

Le vengeur démasqué : apologie d'un retrait



Affiche de *Médée* par Alphonse Mucha

Bertrand Rouby

L'agnosticisme lymphatique où nous baignons invoque souvent, en vue de décrédibiliser la morale judéo-chrétienne, l'apparente contradiction entre l'appel à la miséricorde et le motif de la vengeance, dont le divin est au plus l'agent, au moins la légitimation. Cette mise au jour d'une tension interne n'a cependant rien d'une quelconque déconstruction de la morale judéo-chrétienne, faute d'en examiner l'enracinement sémantique. Par « agnosticisme lymphatique », j'entends une disposition bien distincte de celle qui, sacrifiant la spéculation nouménale, reporte toute son attention rationnelle sur le phénoménal ; version anémiée de la première, elle n'est qu'indifférence à l'égard du religieux et de ses formes, teintée d'hostilité face au propre (le terreau judéo-chrétien) et de vagues sympathies « New Age » pour l'exotique (le bouddhisme). Il s'agit essentiellement pour elle de prélever des versets sans étude de leur contexte, encore moins du texte-source (en vrac : œil pour œil dent pour dent, le déluge, Sodome et Gomorrhe, « Je suis venu apporter l'épée »...), pour dénoncer ce qui serait l'hypocrisie fondamentale d'une religion prônant la miséricorde tout en véhiculant des images de vengeance, sans établir pour autant de distinction entre « vengeance proportionnelle », à hauteur d'homme (le talion) et vengeance exceptionnelle, divine (le déluge).

Un point de vue plus informé s'intéresse à la suspension des codes vétérotestamentaires (René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*), voire à leur « relève » (Alain Badiou dans *Saint Paul : la fondation de l'universalisme* ; Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*). Ainsi, Girard s'intéresse à la logique de violence qui sous-tend l'écriture vétérotestamentaire dans son rapport à une économie sacrificielle dont il voit le dépassement dans le Christ, sous la double forme de la « mise à l'écart » et de la « révélation ». En définitive, si le Christ est « exécuté par la volonté populaire », c'est précisément parce qu'il apporte l'insoutenable dévoilement des liens qui unissent la violence et le sacré :

« C'est la fidélité absolue au principe défini dans sa propre prédication qui condamne Jésus, » écrit-il notamment. Pour Alain Badiou, le Christ se présente dans la prédication de saint Paul comme un événement qui suspend les discours de la totalité et de la loi : « Pour Paul, l'événement-Christ est hétérogène à la loi, pur excès sur toute prescription, grâce sans concept ni rite approprié. Pas plus que le réel n'est ce qui vient ou revient à sa place (discours grec), pas plus il ne saurait être ce qui d'une exception élective se littéralise dans la pierre comme loi intemporelle (discours juif). La « folie de la prédication » va nous dispenser de la sagesse grecque par disqualification du régime des places et de la totalité. Elle va nous dispenser de la loi juive par disqualification des observances et des rites. L'événement pur ne s'accommode ni du Tout naturel, ni de l'impératif de la lettre. » C'est aussi cette logique de disqualification que perçoit en filigrane Gianni Vattimo dans une sécularisation de la Parole révélée qui, loin d'en renforcer la sacralité, la reconduit au contraire dans l'herméneutique par l'incarnation du Christ comme *kenosis*. Si inspirantes que soient ces thèses, la vengeance divine n'y est pas étudiée en soi, à l'exclusion de son éclairage néotestamentaire ; il s'agit plutôt de brillants exemples de lectures orientées selon une perspective christique qui fonctionne un peu comme une anamorphose, déformant son objet au point de le rendre méconnaissable.

Je proposerai pour ma part un retour vers le texte-source, plus précisément vers la racine hébraïque NQM désignant la vengeance et ses correspondances helléniques. La vengeance sera considérée en tant que structure plus que dans sa dimension éthique par rapport à une faute ou un « péché », concept sans contenu positif dont on ne trouve pas de définition stable dans la Bible. J'en viendrai à dégager une continuité non hégélienne, non téléologique, hors-*Aufhebung*, entre la vengeance vétérotestamentaire telle qu'elle se manifeste notamment dans Ezéchiel et le discours paulinien – il ne s'agit pour autant que d'une hypothèse de travail,

