

De la douceur première à la douceur conquise sur la mort Violence, loi et justice dans les écrits de P. Beauchamp

« La Bible fait scandale. Mais ce scandale apporte la vérité sur l'homme. La grande arme de la violence consiste en sa dissimulation. La Bible, en montrant la violence humaine comme elle est, comme elle est d'abord chez ceux que Dieu sauve, enlève à cette violence sa ressource principale. La règle qui impose un idéal, sans doute, n'est pas sans effet, mais la douceur, en dernière analyse, ne peut être imposée et le péché porte l'homme à jeter l'idéal sur le réel comme un voile. En, définitive, une douceur née sur ce terrain (qu'Israël a pour seule particularité de dénuder, le montrant tel qu'il est) est la plus crédible de toutes : elle ne saurait être imputée à l'esquive ou à la résignation. » (TB 166¹)

Présenter la lecture que Paul Beauchamp propose de la Bible concernant la violence est une entreprise délicate. Non seulement parce que le travail exégétique de l'auteur a quelque chose de redoutable, tout autant que la question de la violence, du reste, mais aussi parce que, si PB a produit une synthèse un peu détaillée sur le sujet pour les « Cahiers évangile », il a aussi abordé l'argument dans nombre de ses écrits en lien avec d'autres thèmes : la création, la nourriture, le sabbat, le loi, le sacrifice, la justice, et bien sûr la passion de Jésus. Tenter de rassembler ce dossier exégétique n'est pas une mince affaire : c'est en tout cas courir le risque de proposer une synthèse qui reflète davantage ma pensée plutôt que celle de PB...

1. Nourriture et violence

Un des apports les plus originaux de PB à l'approche de la violence dans la Bible est d'avoir repéré que cette thématique est présente dès la pointe de la première page de la Genèse – les deux paroles par lesquelles Dieu assigne à l'humain sa mission de domination et lui donne une nourriture végétale (Gn 1,28-29) – et qu'elle s'y articule de près à la question de la loi, ce qui suggère qu'il y a là un des points cruciaux de l'anthropologie biblique. La thèse principale est celle-ci. « La douceur de l'homme envers l'animal, douceur exigée par son régime alimentaire, est le signe de l'absence de guerre entre les hommes et (...) ceci est le point principal qui constitue l'homme à l'image de Dieu et par conséquent l'ordonne à l'axe principal de la création. (...) La création de l'homme "à l'image de Dieu" a pour équivalent exact l'appel à l'existence d'une société pacifique. » (« CFL » 142). Pour fonder cette intuition de lecture du texte sacerdotal, PB part de l'ordre donné aux humains par le créateur de dominer les animaux (Gn 1,28), à l'image de Dieu qui a assujéti la « bête du chaos primitif » (« CFL » 151). Mais cette composante fondamentale de l'image est aussitôt qualifiée par « le régime alimentaire qui suppose une forme pacifique de cet exercice » (« CFL » 152²), la nourriture végétale donnée à l'humain impliquant qu'il ne tue pas les bêtes pour s'en nourrir et exerce donc sa suprématie par la douceur.

Le discours ainsi amorcé trouve en Gn 9 un prolongement qui rappelle de près 1,28-29 et vient dès lors corroborer l'interprétation proposée pour Gn 1. Reprenant la thématique de la domination sur les animaux en lien avec le régime alimentaire, l'auteur sacerdotal recourt au vocabulaire de la guerre pour indiquer qu'après le déluge, la suprématie humaine sur les bêtes s'est faite violente. Désormais, elles voient en l'homme un conquérant vainqueur qui, pour

¹ La bibliographie de P. Beauchamp utilisée ici figure au bas de l'article avec les signes utilisés.

