

LA VIOLENCE ÉVANGÉLIQUE

C'est bien le sort effrayant, c'est le pire (extremum) n'être plus admonesté pour ses péchés... Quand nous dépassons la mesure dans le péché, Dieu Jaloux détourne de nous sa jalousie (Deus Zelans avertit a nobis zelum suum) Origène, Homélie sur l'Exode, VIII,5)

N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre je suis venu non pas apporter la paix, mais le glaive (Mt 10, 34)

Si ta main entraîne ta chute, coupe-la... si ton pied entraîne ta chute, coupe-le... et si ton œil occasionne ta chute, arrache-le (Mc 9, 43-47)

I. La Question

La perspective classique touchant la violence dans le corpus biblique se diffracte en cinq grandes orientations. L'optique *évolutionniste* s'efforce d'y voir le transit d'une société qui passerait de la violence affirmée au refus de principe d'en user. Le point critique de passage se marquerait d'une manière décisive dès le deutéro-Isaïe, où toute la violence, sans être évidemment éliminée, semble se concentrer sur le Serviteur discret, ce qui annoncerait la passion filiale et l'outrepassement décisif de la guerre dans une paix irrévocable, annoncée et déjà anticipée. Dans un tel cadre de continuité, la violence n'est en somme qu'une phase, sans doute indispensable, dans le processus de l'évolution. La difficulté d'une telle position, c'est qu'elle rend très énigmatique ou simplement résiduelle voire rhétorique, non seulement la nette persistance de la violence de Dieu et l'expression de la colère de Jésus, mais la violence même qu'implique l'exigence évangélique en tout son long et en détail.

La compréhension *dialectique* par contre, insiste plutôt sur la rupture entre la divinité vétérotestamentaire et néotestamentaire, entre la figure d'un Dieu violent, vindicatif, voire féroce, et celle d'un Dieu de douceur, d'humilité et d'amour, ainsi dans l'idéologie marcionite. Mais l'optique réformée, suivant l'exégèse bultmanienne, garde un sens aigu de la discontinuité, car elle y voit l'opposition même entre le régime de la loi impliquant celui de l'effort violent pour son accomplissement, et le règne de la grâce. Mais on ne peut réduire le Premier Testament à une Loi ou à une promesse conditionnée par l'effort et le mérite. La guerre de conquête de la terre promise elle-même se passe comme la saisie de ce qui est *donné à prendre*. Saisie possible seulement après le *don* de la loi, sa grâce qui vérifie la liberté, la capacité de réponse, après un dénuement radical, l'épreuve désertique ou de l'abandon, et si grand que personne issu du pays de servage ne semble avoir survécu même le législateur n'est pas maître de la terre offerte à conquérir. Saisie qui interdit de dénigrer les autochtones ou les ennemis en les sortant de l'humanité ou de la taille humaine, en faisant d'eux des monstres terrifiants (*Nb* 13, 32 s.). Et si la violence impliquée dans le rétablissement de la justice face à la violence des injustes paraît plus visible et crue dans le

Premier Testament, y compris dans nombre d'oracles prophétiques, c'est aussi parce que la croyance dans la vie éternelle et son jugement n'est pas assurée. Or cette croyance précède l'affirmation chrétienne.

Une autre approche de la question consiste à garder heureusement le sens de l'unité de la figure divine, en montrant la différence d'accentuation sur la face terrifiante de l'énergie divine en regard de sa face fascinante. Il n'y aurait d'évolution néo-testamentaire que dans une différence d'accent, dès lors qu'en effet il se porterait de manière décisive sur la figure attractive plutôt que sur la face répulsive ou judiciaire. En réalité, cette tension correspond à l'image différenciée de Dieu qui apparaît dans le contentieux biblique entre la "théologie" de la promesse inconditionnelle — où Dieu est une énergie irrésistible — et la "théologie" de l'alliance, sujette elle-même à une bifurcation où Dieu paraît tantôt soumettre tout, bien ou mal, à la force exécutoire de son alliance posée souverainement ou inconditionnée, tantôt laisser sa promesse sujette de la réponse humaine souscrivant ou non l'alliance proposée. Mais ce contentieux lui-même ne se dépasse-t-il lors d'une situation dramatique, en période de menace vitale ou de persécution, comme le montre le genre apocalyptique usant volontiers d'images violentes ☐

Si l'on insiste sur la théologie de la promesse inconditionnelle, la violence divine, y compris des guerres de YHWH, paraît comme une manière de maintenir l'ordre du monde et des rapports sociaux, une fois celui-ci menacé. Sous un angle laïcisé, cette compréhension rejoint la justification de la violence dans la mesure où elle est structurante aussi bien au niveau des tensions commerciales, sociales ou institutionnelles, que des conflits psychiques. Sans que l'on nie ici le bien fondé d'une différence radicale à maintenir entre la violence (sacralisée ou non) qui est une énergie neutre, et sa conversion en bien ou en mal, voire proprement en structure peccamineuse ou en faute personnelle (impliquant la catégorie du face-à-Dieu excédant la norme et donc la transgression). Mais cette idée d'ordre qui paraît justifier la violence comme celle d'une divinité souveraine, est sans cesse fragilisée par les signes de sa puissance qui surpassent essentiellement la nature et l'idée d'ordre cosmique, si tant est qu'une pareille idée rende justice à la spontanéité de l'être et à la puissance dynamique du désordre, des déflagrations cosmogoniques. Ainsi la guerre du Seigneur peut n'être parfois qu'un signe de puissance, une violence miraculeuse outrepassant radicalement la stratégie et le rapport des forces humaines ou animales effectives, voire cosmiques (lors du Déluge). Le signe de rappel à la vie ou de relèvement de la mort conteste précisément l'équilibre cosmique ☐ n'est-ce pas parce qu'il menace cet ordre qu'Asclépios le guérisseur est foudroyé par Zeus garant mythique des grands équilibres entre la vie et la mort ☐ Or nous verrons au contraire mettre le relèvement anticipé des morts comme au cœur de la grande Nouvelle.

Mais s'agit-il finalement d'une question de relativité culturelle ou de langage ☐ Le fond serait la manifestation d'une force souveraine et celle d'une puissance salvifique. L'articulation de cette expérience basale trouverait ainsi différentes traductions et notamment dans le langage épique, exaltant l'héroïsme d'un Dieu guerrier ou justicier. Mais le cœur de la violence du Dieu biblique bat précisément contre la réduction du vrai à la culture et à l'artifice des cultes. Si le Nom de Dieu est une jalousie qui s'exprime personnellement en s'adressant à l'homme choisi pour l'entendre, c'est parce qu'il s'insurge d'abord contre l'image sculptée ou ciselée, contre l'image culturelle faite de mains d'homme, serait-ce d'abord l'image du vrai Dieu. La jalousie ne se porte pas d'abord contre d'autres divinités, car Dieu n'a pas de rival. La jalousie n'est pas, de manière initiale, une colère passionnelle, une expression de l'attachement amoureux et encore moins un sentiment faisant nombre avec d'autres affects,

mais d'abord l'énergie de la sainteté et puis une violence qui brise la fausse image de soi celle qui masque la mort par un désir de durée, de reproduction, de temporalisation par la succession des générations. Fausse image de soi dans l'illusion de la fécondité comme perpétuation de soi, instinct de conservation immanente. L'image sculptée, même de la véritable divinité, masque la fragilité du temps ou la mort du fils. L'image rituelle sculptée contre laquelle toute la violence de la jalousie se porte initialement, se révèle n'être en réalité que l'image du fils défunt, du futur trépassé sous nos yeux.

Une pareille jalousie, moins extensive que la colère emportée contre l'injustice et tout ce qui blesse l'alliance ou entrave la promesse, affirme la racine inviolable de la promesse inconditionnelle et de l'alliance. Elle se porte non seulement contre la fausse image du temps indéfini, de la fécondité sacrale ou cosmique, ritualisée dans les cultures et les cultes environnant l'unique éclair, mais contre les faussaires, le formalisme esthétique et religieux, les idéologies qui l'appuient. Elle se jette avec rage contre les idolâtres, même du vrai Dieu, et en commençant par ceux-là, oui les plus proches du temple et donc de Soi, de la fureur du Nom, car ils cachent la mort, sa réalité destructrice, serait-ce sous le signe de la métamorphose et de la beauté. L'idole est l'image qui s'efforce de conjurer le temps qui passe, le fils trépassé ou la mort. Cette mort qu'elle fige pourtant d'autant plus en elle-même, qu'elle durcit comme une mâchoire sans s'apercevoir qu'elle broie déjà le vide et que la vraie vie est ailleurs.