celle d'une continuité dans le corpus qui se dispenserait de l'idée de la relève ou de la suspension des codes. De là, s'envisagerait la paradoxale solidarité d'une vengeance proportionnée et d'une vengeance d'exception, dont l'imbrication pose une dissymétrie fondatrice d'un ethos. L'hypothèse peut s'énoncer comme suit : une conception proportionnée de la charité entraîne une conception proportionnée de la vengeance, autre versant de la justice, pourtant retiré aux hommes au nom d'un principe d'exception qui en établit Dieu comme unique dépositaire. La place de la vengeance se trouve donc vidée en ce qui concerne les sociétés humaines, ce qui fonde un ethos où le jugement vindicatif est à la fois nécessaire et impossible – nécessaire car répondant à l'exigence de proportionnalité entre l'offense et la rétribution ; impossible car d'emblée posé comme illégitime. La place de la vengeance apparaît donc comme un non-lieu, une position intenable liée d'une part à une confusion sémantique entre colère et courroux, vengeance et rétribution, et d'autre part à l'opposition de deux logiques, une logique de proportion et une logique d'exception.

L'argument de l'agnosticisme lymphatique repose en premier lieu sur une confusion entre Dieu de vengeance et Dieu de colère, et se renforce de ce que ce dernier terme soit tenu pour synonyme de « courroux ». Sur ce dernier point, nous avons en réalité affaire à deux concepts bien différents, respectivement désignés en grec par *thumos* et *orge*. *Orge* concerne une disposition naturelle, puis une colère née de l'indignation et qui se traduit dans la punition. Appliqué à la colère divine, le terme renvoie moins à une émotion qu'à un processus juridique, ou une intervention juridique au terme d'un processus légal qui serait la traduction et l'aboutissement de cette colère, ce qui correspond au plus près à la racine hébraïque NQM. L'*orge* est surtout redoutable en termes eschatologiques, comme ultimes comptes à régler avec le mal, et suppose une rage contrôlée et encadrée par

l'appareillage juridique – d'où les jugements prononcés notamment dans l'Apocalypse. *Thumos*, pour sa part, se rattache à du passionnel, au souffle et au sang, à une soif de reconnaissance qui peut inspirer le meilleur et le pire, et suppose dans ce dernier cas une véhémence incontrôlée aux conséquences destructrices, une réaction spontanée et non durable, qui concerne davantage l'intériorité de l'émotion ressentie que les actions extérieures où s'épanche la colère. *Thumos* peut d'ailleurs retomber aussi vite qu'elle est apparue, avant même de se traduire en actes concrets, si bien que son lien à la vengeance n'est pas de nécessité : il s'agit d'une éruption qui peut très bien s'épuiser avant même tout acte vengeur. Le *thumos* renvoie au monde homérique, avec une implication d'honneur mis en jeu, ainsi qu'à la tragédie, où il se fait réaction à l'injustice, à l'iniquité, à l'oppression. Enfin, Platon fait du *thumos* l'une des trois constituantes de la psyché humaine avec *eros* et *logos*, ce dernier étant décrit dans *Phèdre* comme un conducteur de char pilotant les deux autres instances, tandis que *thumos* est défini dans *La République* comme l'élément en vertu de quoi s'éprouvent la colère et la peur. Le contraste entre *orge* et *thumos* signale une bifurcation dans l'idée même de la vengeance, selon qu'on envisage une action contrôlée et encadrée ou une émotion spontanée. Les deux voies ainsi tracées sont celles de la mesure et du singulier, soit respectivement de la *lex talionis* (dont on n'a pas à rappeler la fonction de régulation sociale) et de l'exceptionnalité qui peut aller jusqu'au désir de table rase.

Incidentement, ces deux termes sont eux-mêmes à distinguer d'*ekdikesis*, rétribution prononcée à l'issue d'un jugement sans colère, sans référence au sentiment d'indignation qui s'exaspère dans le *thumos* et se jugule dans l'*orge*. Un passage des Ephésiens invite d'ailleurs à se libérer du *thumos* comme de l'*orge*, de la rage et de la colère, signe que la structure ne fonctionne pas seulement en vertu d'une binarité entre un courroux valorisé et une colère dévalorisée, mais inclut aussi une vengeance sans colère, strictement juridique. On distinguera alors trois