² Voir également *UAT* II 268.

avoir imposé sa suprématie sur leur territoire commun, leur inspire la crainte (9,2-3), d'autant plus qu'à partir de là, elles feront partie de l'alimentation humaine. En un sens, les humains « sont devenus *moins* humains et reconnus comme tels, la violence n'étant plus absente de leur régime » (*UAT* II 269). Après avoir enregistré que la violence s'est ainsi imposée, la parole divine prend un tour législatif aussi complexe que dense. Cette loi commence par poser l'interdit rituel du sang (9,4), limite posée à la consommation de l'animal, qui vient « rappeler symboliquement la douceur de l'image originelle » et « empêche la mémoire des origines de sombrer et, avec elle, l'espoir » (*LD* 59-60). La loi enseigne ainsi de manière symbolique « que le meurtre est dicté par une volonté de (...) "s'intégrer" l'identité d'autrui », ce qui procède de la jalousie, de l'envie et de la haine contre lesquelles il n'y a pas de loi. Elle ne se contente donc pas d'interdire le meurtre ; elle en révèle « la nature cachée » (« *CFL* » 163). Ensuite, elle dévoile qu'il atteint et Dieu et son image (l'être humain) ; aussi, la sanction – la mort – sera le fait de Dieu (9,5) et de l'homme (9,6). Ainsi, après avoir fait une concession à la violence en permettant de tuer les animaux et de les manger, Dieu s'oppose à elle par une limitation rituelle, créant ainsi un équilibre instable qui laisse présager une évolution.

Dans son expression elliptique, cette même loi suggère encore une autre facette de la réalité de la violence : « L'homme violent laisse dominer en lui l'animal » (« *CFL* » 159). Mais alors, c'est qu'il ne le domine plus. C'est ce que raconte, dans une autre tradition biblique, l'histoire de Caïn confronté à la bête tapie à sa porte, « sa propre animalité » (*PES* 82) que Dieu l'invite à maîtriser, une animalité liée du reste à la faute du premier couple qui a écouté le serpent plutôt que Dieu (*ViBi* 7). « Si un homme est violent, il obéit à l'animal aveugle qui "sommeille à sa porte" (...). S'il lui obéit, il n'accomplit pas sa mission humaine qui était de lui commander. Il n'est plus celui qui règne sur les animaux quand il ne règne plus sur lui-même. Comment pourrait-il leur commander puisqu'il les imite ? Il les prend pour modèle. Il est donc à leur image. Mais si l'homme est à l'image des animaux, c'est qu'il n'est plus l'image de Dieu », ce qui supposerait qu'il soit « le pasteur de sa propre animalité » (*PES* 83-84³), à l'instar du messie de justice et de paix décrit par *Is* 11,4-8⁴. À l'opposé de ce dernier, le pharaon d'Ex 1 manifeste que des humains peuvent exercer leur domination sur d'autres humains, dans le but de les contenir et de les utiliser à leur propre profit, comme on le fait avec les animaux. C'est ainsi qu'apparaît, dans une page qui a plus d'un point commun avec la fin de *Gn* 1, la dimension politique de la problématique campée avec acuité dès *Gn* 1 (« *CFL* » 154⁵). Car « soumettre la terre, c'est y être responsable de la paix » (*TB* 174), et non y semer les germes de la violence en imposant une injuste suprématie.

2. Le Sabbat, image de Dieu et violence

Ce qui précède montre à suffisance que, pour PB, la question de la violence est intimement liée à celle de l'image de Dieu, qui détermine la vocation de l'humain à la douce maîtrise que permet la parole. Suggérée par le don de la nourriture végétale, une telle maîtrise suppose une limite, un cran d'arrêt, qui fait qu'elle ne tourne pas en violence. Cette même structure se trouve confirmée par la finale du premier récit de création : le septième jour qui, lorsque Dieu « observe le sabbat », « souligne encore la douceur au cœur de l'image de Dieu » posant une « loi de douceur qui corrige les projections d'un Dieu surpuissant, confondu avec notre rêve de surpuissance, c'est-à-dire un Dieu à notre image » (*TB* 27). En même temps, cette douceur n'a rien à voir avec la faiblesse, ce qu'indique le récit quand il raconte comment le créateur maîtrise sa propre force en s'arrêtant d'œuvrer et en se retirant. C'est ainsi que « le sabbat, en

³ Voir encore, par ex. *UAT* II 269.

⁴ Cette idée est développée de façon synthétique dans *RLC* 263-264.