A cet égard le récit du sacrifice d'Isaac est très révélateur. Il ne s'agit pas simplement de surmonter la violence du sacrifice ancien, surtout s'il est humain. Il ne s'agit pas d'étouffer le rire de l'enfant victime, celle que l'on déride avant de l'égorger pour bien s'assurer que l'on offre ce que l'on a de meilleur, de bien vivant. D'autant que la violence reste toujours très vive dans l'assentiment paternel à l'égorgement du fils comme au versement du sang de bélier, la mise à mort substitutive de l'animal. Il ne s'agit pas non plus d'une sorte de thérapie analytique par la mise en évidence de la violence archaïque la plus monstrueuse, le sacrifice du fils unique par son père, du fils tant espéré et si cher, pour être en mesure désormais d'en surmonter le fantasme, serait-il censuré légalement, mais toujours efficace et venimeux sur le fond, et de dépasser ainsi l'image du sacré identifié à la soif cruelle du divin. Il faut plutôt voir dans cet appel de la jalousie divine à mettre à mort le fils unique, le passage décisif de l'image illusoire de soi à une temporalité véritable il s'agit d'assentir intimement à la mortalité du fils, de soi dans le fils, ou à celle de la vie elle-même, étant astreint à s'affronter au flux de sang d'un être vivant, pour briser décisivement l'idole de l'immanence et de l'invulnérabilité, sa coagulation d'or et d'argent intemporels, cette thrombose de la vie, et relancer celle-ci dans toute son énergie irréversible¹.

¹ Ceci peut trouver un éclaircissement complémentaire si l'on évoque les similitudes et les différences entre le serpent tentateur de la *Genèse*(3), le serpent de bronze que Moïse fait élever dans le désert pour la guérison (*Nb* 21, 8-9; *Sg* 16, 5 s) et l'élévation du Fils de l'Homme comparée à celle du serpent, « afin que quiconque croit, ait en lui la vie éternelle » (*Jn* 3, 15). Le premier serpent — ambivalence de la sagesse, venin guérisseur et mortel — esquive la mort, ne la fait pas regarder en face, et provoque l'écoute de la promesse de ne pas mourir comme d'une ouverture des yeux identifiée à la connaissance divine. Le second serpent, par contre, celui de métal, est élevé pour que l'on puisse voir la mort en face, et pour la dépasser dans l'écoute de la promesse de vie ou de guérison qui l'accompagne. Mais ce regard de la mort n'est pas encore direct. La réalité de la mort est toujours ménagée, car elle est figée, coulée en forme d'airain (qui rappelle une idole). Figée comme le sera encore l'arme sacrificielle d'Abraham suspendue au dessus de son fils unique. Mais si Abraham en reste au niveau animal pour écarter l'illusion de la maîtrise purement sacrificielle de la mort, il se confronte directement à la mort, au versement du sang vicair qui défait la fixation idolâtre. Enfin, le dernier serpent (le Fils élevé en croix) est l'objet direct d'un regard de foi l'homme est invité à fixer non seulement la mort extérieure à lui, comme si elle lui était un drame purement imposé, mais le fils qu'il a tué de ses propres mains dans un esprit d'envie et d'angoisse. Non par esprit morbide, mais pour défaire de manière décisive la suggestion de la sagesse serpentine

Plus rien désormais ne nous cache la mort et le temps, la mortalité du fils ou de la vie, le risque de la stérilité ou du désert, et son débordement par une fécondité plus inespérée encore que celle du fils de la vieillesse, par un rajeunissement, une vie plus jeune et vivante encore que la durée des générations, par la vie irréversible (*Rm* 4, 17□*He* 11, 17 ss.). Et c'est alors que se surmonte également la morosité, la paralysie, y compris dans le geste arrêté de l'égorgeant du fils. C'est alors qu'éclate le rire du fils Isaac, rire sceptique de sa mère stérile mais en même temps divin, jusque dans son nom. Rire qui contraste avec l'exclusion de l'autre fils, Ismaël, et les larmes d'Agar, la mère servile. Ainsi la jalousie divine nous apparaît dans toute sa violence joyeuse et triste, dans sa libre élection (au poignard proche de la veine jugulaire) et son exclusion (mais protectrice de l'exclu). Cela constitue le corps singulier par rapport aux forces cosmiques ou animales. Même la substitution de l'animal au fils paraîtra encore une manière de ménager la mort et de se la masquer, d'anesthésier l'individualité du corps singulier. Cette ultime illusion sera démasquée une fois que le préféré, le serviteur ou le fils véritablement unique, apparaîtra le premier sujet de la violence et qu'il sera mis en évidence sur le Lieu du Crâne, là où l'homme pourra fixer celui qu'il a transpercé.

On remarque ici à quel point est artificielle la conception qui considère la violence dans le cadre évolutionniste□comme si l'on passait d'une violence lancée contre l'autre à une violence portée contre soi, serait-ce par le truchement du Serviteur souffrant ou du Fils. La violence contre le rite de l'image taillée ou en relief, masquant la mort du fils, est déjà une violence contre Soi — contre le plus proche, l'élus par jalousie préférentielle — et qui dénonce simultanément la violence injuste ou disproportionnée contre le serviteur élu ou le fils. Violence qui révèle un double masque, à la fois celui de la mort et celui du crime. L'idole, c'est comme un corps rigide, un cadavre jeté la nuit dans un lieu où le dissimuler, où l'enfouir pour échapper au double scandale, pour fuir la violence de la fin comme celle de la peine, et vivre dans le mensonge ou l'angoisse.

Ainsi il est insuffisant de récuser l'unité de la violence par la distinction entre la violence de Dieu et la violence des hommes, voire celle du monde. L'homme comme l'animal, et même la violence naturelle, peuvent servir les guerres du Seigneur ou les sanctions divines, la violence de Dieu, sa jalousie, sa vérité et sa justice. Même la distinction entre violence destructive et constructive n'est pas pertinente jusqu'au bout. La jalousie divine comporte un vecteur destructif considérable. Ce n'est même pas seulement une œuvre de mort en vue de la vie, car le Seigneur peut perdre la vie au-delà de la mort du corps, même s'il ne perd en définitive personne. Toutefois, si la jalousie divine est une violence contre ce qui la blesse, elle est avant tout l'affirmation intraitable de l'énergie même du Dieu vivant et vrai dans son unicité incomparable, susceptible pourtant depuis toujours de se manifester et de se

qui veut attribuer à l'envie divine la mort de l'homme□mort dont la terreur le pousse à tous les renoncements, toutes les servitudes et tous les crimes. Toutefois, le regard évangélique ne dépasse plus la vue du serpent d'airain, mais se fixe définitivement sur le fils crucifié, celui qui seul peut conduire humainement (sans idole et sans mythe masquant la mort) à la vie éternelle, au relèvement d'entre les morts dont l'élévation de la croix est déjà le signe. A moins que le dépassement de la croix s'entende à perte de vue□la croix est perdue de vue à partir du moment où elle n'est plus un objet pour un sujet, mais la vie même du disciple qui en vit et s'y expose à son tour. Rappelons que le présent rapprochement entre le sacrifice d'Isaac, l'élévation du serpent d'airain et l'élévation de la croix est un lieu commun exégétique et artistique□la *Crucifixion* représentée par la Tapisserie de La Chaise-Dieu (ca 1500), nous montre la croix au centre entourée à sa droite par le sacrifice d'Isaac les yeux bandés, et à sa gauche par l'érection du serpent de bronze vers lequel les yeux sont tournés. Cette Concordance tissée de l'Ancien et du Nouveau Testament s'esquisse déjà en des xylographies antérieures, mais moins élaborées, notamment dans la *Bible des Pauvres* (cf. E. Mâle).

lier radicalement lui l'absolu, de se limiter lui l'infini, de devoir rivaliser implacablement, alors qu'il n'a aucun rival.