types de vengeance : l'une, effusive (*thumos*), est expression d'un accès de colère coupé de toute idée de justice ; la deuxième, médiane (*orge*), traduit l'indignation par un processus décisionnaire ; la troisième, délibérée (*ekdikesis*), est jugement ou plus exactement « ajustement » qui suppose l'exercice d'une légitimité par une autorité compétente où n'entre plus aucun facteur passionnel – colère, courroux et rétribution, dont la différenciation permet une saisie de la vengeance, non plus comme fureur destructrice, mais établissement d'un contrat. Si l'on remonte à présent vers la racine hébraïque NQM désignant la vengeance, on s'apercevra qu'elle est liée à l'idée de mesure, de rectification, de récompense, et se rapproche donc d'*ekdikesis*. Juge, roi et peuple sont les instruments par lesquels Dieu fait dérogation pour assurer une protection légale radicalement distincte de la vengeance du sang. On le sait, la loi du talion représente une restriction par rapport aux lois assyriennes, un encadrement de la vengeance, d'ailleurs déclinée en Mésopotamie selon le statut de la victime offensée. La vengeance est alors un événement restructurant pour la communauté, aux antipodes de la fureur destructrice impliquée dans le *thumos*.

Il n'en reste pas moins qu'en plusieurs cas, la cible de la vengeance divine n'est autre que la vengeance humaine. Alors que des lois vétérotestamentaires prévoient de punir le sang par le sang, il semble que l'application même de ces lois entraîne une vengeance divine d'autant plus disproportionnée que la première était mesurée. Ainsi, lorsque Ezéchiel s'en prend aux Philistins, le paradoxe est patent, qui donnera du grain à moudre aux bouffeurs de curés, de pasteurs ou de rabbins :

25.12 Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Parce qu'Édom s'est livré à la vengeance
 Envers la maison de Juda, Parce qu'il s'est rendu coupable Et s'est vengé
 d'elle,

25.13 Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : J'étends ma main sur Édom, J'en extermine les hommes et les bêtes, J'en fais un désert, de Théman à Dedan ; Ils tomberont par l'épée.

25.14 J'exercerai ma vengeance sur Édom Par la main de mon peuple d'Israël ; Il traitera Édom selon ma colère et ma fureur ; Et ils reconnaîtront ma vengeance, Dit le Seigneur, l'Éternel.

25.15 Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Parce que les Philistins se sont livrés à la vengeance, Parce qu'ils se sont vengés dédaigneusement et du fond de l'âme, Voulant tout détruire, dans leur haine éternelle.

La traduction d'Elie Chouraqui exacerbe le paradoxe : « Puisque les Pelishtim ont exercé la vengeance, se vengeant de vengeance, [...] je fais contre eux de grandes vengeances. » Les Philistins, coupables de vengeance, feront les frais d'une vengeance supérieure : la leçon à en tirer semble éthiquement faible, pour ne pas dire qu'elle frise l'absurde, du moins tant que l'on n'examine pas ses modalités. Le peuple d'Israël devient le bras armé de la vengeance divine contre la vengeance exercée par les Philistins, car cette dernière s'éprouve, rappelons-le, « dédaigneusement et du fond de l'âme », dit la traduction œcuménique. Contrairement à ce que l'examen sémantique précédent aurait pu laisser croire, il ne s'agit pas de rejeter une vengeance passionnelle et forcenée afin de promouvoir un processus légal rationnel, ce qui serait encore une lecture trop platonicienne. C'est bien leur froideur qui est reprochée aux Philistins, dont le système de vindicte est l'émanation d'une haine destructrice vidée de tout impératif moral, une haine abstraite, tiédie, qui n'a pas même l'ardeur de la détestation. Se dessine une polarité d'ordre « climatique » entre une vengeance froide, haineuse, dont les mécanismes