⁵ Voir aussi sur cette question *PES* 98-99, *LD* 56 et *UAT* II 269-270.

modérant le travail, est lui aussi un impératif de douceur » (« CFL » 153), impératif tout aussi implicite en Gn 1 que celui que cache le don de la nourriture. C'est pourquoi l'interprétation et donc le libre engagement du lecteur sont requis pour que cette loi cachée soit entendue par celui qui ose investir l'espace que lui ouvrent ainsi et la loi et l'action de Dieu.

Cela dit, le précepte du sabbat est énoncé pour la première fois au centre du Décalogue, au cœur du cœur de la Loi (Ex 20,8-11). C'est qu'il « imprime sur l'homme le sceau final de l'image de Dieu » (LD 60). Dans ce texte clé, un rappel verbal significatif (la répétition de « tu ne feras pas ») rapproche ce précepte central de l'interdit qui, quelques lignes plus haut, prohibe l'idolâtrie. Celle-ci consiste pour l'homme à faire un dieu à son image, inversant du même coup la dynamique de la création (v. 4). C'est qu'il y a un lien caché entre les deux commandements. En effet, refuser le sabbat, c'est, à l'inverse du Créateur, ne pas accepter de limite au déploiement de sa force. C'est donc se penser à l'image d'un dieu dont la puissance serait en expansion indéfinie, ce qui revient à défigurer l'image de Dieu avant de vouloir s'y conformer. « Le désir du tout s'appuie sur la construction imaginaire d'un dieu "tout ayant", auquel, dans l'instant du péché intérieur, je projette de m'égaliser », me rendant « coupable non tant de vouloir être comme Dieu, que de vouloir être comme [je m'] imagine que Dieu est » (LD 45-46).

Une telle attitude a au moins deux conséquences délétères, intimement liées à la violence comme le suggère l'idole archétypale de l'Exode, le veau d'or, « image très claire de la violence » (*ViBi* 16). D'une part, à agir ainsi, on devient esclave de soi : de son propre désir, d'abord ; de sa propre puissance, ensuite, et de ce qu'elle produit ; or « la mise en esclavage de soi par soi est une des meilleures définitions possibles de l'idolâtrie » (LD 57), violence contre soi-même, en somme. D'autre part, cette logique ouvre grand la porte à la violence contre l'autre – une violence face à laquelle se dressent d'autres préceptes du Décalogue –, comme le montre de manière paroxystique le sacrifice par lequel un père offre son fils ou sa fille à l'idole qu'est Moloch qui « prête seulement sa voix creuse à une loi que nous nous sommes faite à nous-mêmes en y asservissant quelqu'un d'autre » (LD 89). À cela, la loi du sabbat offre à nouveau une forme d'antidote. En avertissant un père qu'il n'a pas à faire travailler ses enfants le septième jour, elle libère non seulement ces derniers du poids d'un maître au pouvoir discrétionnaire, mais elle affranchit aussi le père « de l'esclavage où il se tient lui-même quand il est "son maître" » – ou en tout cas qu'il prétend l'être (LD 56-57). Tant il est vrai que toute idole procède d'un mensonge à soi-même : elle est en effet un élément du monde créé qui « asservit l'homme à sa loi, lui offrant un détour pour se cacher à lui-même qu'il est le seul auteur de cette loi » (LD 245).

À ces brèves considérations, on perçoit que le souci de PB est de chercher à comprendre la violence en mettant en évidence ce qu'il repère comme sa structure essentielle. Celle-ci combine trois éléments inséparables : violence contre soi-même, violence contre autrui, et – ce qui n'est en rien marginal – erreur sur Dieu, ou plus exactement « violence contre Dieu qui consiste à lui imputer notre propre violence, soit pour le refuser, soit pour lui obéir après l'avoir fait tel que nous le voulons. Construction par nous-mêmes, hors de nous-mêmes, d'un ennemi de nous-mêmes : c'est l'idolâtrie (...), l'œil du tourbillon de la violence » (*ViBi* 19).