Pourtant, si nous affirmons que la violence est un trait essentiel du Dieu qui paraît dans le Premier Testament aussi bien que dans le Nouveau, ce n'est pas ici en insistant de manière traditionnelle sur sa réaction vive aux blessures de l'alliance, sur sa colère singulière ou ses modalités (illustrées par nombre de versets)², sur la terreur persistante de tomber entre les mains du Dieu vivant (*He* 10, 31), sur le pouvoir souverain de sauver et de perdre (*Jc* 4,12), ou encore sur celui du jugement final, capable de perdre non seulement le corps mais la vie la plus profonde (*Lc* 12, 4-5). Nous n'entendons même pas appuyer avant tout notre approche de la violence évangélique sur les manifestations, bien qu'éminemment révélatrices, de la colère de Jésus lui-même. Elle est pourtant essentielle et non point générique ou stéréotypée, car elle s'enflamme lorsque l'esprit d'adversité s'efforce d'entraver sa mission ou l'œuvre divine qui s'y manifeste, et lorsque cet esprit de mensonge et d'envie meurtrière mime et tente de défigurer la paternité même de Dieu comme le rapport exclusif, la relation jalouse qui nous lie à Lui (*Mc* 11, 15 ☐ *zèlos* ☐ *Jn* 2, 17). Ainsi la colère de Jésus s'en prend à l'Adversaire et à ses manifestations morbides (*Mc* 1, 25). Son « regard de colère attristée » se décèle face à l'hypocrisie venimeuse et l'envie criminelle (*Mc* 3, 5 ☐ cf. *phthonos* ☐ *Mc* 15, 10 ☐ *Mt* 27, 18). Elle s'affronte directement à la stérilité intraitable de l'écu (*Mc* 11, 14) comme à la mort de l'ami (*Jn* 11, 33.38). On ne peut donc se suffire d'une herméneutique s'efforçant de différencier d'un côté la croyance de Jésus en la colère du jugement de Dieu et ce que l'on considère aujourd'hui comme l'essentiel de sa doctrine. Il ne s'agit pas ici d'une simple croyance dans la colère du jugement final mais d'une colère personnelle, éprouvée

² Cf. *Mc* 9,43.45.47.48 ☐ 12,9 ☐ *Mt* 8, 11-12 ☐ 11, 21-24 ☐ 13,30 ☐ 18, 33 ☐ 22, 13 23, 15 ☐ 23, 33.37-38; 24, 51 ☐ 25, 10-12. 34.41.46 ☐ *Lc* 10, 12-15 ☐ 11, 29-32 ☐ 12,8-9.46 ☐ 13, 25-28.34-35 ☐ 17, 26-30 ☐ 17, 31-32 ☐ *Jn* 3, 36 ☐ 5, 22.27-30 ☐ 8,16 ☐ 12, 31.48. Il faut évidemment lire ces versets et ceux de *Jean* en particulier, avec les passages qui pourraient suggérer l'idée d'un jugement de l'homme par lui-même ☐ « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas... qui me rejette et n'accueille pas mes paroles a son juge » (*Jn* 12, 47.48 ☐ cf. 3,17 ☐ 8,15). Mais n'insister que sur cet aspect conduit non seulement à une forme de pélagianisme ou de moralisme rampant faisant que l'homme pense finalement se sauver ou se perdre par lui seul ☐ Ce qui ne ferait d'ailleurs que déplacer la violence et même en accroître le raffinement anthropocentrique (déresponsabilisant Dieu de l'échec éventuel de ce qu'il a créé, de sa volonté de salut et de sa sanctification). On ne peut tout à la fois prétendre esquiver la violence en montrant sa présence accrue dans un monde privé d'ouverture sur la vie éternelle et esquiver le jugement transcendant, car cela accentue encore l'immanence de la violence. Il faut citer également la suite du texte, même s'il ne constitue pas un jugement de rétribution ☐ « Ma parole que j'ai fait entendre, c'est elle qui le jugera au dernier jour » (*Jn* 12, 48). C'est la parole de vie (prenant le relais de la Loi normative dans le judaïsme, annonçant la Vérité judicative et pas seulement illuminative chez Augustin), énoncée personnellement par celui qui est envoyé à l'homme, et jugeant l'homme qui la refuse ☐ ce qui est tout autre chose que le jugement par l'homme seul ou sa propre conscience qui le condamnerait. La parole transmise très singulièrement est plus grande que la conscience de l'homme ☐ et sa justice ☐ Dieu est plus grand que notre cœur qui nous condamne. Mais la tendance moralisante propre au judaïsme rejaillit également sur la disparition de la mention directe d'une jalousie divine (sauf sous forme de l'élection), comme sur la tentation de réduire la mort de Jésus à la mort volontaire du Juste, pour éliminer tout vecteur mythique ou sacrificiel (en oubliant ses vertus missionnaires). Or la vie donnée (le sang versé) ne se laisse pas réduire à la volonté d'un don, à une liberté ou à un amour. D'ailleurs le verset fameux qui déclare que Dieu est amour ne prétend pas faire une proposition ontologique sur l'essence divine, et se lit avec les autres versets qui l'entourent où Dieu est tout autant nommé liberté, vie et lumière de vérité (avec la nécessité qu'elle implique, son falloir si fortement souligné par *Luc*). L'amour est relatif à la liberté, à la vie et à la vérité, même si, à leur tour, la liberté, la vie et la vérité sont relatives à l'amour et si, dans le christianisme, cette relativité prend une allure singulièrement accentuée. Mais ni l'urgence de la vie ni l'existence singulière (et encore moins corporelle), ne peut à son tour être réduite uniquement à la liberté ou à la vérité décisive d'un jugement. C'est pourquoi se maintient une distinction entre résurrection et jugement rétributif ou, comme chez *Jean*, entre une résurrection de vie et une résurrection de jugement (*Jn* 5, 29).

douloureusement et portant sur le fond, aujourd'hui, même si elle ne prétend jamais condamner irrévocablement et se substituer à Dieu ni aux hommes appelés à juger avec lui.

La colère de Jésus s'en prend d'abord aux plus proches, aux élus, à leurs dirigeants, à ses disciples et au premier d'entre eux, à Pierre, lorsqu'il refuse de voir la mort en face, et joue le rôle de l'esprit séducteur insufflant l'illusion de l'invulnérabilité (*Mt* 16,23-4, 6). Colère qui s'affronte à l'aveuglement des plus proches «sans intelligence» (*Mc* 7,18) et à «la dureté de leur cœur» lorsque la vraie vie est à son tour manifestée (*Mc* 16, 14-*Lc* 14, 21). La colère déchire ainsi comme un éclair la nuit trop dure dès lors qu'elle recouvre l'événement de la mort comme celui de la vraie vie. Une telle colère éclaire les enjeux de la maladie et de la guérison, le sérieux infini de l'asservissement et de la délivrance irrévocable. Sa violence est l'énergie même de la sainteté divine et participe intimement à la force de sa miséricorde ou à celle de sa douceur. Il s'agit ici d'une miséricorde inouïe, violence de la douceur — la colère de l'Agneau (*Ap.* 6,16) — qui accroît d'autant la nécessité de l'intelligence de la vie à laquelle on est invité et de ce à quoi elle expose dès maintenant.

II. La violence de la Grande Nouvelle

1. L'Irrésistible

La violence de Dieu n'apparaît pas seulement dans la *puissance* irrésistible du règne (*Mc* 9, 1), le risque du jugement final ou dans la colère de Jésus susceptible d'avoir honte de nous (*Mc* 8, 38), mais dans celle de l'Esprit — nous ne visons pas ici au premier chef la violence perçue dans l'enthousiasme des prophètes extatiques ou grâce aux oracles menaçants des prophètes scripturaires. Nous visons d'abord l'Esprit à l'œuvre dans la première communauté chrétienne. Dieu y apparaît comme une force irrésistible identifiée à un violent coup de vent (*Ac* 2, 2) ou à un cataclysme, un tremblement de terre (*seismos* — *Ac* 16, 26 — *Ap* 6,12). Force qui toutefois se manifeste pour briser les chaînes et les portes de prison, autant que les angoisses qui entravent la transmission de la parole de vie (*Ac* 5, 17-21 — *Lc* 12, 6-10). Violence plus forte que la servitude et la mutité, plus puissante que la maladie et la mort, la violence naturelle des flots ou la vertu subtile du venin, des voiles de l'aveuglement légaliste, de l'ignorance méprisante (*agnoia* — *Ac* 3,17) et des replis du cœur. Vigueur qui ébranle par sa vitesse foudroyante (*Ac* 8, 39 — cf. *Lc* 1,39) l'inertie de la terre — plus enthousiasmante que l'ivresse du vin — déchire la fermeture du firmament comme celle de l'identité rigide du corps (susceptible de transfiguration anticipant la vie irrévocable). Force qui résiste à celle de l'efficacité politique ou magique, mais en appelle à l'ouverture de sa propre porte, image de l'initiative croyante (*Ac* 12,16) qui ne fait pas l'unanimité, divise les esprits (*diamerismon* — *Lc* 12, 51). Force qui brise l'illusion d'une présence, d'un accomplissement, voire d'une conversion gratifiante qui éliminerait la vigilance persistante ou apocalyptique.