tournent à vide, faute de se remémorer le principe légitimant qui les transcende, et une vengeance bouillonnante, fruit de la colère et de la fureur, tout aussi destructrice sinon plus, mais légitimée par toute une rhétorique judiciaire (Edom s'est « rendu coupable »). Il est sans doute plus pertinent de parler de tiédeur que de froideur au sujet des Philistins dédaigneux, de cette tiédeur dont l'Apocalypse dit qu'elle en verra les fautifs « recrachés » de la bouche du Seigneur. Pour souhaitable que soit une formalisation juridique de la vengeance, il ne saurait être question d'en évacuer la part émotive, car ce serait du même coup rejeter l'indignation où s'enracine bon gré mal gré la rétribution apocalyptique. Une criante dissymétrie ne s'en affirme pas moins entre une humanité encouragée à ne plus agir selon *orge* et *thumos* (sauf à être investie de la légitimité divine dont ces deux dispositions seraient alors l'apanage, ainsi d'Israël, instrument du courroux divin) et une divinité devenue dans le texte et dans les faits seule dépositaire de la vengeance. Que reste-t-il de la vengeance à l'homme ? Soit sa vengeance est tiède, mécanique, haineuse, et dès lors peccante par insensibilité, soit elle se fait bouillonnante et furieuse, mais elle n'est alors justifiable que par investissement du vengeur par la volonté divine. Le peuple qui l'exerce est comme dessaisi de son autorité, à la fois confiné et sublimé dans un rôle de synecdoque divine qui l'exonère de toute fureur vengeresse. Que signifie cette évacuation ?

Examiner ce dessaisissement, c'est dresser le constat d'une dissymétrie qui nous engage à poser la question de la mesure et de l'exception. C'est bien dans cet écart entre mesure et singularité, proportion et exception, rationalité et catastrophe, que se dresse la dissymétrie entre l'humain et le divin. Si l'intervention divine est catastrophe de l'oblitération, courroux annihilant, l'action humaine doit être marquée du sceau de l'ajustement, de la mesure et de la rectification jusque dans la vengeance. Cette vengeance proportionnelle trouve son terreau chez les

Mésopotamiens avec le code d'Hammourabi, daté d'environ 1750 avant Jésus-Christ. Recueil de sentences qui ont fait jurisprudence, le code est le « testament » politique du roi Hammourabi, roi de la première dynastie de Babylone, et compte 182 articles sur des sujets comme le faux témoignage, le vol ou les rapports entre propriétaires et fermiers, encadrés par une partie littéraire. Il indique dans le prologue qu'un ordre divin est à l'origine des lois édictées sur divers supports. La loi du talion, notamment, s'ordonne en protase (exposition du cas) et apodose (décision qui s'ensuit) : « Si un homme a crevé l'œil d'un *awêlum* (homme ou femme libre, seigneur), on lui crèvera un œil ; s'il a brisé un os d'un *awêlum*, on lui brisera un os ; s'il a crevé l'œil d'un *muškênum* [citoyen dont le statut est entre l'homme libre et l'esclave, par exemple le fonctionnaire] il paiera une mine d'argent ; s'il a crevé l'œil du *wardum* [esclave butin de guerre ou personne incapable de rembourser ses dettes ou d'accomplir les obligations envers l'État] d'un *awêlum* ou brisé un os du *wardum* d'un *awêlum*, il paiera la moitié de ce prix ». Ainsi se dessine une justice proportionnelle et graduée, symptôme d'une stratification sociale qui ouvre la voie à une rationalisation des représailles, comme pour en enrayer la logique catastrophique mise en évidence par René Girard.

L'avatar vétérotestamentaire de ce *modus operandi* paraît fonder un système social rationnel où le châtement est encadré, régulé, de la même manière que la charité. On peut en effet tracer un parallèle entre une loi qui indexe le châtement sur la faute et le statut social de la victime et une prescription qui rapporte directement la charité au revenu, ce que prévoit la *Tzedaka*. La *Tzedaka* (Justice) s'exprime par la charité (*Gemilut-Hassadim*), perçue comme paiement de ce qui est légitimement dû. L'acte de bienfaisance ne doit pas être aléatoire, il répond à une obligation sociale : c'est, ajoute Meyer Halévy, « l'acquiescement d'une dette contractée envers le prochain nécessaire qui en est le créancier, dette tacite et implicite découlant du contrat éthique de l'humanité ». Le principe de la dette énoncé en début de journée