3. La loi et la violence

Comme cela a été illustré par les quelques préceptes évoqués plus haut, la Loi de Dieu se présente comme un rempart face à une violence qu'elle cherche à prévenir. Au demeurant, c'est déjà ce qui ressort de la première page biblique où violence et loi se font face, puisque

confronté à la violence humaine qui l'a amené à détruire la terre par le déluge, Dieu, dans un second temps, autorise une certaine violence, non sans chercher à la contenir par le barrage de la loi (Gn 9,1-7)⁶. Mais il faut ajouter que, bien qu'elle oppose une parole à la violence, la loi ne résout pas tout. Car si, par l'interdit du sang (Gn 9,4), Dieu dévoile en termes symboliques la nature profonde du meurtre et s'il édicte des dispositions visant à éloigner les humains d'une telle violence, il ne le fait qu'après avoir cédé du terrain à celle-ci en concédant aux humains la nourriture carnée dans une sorte d'« édit de tolérance pour la violence » (*RLC* 264). Ainsi, les lois ne peuvent supprimer la violence puisqu'elles tentent de la contenir « au double sens de freiner la violence et de l'abriter » (*RLC* 265). Il s'agit là, selon PB, d'une « étrange, voire scandaleuse, présentation de la Loi. Dieu assume, en son Verbe législateur, la déchéance humaine. Il se range au désordre. La raison nous dit que c'est pour le supprimer mais c'est en lui cédant » (*RLC* 256). En d'autres mots, Dieu « entérine, tout en l'exhibant, la détérioration de la capacité humaine de justice » (*TB* 172⁷).

Avec le sens aigu du paradoxe qu'on lui connaît, PB propose une réflexion particulièrement éclairante sur la nature de la loi dans son rapport avec la violence. Cette réflexion est d'autant plus significative qu'elle s'appuie sur ce qu'il voit comme « la première formulation d'une loi spécifiquement biblique dans tout l'Ancien Testament » (*PES* 86), une loi adressée à tout être humain en Noé et ses fils. Cette loi, dit-il, n'est là ni pour justifier la violence au nom du réalisme, ni pour restaurer l'idéal de douceur dont elle préserve néanmoins le souvenir (*RLC* 265). Elle constitue même un sérieux risque. En contenant la violence tout en l'abritant – et, pourrait-on ajouter, en recourant à elle pour châtier le violent (Gn 9,5-6) –, elle risque de contribuer à son escalade (voir 1 Co 15,56b) ; elle est donc frappée en creux du sceau de l'impuissance. Elle n'est pas pour autant sans utilité. Car en dressant « une digue » (*PES* 86) – fût-elle fragile – devant la violence, elle la suspend, gagne du temps sur elle et permet à l'histoire d'aller de l'avant (*UAT* II 49), aux sociétés de s'organiser, aux cultures de fleurir, envers et contre le mal sans cesse présent. Au minimum, elle a le mérite d'empêcher la violence absolue, monstrueuse, que serait l'absence de toute loi (*ViBi* 13). Et même si la violence plie souvent la loi à son service, il reste que cette dernière indique une voie de dépassement, que le juste saura emprunter. « C'est bien pourquoi ce texte dur est bouleversant de miséricorde. L'homme est bien (...) image de Dieu puisque cette loi de misère ne peut se calquer sur la dureté de l'homme sans révéler en même temps la bonté qui viendra de Dieu, la révéler au moins dans le désir de ceux qui ont soif d'elle » (*RLC* 266).

Le récit biblique en effet ne s'en tient pas à l'énoncé de cette loi qui, pour être bancale, n'en est pas moins nécessaire. Après avoir réaffirmé que c'est à son image que Dieu a créé l'humain (Gn 9,6) et invité les humains à la vie (v. 7), il raconte comment Dieu s'engage à ne plus détruire la terre par un déluge (v. 9-17). Si « la loi mesure la violence, (...) Dieu la supprime sans mesure pour son propre compte, puisqu'il ne détruira jamais et sert, en cela, de modèle au juste. Comme il lui a servi de modèle pour le repos du septième jour » (*RLC* 267) – ce juste qui a à cœur de se conformer au Dieu dont il est l'image. C'est en cela que la justice excède la loi et ne peut être confondue avec elle. Et puisque la loi contient la violence, la justice ne sera effective que si elle la dépasse dans son renoncement à la violence. Ici, PB donne à lire en filigrane l'image du Juste qui va jusqu'au bout dans le dépassement de la loi en ne résistant pas à qui le tue (*Ibid.*). « Celui qui dépassera jusqu'au bout la loi pour une justice parfaite sera rejeté par sa culture [permise par une loi] mais fondera la rencontre des

⁶ Que la loi naisse sur fond de violence, c'est aussi le cas ailleurs dans la Bible, même si « cette idée ne nous est pas familière » (*UAT* II 48-49).