Ceci reconduit à la temporalisation de la violence divine. Elle n'est pas sans référence au renversement précis de la destinée humaine. Ainsi l'irrésistibilité même de Dieu n'est pas un attribut intemporel ou l'idole de la force, de la vie, de la croissance, de la durée, de l'instinct ou, *a contrario*, de la dégénérescence. Non elle s'adapte jalousement aux contingences de l'histoire — contingences signifiant ici non de simples accidents mais ce qui impliquent les libertés humaines ou les volontés supérieures qui se manifestent dans le cours des événements. C'est pourquoi la violence de Dieu sous l'aspect d'une irrésistible colère, se porte contre Israël avant chute de Jérusalem. Après sa ruine et la déportation des élites, la jalousie de Dieu, le souffle vivant de son ire se porte contre ceux qui dépassent la mesure de

la justice dans leur persécution □ «□□ me feras monter la fureur au visage. Dans ma jalousie, dans le feu de ma furie, oui, je le dis, ce jour-là, il y aura un *grand tremblement de terre* sur le sol d'Israël... Je montrerai ma grandeur et ma sainteté, je me ferai connaître aux yeux de nombreuses nations □ (*Ezéchiël* 38, 19. 23). Ce séisme flamboyant, ce grand tremblement — non plus seulement sur le sol mais dans le sein d'Israël —, celui de la jalousie divine, se retrouve dans la respiration qui rappelle à la vie ce qui était suffoqué, le vent violent qui brise les murs et les chaînes de l'angoisse, mais surtout dans l'attirance viscérale qu'exercent celui qui dansait dès le sein de sa mère visitée et celui qu'il annonçait par sa danse, celui qui est doux et humble de cœur — lui dont les pulsations affectent le thorax, les mains et les tempes, tout l'être □ Ce qui est réellement grand, c'est de comprendre comme Origène, à quel point Dieu fait miséricorde au moment même où il s'irrite, où il est jaloux, à quel point un Oui plus grand est compris dans le Non qu'il oppose à l'adversaire. Ce *Nom* violent dont il se nomme et ce *Non* irascible qui le manifeste est la ruse ou le secret de son *Oui* communiqué.

2. Violence à l'égard de soi et d'autrui convoqué

Au lieu de s'en tenir à l'instinct naturel de conservation ou à l'affirmation de ses droits, même les plus légitimes (1 *Co* 6□9), l'appel est lancé à se renier (*Mc* 8, 34). Au lieu de la conservation de sa vie par soi-même, c'est la *conversion* à l'élection de l'autre qui fait se définir, aller comme Abraham sans savoir où l'on va (*He* 11,8), déboîte la hanche ou la puissance génésique de Jacob, fait chuter et aveugle Paul de Tarse. Conversion urgente qui ne doit pas se retarder sous prétexte d'être meilleur que les autres, ces victimes d'événements tragiques récents (*Lc* 13, 1-5). Au lieu de s'aimer ainsi crûment, il s'agit de se haïr (*Lc* 14, 26). Il faut renverser l'idole, même si elle est vie intérieure et si elle prend forme de loi. Force qui brise l'idole intérieure de la Loi au profit de l'image vivante de Dieu, et qui suscite des réactions violentes du milieu traditionnel, de son propre peuple (*Ac* 13, 45□28). Désormais s'annonce le renoncement à se faire appeler Père, Maître ou Docteur de la Loi (*Mt* 23, 8-10). Ainsi aucun appui n'est trouvé en dehors de la vie divine, de la fraternité humaine qui en découle et de la parole faite chair qui les révèlent. Et aucune récompense n'est due à nos actes. La vie éternelle promise n'est en rien proportionnée à notre action. Notre action est au contraire une simple réponse à la promesse. C'est le don parfait lui-même que la promesse anticipée manifeste, et c'est elle qui nous pro-voque au don de tout. La perfection n'est pas un idéal grec sans cesse approché et toujours frustrant. C'est une *intégralité* (heb. *tamim*) du don, une exposition actuelle de tout soi-même, un accomplissement à l'image de celui qui fait lever son soleil sur les injustes comme sur les bons, sur les violents comme sur les pacifiques. C'est la miséricorde parfaite qui nous force à cette violente égalité et au don de tout pour tous, au pardon sans limites.

Nous voici serviteurs utiles, mais non-nécessaires, gratuits, désintéressés (*achreioi* □ *Lc* 17, 10). La seule nécessité bienheureuse qui s'impose à moi (*chrè* □ 1 *Co* 9, 16-17), c'est d'annoncer la grande nouvelle, la parole de vie en vérité. Il s'agit non de se faire Père, Maître, Docteur, ou Grand de ce monde, mais de se faire petit, serviteur de ses frères (*Mc* 10, 42 s.) ou enfant (*Mc* 10, 14 □ *Mt* 18, 3-4) — au sens de celui qui est capable de répondre à l'appel préférentiel sans manifester de prétention. Finalement, il s'agit de porter sa croix (*Mc* 8, 34 □ *Mt* 10, 38). L'appel seul oblige déjà à une violence contre soi, sa famille, ses biens. L'appel entraîne la violence d'un *aussitôt* (*Mc* 1, 18). Et la violence qui affecte Jésus expose immédiatement ceux qui sont appelés et le suivent à cause de lui et de l'évangile (*Mc* 8, 35).

Le schème évolutionniste qui consiste à supposer un passage positif de la violence de Dieu contre l'autre (lointain ou prochain) à la prise de la violence avant tout sur lui-même ou

du moins sur Jésus (à supposer que cela soit plus tolérable ou moins mythologique), ne considère pas avec assez de sérieux le dépassement de la subjectivation et de l'intériorisation de la violence—cela seul offrant pourtant un indice de son acuité accrue, faisant pâlir toutes les violences naturelles, les brutalités guerrières ou les cruautés rituelles et pénales. La violence évangélique n'est pas seulement le déplacement de la violence sur autrui à la violence sur soi et encore moins à une violence purement intériorisée. Elle manifeste au contraire un incomparable pouvoir d'extension de la violence cruciale à tous ceux qui sont appelés, affectant ainsi des familles entières et une succession ininterrompue de générations, toute une communauté humaine à travers les âges—La cause de Jésus et de nos frères implique le moment venu ou en cas de nécessité, de témoigner de la parole de vie jusqu'à devoir *perdre sa vie* (*Mc* 8, 35—*Mt* 10, 28—*Lc* 14, 27—*Jn* 12, 25—*1 Jn* 3, 16—*Ap* 12, 11)³. Ainsi la violence n'est pas là une simple exposition assumée par soi-même—elle est intimement liée à une provocation à s'exposer. Elle se répercute jusque dans la charge de chacun à y pousser les autres, dans l'appel pressant à suivre Jésus selon la voie exposée qu'il emprunte (cf. *Lc* 14, 23).

3. Violence en faveur d'autrui

Il s'agit non seulement de ne pas tuer, mais de ne pas se mettre en colère (*Mt* 5, 21 ss.). Ce qui paraît pourtant si indispensable pour la poursuite de la vie et celle de sa quête la plus élevée. Or il s'agit d'éviter cette colère jusque dans l'agression verbale. Ce qui met en question la fausse rationalité de la loi qui veut que l'on rende œil pour œil et non au-delà. Une fois que la colère est déclenchée personne ne peut éviter le risque que, pour un œil arraché, on en prenne deux à l'agresseur et même la vie, serait-ce très au-delà de ses intentions initiales. C'est pourquoi Paul, expert en fureur bien intentionnée, recommande aussi de ne pas faire déborder sa colère d'une journée sur l'autre.

En somme, il s'agit d'obliger à la confiance profonde dans les rapports avec l'autre, dans son langage comme dans sa relation intime. Cela vise non seulement l'infidélité, ne pas être adultère, mais déjà la convoitise (*Mt* 5, 27 s.)—à la fois intérieure et réduisant l'extériorité d'autrui à ma secrète envie. La violence de ce refus de la répudiation se trahit dans le découragement manifesté par les disciples, au point de les amener à dire—dans ces conditions, il n'y a plus intérêt à se marier—(*Mt* 19, 10).

