

L'amour de Dieu : une asymétrie radicale assumée jusqu'à l'extrême

Dans le livre d'Osée, divers langages de l'amour humain sont mobilisés en termes dramatiques pour mimer ou exprimer la relation du Seigneur avec son peuple. Se dégagent alors deux scénarios de l'amour divin, en attente de résolution. Osée met en scène l'amour divin pour son peuple à travers le mariage du prophète et les péripéties de son alliance conjugale avec Gomer, son épouse dissolue. La vie du prophète est une parabole vivante des rapports de Dieu avec son peuple. À cette première image s'en ajoute une seconde : celle de l'amour parental pour un fils rebelle. Sur les deux registres, domestiques, l'amour divin s'avère éprouvé mais vainqueur. Dieu aurait toutes les raisons de retirer son amour, mais il ne le fait pas. L'amour supprime la colère, même si certains châtiments sont effectifs, à des fins curatives. Dieu veut toujours reconquérir son peuple par les voies de l'amour, moyennant une sorte de désintoxication du péché.

La présente étude commence par dégager quelques traits singuliers de l'amour divin, tel qu'il est mis en scène par la prophétie transmise à Osée¹. La physionomie de cet amour est très particulière : il est terriblement lucide, affronte l'infidélité et l'hostilité, sans toutefois se décourager, bien au contraire. Par sa souveraineté, l'amour de Dieu s'avère radicalement asymétrique, au risque d'être unilatéral. Le relèvement de l'aimé et la réciprocité de l'amour sont-ils vraiment possibles ? Pour répondre à cette aporie², il faut entrer dans la geste de l'Incarnation et de la Passion. La théologie néotestamentaire de l'amour divin offre alors une résolution supérieure. Dieu s'est fait si proche qu'il est possible d'entrer effectivement, en termes humains, dans la réciprocité de l'alliance.

I. Un amour conjugal qui ne va plus de soi (Os 1-3)

Lorsque Dieu demande à Osée de prendre une femme se livrant à la prostitution, c'est le début de l'histoire conjugale d'Osée. Bien que la première soit la symbolisation réelle de la seconde, l'histoire d'Osée et l'histoire de Dieu n'en sont pas exactement au même stade. L'aventure d'Osée avec Gomer commence là, tandis que l'aventure de Dieu avec son peuple a déjà une longue histoire. En amont des infidélités du peuple, une élection primordiale induit une appartenance à Dieu depuis toujours (Os 11, 1), alors même que l'alliance ne cesse d'être bafouée.

La prostitution de Gomer signifie les infidélités du peuple. Même lorsque Gomer a quitté sa prostitution, les trois enfants qu'elle donne à Osée sont entachés de son péché. Ils sont dits « enfants de la prostitution », alors qu'ils sont nés du mariage légitime d'Osée et

¹ Dans cet article, j'affine et développe dans une nouvelle direction (celle de l'Incarnation) une analyse de l'amour divin brièvement esquissée dans mon ouvrage intitulé : *Les Émotions de Dieu, indices d'engagement*, Paris, Cerf, 2019, p. 105-117.

² L'aporie possède aussi un versant philosophique : trop accentuée, l'asymétrie paraît rendre impossible ou impraticable la réciprocité. En réalité, la plupart des relations humaines atteignent une vraie réciprocité sur fond d'asymétrie assumée. Je partage ici le discernement d'Yves LABBÉ, « Apologie philosophique de la réciprocité », *Nouvelle Revue Théologique* 131, 2009, p. 65-86.

Gomer. Leurs noms sont expressifs des châtements et d'une forme de désamour de Dieu : Izréel, « Non aimée » et « Pas mon peuple ». Mais aussitôt que ces noms ont été imposés, comme autant d'expressions de dépit, leur retournement divin en bénédiction est annoncé (Os 2, 1-3.25).

Il semble que Gomer ne soit pas restée fidèle à Osée. En tout cas, telle est la situation dramatique d'Israël à l'égard de Dieu. Cependant, moyennant le procès, l'humiliation publique, le dépouillement total et la privation de ses amants, l'épouse infidèle fait l'épreuve de la vanité de sa conduite³. Entravée dans la quête de ses amants, l'épouse finit par dire : « je vais retourner chez mon premier mari, car j'étais plus heureuse alors que maintenant » (Os 2, 9). Cette parole de sagesse et de dépit augure une conversion humaine.

Mais Dieu ne se contente pas du retour contrit de la femme divagante et malheureuse. Il entend reconquérir son épouse infidèle. Ici, le couple Osée-Gomer s'efface nettement derrière le couple Dieu-Israël : « Eh bien, c'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je regagnerai sa confiance. » (Os 2, 16) L'épouse répondra avec l'élan de sa première jeunesse. L'alliance conjugale sera restaurée : « tu m'appelleras "mon mari" et tu ne m'appelleras plus "mon baal, mon maître". » (Os 2, 18) Le baal était un nom générique désignant à la fois le maître de la maisonnée (femme incluse) et les divinités cananéennes⁴. Au lieu d'un rapport d'aliénation aux baals, l'alliance sera rétablie dans sa vérité.