⁷ On trouve un développement analogue en *PES* 82.

cultures. (...) Si la pluralité des animaux symbolise la pluralité des langues et des cultures⁸, l'exemple de Noé montre que l'un juste peut les rassembler pour la paix. » (*Ibid.*). Mais n'anticipons pas !

4. Dieu et la violence

« Celui qui, écrivant le début de Gn 9, prête à Dieu ce langage de violence, sait que l'image ainsi formée en recouvre une autre plus juste. Lui-même nous prévient que les heures de violence qui seront attribuées à Dieu par l'histoire sainte *ne le reflètent qu'à travers la violence de l'homme*. Et, que l'auteur inspiré ait bien eu cette vision, il en a déjà donné la preuve en écrivant Gn 1, qui devait un jour introduire la Bible entière sur une image de douceur » (*TB* 172). Voilà, exprimée en quelques mots, une idée à laquelle PB revient dans plusieurs écrits. C'est sa manière à lui de prendre de la hauteur, à la mesure du canon biblique, de façon à pouvoir lire ces pages où Dieu lui-même se présente sous des traits violents – et le lecteur de la Bible sait qu'elles sont nombreuses, à partir du moment où Dieu dit à Noé et ses fils « Soyez la crainte et l'effroi de toutes les bêtes de la terre... » (Gn 9,2) : sa parole déclenche des guerres d'extermination, il fait mourir les transgresseurs, terrasse les maudits, etc. Bref, Dieu se trouve mêlé de bien des manières à la violence de l'histoire humaine que la Bible ne se fait pas faute de raconter avec réalisme, mais sans jamais s'y complaire.

Nous aimerions dissiper l'opacité qui enveloppe cette violence attribuée à Dieu. C'est que « nous résistons à y lire notre propre histoire, ce qui serait pourtant le chemin pour puiser à sa richesse » qui consiste à reconnaître que Dieu ne peut se révéler que dans la réalité qui est celle des humains, que celle-ci déforme nécessairement les traits de Dieu, bien qu'elle ne l'empêche pas pour autant d'y inscrire sa vérité. « L'homme, à travers les verres qui sont ceux de ses propres lunettes, voit un Dieu violent. Cela ne veut pas dire qu'il ne voit pas Dieu. Dieu, en effet, ne se refuse pas à ce regard déformé. Dieu accepte de traverser cette vision. Mais c'est pour transformer ce qui est déformé. Pour transformer cette violence, la convertir » (*BiVi* 12). Ainsi, en étalant la violence aux yeux de son lecteur, la Bible place celui-ci sans concession face à sa propre violence et c'est elle qu'elle vise à convertir ; à cet effet, un trait de lumière sort de Gn 9,1-17, où Dieu assume quelque chose de la violence humaine en vue de la limiter, de la contrecarrer par la loi et ainsi d'éviter le pire – le monstrueux –, de telle sorte qu'il reste possible de s'ouvrir au rêve divin pour le monde, le rêve de la semaine inaugurale.

« Il n'est pas visible que nous soyons image de Dieu, il n'est pas visible non plus que celle-ci consiste en un pouvoir qui ne s'exerce que par la douceur et dans la paix. Et pourtant, cette fondation de notre être [cf. Gn 1] est plus ancienne, plus fondatrice que la deuxième fondation [cf. Gn 9], elle est plus proche de notre essence. La connaître par la foi, c'est nous connaître nous-mêmes plus profondément qu'en observant notre propre violence, qui est déformation de l'image divine, sans pourtant qu'elle la détruise. Elle nous a été donnée la première. Il en résulte que ce n'est pas la douceur qui est une non-violence, mais la violence qui est une "non-douceur". » (*TB* 174) Mais « après que la violence s'est posée comme non-douceur, toute douceur est illusoire sur laquelle ne se serait pas posée la marque de la violence. La douceur se fera son chemin à travers la violence, jamais en dehors d'elle » (*ViBi* 15).