par Fabienne Claire Caland vaudrait donc aussi bien pour la vengeance que pour la charité, selon une forme de symétrie entre les deux versants de la Justice. On sait que l'accomplissement des actes de justice est la plus importante obligation imposée aux Juifs par le Deutéronome (« *Tzedek, tzedek* tu poursuivras », 16:20) ; cent ans plus tard, le Talmud babylonien enseigne que la *Tzedaka* « est égale à tous les autres commandements combinés » (*Bava Bathra* 9b). L'absence de justice au plan individuel n'est pas seulement immorale, elle est surtout rendue illégale, au même titre que l'est aujourd'hui la fraude fiscale. Dans l'Ancien Testament, le quota initialement fixé pour les actes de charité est de 10% du revenu tous les trois ans (Deutéronome 26:12), à quoi s'ajoute un autre pourcentage annuel (Lévitique 19:9-10). Un autre siècle plus tard, après la destruction du Temple et la suspension de la dîme prélevée pour l'entretien des prêtres, ce taux est amené à 10% par année dans le Talmud, précise Maïmonide dans la *Mishnah Torah* (« Lois concernant les dons aux pauvres », 7:5). Symétriquement, il est stipulé de ne pas consacrer plus de 20% du revenu aux œuvres de charité, de peur que le donateur ne sombre lui-même dans le besoin, sauf pour sauver une vie, payer une rançon ou encourager l'étude.

Ainsi, le monde hébraïque rationalise la charité, ce qui peut choquer une sensibilité rousseauiste vibrant au rythme des élans du cœur, tant cette perception suppose un profond scepticisme à l'égard de la générosité humaine. Pour en dégager la motivation, citons un cas d'école, qu'elle soit talmudique ou laïque : un miséreux approche deux personnes aux mêmes revenus et aux mêmes dépenses. Après avoir écouté le récit du pauvre, le premier homme fond en larmes et, bouleversé, donne une pièce. Le deuxième ne pleure pas, demeure impassible aux malheurs du mendiant, donne deux pièces parce que la loi lui en fait obligation, et part en courant. Qui a accompli la meilleure action ? Le premier, estime la grande majorité des étudiants, parce qu'il a donné avec le cœur – signe que le bien procuré par le don compte peut-être moins que le réconfort moral et sentimental procuré au

donneur par son acte. Or, si l'on se place dans le rôle du mendiant, vaut-il mieux une pièce mouillée de larmes ou deux pièces sèches ? Est-il plus efficace de s'en remettre au sentiment ou de fixer un quota ? Sceptique, le judaïsme répond que le bien social est plus sûr s'il procède d'une imposition que du sentiment.

C'est cette règle précise qui est bafouée à Sodome, d'après la Mischna. La règle morale de Sodome était « ce qui est à moi n'appartient qu'à moi-même ; ce qui est à toi appartient à toi seul », précise Meyer Halévy. Chacun pour soi : l'oubli de la proportionnalité du don entraîne une vengeance disproportionnée, illustrée dans l'incroyable marchandage auquel se livre Abraham, qui obtient finalement de Dieu qu'il épargne Sodome s'il y trouve dix innocents (« Il en serait du juste comme du criminel ? Profanation ! Toi, le juge de toute la terre, tu ne ferais pas jugement ? », Genèse 18:24). Neuf vies innocentes peuvent être sacrifiées à la vengeance divine : simple dommage collatéral pour l'établissement d'une justice qui, insiste Abraham, « ne fait pas jugement » au sens qu'elle outrepassse et bafoue l'*ekdikesis*. L'épisode de Sodome manifeste une dissymétrie entre deux ordres, un régime de mesure et un régime de singularité, dissymétrie renforcée dans Ezéchiel, lorsque Dieu clame que la vengeance lui appartient en propre. Aux hommes, justice proportionnée qui ne peut devenir vengeance qu'au prix d'une mise entre parenthèses de l'humanité même, le vengeur devenant le prolongement de Dieu ; à l'Eternel, vengeance singulière et flamboyante qui outrepassse le cadre formel du jugement. Il revient alors au juste de faire jugement et rectification, toujours dans le respect de la mesure, et au « juge de toute la terre » de faire vengeance, quitte à s'affranchir du cadre imposé aux hommes. Cette dissymétrie a pour corollaire d'assurer la perpétuité du culte, car si Dieu soumettait son action aux cadres juridiques qu'il a imposés aux hommes, il ne serait plus nécessaire ; en confinant son action dans ces limites, il orchestrerait son propre effacement de la communauté.