Il ne s'agit pas d'un rafistolage du couple, mais d'une recreation. Les partenaires repassent par la case des fiançailles : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour (*checed*) et la tendresse (*racham*). Je te fiancerai à moi par la fidélité et tu connaîtras le Seigneur. » (Os 2, 21-22) Les cadeaux scellant l'engagement des fiançailles ne sont pas extérieurs. Ils coïncident avec les attributs mêmes de Dieu, selon Ex 34, 6. Cela fonde la possibilité d'une vraie connaissance, avec sa connotation d'intimité conjugale (Gn 4, 1). Les fiançailles supposent que la future épouse est vierge et sans tache. Pour Israël, ce n'est plus le cas, si l'on considère ses infidélités. Et pourtant, la conduite du Seigneur atteste un nouveau départ, une pleine restauration : séduction, fiançailles, (re)mariage.

De cela, Dieu seul est capable. Osée ne l'est pas. Et pourtant, Dieu lui demande de mettre en scène, dans sa propre vie conjugale, la reconquête. À travers les prévenances renouvelées de l'époux bafoué, l'amour divin apparaît dans toute sa vérité :

Le SEIGNEUR me dit : « Va encore, aime (*ahab*) une femme aimée par un autre et se livrant à l'adultère : car tel est l'amour du SEIGNEUR pour les fils d'Israël, tandis qu'ils se

³ Pour une évaluation critique des métaphores relatives à des projections masculines, voir Susan E. HADDOX, *Metaphor and Masculinity in Hosea*, New York NY, Peter Lang, « Studies in Biblical Literature, 141 », 2011.

⁴ Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, Grand Rapids MI, Eerdmans, NICOT, 2010, p. 124.

tourment, eux, vers d'autres dieux et qu'ils aiment les gâteaux de raisins. » J'en fis l'acquisition pour quinze sicles d'argent et une mesure et demie d'orge. Et je lui dis : « Pendant de longs jours tu resteras à moi, sans te prostituer et sans être à un homme. J'agirai de même à ton égard. » Ainsi pendant de longs jours les fils d'Israël resteront : pas de roi, pas de chef, pas de sacrifice, pas de stèle, pas d'éphod ni de téraphim. Après cela les fils d'Israël rechercheront à nouveau le SEIGNEUR, leur Dieu, et David, leur roi, et ils se tourneront vers le SEIGNEUR et vers ses biens, dans l'avenir. (Os 3, 1-5)

Osée rachète son épouse au prix d'une esclave. Nous pouvons faire l'hypothèse narrative qu'il s'agit toujours de la même femme, Gomer, sans quoi la parabole vivante n'aurait plus de pertinence⁵. Affectivement et économiquement, la femme paraît désormais complètement aliénée et endettée. En valeur absolue, elle « vaut » probablement le simple prix moyen d'une esclave. Il est commandé au prophète de l'aimer en acte par ce rachat. Il efface sa dette⁶.

Il impose une période de sevrage à son épouse, sans rapports conjugaux, tout comme les fils d'Israël sont privés par Dieu de la royauté, du culte et des oracles. Dieu aime encore son peuple, tandis que celui-ci divague dans l'adultère. Toutefois, la persistance de l'amour divin ne suspend pas les châtiments *ad hoc*, dont Israël reçoit la cure prolongée. C'est directement attesté par l'expérience historique au sein de laquelle prêche Osée. Les privations susciteront une nouvelle recherche, tremblante et non assurée d'elle-même, envers le Seigneur Dieu et David. Cela sous-entend que le seul vrai culte et la royauté légitime seront un jour rétablis sur tout Israël.

En dépit des infidélités répétées du peuple, Dieu l'aime, le purifie et renouvelle ses avances : séduction, fiançailles, mariage. L'amour divin n'a ici rien de solaire ni de romantique. C'est un amour prévenant et combatif, où tout est apporté par celui qui aime le premier. Bien qu'il soit trahi, cet amour se renouvelle dans le don de l'alliance, même s'il instaure un temps de cure et de purification. Dieu persévère dans l'amour gratuit de son peuple, même lorsque celui-ci se livre à d'autres dieux. L'amour de Dieu n'est pas suscité ni conditionné par la bonté ou la conduite de son peuple ; il se porte vers lui envers et malgré tout, non seulement pour le purifier mais aussi le reconquérir. C'est le plus étonnant : Dieu n'est pas seulement fidèle, il aime avec autant d'intensité, d'audace et de fraîcheur après l'échec du premier mariage. Rien ne saurait le surprendre, puisqu'il a choisi le peuple en connaissance de cause, comme il a demandé à Osée d'épouser Gomer en connaissance de cause, non seulement la première fois mais aussi la seconde.

