

L'image de Dieu et l'épopée humaine

Dans Ricœur Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 112-131.

* Ce texte est propre à la seconde édition

à F. et J.-P., 2 août 1960

I. POUR UNE THÉOLOGIE « ÉPIQUE »

Lorsque les théologiens de l'école sacerdotale élaborèrent la doctrine de l'homme résumée dans l'expression éclatante du 1^{er} chapitre de la Genèse - « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » - ils n'en dominaient certainement pas du regard toute l'implicite richesse. C'est la tâche des siècles de penser toujours à neuf à partir de l'indestructible symbole, qui désormais appartient au trésor stable du canon biblique. Je voudrais sans tarder placer devant vos esprits l'interprétation la plus grandiose qui en a été donnée par quelques Pères grecs et latins, avant même Origène et Augustin ; du premier coup est bousculée la représentation étriquée que nous sommes tentés d'en donner en suivant la pente la plus facile de la métaphore.

Nous croyons volontiers que l'image de Dieu est une simple empreinte, comme la marque de fabrique de l'ouvrier; nous discutons ensuite entre nous pour savoir si dans l'économie du péché cette empreinte est effacée un peu, beaucoup ou à la folie. Mais que résulterait-il pour notre réflexion si nous inversions la métaphore, si nous cherchions dans l'image de Dieu non la marque en creux, mais la force même de frappe ? Si nous la traitions non comme une trace laissée par un ouvrier qui abandonne son ouvrage à l'usure du temps, mais comme un acte continué dans le mouvement créateur de l'histoire et de la durée?

Autre chose : cette empreinte laissée, où la cherchons-nous le plus volontiers ? Dans l'intimité de l'individu, dans la subjectivité; l'image de Dieu c'est, croyons-nous, le pouvoir très personnel et très solitaire de penser et de choisir; c'est l'intimité ; pour une interprétation aussi atomistique de l'image de Dieu, je suis image de Dieu, tu es image de Dieu et le fait de l'histoire est incoordonnable à cette estampille divine, passive, immuable et subjective.

Or, écoutez la voix des Pères; pour eux l'image de Dieu c'est l'Homme, indivisément collectif et individuel, c'est l'homme, entraîné par une croissance progressive et orienté vers la vision de Dieu, jusqu'à la manifestation de la figure du Fils ; écoutez Irénée : « Il fallait d'abord que l'homme fût, puis, existant, qu'il crût, ayant été créé, qu'il devînt homme adulte ; étant devenu adulte qu'il se multipliât; s'étant multiplié qu'il prît des forces ; ayant pris des forces, qu'il fût glorifié ; ayant été glorifié, qu'il vît le Seigneur. » Et encore: « Il fallait que d'abord apparût la nature et qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et absorbé par l'immortalité et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, ayant acquis la connaissance du bien et du mal. » Mesurons-nous encore, mes amis, la révolution de pensée que représente ce texte par rapport à une pensée néo-platonicienne pour qui la réalité est un progressif *éloignement*, un inéluctable obscurcissement, à mesure qu'on descend de l'Un qui est sans forme, vers l'Intelligence qui est sans corps, et vers l'Âme et les âmes qui sont enfoncées dans la matière, laquelle est ténèbre absolue ? Sentons-nous la distance de ce texte à l'égard de toute vision du salut qui le conçoit comme un recrutement individuel d'élus solitaires, arrachés à une histoire neutre ou méchante, mais de toute manière étrangère à l'avènement de l'image de Dieu ?

Voici, face aux anciens et aux modernes, la première philosophie chrétienne de l'image de Dieu : celle d'une création temporelle tirée en avant par l'enfantement d'un être personnel et communautaire à peine inférieur à un dieu.

Je sais comme vous, chers amis, tous les compléments, correctifs et rectificatifs que cette vision de la création historique requiert, si elle doit rendre compte du sérieux du mal, de la largeur, de la hauteur et de la profondeur de la grâce. Mais je voudrais que nous comprenions bien que le mal n'est pas quelque chose à *retrancher* et la grâce quelque chose à *ajouter* à la création historique de l'homme, mais que la création se continue précisément à *travers* le mal et *par le moyen* de la grâce. C'est cela même que les Pères comprenaient : que la création n'est pas inerte, achevée, close : « Mon Père, dit Jésus, est à l'œuvre jusqu'à ce jour. » Le mal n'est

pas à retrancher ou la grâce à ajouter à la création; c'est plutôt notre idée de la création qu'il faut enrichir jusqu'à lui faire englober et la méchanceté du mal et la gratuité de la grâce. La grandiose pédagogie divine consiste pour les Pères à tirer un dieu d'un pécheur. Comme dit Irénée : « Comment l'homme aurait-il eu la connaissance du bien s'il avait ignoré ce qui est le contraire du bien ? Et comment donc sera-t-il dieu celui qui n'a pas encore été homme ? » Si Irénée et Tertullien incluaient le mal et la grâce dans une vision de la création, c'est que Christ était pour eux le point d'inflexion, dans la création de l'homme, du mal à la grâce, la relance de la création, la rénovation de l'image de Dieu. Écoutez une dernière fois Irénée : « À cause de son amour immense il s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire devenir ce qu'il est lui-même. » Telle est l'ample fresque que je voulais placer devant nos yeux, afin de donner le ton, la mesure, la proportion à notre réflexion. Elle nous incline non à un pessimisme actif, ni à un optimisme tragique — ce qui est finalement la même chose — mais à un sens *épique* de notre existence personnelle replacée dans la perspective d'une épopée plus vaste de l'humanité et de la création.