En récusant l'usage du serment, il est toujours question de favoriser la transparence de la parole (*Mt* 5, 34-37). Il s'agit au fond d'un refus de la garantie du tiers, serait-ce Dieu, pour s'abandonner en confiance à la parole de l'autre, à son oui ou à sa négation. Toutefois, il ne faut pas y voir un mythe de la transparence absolue. Ailleurs se marque aussi la critique de la connaissance absolue de soi, de son acte—il faut garder une certaine ignorance de sa propre charité comme de son amour d'autrui. Un certain secret doit être gardé sur soi par soi-même (*Mt* 6, 2-4). Il est bon d'ignorer au commencement que l'on aime, et de ne pas reconnaître aussitôt Dieu dans l'épreuve du désert où l'on est placé seul (comme au secret) ni de reconnaître directement le Christ dans celui que l'on sert. L'injonction à ne pas allonger

³ Fonder ainsi l'interprétation chrétienne de la violence sur la seule différence entre la violence contre l'autre et la violence sur soi, paraît donc profondément insatisfaisant, surtout si l'on pense pouvoir se référer pour l'illustrer au fameux jugement de Salomon (1 *R* 3, 16-28) qui en fait éclater plus encore l'inadéquation. La femme qui préfère se faire violence en laissant vivre son enfant auprès d'une autre (celle qui l'a enlevé et prétend être sa mère), plutôt que de le voir mettre à mort au nom d'un jugement équitable, ne prétend en rien qu'une autre personne suive son exemple, s'attache à elle exclusivement, la suive jusqu'au bout ou fasse élection dans cette voie de violence opérée sur soi-même, pour sauver une multitude de la mort finale.

outrageusement sa prière (en vue de faire pression sur Dieu), est encore une manière de redresser la force de la parole et de marquer la confiance en celle de Dieu. En sus, la jalousie divine qui voit tout dans le désert ou le secret où nous formulons notre demande, n'est pas un voyeurisme paranoïaque, car il est bien précisé que Dieu ne voit que l'homme priant ou jeûnant (*Mt* 6, 6.18). Non que cette jalousie se voilerait la face quant au mal pour ne regarder que le bien ou que le secret résumé au bien—Rien n'échappe à la jalousie divine de tout ce qui, dans le mal même, est parole criante ou épreuve du corps retourné, ouvert à la seule force divine. Secret comme épreuve du désert à qui Dieu envoie la promesse, la colère libérant de la paralysie ou de la saturation idolâtre et la manne.

Le plus révoltant—ne pas résister à la violence de l'autre, à celui qui me frappe le visage ou m'exploite (*Mt* 5, 39-41) et même me vole (*Lc* 6, 29 s.). Il s'agit là non seulement de céder à Dieu comme dans le stoïcisme ou chez Virgile (*cede Deo*), mais de céder au méchant (*Mt* 5, 39). Non seulement de céder passivement mais d'offrir une non-résistance active—elle rend dérisoire toute idée de stratégie, de calcul non-violent, même celui de faire honte à l'ennemi, de lui mettre des charbons ardents sur la tête. Bref, il s'agit de supporter tout (1 *Co* 13, 7). Et il ne s'agit pas là d'une simple patience énergique, proche d'une vertu héroïque, mais d'un pardon sans limites (*Mt* 6, 14 s.—18, 21-22).

Et ce qui fait le plus violence—ordonner d'aimer ses ennemis et de prier pour ceux qui vous persécutent (*Mt* 5, 44). Non pas d'abord d'une manière abstraite ou universaliste. Il s'agit avant tout d'aimer les ennemis du peuple d'Israël, de l' élu, du préféré, puis d'aimer l'ennemi du préféré par excellence, de Jésus lui-même. Cette préférence est d'ailleurs souvent éprouvée par les autres peuples comme une forme inouïe de violence et déclenche fréquemment chez eux une jalousie haineuse, déclarant l' élu ennemi du genre humain et méritant la *shoah*. Grief qui sera d'ailleurs reporté par des Juifs contre Jésus lui-même et par des Grecs ou des Romains contre les chrétiens. *Il faut se faire violence pour accepter l'élection de l'autre*. Et pour consentir que Dieu ait voulu régler l'échec provisoire de sa création en Adam, Caïn ou dans les fils de Noé, en jouant ainsi avec les feux de l'envie—régler la jalousie caïnesque face à la préférence, en faisant élection jalouse d'un petit peuple parmi tant d'autres plus grands ou plus anciens, et puis d'une femme entre toutes, finalement d'un homme issu d'elle et de la communauté générée par lui, greffée sur lui, mais rendant à son tour jaloux l'olivier franc, serait-ce pour le ramener enfin à reconnaître son inouïe fécondité, l'accomplissement, au-delà de sa *diminution* provisoire, de ce qui lui avait été promis. Ruse divine cherchant à guérir l'envie criminelle par sa propre jalousie préférentielle. Violence divine qui pousse à reconnaître que Dieu d'Israël n'est pas le Dieu d'un seul peuple (*Rm* 3, 28-30) mais celui qui, par ce peuple unique, parvient à manifester qu'il n'y a plus exclusion des païens, comme de l'esclave ou de la femme (*Ga* 3, 28—*Rm* 2, 9-12).

Il reste que l'amour des ennemis implique sinon l'identification préalable de l'autre comme ennemi, du moins la reconnaissance qu'habite en l'homme non point d'abord la confession de sa faute mais le sentiment de sa propre justice—non le pardon d'autrui, mais plutôt l'accusation et l'exécration comme dans les *Psaumes*. Non qu'il s'agisse-là uniquement de rappeler, d'une manière réglée ou liturgique, toute la violence qui demeure en l'homme et qu'il reste à surmonter dans le temps. C'est bien plus radical qu'un appel à la vigilance, suite à l'inachèvement de l'histoire et de la sanctification. C'est une manière de reconnaître que l'homme passe d'abord par le désir profond de la défaite de l'ennemi et par la reconnaissance du droit de la victime de pousser son cri. L'amour des ennemis suppose que l'on n'occulte pas ce désir de vengeance et de défaite de l'ennemi. Dans ce sens, les *Psaumes* assument la violence de la vie comme le Gorgias suivant Platon, préfaçant la volonté de puissance

nietzschéenne, mais aussi la politique de Machiavel, Hobbes, Hegel et le pessimisme de Freud. Toutefois, la violence psalmique n'est pas celle du puissant, celle qui violente le faible et l'étranger ou l'exploite. La violence psalmique, est un chant liturgique d'une communauté ou d'un être blessé, sujet de l'agression, souvent par l'étranger mais aussi par le plus proche qui lève son talon. Si parfois la violence est celle du ressentiment (impliquant la temporalisation de la haine par la mémoire négative), elle est plus foncièrement mémoire positive, appel à la force de Dieu qui s'est manifestée autrefois avec éclats et qui semble bien discrète aujourd'hui. C'est pourtant avec assurance qu'on lui crie le désespoir, l'état de faiblesse et d'encerclement par l'ennemi (y compris la maladie), l'impression d'abandon, car c'est à la force de la vraie vie déjà démontrée par le passé que le psalmiste fait un appel criant□

Faute de quoi l'amour des ennemis serait non seulement une violence cruelle contre soi-même (donnant une curieuse image du dieu qui l'exigerait de nous) ou une simple chimère. Mais l'amour des ennemis serait alors surtout un sujet de prétention exorbitante, un prétexte d'orgueil, une forme masquée d'arrogance pour celui qui serait capable de manifester une telle puissance de pardon de l'adversaire. Or l'amour des ennemis, tout en reconnaissant bien la haine de l'adversaire, évite de transformer cet amour en une autre façon d'affirmer sa propre justice ou sa propre puissance. La haine invincible de l'ennemi nous ouvre de manière suraiguë au sens de la gratuité divine. Ce n'est donc pas une violence comparable aux autres formes de violence, car elle en appelle aussitôt à la force et à la miséricorde de Dieu, à la grâce qui rend possible un tel amour outrepassant notre justice et notre magnanimité.

4. Violence contre sa famille, son corps, ses biens

Tout cela passe par le scandale d'une préférence jalouse qui semble plus destructrice de la famille des peuples que la confusion de Babel□l'être-avec de YHWH (*Ex 3, 12□Jos 1,5□6, 27*) se porte contre les autres peuples. Ce qui se radicalise encore lorsque le vœu guerrier d'*anathème* des choses devient loi d'*anathème* comprenant la destruction de tous les êtres vivants chez l'ennemi (*Dt 20, 16 s.*). Mais si Dieu a considéré son Christ comme la prune de l'œil, c'est parce qu'il a d'abord serré son peuple comme les flèches dans son carquois. Pour que Jésus apparaisse et soit seulement possible, il fallait cette préservation sans partage de la vie et de la configuration du peuple choisi parmi d'autres. Critiquer jusqu'au bout les guerres militaires de YHWH, c'est nier la possibilité effective de la *formation* d'un peuple à la personnalité singulière□ c'est rendre impossible ou mythique l'incarnation personnelle dans un peuple à l'histoire incomparable et c'est nier finalement l'identité mariale. Et c'est nier encore la suite de l'histoire d'Israël, la possibilité même de son retour concret, avec ses violences intolérables, en Palestine après la *shoah*.