II. Un amour parental au point de rupture (Os 11)

« Quand Israël était jeune, je l'ai aimé, et d'Égypte j'ai appelé mon fils. » (Os 11, 1) Après avoir été symbolisé comme une alliance conjugale mouvementée, l'amour du Seigneur est

⁵ Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 80-85.

⁶ Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 135.

rapporté à son acte primordial d'élection. Dans le récit de l'Exode, les relations uniques de paternité et de filiation entre Dieu et Israël sont révélées (Ex 4, 22-23). Se dévoilent ainsi le paramètre caché et la seule raison de l'élection : l'amour de prédilection gratuite sans préalable du côté de l'aimé. Dans le Deutéronome, cette théologie de l'élection comme amour trouve un ample développement⁷.

Sur fond d'élection, c'est-à-dire d'appel primordial entièrement gratuit, le comportement d'Israël est incompréhensible : « ceux qui les appelaient, ils s'en sont écartés » (Os 11, 2 TOB) ; ou encore « plus on les appelait, plus ils s'écartaient » (BJ). La réitération de l'appel par les prophètes, autrement dit par le Seigneur lui-même, a été perçue comme un repoussoir par le peuple élu, tant il s'enfermait dans l'idolâtrie et l'infidélité.

La description de l'amour divin possède des accents à la fois paternels et maternels, d'une grande tendresse et proximité. Dieu a appris à marcher à son peuple ; il l'a porté tout contre sa joue ; il s'est penché vers lui pour le faire manger (Os 11, 3-4)⁸. L'évocation de cette tendresse d'antan rend l'énoncé du verdict d'autant plus saisissant : le peuple ne reviendra pas en Égypte⁹, d'où Dieu l'a tiré une fois pour toutes, mais il connaîtra un nouvel esclavage, non moins pesant : « c'est Assour qui sera son roi, car ils ont refusé de revenir à moi » (Os 11, 5). À nouveau, l'amour n'exclut pas des châtements à vertu curative. Tandis que le nouvel Exode demeure objet d'espérance, ceux-ci sont éprouvés à travers l'expérience historique d'Israël.

Aussi coupable le peuple soit-il, aussi mérité le châtement, Dieu ne peut se résoudre à l'anéantissement de son fils Israël, comme un père dont le cœur et les entrailles sont retournés à l'idée de détruire ce qu'il a de plus cher :

Comment te traiterai-je, Ephraïm, te livrerai-je, Israël ? Comment te traiterai-je comme Adma, te rendrai-je comme Cevoïm ? Mon cœur (*leb*) est bouleversé (*haphak*) en moi, en même temps ma pitié (*nichum*) s'est émue. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi, je suis saint : je ne viendrai pas avec rage. (Os 11, 8-9)

Adma et Cevoïm ont été détruites en même temps que Sodome et Gomorrhe (Dt 29, 33). Suivant l'image de l'amour parental, Dieu ne peut se résoudre à un châtement justifié mais destructeur. Bien que l'application de telles prescriptions soit improbable, la loi juive exigeait des parents humains qu'ils châtient leur fils dévoyé, jusqu'à la mort par lapidation

⁷ Voir Dt 4, 37 ; 7, 7-9.13 ; 10, 15 ; 23, 16 ; avec les débats évoqués et la comparaison établie par Carsten VANG, « God's love according to Hosea and Deuteronomy: A prophetic reworking of a Deuteronomistic concept? », *Tyndale Bulletin* 62/2, 2011, p. 173-194.

⁸ À partir de l'hébreu, il demeure difficile de trancher, au v. 4, entre les imageries d'amour parental ou d'élevage animal, selon J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 282-285.

⁹ Là encore, c'est une des lectures possibles de l'hébreu ; J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 285.

en cas de non repentance (Dt 21, 18-21)¹⁰. Dieu vit une sorte de retournement intérieur : sa compassion parentale prend le pas sur sa colère, bien que celle-ci soit fondée et légitime.

Tandis que l'amour est une plate-forme de comparaison entre les sentiments humains et divins, la colère appelle ici une instance de différenciation nette : « je suis Dieu et non pas homme (*enosh*) : je ne viendrai pas avec rage » (Os 11, 9). Il serait tellement humain de laisser libre cours à un emportement de colère, contre les requêtes intimes d'un amour parental. Mais la sainteté de Dieu le dispose tout autrement envers son peuple infidèle¹¹. Par-delà les châtiments pondérés par son amour, le Saint est sur le point d'accomplir, non pas la destruction de son peuple, mais une réitération élargie de l'Exode. Celui-ci s'accomplira non seulement depuis l'Égypte, mais aussi depuis Assour (Os 11, 11). Les fils d'Israël seront rassemblés de toutes les nations où ils ont été dispersés et aliénés (Is 11, 11-16 ; 19, 23-25).