Eh bien, maintenant, je vous demande : comment cette méditation sur « l'image de Dieu » peut-elle nous aider à nous orienter dans toutes nos « rencontres » de l'homme avec l'homme ? Il y a une voie possible ; je l'avais prise, il y a quelques années, dans un essai sur le *Socius et le prochain*, où je confrontais les relations « courtes » de l'homme à l'homme (les relations avec le prochain) avec les relations « longues » à travers les institutions et les appareils sociaux (relations au *socius*). Notre méditation sur l'image de Dieu nous permet de partir de ce qui était alors le point d'arrivée, à savoir l'unité profonde et cachée de toutes ces relations sous le signe d'une théologie de l'amour qui serait en même temps une théologie de l'histoire. Les Pères, précisément, savaient que l'Homme est *indivisément individuel et collectif* ; l'Homme c'est chaque homme *et* l'humanité entière; certains savaient encore qu'Adam veut dire l'Homme, *Anthropos*, non pas un singulier monsieur très ancien, tout seul avec sa femme dans un jardin, et qui aurait transmis par voie de génération physique sa méchanceté très singulière et très privée ; ils étaient capables de se représenter un singulier collectif, un individu qui vaut un peuple, un collectif qui se monnaie en pensées, vouloirs et sentiments individuels.

Ce paradoxe, ils le comprenaient encore, parce qu'ils avaient sauvegardé la dimension historique et cosmique de l'image de Dieu.

Comment ne serions-nous pas étonnés, nous autres, hommes d'aujourd'hui, qui sommes menacés comme jamais de voir notre humanité cassée en deux entre les relations courtes de l'amitié, du couple, de la vie privée et les relations longues de la vie économique, sociale, politique ? Cette dichotomie du privé et du public, qui rend insensés l'un et l'autre, est très exactement contraire à une anthropologie amorcée par une méditation sur l'image de Dieu.

Pour faire comprendre un peu ce qu'il y a de faux dans l'opposition moderne de l'individu et du « gros animal » — pour répéter Simone Weil — je prendrai un exemple simple : celui du langage. L'exemple est bon, puisque le Seigneur veut bien se laisser appeler *logos* et que la création, selon l'Écriture, procède de la Parole. Or, comment vivons-nous le fait du langage? Le langage n'est pas une réalité humaine entièrement personnalisée : nul n'invente le langage ; ses foyers de diffusion et d'évolution ne sont pas individualisés; et pourtant, quoi de plus humain que le langage ? L'Homme est homme parce qu'il parle : d'un côté le langage n'existe que parce que chaque homme parle; mais le langage vit à la façon d'une institution à l'intérieur de laquelle nous naissons et mourons. N'est-ce pas le signe que l'Homme n'est pas entièrement individualisé, qu'il est à la fois individuel et collectif, collectif et individuel ?

Si nous suivons cette piste, ouverte par la méditation initiale de l'image de Dieu, il nous faut résister à l'opposition du prochain et du *socius*, des relations courtes et des relations longues, à quoi n'incline que trop notre expérience quotidienne; au lieu de nous laisser fasciner par cette dichotomie, nous tenterons plutôt de parcourir les sphères de relations humaines qui peuvent chacune être vécues sur un mode très personnalisé ou sur un mode très anonyme.

Je propose de suivre un ordre à la fois commode, didactique, et en même temps proche des articulations les plus naturelles et les plus durables de la réalité et de l'histoire humaines : nous distinguerons les relations de l'*avoir*, du *pouvoir*, et du *valoir*. Cette division m'a été suggérée par l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant, laquelle a l'avantage de nous placer d'une

part au cœur de sentiments et de passions très fortement individualisés, les passions de la possession, de la domination et de l'ostentation (*Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht*), d'autre part au centre de trois sphères institutionnelles très importantes pour les relations d'homme à homme : sphère économique de l'avoir, sphère politique du pouvoir, sphère culturelle de la reconnaissance mutuelle.

La première est déterminée par la relation de travail et d'appropriation ; la seconde par la relation de commandement et d'obéissance (ou, si vous voulez, de gouvernant à gouverné, qui est la relation politique par excellence) ; la troisième a aussi un support objectif dans les mœurs, les codes, les monuments, les œuvres d'art et de culture. Par leur double appartenance au monde passionnel et au monde institutionnel, l'avoir, le pouvoir et le valoir échappent à l'éclatement du prochain et du socius et à la dichotomie des relations courtes et des relations longues : ce sont les mêmes situations qui sont vécues sur un mode interpersonnel et dans le cadre d'institutions ou d'organisations économiques, politiques, culturelles.

Je voudrais suggérer maintenant ce que serait l'épopée de l'image de Dieu déployée dans les trois registres de l'avoir, du pouvoir et du valoir, compte tenu des interférences incessantes du privé et du public. Je vous propose un dessin à grands traits réparti en deux grands panneaux. Sur le premier nous lirons la déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Sur le second, nous lirons le travail rédempteur, la pédagogie divine travaillant en pleine pâte économique, politique et culturelle, brassant les attitudes individuelles et la vie des groupes avec leurs structures et leurs institutions.

II. DÉCHÉANCE DE L'AVOIR, DU POUVOIR ET DU VALOIR

Que le mal passe par l'individuel *et* le collectif, notre exemple initial du langage le suggère : le mythe de Babel c'est le mythe de la destruction du langage comme instrument de communication ; or le langage est frappé à la fois comme pouvoir de l'individu par mensonge, bavardage, flatterie, séduction, et comme institution, par dispersion des langues et par malentendu à l'échelle des ensembles culturels, des nations, des classes, des milieux sociaux. Nous avons là un exemple qui nous encourage à nous engager hardiment dans l'analyse de l'avoir, du pouvoir et du valoir, sans nous laisser inquiéter par l'opposition entre péché individuel et péché collectif : l'homme est mauvais non seulement en son « cœur » mais dans la part non personnalisée de son humanité, dans les divers collectifs qui sont comme le tissu essentiel de son humanité.

