «récit» dans le sous-titre!).

appelons ici écriture, où le sujet se prend en main, éveillé par un Récit et se donnant le sien. N'est-il pas éclairant que, en grec, une même racine joint le mot *diègèomai* (raconter) et celui de *exègeomai* (montrer le chemin)? «La vie s'identifie au récit. Vivre, c'est raconter; raconter, c'est vivre» (Kenzaburô).

C'est pourquoi c'est à la narration que l'Évangile confie la proposition du salut. Ce n'est pas pour rien que «Jésus parlait en paraboles» (Mt 22,1), c'est-à-dire avec des métaphores en forme de récits. Le récit conduit une «stratégie» de communication et de persuasion, où parole et action sont indissociablement liées. Ricœur parle de la nécessité du recours à la narration «pour que quelque chose se passe»³⁴. «L'envoi ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici, je me tiens!»³⁵, «me voici», prêt à répondre du salut de mon existence, auquel j'ai été provoqué par la parole. «J'entendis alors la voix du Seigneur qui disait : "Qui enverrai-je?" ; et je répondis : "Me voici, envoie-moi"» (Is 6,8). Tous les textes où l'homme est appelé à construire sa vie se présentent dans l'Écriture sous cette double forme du récit et de la réponse (cf. Ex 3,4.13; 4,1; 1 S 3,4-8; Lc 1,38, etc.). Dans la narration, je me trouve interpellé, moi aussi, à dessiner mon propre chemin, dans la liberté et l'invention retrouvées et avec tout mon pouvoir de création d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle (Ap 21,1). Car «nous sommes [alors] montés dans l'arche de la parole»³⁶, dans l'arche du récit. Comme dans l'arche de Noé, arche de salut réécrit (sauvé), comme dans l'arche de l'Alliance (les Tables du salut), comme dans l'arche de Jésus sauveur (cf. Ap 11,19).

Où l'on voit, de nouveau, que le salut ne peut restreindre son horizon à une moralisation de la vie ou à une

34 P. RICŒUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 248 (voir aussi pp. 230-231).

35 P. RICŒUR, *Temps et récit III*, p. 359.

36 J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, p. 80.

dogmatique sans vie; que sans une «métaphysique de salut», celui-ci va risquer de s'engluer et de se rétrécir dans une dogmatique sans visée ou dans une éthique chagrine. Il ne s'agit pas de congédier la morale, tant s'en faut! nous le redisons, ni de l'écarter de l'aventure du salut, mais de la mettre en perspective, de l'inscrire dans un dessein plus large et qui, seul, peut l'entraîner en force vive et salutaire. C'est la tension de la vie vers un horizon qui commande une morale, et non pas une morale qui commande à elle seule la ligne d'un destin. La parole de Dieu, dont on remarquera au passage qu'elle s'exprime davantage en termes de futur et de dessein («tu feras», «tu seras») qu'en termes de commandement et de fixité («fais», «sois»), est une métaphysique plus qu'une morale. L'arbre du Bien et du Mal, ou plus exactement du bonheur ou du malheur (du salut ou de la perdition), n'est pas tant un arbre éthique que métaphysique : devant lui on est appelé à choisir son être, ce que l'on sera. Et, *dès lors*, ce que l'on fera. Il n'est pas si faux le fameux adage scolastique tant décrié : *Agere sequitur esse*.

Voilà pourquoi c'est dans les chemins d'un Jardin, sorte de jeu de la marelle, que Dieu invita l'homme à choisir ce qu'il serait en écoutant un récit qui l'inviterait à prendre ses marques dans la préférence accordée au bonheur. «Voici que je mets devant toi aujourd'hui la vie et le bonheur, la mort et le malheur : Choisis la vie» (Dt 30,15 et 19). À cet égard, la Résurrection (le vrai mot pour rédemption, avons-nous dit) apparaît comme une véritable métaphysique de vie, une «théologique» de vie. Et elle suffit à nous motiver moralement. «Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut; c'est en haut qu'est votre but. Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu [puisque vous avez un destin], revêtez donc des sentiments [éthiques] de compassion, de bienveillance, de douceur, de patience» (Col 3,1-2 et 12).

Si donc la voie du salut que nous propose Jésus est une histoire, plus qu'un code de vie, il devient évident que le

mode d'en parler est le récit, et le mode de l'accomplir, l'écriture. Il faut donc réinstaller d'urgence les conditions – oserons-nous dire narratives –, de la proposition du salut, qui est invitation à marcher vers un Royaume de Dieu et des hommes. Le salut est une longue histoire, faite d'initiatives, de progrès, de détours, d'échecs, d'illuminations. Chacun mémorialise, en lui-même et par lui-même, une histoire dans laquelle il se construit, dans laquelle il cherche à réussir sa vie, c'est-à-dire à la sauver. N'est-ce pas cela qui fait l'homme? Même dans un sens sécularisé, le mot salut appartient bien à ce qui fait l'homme. Ne dit-on pas de la culture, ne dit-on pas de la beauté qu'elle *sauvera* le monde? Il faut rendre au salut son enchantement, qui toujours sera là s'il est vécu comme une aventure où je mets tout en jeu. «Où le jour en prodigue au jour le récit, et la nuit en donne connaissance à la nuit» (Ps 19,3). L'idée de salut est une pierre précieuse, la plus précieuse peut-être de la foi chrétienne.

Il faut absolument sauver le mot salut.

Table des matières

<i>Introduction</i>	5
<i>par André WÉNIN</i>	
 <i>Gilgamesh et Adam : un salut par le mythe?</i>	11
<i>par André WÉNIN</i>	
Introduction	13
Brève présentation historique des deux œuvres . . .	15
Face à la violence de Gilgamesh, Enkidu et la courtisane	18
Adam et Ève, ou les racines cachées de la violence	29
Conclusion	40
 <i>«Il est venu à la vie...»</i>	43
<i>par Lytta BASSET</i>	
Luc 15,11-32	44
Être sauvé au cœur des relations humaines	49
Être sauvé de l'errance	59
Être sauvé à travers l'acte de confiance	69