III. L'amour divin : asymétrie radicale et différence de nature

Dans la perspective prophétique développée par le prophète Osée, l'amour divin possède les caractéristiques suivantes :

- Il est primordial et créateur, sans bonté préalable du côté de l'aimé ;
- Il est pleinement lucide sur l'infidélité et le caractère non-aimable de l'aimé ;
- Il est un amour de prédilection, une élection gratuite ;
- Il engage l'exclusivité et l'exigence d'un amour conjugal ;
- Il engage les soins et la vulnérabilité d'un amour parental ;
- Il intègre des composantes émotives : tendresse, colère, compassion ;
- Il supplante et contrôle les débordements potentiels de la colère ;
- Au lieu de détruire, l'amour divin impose des cures de désintoxication ;
- Il réengage de façon surprenante des phases de séduction et de fiançailles ;
- Il se montre finalement vainqueur de l'infidélité (Os 14, 5).

Pour mesurer la qualité de l'amour de Dieu envers son peuple, il faut reconnaître que Dieu aurait toutes les raisons de haïr son peuple infidèle. Exposé au mépris total, cet amour est menacé par la haine :

Toute leur perversité s'est manifestée au Guilgal : c'est là que je les ai pris en haine (*sane*) ; à cause de la perversité de leurs actions je les chasserai de ma maison, je n'aurai plus d'amour (*ahabah*) pour eux ; tous leurs chefs sont des rebelles. (Os 9, 15-16)

¹⁰ Voir Marvin A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, Vol. I : *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, Collegeville MN, The Liturgical Press, « Berit Olam – Studies in Hebrew Narrative & Poetry », 2000, p. 112-116 ; Bo H. LIM – Daniel CASTELO, *Hosea*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2015, p. 171.

¹¹ Pour un développement plus complet à ce sujet, voir mon article intitulé : « God's Holiness. A Reappraisal of Transcendence », *Modern Theology* 34/3, 2018, p. 419-433.

La dénonciation du mal vise spécialement les « chefs » du peuple, que ce soit pour leurs manœuvres séditieuses ou leurs transgressions religieuses (Os 4, 15). Guilgal rappelle la traversée du Jourdain par le peuple sous Josué, ainsi que la circoncision de la génération née en chemin, au désert (Jos 4, 20 - 5, 9). Ce mémorial de salut et d'engagement souligne par contraste l'infidélité présente. Guilgal évoque aussi indirectement la faillite de la royauté confiée à Saül en ce lieu (1 S 11, 14).

Chez les prophètes, il n'est pas rare que Dieu soit le sujet du verbe haïr (*sane*), le plus souvent en regard de la corruption de son peuple¹². Il s'avère toutefois possible de cerner avec une relative précision le registre de la haine mentionnée en Os 9, 15-16. Dans le code deutéronomique, le verbe haïr intervient à plusieurs reprises pour qualifier des relations conjugales en déroute. En cas de mariage polygame, même si l'aîné est le fils de la femme que le mari hait, par opposition à celle qu'il aime, il demeure impossible de priver l'aîné de son droit (Dt 21, 15-17). En cas de faillite d'un mariage, le désamour d'un homme pour sa femme est aussi qualifiée de haine (Dt 22, 13). En cas de répudiation, si le second mari d'une femme déjà répudiée par un autre cesse de l'aimer (littéralement, la hait), il peut à son tour la répudier en bonne et due forme et la chasser de chez lui (Dt 24, 3). La conjonction entre haïr et chasser évoque ainsi le divorce. Or les deux vocables sont précisément articulés en Os 9, 15-16 : Israël est comparable à une épouse déjà répudiée qui a déçu l'homme qui l'avait néanmoins épousée, au point qu'il la hait et la chasse de la maison¹³. Nous retrouvons ainsi le fil de l'analogie matrimoniale déployée en Os 1-3. Humainement parlant, Israël n'a plus rien d'aimable aux yeux de Dieu, tout comme Gomer aux yeux d'Osée. Dieu a de bonnes raisons de haïr son épouse et de la répudier.