Remarquable nous apparaît aussi la violence évangélique d'*être-avec* Jésus, avec un seul homme qui devient le centre de tout et notre cible unique (*Mc 10,28 s.*□«nous avons□tout laissé pour te suivre... à cause de moi□»). C'est la violence presque suicidaire de l'*être-avec* exclusif (cf. *Ph 1, 21-23*), celle de la *foi* en la manifestation personnelle de l'*amour* (surtout chez *Jean* qui résume tout l'évangile à ces deux pôles). La privation de l'*être-avec* est aussitôt perçue comme une hostilité, une haine, une adversité□Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui ne rassemble pas avec moi disperse (*Mt 12, 30*). À cette formulation, on ne peut opposer sur le fond la version plus optimiste□— «Qui n'est pas contre vous est pour vous□» (*Lc 9, 50*) — car elle exprime la même exigence de sortir de l'indifférence ou d'une prétendue neutralité. Ne pas être contre, c'est déjà, qu'on le veuille ou non, se trouver franchement engagé en faveur de la parole de vie et de vérité.

Violence de la délivrance faite par la parole ayant autorité, car elle provoque la *frayeur* des gens confrontés à une telle manifestation de puissance (*Mc* 1,37). Violence de ses miracles, de ses signes, comparable à celle des guerres thaumaturgiques ou non-militaires à proprement parler (usant parfois des phénomènes d'ordre hallucinatoire) pour bouleverser la constance de l'être ancien, son adéquation à lui-même, comme les impasses de l'histoire, l'attachement aux coutumes invétérées, aux préjugés insurmontables, aux haines irréconciliables à vues humaines. Miracles violents qui impliquent sans doute une foi préalable ou subséquente — pour être vraiment des *signes* d'une nouvelle manière de *régir* les conflits. Cela conforte d'ailleurs la violence de *la foi* elle-même, car elle rompt avec les adhésions sans liberté, les participations aveugles aux cruautés traditionnelles, aux croyances les plus ancrées, au primat des cultures et de leurs rituels sur la vérité et la vie (cf. *Ac* 8, 9 ss. □ 13, 4 ss. □ 16, 16 ss. □ 19, 23 ss.).

Violence évangélique lorsqu'elle se porte contre l'appartenance familiale marquant le primat de la volonté divine □ quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère (*Mc* 3,35). Marc nous rapporte même le conflit de Jésus avec sa propre famille (*Mc* 3, 20 s) □ elle tend à l'exclure négativement de l'humanité, comme adversaire des hommes (*Mc* 3, 22 □ *Mt* 10, 25). Vie évangélique qui suscite même l'hostilité familiale en général et la haine universelle □ le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant □ les enfants se dresseront contre leurs parents (*Mc* 13, 12 s. □ *Mt* 24, 9 □ *Lc* 12, 11 s. □ *Jn* 15, 18-21).

Violence évangélique qui affecte le corps. La jalousie préférentielle de Dieu n'est plus limitée à un lieu comme le temple. Suite à l'Exil ou à la déportation, le corps du peuple et de chacun est devenu le parvis de jalousie en terre étrangère, le temple exclusif rendu à lui-même dans la chair humaine, sujette d'un soin jaloux, exempte désormais de l'ambivalence du sang animal. Parmi ces attentions vigilantes nommons le jeûne, mais qui doit rester caché, et surtout la préférence violente du Christ par rapport à ses parents, ses enfants et même sa propre femme (*Lc* 14, 26). Violence qui peut aller, s'il est donné de la comprendre, jusqu'à renoncer à toute femme (*Mt* 12, 12). Certes, cette violence-là est distinguée explicitement de la violence naturelle de l'impuissance native et de la violence sanglante de ceux qui sont castrés de par la cruauté humaine. Mais renoncer à la femme, ce n'est pas simplement renoncer à un bien que l'on possède déjà, mais à ce qui n'est pas encore présent. C'est d'une violence plus radicale □ c'est renoncer à un certain avenir que l'on pourrait connaître et que l'on sait être un bien. Ce n'est pas renoncer à l'événementiel, mais c'est renoncer à une certaine forme du temps, à une manière de respiration face à l'impasse de l'être⁴.

⁴ L'opposition entre l'éthique et l'ontologie se marque d'abord par deux manières d'envisager le rapport au futur □ l'ontologie trouve la temporalisation dans l'existence comme projection de soi vers la mort ou dans la mortalité, alors que l'éthique comprend le temps comme ce qui n'est sans doute pas éthique, mais rend possible intrinsèquement l'éthique, si l'on vise par là le rapport au futur comme fils dans la génération, simultanément au-delà de l'ipséité d'autrui ou en deçà de lui, dans la relation érotique. Lorsque la critique du langage de l'être par la parole éthique se radicalise, la tension temporelle se bouleverse par la passion éthique elle-même lorsqu'elle me passionne pour autrui, m'assigne à la responsabilité incessible, à l'*un*. Toutefois, cette critique suit la mutation de l'ontologie, le mouvement même du langage de l'être qui se pense moins, désormais, comme tension vers le futur, intention existentielle, que parler originaire, dire premier de l'être, passé archaïque et inaccessible de l'être originaire, toujours déjà passé lorsqu'il se présente comme *dit* ou comme objet pour un sujet. Or la violence évangélique met en cause non seulement le primat du parler de l'être, son anonymat, mais également la relation temporelle sous forme érotique ou sous forme éthique, car cette violence s'attaque au cœur du temps premier comme passion de l'un. Elle fait éclater cet un □ ce n'est plus lui qui vit, mais celui qui l'appelle jalousement qui vit en lui. Non d'une manière répétée, réitérée, comme dans la vie morale où l'autre m'assigne à moi au sein de ma substance même □ mais d'une façon unique et dans la contingence (distincte ici du pur fortuit), l'événement narré de manière plurielle, sans récurrence possible. Ce n'est plus un autrui abstrait,

Par contre, tout disciple du Christ est concerné par le renoncement *total* aux biens (*Mc* 10, 28 s. □ surtout *Lc* 5, 11 □ 5, 28 □ 14, 33 □ 18, 22). Laissant tout comme la veuve qui met ainsi en jeu sa propre survie (*Lc* 21, 2 ss) ou la moitié, comme Zachée (*Lc* 19, 8) □ mais cette moitié signifie en réalité un don exorbitant (cf. *Mc* 6, 23 □ *Est* 5, 3 □ 7, 2 □ *Lc* 16, 6). S'il y a un renoncement, ce n'est pas simplement par ascèse, mais pour donner, pour partager. Aumône qui doit en plus, tout comme la prière et le jeûne, demeurer secrète (*Mt* 6, 1-18). Elle est comparable à l'épreuve cachée ou ignorée du peuple au désert, là où l'on est seul à seul avec Dieu et les tentations. Le secret, c'est aussi la chambre au sens où certains spirituels l'interprètent □ comme symbole de la quiétude ou du repos intérieur. Plus qu'un don ou un renoncement, il s'agit donc ici d'une générosité reposée, sans cesse re-prise mais sans qu'elle brise la quiétude qui la porte. Aucun geste inquiet, même sous forme de retour soupçonneux sur sa rectitude, n'est la vraie charité. La visitation divine paraît si abondante dans le secret, qu'il faut en quelque sorte se faire violence pour s'examiner soi et l'extérieur avec inquiétude, comme si l'on était plongé dans un sommeil supérieur.⁵

Il ne s'agit donc pas d'exalter le pauvre □ il faut au contraire qu'il n'y en ait plus parmi nous □ (*Dt* 15, 4 □ *Lc* 14, 2ss.), même s'il y en a toujours (*Dt* 15, 7.11 □ *Mt* 26, 11). « □ ne s'agit pas de (se) mettre dans la gêne en soulageant les autres, mais d'établir l'égalité □ (2 *Co* 8, 13). Ainsi, il ne s'agit pas plus de surestimer la pauvreté, mais de louer celle-ci sous la forme du don ou du partage (*Ac* 4, 32). Le pauvre lui-même ne doit pas d'ailleurs pas se soucier de sa pauvreté (*Mt* 6, 25-34). Ce qui est exalté, c'est la pauvreté de *disposition* profonde qui affecte tous les domaines de la vie (optique matthéenne) et la pauvreté à laquelle nous sommes effectivement soumis de par la condition même d'évangéliste, d'une transmission difficile de la parole de vie (optique lucanienne). Parole qui doit apparaître dans sa pureté, sans les masques et les médiations de l'or et de l'argent □ immédiatement. Sans même les sandales aux pieds, si l'on insiste sur le contact *immédiat* et total avec la réalité nouvelle, comme si cette existence neuve paraissait une terre sainte, un parvis jaloux, un nouveau buisson ardent (cf. *Mt* 10, 10) □ avec les sandales si l'on insiste sur l'empressement du nouvel exode, sur la vitesse exigée par la libération (*Mc* 6, 8-9). Mais c'est ainsi qu'une telle violence du renoncement transforme les relations humaines concrètes, en commençant par provoquer à l'hospitalité.