Commençons par *le mal de l'avoir*.

En son fond l'avoir n'est pas mauvais : c'est la relation de l'Adam primordial avec le terroir qu'il cultive, relation familière d'appropriation par laquelle le moi se prolonge dans un mien, sur lequel il s'appuie, qu'il humanise et dont il fait sa sphère d'appartenance. Mais l'avoir, innocent en son fond, est un des plus grands pièges de l'existence.

Il y a une malédiction de la possession que nous pouvons suivre sur le plan collectif comme sur le plan individuel ; les moralistes l'ont assez dit : en m'identifiant à ce que j'ai, je suis possédé par ma possession, je perds mon autonomie ; c'est pourquoi le jeune homme riche doit vendre tous ses biens pour suivre Jésus ; « malheur aux riches » tonne le Christ de l'Évangile. Ce malheur du cœur dur est tout de suite un obstacle à la communication : le mien exclut les tiers et ainsi les individus s'exproprient mutuellement en s'appropriant les choses ; c'est de là que vient notre représentation des existences humaines comme séparées les unes des autres. Mais en leur fond les êtres sont liés par mille liens de similitude, de communication, d'appartenance à des tâches, à des « nous » ; ce sont leurs zones possessives qui s'excluent et les excluent les uns des autres.

Mais ce même malheur personnel et interpersonnel a aussi une expression communautaire ; l'avoir en effet n'existe nulle part en dehors d'un régime de la propriété ; c'est ici que notre réflexion peut s'enrichir de celle de Marx, sans aucun souci d'orthodoxie marxiste. La grandeur de Marx, en un temps où le Réveil protestant oubliait les structures sociales et se fixait sur la conversion individuelle, sa grandeur irremplaçable c'est de n'avoir pas été un moraliste ; tous les efforts pour en faire un moraliste nous font perdre le bénéfice de son analyse ; sa grandeur c'est d'avoir tenté une description et une explication de l'aliénation - c'est-à-dire du retournement de l'humain dans

l'inhumain - au niveau des structures, c'est d'avoir écrit un livre qui ne s'appelle pas le Capitaliste, mais le *Capital*.

Certes, le capital c'est de l'humanité abolie, faite chose, réifiée; c'est le grand fétiche dans lequel l'humanité s'est déshumanisée; à partir de là le marxisme est vrai : la pensée, la parole, dans un monde dominé par la catégorie de l'argent, sont des variables du grand fétiche ; le « matérialisme » est la vérité d'un monde sans vérité. Faux comme dogmatisme (il y avait d'abord la matière, puis vint la vie, puis l'homme, puis viendra l'homme communiste), ce matérialisme est vrai comme phénoménologie de la non-vérité. Quoi qu'on puisse penser par ailleurs du reste du marxisme, de sa théorie des classes, du prolétariat comme classe universelle, de la dictature du prolétariat, le fleuron de sa couronne restera la théorie de l'aliénation. Le bon usage de cette théorie, c'est de nous restituer une vision du mal à l'échelle non de l'individu moral ou immoral, mais à celle des institutions de l'avoir. Par-là peut être retrouvée la dimension historique du péché qu'ont bien connue les prophètes, de ce péché que nul ne commence mais que tous continuent, dans quoi ils sont pris sans le réinventer chaque fois : en naissant j'entre dans des relations d'avoir qui sont perverties au niveau même du collectif, quoiqu'elles soient sans cesse relancées par des actes individuels d'appropriation et d'exploitation moralement scandaleux.

Ce qui vient d'être dit de l'avoir peut l'être *du pouvoir*. Le pouvoir est la structure fondamentale du politique : elle met en jeu toute la gamme des relations de gouvernant à gouverné ; même dans le cas limite d'une communauté qui se gouvernerait elle-même sans interposition ou délégation de pouvoir, une distinction demeurerait entre commander et obéir; c'est en passant par le pouvoir inconditionnel d'exiger et de contraindre physiquement qu'une communauté historique s'organise en État et devient capable de décision.

Or, quelle relation est plus fragile que celle-là ? Le pouvoir institue de l'homme à l'homme une communication inégale et non réciproque, hiérarchique et non fraternelle. Et pourtant cette relation est fondamentale et fondatrice d'histoire humaine. C'est à travers le pouvoir que l'homme fait de l'histoire. C'est donc la même relation qui, au sens propre, institue l'homme et l'a toujours déjà égaré : on connaît la plainte des sages contre les grands et les puissants ; l'Ancien Testament abonde en critiques violentes contre les rois ; le *Magnificat* annonce l'abaissement des grands et l'élévation des petits; Jésus lui-même rappelle que « les chefs des nations les asservissent ». Les tragiques grecs ont connu le même problème : Œdipe-roi, Créon, Agamemnon sont les figures de la grandeur orgueilleuse et foudroyée ; Socrate dresse le portrait du tyran et y résume l'anti-philosophie avant de succomber victime de la cité injuste. Alain résume : « Le pouvoir rend fou. »

Or, les passions du pouvoir ont ceci de remarquable qu'elles ne sont pas tendues vers la jouissance ; le véritable amour du pouvoir a quelque chose d'ascétique ; pour lui la puissance mérite le sacrifice de la jouissance.