⁸ PB joue ici sur l'audacieuse superposition de Genèse 6-8 (l'histoire du déluge et de l'arche) et 10 (la « table des peuples ») : voir *RLC* 265.

Loin donc d'exonérer Dieu de la violence de l'histoire, le récit biblique raconte plutôt qu'il ne la refuse pas après qu'elle s'est imposée bien qu'il ne l'ait pas voulu. Dès le chapitre 9 de la Genèse, et tout au long des pages de l'Un et l'Autre Testament, Dieu, loin de fuir ce que l'homme est devenu après avoir ouvert la porte à la violence, « assume sa déchéance », y « descend-avec » lui, « jusqu'à étonner l'homme et le scandaliser ». Cette « condescendance » est cette étrange pédagogie, déjà mise en lumière par Irénée de Lyon, selon laquelle Dieu, afin d'accoutumer l'homme à lui, « fréquente les chemins imparfaits de l'homme, et même ceux de l'homme déchu », descendant ainsi avec lui, mais « pour le faire monter » (*PES* 86). C'est que, si la paix et la douceur sont au départ, elles sont aussi l'horizon final vers lequel Dieu est tendu, et les justes avec lui, comme le proclame la fin du récit biblique dans l'Apocalypse. À côté de la fin annoncée des guerres et des armes (Is 2,4 et Jl 4,10), il est en effet question de guérison de la violence pour que se réalise le projet de création tel que Dieu l'avait imaginé : alliance entre Dieu et les animaux qui mettra fin à la guerre (Os 2,20), venue d'un messie pacifique qui maîtrisera avec la douceur de sa parole des bêtes devenues végétariennes (Is 11,1-9), à l'instar du roi pasteur débonnaire annoncé par Ez 34,23-31 et Jr 23,4, ou encore du roi « monté sur un âne, le petit d'une ânesse » qui, selon Za 9,9-10 fera régner la paix pour les nations.

5. Jésus et la loi

Impossible de visiter l'exégèse de PB sans être contraint, à un moment ou l'autre de passer de l'un à l'autre Testament. Du reste, à ce point de la réflexion, il est difficile de ne pas voir que c'est à propos de Jésus, le « Serviteur », le « Juste » rejeté, le « Prince de la vie » mis à mort (Ac 3,13-15) que le Nouveau Testament prolonge ce que le Premier met en place concernant la violence. Elle le fait au moins de deux manières : à travers la parole de Jésus, en particulier de ce que PB nomme sa « loi », et à travers l'aventure singulière de celui qui, broyé par la violence de la haine, l'a convertie en violence de l'amour (*ViBi* 48).

Dans les limites de cet article, il est difficile d'être exhaustif sur ce que PB dit de la loi de Jésus à partir du NT. Il faudrait aller relire en effet un bon quart de *La loi de Dieu* (p. 113-190). Je prends donc pour guide le dernier article en date qu'il a publié sur le sujet : *La violence dans la Bible* (1999 – *TB* 176-182). Dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5-7), à propos de violence, le Jésus de Matthieu s'appuie sur la loi du talion dont la première formulation se lit dans les paroles de Dieu à Noé après le déluge : « Qui répand le sang de l'humain, pour l'humain son sang sera répandu » (Gn 9,6). Avec le « œil pour œil, dent pour dent » (Mt 5,38, voir Ex 21,24), ce précepte a en commun de proposer un compromis qui, tout en autorisant une violence, a pour but de la limiter en faisant échec à la vengeance par un principe d'équivalence entre tort subi par la victime et tort infligé par le juge. Limitant la violence, il la nourrit en même temps. En cela, « le talion signifie justement une étape sur (un) chemin, lequel a deux extrémités. D'un côté la vengeance, de l'autre, l'amour du prochain » (*LD* 137) ; mais de même qu'il endigue la première, il risque d'entraver le second.