Pourtant, en toute rigueur sapientielle, Dieu n'éprouve de la haine pour aucune de ses créatures, même pécheresse ou corrompue : « Tu aimes tous les êtres et ne détestes aucune de tes œuvres : aurais-tu haï l'une d'elles, tu ne l'aurais pas créée » (Sg 11, 24). Néanmoins, dans la langue prophétique, la possibilité de la haine est expressive du prix de l'amour éprouvé, maintenu, réoffert. La potentialité d'une haine divine n'est pas métaphysiquement réalisable. Sous cet angle, son correspondant réel est entièrement situé du côté de la créature haïssable, dans la difformité de ses actions mauvaises. Mais la possibilité irréalisable de la haine exprime l'acte positif de volonté par lequel Dieu choisit d'aimer ceux qui ne sont plus aimables, comme une épouse infidèle à répétition ou un fils rebelle endurci.

Le caractère insolite de l'amour divin ainsi qualifié révèle une différence de nature entre le Dieu aimant et le peuple aimé. En vertu de cette différence, Dieu peut assumer jusqu'au bout les défaillances et la défiguration de son peuple ou de ses créatures. Son amour

¹² Voir notamment Is 1, 14 ; 61, 8 ; Jr 12, 8 ; 44, 4 ; Am 5, 21 ; 6, 8 ; Za 8, 17 ; Ml 1, 3.

¹³ Voir aussi Gn 29, 31-33 ; Jg 14, 16. Nous suivons ici la ligne explicative développée par J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 255-257.

appelle une réponse, mais la réciprocité attendue ne peut se réaliser que sur fond d'asymétrie reconnue.

Dieu affronte toutefois plus qu'une différence de nature. Il doit vaincre une répulsion à son encontre du côté de l'aimé. La saine asymétrie de nature entre Dieu et la créature est déformée et aggravée par la difformité et l'antagonisme qui s'implantent chez le pécheur¹⁴. Livré à lui-même, divagant dans son péché, le peuple est devenu rétif à l'amour offert. Plus Dieu l'appelle, plus le peuple s'éloigne. Les démonstrations d'amour provoquent, dans le cœur malade du pécheur, un effet inverse à celui souhaité. Plus Dieu s'approche, plus le peuple fuit. Le pécheur évite celui que le rappelle à la sainteté par l'amour. Il se rebelle devant les manifestations d'amour.

La différence de nature et la répulsion du pécheur sont en attente d'une résolution. Comment Dieu doit-il donc s'y prendre pour ne pas surplomber l'aimé de toute la hauteur de sa différence incommensurable ? Quelle démarche serait propre à déjouer la fuite du pécheur devant les témoignages d'amour et les appels au retour ? Dieu ne peut pas se déposséder de sa différence radicale sans que la relation d'amour entre lui et son peuple change aussi de nature. Il faudrait donc que Dieu reste lui-même tout en se ménageant un nouvel accès à son peuple. Pour que l'amour ne subjugue pas l'aimé et ne lui fasse pas perdre la vérité de sa condition, peut-être serait-il approprié, en dernière instance, que Dieu s'abaisse lui-même en vérité, assumant toute la gravité de l'existence humaine, pour se tenir à l'humble rang de l'aimée¹⁵. Il conviendrait que Dieu puisse rencontrer son peuple sur le terrain de ce dernier. Il faudrait même que Dieu puisse, de plain-pied, confronter le mensonge, la caricature et la haine dont son peuple est prisonnier, par le prisme déformant du péché. Aussi dangereux cela soit-il pour qui assumerait une telle tâche parmi les hommes.

Sans l'annuler, le Nouveau Testament se porte au-delà de la différence incommensurable de nature exprimée par l'amour de Dieu dans le livre d'Osée. L'Incarnation met l'amour de Dieu à la portée de la rencontre humaine avec Jésus de Nazareth, sans toutefois que la différence de nature entre l'amour de Dieu et la réponse humaine soit effacée. Ce nouveau seuil de l'alliance entre Dieu et l'humanité est décisif, car l'enjeu n'est pas seulement de combler une distance vertigineuse ou de manifester au plus haut point l'amour. Il est encore un défi supérieur : vaincre l'hostilité du peuple infidèle et subvertir une haine sans raison par les seules armes de la vérité et de l'amour.

¹⁴ Dans le même sens, voir JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, III, 1, Paris, Cerf, SC 366, 1990, p. 213-215 ; avec les analyses d'A. DIRIART, « La dimension nuptiale des catéchèses baptismales. Entre similitude, circularité et dissymétrie », *Nova et Vetera* 93/1, 2018, p. 25-45.

¹⁵ Sur l'amour comme ressource dans l'asymétrie face à l'incompréhension, voir la méditation de S. KIERKEGAARD, « Le Dieu comme maître et sauveur (essai poétique) », in *Miettes philosophiques*, in *Œuvres I*, Régis BOYER (éd.), Paris, Gallimard, *nrf* – La pléiade, 2018, p. 995-1008.