Toutefois, il est essentiel de rappeler dès avant de conclure, que Jésus n'oppose pas au légalisme une nouvelle raideur de l'excès □ sa violence n'est pas un nouveau primat de la loi □ Il demande de ne pas se mettre en colère, mais lui-même s'y met lorsque sa fureur veut préserver l'homme de la violence suicidaire à laquelle il se soumet. Il demande de tendre une *autre* joue lorsque la première a été frappée □ mais lui-même ne présente pas littéralement l'autre joue lorsqu'il est giflé durant sa passion, et il n'hésite pas à questionner celui qui le violence ainsi. Certes, s'il s'affronte à la violence, c'est bien sans les coups et blessures, sans

formel ou archi-passé, loi anhistorique. C'est un autre charnel et temporel et qui n'autorise que la *ressaisie* (au sens du recueillement de l'événement unique et de ma propre contingence incomparable, de sa nouveauté). Ressaisie qui n'est pas seulement injonction à être mon corps ou ma chair, mais à me laisser assimiler par la corporéité de celui qui est, qui était et qui vient. Etre vulnérable de la susceptibilité de l'amour jaloux de celui qui me provoque à être moi-même et individuation corporelle, réconcilié avec sa mortalité, car elle ouvre dès maintenant, dans la violence de la rupture, sur ce qui dépasse la génération autant que la corruption. Violence évangélique qui récite que l'on s'imite soi-même, serait-ce comme responsable moral.. Violence qui sépare le déluge de feu qui détruit Sodome, d'un retour sur le passé judiciaire, la responsabilité ou la passion éthique. Violence qui sépare l'événement actuel du retour ontologique ou du retour canin à ses propres excréments.

⁵ David d'Augsbourg (ca 1200-1272), *Les Sept degrés de l'Oraison* (*Die Sieben Staffeln des Gebets*), 5^{ème} Degré (in *Voie raccourcie de l'Oraison divine*, trad. Lekeux, Paris, 1959, p. 193).

les injures. Il lui réplique en passant au plan de la parole, de la question, non en se mettant sur le même pied que la violente des Zélotes ou d'un Barabbas. Jésus ne s'imite pas lui-même. S'il affirme d'un côté que le Oui doit être Oui et le Non soit bien un Non, cela ne l'empêche pas d'affirmer dans le même évangile que les artisans de la parole de vie et de vérité doivent être malins comme des serpents□ Il se montre donc fidèle à l'esprit qui animait ses paroles antérieures, et ne reconstitue pas un nouveau littéralisme de la charité divine supérieure à tout. Lui qui n'est que Oui, fait en sorte que chaque non vigoureux cache une affirmation plus forte encore de la vie et soit porté par elle.

Par ailleurs, il est dit qu'il faut quitter sa famille, mais les apôtres garderont des liens familiaux et Jésus également — même si l'évangile de *Jean* ne place Marie au pied de la croix que pour entendre prononcer la séparation, la dépossession suprême□ sa mère est donnée au disciple□ Il faut certes tout donner, mais Jésus continue à fréquenter des amis aisés (comme Marthe et Marie)⁶. On abandonne tout pour rencontrer tout à un autre plan, selon un mouvement bien connu des mystiques. Ainsi, la séparation de la famille ouvre à une famille nouvelle, celle qui fait la volonté de Dieu (*Mc* 3, 33-35). Famille où l'on trouve l'accueil du dénué de tout et les biens nécessaires. Famille différente qui guérit de l'envie et de la jalousie meurtrière□ non en ouvrant sur l'universalité abstraite et dépassionnée d'un genre humain ou d'une volonté anonyme — censés guérir de la préférence amoureuse et de la douleur de l'exclusion, autrement que par la fin de l'amour lui-même — mais sur un amour plus que jamais exclusif et singulier de l'Unique. Lui-même animant de nouveaux liens fraternels, moins généraux et plus étroits encore qu'auparavant□ là où l'on est préféré pour élire à son tour□ Le jugement final lui-même sera humain□ ceux qui ont tout quitté y participeront étroitement (*Mt* 19, 28).

5. Violence de la vigilance accentuée

Une longue enfilade de péripeties martèle l'affirmation d'une certitude□ la vie évangélique est une *voie étroite*, même pour ceux qui sont appelés en premier, préférés, et d'autant plus s'ils sont jalousement mis à part par le Seigneur (cf. *Lc* 13, 23-30□ *Mt* 22, 14), et placés dans l'intimité de son nom et de sa table (*Mt* 7, 22-23□ *Lc* 13, 26). Seuls les violents peuvent s'emparer du royaume de Dieu (suivant une lecture lucanienne de *Mt* 11, 12□ *Lc* 16, 16□ *Ac* 14, 22). Il ne s'agit pas seulement de canaliser la violence, ni de la convertir comme si en elle-même elle était déjà une force maligne, mais de la *régir*. Il s'agit de se laisser *investir* sans cran d'arrêt par un Dieu irrésistible et, grâce à l'énergie que lui seul dispense, de *régir* la violence, et souvent sous ses formes vénéneuses et peccamineuses. C'est le règne appelé à la manifestation (*Mt* 6, 9), celui de l'Homme plus-fort (*Lc* 11, 21 s.□ *Mt* 12, 29) ou qui vient

⁶ La violence évangélique implique la violence très fine qui consiste à détruire non seulement la statue de soi, la figure imaginaire de soi, mais le soi-même comme réalité du passé et comme image symbolique, si elle consiste à réduire l'aujourd'hui à hier, l'événement au passé, aussi originaire soit-il, ou encore l'événement au futur, s'il consiste à projeter mon passé et donc ma seule mortalité ou la vacuité du lien symbolique (complice d'une théorie du désir comme négativité). Comme l'écrivait un mystique□ «Jésus-Christ ne s'est point imité lui-même, il n'a point suivi à la lettre toutes ses maximes... (Il) n'avait pas besoin de consulter le moment précédent pour donner la forme au suivant... et le même Jésus qui est toujours vivant et toujours opérant, vit et opère de nouvelles choses dans les âmes saintes... Ce qui reste à faire se fait à tout moment... C'est un évangile nouveau... secret sans secret... son effet est de faire trouver Dieu à chaque moment□ (Ps.- de Caussade, *L'abandon à la providence divine* [Ms. ca 1730-40], ch. XI). Violence évangélique car elle refuse que l'on se retourne sur le passé, serait-il un bien, et qu'on projette ce passé dans le futur ou le présent□ elle refuse que l'on recuse la nouveauté sous prétexte de fragilité ou de mortalité du neuf, d'instant abstrait ou de reprise, de recommencement de l'événement primordial au cœur de l'instant. Violence qui refuse que l'on retourne au passé comme le chien à ses vomissures, à ce qui a déjà été ingurgité ou à l'indigeste. Violence comparable à celle du déluge de feu qui détruit Sodome et sur lequel il ne faut pas se retourner.

comme un Voleur dans la nuit, si l'on ne garde pas une vigilance continuelle (*Mt* 24, 42-43; *Ap* 3, 3-4; 16, 15), plus profonde encore que le sommeil ou l'inconscience, car même les vierges sages et vigiles s'endorment lorsque l'Époux semble tarder (*Mt* 25, 5).

La violence immanente n'est pas en elle-même une malignité, mais comme son nom l'indique, une force (*vis*), une énergie indispensable à la vie tout autant qu'elle en menace le seul instinct de conservation par son propre dynamisme inventif. La racine de la violence maligne n'est pas non plus dans un mécanisme anthropologique, dans une forme de régulation sociale, ni dans le désir imitatif de ce que l'autre possède ou réclame. Cette conception faustienne ou hégélienne du désir qui toujours nie ou de la seule communauté possible dans le désir du désir, compris finalement comme désir de reconnaissance institutionnelle, masque la positivité de la tendance abyssale d'*être-comme*. Ce n'est pas dans cette imitation elle-même qu'est la racine de la violence, alors qu'elle ouvre à la fois sur l'union à Dieu, au Christ et à la vie évangélique, mais dans le climat de méfiance envieuse qui la traverse. Au point que Dieu lui-même paraît à son tour se méfier de l'homme en se servant de la mesure dont il s'est lui-même servi à l'égard de Dieu (*Gn* 3, 22-24; 11, 6; *Mc* 4, 24; *Mt* 7, 2; cf. 6, 12). Ce n'est pourtant ni l'ambition ni la concurrence qui sont malignes en soi. Leur malignité vient de la méprise sur la cible et sur ce qu'est la vraie grandeur et la primauté du service (*Mt* 20, 26).