Dès lors, en rester à la loi ne suffit pas. C'est ce que suggère la suite du texte évangélique où Jésus propose une justice en excès (Mt 5,39-42), comme s'il voulait faire prendre conscience du fait que celui qui ne dépasse pas la loi vers le mieux, dans le sens de l'amour du prochain, s'expose à régresser vers le pire (voir *LD* 141-143). Et impossible d'« échapper à l'attraction du pire autrement qu'en se soumettant à celle du meilleur, du meilleur sans limite », le refus de s'opposer au méchant et même l'amour de l'ennemi (*LD* 148). Le choix est donc bien « entre descendre au-dessous de ses exigences [de la loi] ou monter plus haut qu'elles ». Mais si l'on envisage les choses à partir de leur terme comme le fait la finale du Sermon (Mt 7,24-

27), il s'agit en réalité de choisir d'aller vers l'autodestruction ou de s'élever vers la vie (*TB* 179). Tant il est vrai que ce Sermon décrit « ce que nous devons vivre ensemble et tous ensemble, sous peine de périr ensemble » (*TB* 180).

Cette manière aussi forte qu'originale de parler de la loi recèle une critique radicale de celle-ci. Car elle indique que l'humain ne peut s'en tenir à la pratique de la loi sans verser dans l'injustice. Qui s'enferme dans sa lettre pour circonscrire son devoir et pouvoir se justifier une fois les préceptes accomplis, va sans le savoir vers plus de violence (l'exemple des pharisiens dans les évangiles est frappant à cet égard). C'est pourquoi Jésus ne propose pas une autre loi – bien qu'il trace un chemin exigeant devant celui qui veut être son disciple. Il préfère appeler son interlocuteur à la liberté en parlant par images. Et il n'évite pas les hyperboles qui disent mieux l'excès non représentable qui est le fait de l'amour, et propulsent l'imagination vers une autre justice qui convertit la violence en force de vie. De la sorte, « le style des préceptes de Jésus a pour effet d'empêcher le sujet de la loi d'inscrire son observance dans l'image de lui-même qu'il projetterait » en se basant sur cette loi (*LD* 165). Car la tentation propre à la loi « n'est pas seulement de la transgresser, mais de s'enfermer dans sa lettre, s'étant mis en règle avec elle », un jeu que Jésus démasque parce que, sous les apparences de la justice, il éloigne en réalité de l'amour (*TB* 182). N'est-ce pas ce montre la perversion consistant à enfermer dans sa lettre le précepte du sabbat au point que, ce jour-là, il serait interdit de faire le bien en donnant la vie à celui que la mort a fait sien (*Mc* 3,1-6) ?

6. La violence défaite

Comme l'indique ce qui précède, « pour le juste, le dépassement de la loi ne fait sens que s'il la dépasse jusqu'au bout, donc s'il ne résiste pas à qui le tue. Il n'y a pas d'autre issue » (*RLC* 267). Ce sur quoi débouche – on l'a vu – l'étude que PB fait de la loi donnée à Noé (*Gn* 9,1-17), les évangiles racontent comment cela s'accomplit en Jésus. Mais ils le font à la lumière de figures venant du premier Testament. Dans la ligne de Jérémie, « prophète mis en procès et qui (...) risque sa vie » (*UAT* II 337), la figure prophétique du « Serviteur souffrant » du Second Isaïe est celle d'un juste qui, précisément, ne résiste pas à ceux qui le tuent (*Is* 53,7). Or, la souffrance et la mort qui lui sont imposées injustement ont, sous l'impulsion décisive de Dieu, un impact révélateur. Car « si le peuple n'a pas prêté la main à l'exécution du Serviteur envoyé par Dieu, il l'a du moins, en son cœur, estimé coupable » (53,3-4, *Ibid.*). Mais il se méprenait. C'est que, sur la base de la Loi, il pensait que si le Serviteur était ainsi humilié, c'était parce qu'il était pécheur et qu'il payait pour ses fautes. Mais après sa mort, ceux qui l'ont ainsi accablé découvrent grâce à Dieu que celui qu'ils croyaient pécheur portait en silence leur faute à eux. Ils relisent alors l'histoire de celui qui, écrasé par leur injustice et leur violence et optant jusqu'au bout pour la douceur de l'agneau, a permis qu'ils soient affranchis de ce qui constitue l'essence de leur péché : « l'aveuglement qui fait croire que le juste est pécheur, et ce sont les pécheurs qui le croient » (*RLC* 274).