IV. L'amour de Dieu selon Paul et Jean : excès historiques et solidité éternelle

À la déception légitime de Dieu face à son peuple désabusé répond étonnamment un amour en excès : le don du Fils bien-aimé lui-même (Mc 12, 1-12 et par.). Dans le Nouveau Testament, l'amour de Dieu est *agapè*, don livré au-delà de tout calcul raisonnable. Cet amour a pour destinataires les élus, chez Paul, et le monde à sauver, chez Jean. L'amour de Dieu comporte une part de folie, une providence salvifique portée jusqu'à l'extrême du don. Par les initiatives historiques de Dieu, son amour pour l'humanité s'avère intense et marqué d'un double excès : celui de la Passion (chez Paul) et celui de l'Incarnation (chez Jean). De part et d'autre, l'amour de Dieu est attesté par le Christ homme dans l'histoire.

1. « Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs »

Selon Paul, Dieu a démontré son amour pour les fidèles par le témoignage ultime de la Passion, alors que ceux-ci étaient encore aliénés :

Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère. Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. Bien plus, nous mettons notre fierté en Dieu par notre Seigneur Jésus Christ par qui, maintenant, nous avons reçu la réconciliation. » (Rm 5, 8-11 TOB)

Un tel amour excède toute sagesse humaine. En définitive, l'amour de Dieu ne présuppose aucune qualité préalable chez ceux qu'il aime. C'est pourquoi cet amour se montre indéfectible :

Que dire de plus ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? » (Rm 8, 31-32 TOB)

La manifestation historique de l'amour divin révèle de façon indubitable son éternelle solidité, qui prévaut pour tous les temps et toutes les conditions. Interpréter « [Dieu] n'a pas épargné son propre Fils » en cohérence avec la règle de foi trinitaire prévient toute dramatisation déformante de la relation entre le Père et le Fils dans l'œuvre du salut. Il ne conviendrait pas d'imaginer que, confrontés aux pécheurs, Père et Fils se tiennent en deux postures opposées : le Père serait vivement courroucé et le Fils verserait le prix de la paix.

Dès avant la Réforme, ce type de représentations dramatiques se rencontre dans la piété catholique au Nord de l'Europe. C'est notable dans l'une des enluminures, décrivant un débat entre justice et miséricorde au sein de la Trinité, du *Livre d'Heures* de Catherine de Clèves, daté de 1440 environ et conservé à la Morgan Library à New York. Dans la miniature, des rouleaux mettent des mots dans la bouche de chacun des Trois qui siègent

ensemble sur le trône divin. Dieu le Père soutient que « Adam mourra avec tous ceux de son lignage ». Le Saint-Esprit plaide la compassion : « Si Adam ne trouve pas miséricorde, alors ta miséricorde, Seigneur, périra ». Embrassant sa mission sacrificielle, le Christ a le dernier mot : « Que ce soit une bonne mort, et qu'il obtienne ce qu'il demande¹⁶ ».

Loin d'épouser une telle mise en scène, à la dramatique expressive, saint Augustin énonçait en son temps la priorité éternelle de la paix et de l'amour sur le drame de la Passion :

Mais que signifie « justifiés dans son propre sang » [Rm 5, 9] ? Quelle est donc la force de ce sang, je le demande, pour que les croyants soient justifiés en lui ? Et qu'en est-il de « réconciliés par la mort de son Fils » [Rm 9, 10] ? Est-ce en ce sens que Dieu, en colère contre nous, vit son Fils mourir pour notre profit et se réconcilia avec nous ? Est-ce donc que son Fils était déjà réconcilié avec nous au point qu'il alla jusqu'à juger bon de mourir pour nous, tandis que le Père était si en colère contre nous que, à moins que le Fils ne mourût pour nous, il ne voulait pas se réconcilier avec nous ? Et qu'en est-il de ce que ce même docteur des gentils dit ailleurs : « Que répondre donc, à tout cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Car lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous a-t-il pas aussi fait don de toutes les choses avec lui ? » [Rm 8, 31-32] S'il n'avait pas déjà été réconcilié avec nous, le Père, n'épargnant pas son propre Fils, l'aurait-il livré pour nous ? N'y a-t-il pas toute apparence que ce dernier texte contredit le premier ? Dans l'un, le Fils meurt pour nous et le Père est réconcilié avec nous par sa mort ; dans l'autre, comme si le Père était « le premier à avoir de la dilection pour nous », lui-même n'épargne pas son Fils pour nous, lui-même livre son Fils à la mort pour nous. Mais j'observe que, alors, le Père n'a pas seulement de la dilection pour nous avant que le Fils ne meure pour nous, mais avant même qu'il ne crée le monde, comme l'Apôtre en témoigne lorsqu'il dit : « comme il nous a choisis en lui-même, avant la création du monde » [Ep 1, 4]¹⁷.