Est-ce à dire qu'une réflexion sur le pouvoir s'épuise dans une méditation purement morale sur les passions du pouvoir, leur correction, voire leur extirpation ? Chacun sent qu'ici la pensée tourne court si elle se laisse enfermer dans la considération de l'usage du pouvoir par les individus ; le problème du « tyran » n'est que la projection subjective du problème du « pouvoir » ; il y a une pathologie du pouvoir irréductible à la mauvaise volonté des individus, à la violence du Prince et à la lâcheté des sujets. La violence d'un seul et la lâcheté de tous conspirent dans une unique figure vicieuse, dans une forme coupable qu'elles engendrent et entretiennent mais qui, en retour, modèle le tyran et son vis-à-vis humilié.

C'est cette figure du pouvoir, cette forme aliénée, qui est justiciable d'une réflexion spécifique et autonome ; ainsi saint Paul parle mythiquement des « autorités » comme de puissances démoniaques; saint Jean de même avec la « Bête » de l'Apocalypse. Le langage mythique est ici le plus vrai pour énoncer le pouvoir sans loi, ni partage, ni contrôle, ni procédure et pour dire la séduction dont sa violence s'enrobe. C'est le langage mythique qui préserve le mieux la puissance de révélation contenue dans l'*imago dei*; il rend manifeste ce fait que la substance de l'homme ne s'est pas seulement abîmée dans les individus, mais dans le collectif. Il y a des lois infâmes, des lois scélérates; une législation mauvaise est toujours le relais nécessaire pour les passions mauvaises d'un individu, d'un groupe ou d'une classe au pouvoir; par exemple actuellement il est bien vain de

dénoncer en moraliste les tortures suscitées par la guerre d'Algérie — comme si on pouvait rendre propre une sale guerre —, si l'on ne dénonce pas en même temps, les pouvoirs spéciaux, la législation d'exception et finalement la guerre elle-même en tant qu'elle est devenue une sorte d'institution destinée à perpétuer les rapports de colonisateurs à colonisés.

Ici, le chrétien a tout à apprendre de la critique du pouvoir développé par la pensée « libérale » de Locke à Montesquieu et par la pensée « anarchiste » de Bakounine, des communards, des marxistes non staliniens. Je pense en particulier au groupe de *Socialisme ou Barbarie* qui s'est attaché à analyser et à élucider la structure du pouvoir dans les sociétés planifiées du XXe siècle et à poser en termes précis le problème de la gestion ouvrière, de la démocratie directe dans les petites unités économiques et celui de la composition du pouvoir politique de bas en haut et non plus seulement de haut en bas comme dans les démocraties autoritaires de l'Est et même de l'Ouest.

Ces quelques exemples suggèrent l'idée d'une continuité entre une anthropologie théologique inspirée par l'interprétation patristique de « l'imago dei » et une critique concrète du pouvoir, ajustée aux réalités de notre temps. Par son ampleur, cette vision théologique de l'image de Dieu devrait pouvoir réintégrer les membres épars d'une critique de l'homme historique et politique que la chrétienté historique a laissé se développer hors du champ de sa conception étriquée et individualiste.

La rencontre de l'homme avec l'homme dans le troisième cycle de relations sera-t-elle plus exclusivement personnalisée que dans les deux cycles précédents ? On le croirait volontiers. De quoi s'agit-il ici ? Il s'agit de cette recherche que nous poursuivons chacun, la recherche de l'estime d'autrui qui est essentielle à la consolidation de notre existence propre ; car nous existons pour une part par la grâce de la reconnaissance d'autrui, qui nous valorise, nous approuve ou nous désapprouve et nous renvoie l'image de notre propre valeur; la constitution des sujets humains est une constitution mutuelle par opinion, estime et reconnaissance ; autrui me donne sens en me renvoyant la tremblante image de moi-même.

Or, quoi de plus fragile que cette existence en reflet ? Cette relation de la reconnaissance mutuelle est vite parasitée par toutes les passions de la vanité, de la prétention, de la jalousie. Le moraliste, le romancier, le dramaturge sont ici les témoins précieux de cette lutte des êtres pour « l'image » réfléchie d'eux-mêmes. Voici donc une relation interpersonnelle par excellence, massacrée par des maux et des vices qui atteignent les « reins et les cœurs » des personnes singulières.

C'est vrai ; mais cette même lutte pour la reconnaissance, se poursuit à travers des réalités culturelles qui n'ont pas sans doute la consistance des appareils économiques et des institutions politiques, mais qui constituent néanmoins une réalité objective, au sens où Hegel parlait de l'esprit objectif. C'est à travers des *images* de l'homme que se poursuit cette requête d'estime mutuelle ; et ces images de l'homme font toute la réalité de la culture. J'entends par là la coutume, les mœurs, le droit, la littérature, les arts; et ces multiples images de l'homme charriées par la culture sont incorporées dans des monuments, dans des styles, dans des œuvres; quand je visite une exposition comme celle de Van Gogh, je suis en face d'une vision du monde qui a pris corps dans une œuvre, dans une chose, l'œuvre d'art, véhicule de communication; et même lorsque ce n'est pas le visage humain qui est représenté, ce qui est véhiculé c'est encore une représentation de l'homme ; car l'image de l'homme, ce n'est pas seulement le portrait de l'homme, c'est aussi l'ensemble des projections du regard de l'homme sur les choses ; en ce sens une nature morte est une image de l'homme.

Or toutes ces images de l'homme sont incorporées à nos relations interpersonnelles ; ce sont des médiations silencieuses qui s'insinuent et s'intercalent entre les regards que deux êtres humains échangent ; nous nous voyons mutuellement à travers des images de l'homme ; et la culture vient lester de ses significations les relations que nous croyons les plus directes, les plus immédiates.