Les exigences extrêmes qu'implique la vie évangélique ne sont pourtant pas irrationnelles. Avant de répondre à l'appel et de s'engager, chacun est convié à prendre posément la mesure des forces considérables à mettre en jeu et savoir si elles seront suffisantes pour «aller jusqu'au bout» (*Lc* 14, 28). Le disciple véritable doit avoir la sagesse d'un architecte ou d'un chef d'armée. Il est comparé à un roi qui, avant de partir en guerre, «commence par s'asseoir pour considérer s'il est capable (avec une armée moitié moins nombreuse)... d'affronter celui qui marche contre lui» (*Lc* 14, 31). En outre, la violence du renoncement se passe non seulement à cause de Jésus ou de l'évangile, mais déjà pour cette simple raison objective ou eschatologique que tout sera finalement régénéré (*Mt* 19, 28 b). Si nous devons vivre dans le monde comme si nous n'y étions pas, en user comme n'en usant pas, c'est aussi que la figure de ce monde *passé* (*1 Co* 7, 29-31).

Sans doute, répondre à l'exigence évangélique, c'est aussi s'exposer à un *anathème* plus total que la destruction eschatologique ou celle des guerres de Dieu (même radicalisées par *Dt* 20, 16 s.) — anathème qui affecte tout, les choses et les vivants. Anathème qui n'est plus seulement un vœu ou sur ordre ou à la demande d'un prophète (*Nb* 21, 2; *Jg* 21, 5; *Jos* 6, 17; *1 S* 15, 3). Mais une loi et une nécessité de la jalousie divine. Sous la pression de la violence évangélique qui enjoint de tout quitter, la figure de l'anathème à la fois s'universalise et s'intériorise. L'anathème s'en prend sans retenue à l'amour intéressé sous toutes ses formes, même les plus tolérables ou les plus sublimes — c'est l'anathème de l'amour pur, de l'amour jaloux qui veut que tout lui soit voué sans reste, non plus seulement l'ennemi comme autre mais d'abord soi-même et le plus proche. Cet anathème que les mystiques comme Jean de la Croix ou Fénelon placent au cœur de l'épreuve de leur amour dès lors qu'il renonce à la vie éternelle (cf. *Ex* 32, 32) ou à la préférence jalouse elle-même à leur égard (*Rm* 9, 3), sans cause ou culpabilité proportionnée, si tel pouvait être le désir divin.

Violence de l'injonction à prier dans le *secret* (*Mt* 6, 5 s.). Comment brider sans violence extrême la fureur du cri qui en appelle au défenseur ultime ? Ce cri qui nous est rendu plus cruel et violent encore de ne pouvoir être poussé. Cri qui non content de faire voler la parole en éclats, fêle la voix en son fond ? Oui, le cri de la prière cherche comme la foudre à briser le malheur, à faire s'effondrer les remparts qui nous encerclent ou nous empêchent

d'entrer dans la ville de la vie. Cri qui dissocie d'un certain monde, éloigne des vieux rivages comme une tempête et une pluie de larmes. Cri d'eau et de feu dont les ondes provoquent un autre monde. Cri long ou bref, car il est sans bavardage ni salutation publique et parce que l'amour sait abréger de manière fulgurante. Cri comme le bec de l'oisillon qui tout formé dans le secret de la nuit, le silence de l'oraison mentale, brise lui-même sa coquille et jaillit comme un soleil. Spasme irrésistible du cri qui différencie l'esprit de ce qui lui résiste. Grand cri de la croix (*Mc* 15, 37). C'est enfin le cri du veilleur qui annonce l'aube nouvelle, la venue de l'époux dans la nuit (*Mt* 25,6). Le cri qui met fin comme un cor à l'anathème cruel (cf. 2 *S* 20,1). Voici l'époux qui promet un joug plus facile et léger que la Loi et le bonheur, voire la fierté d'en être sujet.

La violence du cri ultime, du cri crucial, la violence d'une existence appelée au témoignage de ce cri, n'est aussi que la reprise de la violence créatrice. Certes, elle est comprimée, retenue sous la forme du rapport entre la Parole et ce qu'elle appelle à l'existence en séparant les éléments. La création, suivant le premier récit de la Genèse, est un processus de séparation. La formation de l'homme se pense aussi très tôt comme une séparation de la terre, la configuration par la Main et le Souffle, suivant le second récit de la Genèse. Mais tout homme doit aussi se séparer du sein de sa mère en naissant, et puis l'âge avançant, il doit se séparer de sa force athlétique, voire de sa santé, du déploiement social exprimant l'envie de toute-puissance et très vite de l'idéal d'omniscience, comme de l'appétit de briller indistinctement dans le domaine des arts, de la sagesse, de la pensée ou du religieux (sinon d'un rêve de sainteté). Il doit se séparer finalement de sa propre vie pour répondre l'appel du pays menacé dans sa liberté ou à ceux qui réclament sa protection, et peut-il faire autrement que d'éprouver la séparation successive des êtres chers et d'anticiper chaque jour sa propre mort ? La violence évangélique s'appuie sur cette violence créationnelle, vitale et anthropologique, mais elle n'est en rien un simple assentiment au destin de la séparation, serait-il créateur, stimulant et formateur. Elle n'est pas initialement un appel à l'abandon total, mais au don illimité meilleur et plus générateur de joie que la retenue ou la conservation de soi et de ses biens.

Promesse d'une joie souveraine qui outrepassé pourtant l'exigence même de la Loi, sans être en rien l'accentuation obsessionnelle de sa minutie mais bien cette vive douceur — celle d'une violente humilité⁷ — qui doit nous donner la quiétude (*Mt* 11, 28-30 □ *Ap* 7, 16). Comme si la voie étroite était en réalité une voie immense (ainsi qu'ose le penser Thérèse d'Avila). La jalousie de Dieu nous fait anticiper dès maintenant le dépassement des portes exigües de la mort, comme nous le suggèrent déjà l'ascension fulgurante du prophète Elie enflammé par la jalousie divine, la transfiguration de Jésus ou l'assomption mariale. Voix qui nous dit, véritablement cette fois, que nos yeux s'ouvriront sans mourir. Ce qui ôte déjà le dard angoissant de la fin étrangère et autorise à chanter, d'égal à égal, notre *sœur* la mort corporelle.

⁷ Dire que Jésus est doux et humble de cœur (*Mt* 11,29 □ 12, 19-20 □ cf. 5, 4), n'empêche pas de rappeler que la douceur biblique concerne d'abord la Loi de Dieu — « Que tes Ordres sont doux à mon palais □ *Ps.* 119, 103 □ cf. *Ez* 3, 3) —, la fidélité à cette Loi (*Siracide* 23, 27) ou le goût pris à connaître cette Sagesse variée (*Sg* 24, 20) qui se plie au gré de chacun (*Sg* 16, 21). Il s'agit d'abord de la douceur de l'humble, de celui qui, comme Moïse (dont les fureurs prophétiques sont pourtant exemplaires), est à l'écoute de la Parole de Dieu (*Nb* 12, 3 □ cf. *Jc* 1, 19-21). C'est le signe de la présence de l'Esprit (*Ga* 5, 23). Douceur intimement liée à la violence de l'esprit d'humilité dès lors qu'il pousse à « considérer les autres comme supérieurs à (soi)... □ (*Phil* 2, 3). Mais douceur capable aussi de jeter les persécuteurs dans la confusion, de les réduire au silence (1 *P* 3, 16 □ 2,15).

S'abandonner à la jalousie de Dieu nous délivre du souci légitime et cruel de la seule conservation de soi. La jalousie peut certes nous maintenir en éveil, voire inquiéter les plus énergiques, mais l'ouverture franche à cette même jalousie nous découvre autre chose, ce qui dépasse même la formulation suivante □ plus je m'abandonne à Dieu, plus Il s'adonne à moi. Outrepassement d'un tel mouvement, car il s'agit plutôt de considérer, en premier lieu, l'initiative correspondant à ce que Dieu est en lui-même. Puisque Dieu est jaloux, il sera trop jaloux de notre vouloir et de notre cœur, de tout notre être, pour ne pas accueillir sans retenue notre abandon total à lui, et pour ne pas nous recueillir ainsi tout entier en lui seul. Ce qui a pour effet de lever en nous toute anxiété, toute hésitation sceptique ou toute frénésie envieuse *du côté de Dieu.*

Fr. Bernard FORTHOMME