Étudiant cette dissymétrie, Thomas d'Aquin pose deux questions : la vengeance est-elle légitime ? Est-elle une vertu (*Summa Theologica*, Secunda Secundae Partis, question 108) ? Le Deutéronome suggère que la vengeance n'est pas légitime, car l'homme usurperait ce qui est l'apanage de Dieu (Deutéronome 32:35, Romains 12:19 – « A moi la vengeance, le paiement »). Or, répond saint Thomas, quiconque accomplit vengeance « en accord avec son rang et sa position » n'usurpe pas ce qui revient à Dieu, mais use justement du pouvoir qui lui est conféré par Dieu. Le prince terrestre est « le ministre de Dieu, pour brûler contre qui fait le mal » (Romains 13 :4). C'est la nomination, la désignation divine qui donne légitimité à la vengeance terrestre, ce qui vient confirmer l'enseignement d'Ezéchiel : le vengeur n'est légitime qu'en tant que bras armé de Dieu, par désignation où se dépasse l'humanité nue. Au demeurant, ajoute le théologien dominicain, il est même loisible à l'homme de se venger d'un tort envers Dieu ou envers son prochain s'il est assez zélé et charitable pour partager l'offense, considérant que ces torts lui ont aussi été indirectement infligés : la vengeance devient alors expression de charité, suivant un raisonnement qui semble quand même tenir un peu d'une forme de jésuitisme avant l'heure.

Tout se passe comme si, délestant l'homme de son propre jugement, Dieu ne lui autorisait la vengeance qu'à titre d'extension de Sa volonté. L'effet en est de vider la place de la vengeance – la vider *d'humanité*, de libre-arbitre, de prérogative morale ; l'épisode des Philistins signe alors un impossible contrat par quoi l'homme est dessaisi du droit à la vengeance en son nom propre. La vengeance apparaît au mieux comme un mécanisme qui tourne à vide, sans considération éthique, au pire comme l'exigence d'un tribut de sang versé par qui se prétend investi d'une mission par une insondable puissance tutélaire. La rétribution n'en est pas moins nécessaire pour garantir la solidité et l'intégrité de la communauté qui,

endommagée par l'offense, clame restauration. Le but des lois sur la vengeance n'est certes pas de donner une expression juridique à la colère de l'offensé ou de ses proches, mais de prévoir une possible compensation, un ajustement. À plus longue échéance, la rétribution est délivrance eschatologique, promesse d'un retour à l'équilibre des comptes. Que la forme vengeresse de la rétribution soit prise en charge par Dieu indique qu'il se met à la place du vengeur, comme pour nous sevrer de la part pulsionnelle qu'elle soulage. De même que charité bien ordonnée doit faire abstraction des motivations sentimentales, notamment de la gratification morale, de même, justice mesurée doit faire abstraction des motivations pulsionnelles vengeresses. À bien y regarder, la vengeance d'homme à homme fait même l'objet d'un double déplacement dans la Bible : le Père occupant la place du vengeur dans l'Ancien Testament, le Fils occupant celle de la victime dans le Nouveau Testament, dans le même but qui est de prendre une position pour déstabiliser, voire évider la structure. Dans les deux cas, la vengeance glisse d'un rapport horizontal à un rapport vertical à même d'enrayer le cycle des représailles, qui trouve son terme dans son accomplissement même en pointant vers un indépassable divin à l'une ou l'autre des places. En vidant la place de la vengeance, le divin opère un *retrait* qui est aussi *re-tracement* des origines troubles de la vengeance : se soustrayant aux lois de la communauté, il indique qu'elles ne doivent être appliquées ni avec la tiédeur mécanique des exécutions, ni pour satisfaire une soif de sang collective, deux modalités qui ouvrent le cycle interminable de la vendetta, mais dans un esprit où NQM / *Ekdikeyo* ne s'opposerait pas à l'amour et à « l'adhérence » prônés par saint Paul.