Or si nos rencontres sont ainsi médiatisées par les images de l'homme incorporées dans des œuvres de culture, les relations interhumaines peuvent être abîmées au niveau de ces images médiatrices; c'est ce qui arrive lorsqu'un courant esthétique ou littéraire vient détruire ou pervertir les représentations fondamentales que l'homme se fait de lui-même, au plan de la sexualité ou du

travail ou du loisir. On peut même dire qu'il y a là une source fondamentale d'ébranlement de la relation interhumaine ; car la littérature et les arts ont peut-être une fonction permanente de scandale : en représentant le mal avec insistance, voire avec complaisance, l'artiste déchire l'image conventionnelle et hypocrite que les bien-pensants tentent de se donner d'eux-mêmes et ainsi l'artiste est toujours accusé de pervertir l'homme en abîmant l'image de l'homme ; et il est nécessaire que son rôle demeure ambigu, comme maître de véracité et comme maître de séduction. Mais vous voyez du même coup qu'une méditation sur les aspects déçus de la relation interhumaine ne peut laisser de côté ce drame et cette crise qui se jouent au niveau des représentations culturelles, des phantasmes collectifs et des médiations esthétiques. Toujours l'homme se fait et se défait au fond du cœur de chacun, mais aussi par l'intermédiaire de tous ces « objets » qui sou- tiennent la relation de l'homme avec l'homme, depuis l'objet économique, jusqu'à l'objet culturel, en passant par l'objet politique.

III. L'ÉLAN DE LA RÉDEMPTION

Je voudrais maintenant lire avec vous l'autre panneau du diptyque sur lequel est écrit en lettres de feu et de joie : « rédemption ». Les Pères grecs lisaient divinisation. Et je voudrais d'abord dire que ce second panneau n'est pas simplement la réplique du précédent. Il y a quelques années, K. Barth commentant *Romains 5* (12-21) mettait l'accent sur une expression décisive de saint Paul : « Si la faute d'un seul a entraîné la mort des autres, à *plus forte raison* la grâce de Dieu et le don de cette grâce venant d'un seul — Jésus-Christ — ont-ils abondé pour les autres. » Et plus loin : « Si par la faute d'un seul et du fait de ce seul la mort a régné, *combien plus* ceux qui du fait du seul Jésus-Christ reçoivent dans toute leur abondance la grâce et le don de la justice, règneront-ils dans la vie. » À plus forte raison, combien plus... Voilà la mesure divine, la démesure divine : si le péché abonde, la grâce *surabonde*.

Je vous le demande, sommes-nous fidèles à cette lecture? Savons-nous chercher la *surabondance* de la grâce par laquelle Dieu réplique à l'*abondance* du mal? Oui, bien sûr nous savons dire en toute orthodoxie que cette surabondance c'est Jésus-Christ ; mais quels signes en discernons-nous dans ce vaste monde? Les signes de cette « surabondance », nous n'osons pas les chercher ailleurs que dans l'expérience intérieure d'un sur- croît de joie, de paix, de certitude. Nous croyons que le péché abonde dans l'extériorité, mais que la grâce ne surabonde que dans l'intériorité. N'y aurait-il donc pas de *signes* de la surabondance de la grâce hors de la vie intérieure, hors des petites communautés-refuge ? Pas de signes sur la grande scène du monde ? Il faut l'avouer, dès Augustin, la bifurcation était prise ; pour la théologie dominante, le péché est peut-être collectif, mais la grâce est sûrement privée et intérieure. La cité de Dieu se recrute à travers la *massa perdita*, la *massa iniquitatis*, *irae*, *mortis*, *perditionis*, *damnationis*, *offensionis*, — *massa tota vitiata*, *damnabilis*, *damnata*. Seule l'Église émerge et surnage comme « corps » de salut de cette masse agglutinée des damnés.

Je vois bien qu'il y a une difficulté à parler du salut pour une réalité collective et *je veux l'aborder de front sans dissimuler la difficulté de l'entreprise*; le salut passe par la rémission des péchés, disons-nous à juste titre ; peut-on annoncer la rémission des péchés à une réalité anonyme et celle-ci peut-elle la reconnaître? C'est très embarrassant et j'hésite; c'est donc en tâtonnant et avec le sentiment de m'aventurer que j'essaie de pousser plus avant ma réflexion.

Je me demande ceci : sommes-nous sûrs de bien comprendre toute l'ampleur de la rémission des péchés ? Ne l'avons-nous pas elle-même rétrécie à cause de notre idée atomistique du salut ? La vision grandiose des Pères grecs sur la croissance de l'humanité que Dieu oriente, à travers le mal et par la grâce, vers la divinisation, ne nous incite-t-elle pas à faire éclater notre conception individualiste de la rémission des péchés, parallèle à celle du péché lui-même?

Je voudrais essayer de reconnaître les signes de cette rémission des péchés en un sens non moraliste du mot, en un sens que j'oserais appeler architectonique et qui soit à la mesure de l'*imago dei* prise dans toute son ampleur. Je ne suivrai pas l'ordre précédent : économique, politique, culturel. Je partirai du politique. En effet nous avons la chance de pouvoir prendre appui ici sur la

doctrine paulinienne du magistrat ; à partir de là nous pouvons peut-être essayer de dire aussi quelque chose des autres sphères de relation humaine.

Saint Paul, dans *Romains* 13, développe une théorie du magistrat dont tous les aspects ne nous importent pas ici mais seulement celui-ci : c'est par son caractère d'*institution* et non par son caractère *personnel* que l'autorité est dite « venir de Dieu ».