C'est ainsi que le récit que font les pécheurs, une fois éclairés par Dieu, constitue en même temps un aveu du péché et l'attestation du pardon qui fait d'eux les témoins d'un salut reçu de Dieu et du Serviteur qui s'est interposé entre eux et leur violence. « Si la connaissance a transformé Israël et l'a justifié (...), c'est aussi en illuminant les nations que le message les sauvera » (*RLC* 276), comme le proclame le début du poème Isaïen (*Is* 52,12-15). Telle est la postérité du Serviteur (53,10-11)⁹ dont la mort instaure la justice. Une justice qui « ne sera

⁹ Voir sur ce poème *Psaumes nuit et jour*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 233-252, et « Lectures et relectures du Quatrième chant du Serviteur : d'Isaïe à Jean », dans *Pages exégétiques*, Paris, Le Cerf (coll. Lectio divina 202), 2005, p. 183-220, surtout 185-205.

satisfaite que si la douceur du juste guérit l'ennemi de sa violence et l'arrache ainsi à son pacte avec la mort » (*ViBi* 46).

On perçoit ici de quelle lumière cette figure prophétique éclaire la vie, la passion et la mort de Jésus, lui qui assume en même temps les traits du Fils de l'Homme de Daniel 7, victorieux des monstres figurant la violence des peuples. « La violence finira comme elle a commencé, ou plutôt sera pire dans les derniers temps, mais elle aura couvert toute l'histoire visible. La douceur viendra après la violence parce qu'elle était avant elle. (...) Mais ce n'est pas tout : la douceur finale dépasse infiniment celle qui est attribuée aux origines. Elle fait plus que restaurer la véritable image de Dieu. Le Dieu qui avait assumé la violence de l'homme n'a pu commencer à l'effacer qu'en venant non pour la juger mais pour s'y soumettre. C'est dans la violence traversée et pardonnée qu'il y a le plus de douceur, jusqu'à l'inouï quand le Fils de Dieu en est le porteur. » (*TB* 175-176)

« Avec Jésus est entré dans l'histoire le moment irréversible de la victoire de l'amour sur la violence, le moment irréversible de la violence de l'Esprit. (...) Car en définitive, il n'y a qu'une violence, celle de l'Esprit d'amour dont la haine n'est que la perversion. Il n'est pas d'autre voie pour guérir la violence de haine que la libération de la violence d'amour. Car il n'y a en tout et pour tout qu'une seule violence et une seule vie, ou bien pervertie ou bien convertie » (*ViBi* 51-52).

Ouvrages de Paul Beauchamp cités dans cette étude avec sigles employés

RLC = « Transformation du récit, transformation de l'alliance », in *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Le Cerf (coll. Cogitatio fidei 114), ²1992, p. 249-280 (1^{re} éd. 1982).

PES = *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Le Seuil, 1987.

« CFL » = « Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s », in *La création dans l'Orient ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985), L. Drousseau (dir.), Paris, Le Cerf (coll. Lectio divina 127), 1987, p. 139-182. Voir aussi in *Pages exégétiques*, Paris, Le Cerf (coll. Lectio divina 202), 2005, p. 105-144.

LD = *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1999.

UAT II = *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, Le Seuil, 1990.

ViBi = (avec D. Vasse) *La violence dans la Bible* (Cahiers Évangile 76), Paris, Service biblique Évangile et vie-Le Cerf, 1991.

TB = *Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001, en particulier : « Au commencement, Dieu parle ou les sept jours de la création », p. 15-32 (= in *Études* n° 365 [juillet 1986], p. 105-116) ; « La violence dans la Bible », p. 163-183 (= in *Études* n° 390 [avril 1999], p. 483-496).

André Wénin
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain
B-1348 Louvain-la-Neuve