On voit se dessiner une continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui ne repose pas sur l'idée d'une suspension des codes hébraïques, encore moins sur l'image erronée de Paul comme ennemi d'Israël et auteur du schisme judéo-chrétien. Ainsi que le rappelle Elie Chouraqui, « Paul n'a jamais rompu avec ses

racines hébraïques et rabbiniques », et son anti-légalisme n'a rien d'un quelconque anarchisme du cœur. Ce qui est dénoncé dans le légalisme, c'est l'application tiède et mécanique de la loi, dans le droit fil d'Ezéchiel condamnant les vengeances dédaigneuses ; or, l'épître aux Romains (« Ne vous vengez pas, aimés, mais laissez place à la brûlure », 12 :19) comme la première Épître aux Thessaloniciens (« Ne pas aller outre en affaire [...] parce que l'Adôn venge tout cela », 4 :6-7) restent dans la continuité du Deutéronome (« À moi la vengeance, le paiement », 32 :35) et du Lévitique (« Tu ne te vengeras pas, tu n'auras pas de vindicte contre les fils de ton peuple », 19 :18). La « vétusté de la lettre » ne signifie pas qu'il faille abolir les codes, mais plutôt les appliquer en considération du souffle qui les inspire, de l'adhésion qui les motive.

Reprenons à présent le fil de la dette, tendu par Claire en début de journée. Quiconque se rend coupable d'un crime contracte envers la société une dette, ce que le droit germanique et anglo-saxon médiéval formalise et pousse encore plus loin avec l'établissement du *weregild*, littéralement « prix de l'homme » : à chaque vie humaine correspond un certain montant dont le criminel devra s'acquitter en réparation. Sous le principe du talion, il apparaît que la dette ne peut se repayer horizontalement, sous peine d'ouvrir la voie au cycle de la violence symétrique (« œil pour œil rend le monde aveugle », énonce Gandhi), alors même que le paiement est rendu nécessaire par les exigences éthiques fondant le *socius*. La seule manière de surmonter cette aporie est d'instaurer un rapport vertical faisant de tout crime une offense à Dieu, lequel se charge de la rétribution, qu'il exécute en personne ou par un émissaire désigné (le prince terrestre). Cette logique soulève alors la question de la légitimité : l'émissaire exécute-t-il la vengeance divine, ou invoque-t-il en vain le nom de l'Éternel ? Ainsi, lorsqu'un État se livre à des représailles, la chose est toujours justifiable politiquement, infiniment plus délicate

s'il invoque le Texte à l'appui de ses décisions. Quelle que soit la viabilité politique d'une frappe préemptive ou d'un assassinat ciblé, le recours à la lettre vétérotestamentaire ne saurait compter au nombre de ses justifications, car ce serait usurper la prérogative divine : autant pour certaines collusions contemporaines du théologique et du politique. Au problème de la légitimité, le Nouveau Testament formule une réponse radicale, notamment dans le Sermon sur la Montagne et les Épîtres de Paul : pour ce dernier, il n'est pas un seul juste parmi les hommes (rappel des Psaumes et d'Isaïe) ; si zélés que soient les serviteurs de Dieu, ils n'ont pas accès à la connaissance de sa justification, et n'ont donc que leurs propres justifications à avancer. Ainsi, le vengeur se trouve proprement démasqué : et si, au nom de la justice, il ne faisait que réclamer son bol de sang ?

À Dieu, donc, le courroux qui s'exprime par un processus légal, aux hommes l'ajustement, puisque la justice humaine ne doit pas se fonder sur du pathique. Le sentiment peut néanmoins intervenir dans le jugement, à condition d'être charité. C'est le sens du Sermon sur la Montagne, dont on oublie parfois que le Christ y appuie la loi du Pentateuque : l'héritage hébraïque n'est pas révoqué, il est complété par une invitation à aller encore au-delà de l'ajustement et à « tendre l'autre joue ». De là l'interprétation de la théologie paulinienne comme « relève » qu'on trouve chez Derrida, Alain Badiou (*Saint Paul : la fondation de l'universalisme*) ou Giorgio Agamben (*Le Temps qui reste*). Comment se fait-il, alors, qu'il soit permis à Dieu de faire entrer du « courroux » dans son jugement alors que l'homme doit le bannir ? C'est que la dette prend ici une tout autre dimension, le Dieu créateur étant aussi créancier envers qui la dette est infinie et insolvable. User de courroux dans le jugement serait alors, pour l'homme, interrompre l'horizontalité de la justice et se hisser à une position prééminente somme toute illégitime, faute de mandat divin. Ne peut se venger que le divin qui, placé tout au bout de la chaîne, a seul le pouvoir de l'arrêter lorsqu'elle se fait

interminable vendetta. En conséquence, la dette infinie de l'humanité créée ne peut être en partie repayée que par la charité, seul sentiment admis dans le jugement pour surseoir à la vengeance.

Bertrand Rouby