Toutes les autorités sont « constituées », instituées par Dieu : résister à l'autorité, c'est résister à « l'ordre » que Dieu a établi. « Le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien » ; c'est à leur « fonction » que va notre respect. Tous ces mots : institution, ordre, bien, fonction, se situent au niveau de ce que j'appelais tout à l'heure le collectif humain. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut-il dire que Gengis Khan, Napoléon, Hitler, Staline ont été personnellement investis par une sorte d'élection de droit divin ? Non, cela veut dire, je crois, que là où l'État est État, à travers ou malgré la méchanceté du titulaire du pouvoir, quelque chose fonctionne qui est bon pour l'homme. Je prends ce crédit fait à l'État comme un pari. C'est le pari qu'au total l'État — à travers et malgré la méchanceté des individus au pouvoir — l'État est bon.

Or, il faut le dire, saint Paul a gagné son pari; les empires, à travers et malgré leurs violences, ont fait avancer le droit, la connaissance, la culture, le bien-être et les arts ; l'humanité a non seulement survécu, elle a grandi, elle est devenue plus mûre et plus adulte, plus responsable : d'une façon secrète, et qui restera secrète jusque dans la Jérusalem céleste, la pédagogie violente du magistrat porte-glaive se coordonne à la pédagogie de l'amour fraternel. Il ne faut pas l'oublier, le chapitre 13 s'insère entre deux hymnes dédiés à l'amour réciproque ; ce qui prouve bien que saint Paul ne s'embarrasse pas de la distinction entre rapports personnels et rapports publics : « Ne rendez à personne le mal pour le mal » a-t-il dit au chapitre précédent ; et après le paragraphe sur l'État il reprend : « L'amour ne fait point de mal au prochain, l'amour est donc l'accomplissement de la loi. » Ainsi la théorie du magistrat est insérée entre deux appels à l'amour fraternel ; cela ne va pas sans paradoxe : car le magistrat, au contraire du commandement d'amour, rend le mal quand il punit; comment comprendre que c'est la même économie de la rédemption qui se déploie à travers les deux pédagogies ? Nous vivons dans le déchirement des deux pédagogies.

On objectera que la doctrine paulinienne du magistrat n'invite guère à rechercher les signes de rédemption au niveau des communautés historiques, puisque la magistrature ne porte pas la marque de l'amour fraternel ; la théologie réformée n'a-t-elle pas préféré parler bien souvent de la politique comme ordre de conservation plutôt que comme ordre de rédemption ? Mais que gagne-t-on à cette distinction ? L'humanité n'est pas seulement conservée, elle est promue, instituée, éduquée par la politique. Si cette éducation tombe en dehors de la rédemption, qu'a-t-elle à voir avec l'Évangile et pourquoi saint Paul en parle-t-il ? Et si la rédemption laisse hors de soi l'histoire effective des hommes, qui est politique pour une part, n'est-elle pas abstraite et irréelle ?

Trois remarques nous permettront peut-être d'atténuer le disparate entre la rédemption, en tant qu'elle a pour signe l'amour fraternel, et cette espèce de pédagogie du genre humain que l'apôtre dit instituée de Dieu pour notre bien : nous répugnons à parler de rédemption au niveau du développement politique de l'humanité parce que nous avons perdu un des sens fondamentaux de la rédemption qui est la croissance de l'humanité, son accès à la maturité, à l'âge adulte. « Il faut être fait homme pour être fait Dieu », disait Irénée. Or, l'institution la plus laïque, la magistrature la moins ecclésiastique, si elle est *juste*, si elle est conforme à la fonction, comme dit Paul, coopère à cette croissance ; en ce sens, elle est une des voies de la rédemption en corps des hommes. Kant lui-même comprenait encore quelque chose que le théologien post-augustinien comprend rarement¹. « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci est néanmoins en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société. »

Cette « insociable sociabilité », qui devient l'instrument de la société civile, n'est-elle pas l'expression laïcisée de la théologie des Pères ? Et n'est-ce pas à *juste titre* que cette expression est laïcisée, s'il est vrai que la rédemption emprunte la voie tortueuse des magistratures instituées de Dieu, non point quand elles sont cléricales mais lorsqu'elles sont justes ?

¹ *Idée d'une histoire naturelle au point de vue cosmopolitique*, cinquième Proposition

Deuxième remarque : la pédagogie violente du magistrat se rattache à *l'ordo amoris*, à l'ordre fraternel de l'amour, par le fil ténu de l'utopie. L'utopie, en effet, a une grande portée théologique : elle est une des voies détournées de l'espérance, un des chemins contournés sur lesquels se poursuit l'humanisation de l'homme en vue de sa divinisation. Il y a un service de l'utopie aujourd'hui en un temps où la société a beaucoup de moyens et peu de buts ; je songe en particulier à l'utopie du dépérissement de l'État chez les grands libéraux, chez les anarchistes, les communards, le Lénine de l'État et la Révolution ; c'est en effet par le moyen de l'utopie de la fin de l'État - du moins de l'État répressif tel que nous le connaissons aujourd'hui - que nous rêvons de la réconciliation de la politique et de l'amitié ; oui, nous rêvons d'un État qui ne serait plus que l'administrateur des choses et l'éducateur des personnes à la liberté.

Cette utopie est vitale pour le destin même de la politique : elle lui donne sa visée, sa tension, j'ose dire le mot : son espérance. Je reconnais mon Évangile chez « l'anarchiste » qui prêche la dissolution de l'État coercitif, belliqueux et policier ; c'est mon Évangile, tombé de mes mains et relevé par un homme qui ne sait pas qu'il confesse Jésus-Christ. N'est-ce pas sous le signe de l'utopie qu'il faut lire saint Paul lui-même ? « Le magistrat, dit-il, est ministre de Dieu pour ton bien. » Car quel État est ministre pour mon bien, avant l'avènement de l'État universel, pacifique et éducateur ? Nul État existant ne satisfait à l'utopie, mais à tout État elle donne sens et direction.