Avec une sûreté de jugement peu commune, Augustin pose la priorité, la constance et la résolution de l'amour du Père envers les pécheurs, aussi aliénés soient-ils, comme la prémisse de toute sotériologie explicative. Il poursuit en précisant que le Fils n'a pas été livré contre sa volonté, comme l'atteste Ga 2, 20. La règle trinitaire de la foi catholique se trouve ainsi confirmée : les trois opèrent toujours ensemble dans l'égalité et la concorde¹⁸. En conformité avec cette charte de l'exégèse catholique des Écritures, le Fils livré n'a pu

¹⁶ Voir *Livre d'Heures* de Catherine de Clèves, Morgan Library, New York, Ms M.917/945, ff. 81v-82r, ([MS M.917/945](https://www.themorgan.org/collection/Hours-of-Catherine-of-Cleves), ff. 81v-82r). J'ai pu contempler de mes yeux les splendides folios de ce livre d'heures lors d'une visite à la Morgan Library en 2010. Une page internet fait mémoire de l'exposition et donne accès à chacun des folios numérisés (*Thumbnails*) : <https://www.themorgan.org/collection/Hours-of-Catherine-of-Cleves>, accédée en ligne le 21 mars 2019.

¹⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 15, in *Œuvres* III, L. JERPHAGNON (éd.), Paris, Gallimard, nrf – La pléiade, 2002, p. 603-604. Nombre d'exégètes contemporains imputent l'inimitié à la fois aux hommes et à Dieu ; voir Thomas R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids MI, Baker Academic, 1998, p. 264 ; James D. G. DUNN, *Romans 1-8*, Dallas TX, Word Books, WBC 38A, 1988, p. 258.

¹⁸ Comparer AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 15 et I, 4 où Augustin développe la Règle de foi, reçue de ses Pères, en vertu de laquelle il s'apprête à réfuter les interprétations ariennes de l'Écriture.

accomplir la réconciliation historique de l'humanité avec Dieu qu'en communion avec l'amour éternel et la paix inébranlable en lesquels le Père, le Fils et l'Esprit demeurent toujours à l'égard des pécheurs. L'antériorité et l'asymétrie de l'amour divin, sans illusion et néanmoins inlassable, se vérifie au plus haut point dans l'économie trinitaire de la réconciliation.

Sans la règle de foi trinitaire, nous serions laissés dans l'indécision quant à la portée du « retournement » divin de la colère en compassion, attesté en Os 11, 8-9. Dieu éprouve-t-il réellement un drame intime et un retournement intérieur ? Est-il bouleversé en lui-même ou l'est-il exclusivement pour nous ? Par conviction trinitaire, nous tenons que le Père et le Fils demeurent dans la concorde et la paix à l'égard des pécheurs. Au lieu de transférer une tension et un reversement en Dieu, il convient plutôt de comprendre son « retournement » comme un témoin du prix de sa miséricorde. Là où haine et colère pourraient légitimement prévaloir, Dieu choisit encore d'aimer, tant sa miséricorde est première et fondatrice à l'égard de sa justice¹⁹. Le retournement de la colère en compassion est l'indice de l'engagement indéfectible de Dieu envers ses créatures tant aimées. Au lieu de réifier le conflit de la colère et de la miséricorde en Dieu, comme si le salut se jouait dans un drame éternel, il convient plutôt de se tourner vers la Passion et de la contempler. Elle est la scène paradigmatique du péché et la résolution historique du conflit : « Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs » (Rm 5, 8).

2. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique »

Selon Jean, l'amour de Dieu s'est dévoilé par le don du Fils unique au monde : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jn 3, 16). L'avènement du Fils procède d'un don sans réserve du Père, pleinement assumé et relayé par le Fils :

- Incarnation : « [...] c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Jn 6, 32-33) ;
- Passion : « Je suis le pain vivant qui descend du ciel. [...] Et le pain que je donnerai, c'est ma chair donnée pour que le monde ait la vie. » (Jn 6, 51) ;
- Eucharistie : « [...] si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie » (Jn 6, 53).

L'arc de la chair s'étend de la venue dans le monde (Jn 1, 14) à l'Eucharistie (Jn 6, 53). L'Incarnation est conduite à son accomplissement par la Passion – qui est déjà Exaltation chez Jean –, et la chair livrée poursuit son œuvre de transformation des disciples par les moyens de la foi et de l'Eucharistie. Par une donation en cascade, l'accès à la vie éternelle

¹⁹ La miséricorde s'avère antérieure à la justice dans le rapport de Dieu à ses créatures, car tout ce qui est dû à Dieu présuppose un don créateur primordial, avec lequel la miséricorde demeure en relation directe ; selon THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^a, q. 21, a. 4, resp.

est ouvert à tout croyant (Jn 1, 12 ; 6, 29.40). À nouveau, l'amour divin s'avère premier et fondateur, sans préalable.