Troisième remarque : le fossé entre la pédagogie violente de l'État et l'amour fraternel n'est pas seulement diminué par le moyen de l'utopie, ce qui reporte le signe de réconciliation au-delà de l'histoire, mais aussi par le témoignage des non-violents qui inscrivent ce signe dans le présent. Je pense expressément à Gandhi, aux formes non-violentes du mouvement des Noirs américains et aux expressions variées de la résistance non-violente en Europe. Que fait le non-violent ? À première vue, il s'exclut de la sphère politique, puisqu'il désobéit à l'autorité, mais en réalité dans la profondeur des choses c'est lui qui sauve l'État en lui rappelant qu'il n'est État que pour conduire les hommes. à la liberté et à l'égalité ; la non-violence, c'est l'espérance de l'État vécue à temps et contretemps ; c'est l'espérance « intempestive » au sens propre du mot. En effet, les moyens du non-violent, ce sont les moyens accordés avant terme aux fins de tout État, donc de l'État violent lui-même ; c'est par ces moyens que le non-violent annonce à cet État son appartenance à la rédemption, c'est-à-dire son institution pour le bien des hommes.

Voilà quelques remarques qui peut-être feront comprendre en quel sens les magistratures humaines sont les organes de la rédemption, de la grande rédemption qui ne se poursuit pas seulement par le canal de l'amour fraternel, mais aussi par la voie du « gros animal ».

Je m'étais proposé de parler de la rédemption dans les trois sphères de l'avoir, du pouvoir, du valoir. Je n'ai pas suivi l'ordre : j'ai tenté une percée au niveau politique et esquissé le thème d'une rédemption en corps par le moyen d'institutions dont nous osons dire avec saint Paul qu'elles sont instituées de Dieu.

Ne peut-on trouver *l'analogie d'une rédemption par l'institution* dans l'ordre économique et dans l'ordre culturel qui encadrent en quelque sorte la politique ? Il est alors besoin d'élargir et de généraliser cette notion d'institution de manière à lui faire couvrir tout le champ des médiations stables et durables, des outils aux œuvres d'art, par lesquels les hommes communiquent entre eux.

L'extension de notre réflexion du politique à l'*économique* est aisée : nous l'avons dit, le rapport de l'homme à ses possessions n'a aucune existence en dehors d'un régime de propriété et d'une organisation du pouvoir économique. Or, une espérance précise est attachée par la Bible elle-même à la pleine maîtrise de la nature ; je lis dans le Psaume 8 :

« À voir ton ciel, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu fixas, qu'est donc le mortel, que tu en gardes mémoire, le fils d'Adam, que tu en prennes souci ? À peine le fis-tu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur ; tu l'établis sur l'œuvre de tes mains, tout fut mis par toi sous ses pieds, brebis et loups, tous ensemble, les bêtes même sauvages, oiseaux du ciel et poissons de la mer, parcourant les sentiers des eaux.

La domination sur les choses est ainsi une des voies d'accès à la maturité, au stade adulte de l'homme, et à ce titre une des expressions de *l'imagem dei*. Or, nous savons aujourd'hui que cette domination est instituée par l'organisation du travail, la prévision économique et toutes les formes « constituées » du pouvoir économique. Ce n'est donc pas seulement le rapport personnel de

l'individu à son avoir, mais l'ensemble des institutions économiques qui est appelé à la rédemption. C'est donc à cet ensemble institué qu'il faut tenter d'appliquer nos remarques antérieures, limitées aux magistratures politiques. Il faut d'abord noter que la signification plénière de la notion d'*autorité civile* n'apparaît que lorsqu'elle est dégagée de sa fonction purement répressive et pénale ; nous le avons mieux aujourd'hui, la fonction répressive ne manifeste l'ordre que comme « ordre établi », c'est-à-dire aussi « désordre établi » ; l'institution n'est signe du Royaume qu'en tant qu'elle édifie la communauté humaine, qu'elle construit la cité ; le châtement ne fait que conserver un ordre déjà institué ; il est en quelque sorte la retombée de l'institution, son choc en retour contre les « méchants », lesquels pour une part portent le destin d'institutions à venir plus justes et plus fraternelles. C'est pourquoi, en élargissant la notion d'institution aux dimensions du social et de l'économique, nous faisons apparaître non seulement le sens humain de la justice mais la signification théologique de l'institution ; le développement de l'État moderne est, à cet égard, comme une exégèse vivante et concrète de la notion paulinienne d'institution ².

D'autre part ce que nous avons dit de la fonction de l'utopie, comme expression purement humaine, raisonnable et civile de l'espérance trouve ici, non seulement une application essentielle mais un point d'appui très concret. L'utopie purement politique du dépérissement de l'État répressif est une utopie abstraite, tant qu'elle n'est pas coordonnée à une utopie du travail désaliéné ; c'est peut-être même ici l'utopie par excellence, celle qui répond à la malédiction de l'avoir, de l'avarice qui sépare ; car c'est en termes de richesse (richesse matérielle, richesse intellectuelle et spirituelle) que toute malédiction s'exprime : « Malheur aux riches ! » Toute bénédiction doit donc trouver sa projection dans ce même registre. Quel sens cela peut-il avoir, sinon une révolution qui bouleverse les rapports d'expropriation et d'exclusion mutuelle institués par la propriété ? La réappropriation de l'essence de l'homme perdue dans l'avoir, ou ce qui revient au même la réconciliation des hommes séparés par leurs possessions est, avec l'utopie du dépérissement de l'État, l'utopie régulatrice de toute pensée économique soucieuse de donner les signes du Royaume qui vient.

Et si je continue le parallélisme avec la rédemption par le moyen des magistratures, ne devrais-je pas dire que la non-violence sur le plan politique a, elle aussi, son symétrique dans la pauvreté franciscaine ? La pauvreté franciscaine n'annonce-t-elle pas de manière intempestive — intempestive par rapport à toute économie raisonnable et réglée — la fin de la malédiction qui s'attache à l'appropriation privée et jalouse, génératrice d'endurcissement et de solitude ? Une vision ample et généreuse de la rédemption ne nous apprend-elle pas à lire quelques signes du Royaume qui vient dans les plus folles entreprises attachées au dépérissement du Monstre-Capital comme de la Bête-État ?

Mes amis, je m'avance timidement sur ces voies périlleuses et je vous demande si c'est l'espérance qui nous y appelle ou seulement la séduction du monde. Peut-être quelques perles d'espérance sont-elles égarées dans la paille des faux espoirs. Il est plus insolite de parler d' « institutions » à propos de la *culture* qu'à propos de la vie politique, sociale ou économique. Pourtant le sens profond de l'institution n'apparaît que lorsqu'elle s'étend jusqu'aux images de l'homme dans la culture, la littérature et les arts. Ces images, en effet, sont constituées ou instituées ; elles ont une stabilité et une histoire propres qui dépassent les hasards de la conscience individuelle ; leur structure est justiciable d'une psychanalyse de l'imagination qui porterait sur la thématique de ces images de l'homme, sur leurs lignes de force et d'évolution : c'est en ce sens que la culture est instituée au niveau même de la tradition de l'imaginaire. C'est donc à ce niveau qu'il faut aussi rechercher les signes du Royaume à venir.

Or l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospection,

² « C'est justement lorsque l'État cesse d'être puissance de pure répression et conservateur d'un ordre établi au hasard des contingences de l'histoire, d'un ordre qui dissimule mal le désordre fondamental des passions et des intérêts individuels ou collectifs, que sa fonction prend toute sa signification dans le dessein de Dieu ; il peut alors participer, dans le domaine qui lui est propre, à l'édification de des signes, qui, pour la foi, annoncent le Royaume qui vient. » (R. Mehl, *Explication de la confession de foi de La Rochelle*, p. 162.

d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend dès lors en quel sens il peut être parlé d'une *rédemption par imagination* : c'est à travers les rêves d'innocence et de réconciliation que l'espérance travaille en pleine pâte humaine; au sens large du mot, les images de réconciliation sont mythes ; non pas au sens positiviste du mythe, au sens de légende ou de fable, mais au sens de la phénoménologie de la religion, au sens d'un récit significatif de la destinée humaine tout entière ; *mythos* veut dire parole ; l'imagination en tant que fonction mythopoétique, est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde; toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination, l'homme change son existence.

Quelques exemples tirés de la littérature et des arts feront comprendre ces révolutions de fond. J'ai dit plus haut que l'homme peut être perverti au niveau des images qu'il se donne de son propre visage ; j'ai évoqué à cette occasion la fonction de scandale de la littérature et parfois des arts plastiques et l'ambiguïté qui séduit et dit le vrai. Je voudrais dire maintenant que les signes de la rédemption ne sont pas toujours à chercher dans un contraire du scandale ; bien au contraire ; c'est par le scandale, bien souvent, que le salut est annoncé ; c'est sous les apparences les plus destructrices que l'image se fait « édifiante » ; il y a des dérisions qui purifient, comme il y a des apologies qui trahissent ; de même que le magistrat châtié, la littérature châtiée par le glaive de la dénonciation et du scandale.

Mais le scandale n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture ; l'imagination, en tant qu'elle prospecte les possibilités les plus impossibles de l'homme, est l'œil avancé de l'humanité en marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers la stature adulte. L'artiste est ainsi dans la sphère culturelle ce qu'est le non-violent dans la sphère politique ; il est « intempestif » ; il prend les plus grands risques, car il ne sait jamais s'il construit ou s'il détruit ; s'il ne détruit pas en croyant construire ; s'il ne construit pas en croyant détruire; s'il ne plante pas quand il faudrait arracher, s'il n'arrache pas quand il serait temps de planter.

Mais alors, faut-il s'effrayer du risque énorme d'être homme? Peut-être faut-il rapporter à la générosité même de Dieu cet écolage périlleux de l'homme par le bien et le mal et se confier à sa générosité.

Je finirai par où j'ai commencé, puisqu'aussi bien j'ai risqué moi-même cette causerie sur l'interprétation que les Pères donnaient de l'image de Dieu ; je reviendrai donc une dernière fois aux Pères de l'Église. Lorsque les gnostiques les embarrassaient avec le problème du mal, ils n'hésitaient pas à inclure dans la grandeur de la création la production de l'homme libre capable de désobéir; le risque du mal était ainsi inclus à leurs yeux dans cette venue à maturité de la création tout entière : « Dieu manifestant sa générosité, déclare Irénée, l'homme a connu et le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance, afin que l'œil de son intelligence recevant l'expérience de l'un et de l'autre fasse le choix des choses les meilleures avec jugement et ne soit jamais paresseux ni négligent en ce qui concerne le précepte de Dieu. » Pour Tertullien aussi, l'homme est constitué image de Dieu par son adhésion libre : « Il fallait donc que l'image et la ressemblance de Dieu soit constituée libre et autonome en son vouloir, puisque c'est dans cette liberté que se définit l'image et la ressemblance de Dieu. » Et encore : « Par la liberté l'homme cesse d'être esclave de la nature; il s'approprie son propre bien et assure son excellence, non comme un enfant qui reçoit mais comme un homme qui consent. »

Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même ce risque qui s'appelle l'Homme.