Le geste ultime de l'amour divin prend forme humaine, ou plutôt condition d'esclave. « [Jésus], qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême (*telos*) » (Jn 13, 1). Déposer son vêtement, se ceindre, s'agenouiller et laver les pieds de ses disciples, y compris ceux du traître, est un mime explicatif de la Passion. Jésus ne s'incline pas simplement de sa hauteur d'homme ou de maître, il s'abaisse de toute sa hauteur divine²⁰. C'est le Verbe fait chair, le Fils donné au monde, qui assume par amour la position de l'esclave. Il lave les pieds qui bientôt fuiront. Il lave jusqu'au talon de l'ami qui se retourne déjà contre lui.

« Ayant aimé les siens, il les aima, *tous*, jusqu'à la fin, jusqu'à l'extrême... », l'extrême de lui-même, l'extrême de l'autre, l'extrême de *l'homme*, de tout homme, même de cet homme-là qui, tout à l'heure, va sortir dans la nuit après avoir reçu la bouchée de pain, les pieds encore tout frais d'avoir été lavés. Quelques versets après notre récit, Jean rappelle le psaume 40 : « L'ami sur qui je comptais, et qui partageait mon pain, a levé le talon contre moi ! », ce talon qui vient tout juste d'être lavé, le voici donc qui se lève²¹.

Ces gestes d'amour sauveur sont à la fois pleinement humains et pleinement divins. Leur divine profondeur est logée dans leur expressivité humaine. Dans sa *Lectura super Ioannem*, saint Thomas d'Aquin se montre réaliste quant à la valeur pédagogique de l'exemplarité. À la suite du lavement des pieds, Jésus enjoint ses disciples de suivre son exemple et d'imiter son comportement les uns envers les autres, « parce que, dans les actions humaines, les exemples mobilisent plus que les paroles ». Mieux vaut toujours montrer en pratique le bien à choisir que seulement l'enseigner en théorie. Néanmoins, les exemples donnés par les hommes ne suffisent pas ; « c'est pourquoi nous est donné l'exemple du Fils de Dieu, qui est infallible et qui suffit à tout ». D'où procède une telle rectitude et une telle plénitude ? Pour Thomas, l'exemplarité unique du Christ est fondée en son identité même, c'est-à-dire en sa relation éternelle au Père : « Il est lui-même l'art du Père, de telle sorte que, comme il fut l'exemplaire de la création, il soit aussi celui de la justification²² ». S'ensuit une citation de 2 P 2, 21 : « Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple, afin que nous suivions ses traces ». L'exemplarité éthique et théologique du Christ se fonde en définitive sur une exemplarité ontologique : il est l'art du Père, c'est-à-dire le modèle opératoire des actions divines de l'ordre de la création et du

²⁰ Sur l'humilité de Dieu en jeu dans l'Incarnation, voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 22 ; ainsi que la note complémentaire n°49 de M.-F. BERROUARD dans *Les Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, XVII-XXXIII, BA 72, p. 796-797.

²¹ CHRISTIAN DE CHERGÉ, « Le "martyre" de la charité », in *L'invincible espérance*, Paris, Bayard-Centurion, 1997, p. 226.

²² THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* XIII, 15, éd. Marietti (1952), n°1781 ; voir Pawel KLIMCZAK, *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg CH, Academic Press, 2013, p. 168-171.

salut. C'est pourquoi, en dernière instance, le Christ est en personne, par ses gestes et ses paroles, la parabole concrète de l'amour divin dans la chair.

L'un des motifs récurrents de l'Incarnation, chez Thomas d'Aquin, relève d'une pédagogie affective. L'amour extrême dont témoigne la venue du Fils dans la chair est propre à susciter en retour l'amour des hommes, car ceux-ci aiment plus facilement lorsqu'ils sont devancés par les preuves d'un grand amour. Conjointement, dans l'ordre de la connaissance, la fréquentation du Christ dans la chair favorise une accoutumance à Dieu par le corporel et le sensible²³. Le Christ est la voie en acte. Il raccourcit le chemin et ajuste la fréquentation de Dieu à la condition humaine en ses exigences cognitives et affectives. Par sa proximité et ses interactions, le Christ provoque au plus haut point les hommes à aimer Dieu. Il rend ainsi possible la réciprocité de la charité entre les hommes et Dieu. Il est l'agent, humain et divin, de la mutualité dans l'amitié propre à l'Alliance entre Dieu et l'humanité. L'asymétrie radicale entre Dieu et l'homme demeure, mais la réciprocité est définitivement offerte.

Conclusion

L'amour divin n'est pas traité comme une essence dans le témoignage néotestamentaire. Selon la Première lettre de Jean, « Dieu (*ho Theos*) est amour » signifie en propre : « Dieu [le Père] est charité ». Ce singulier amour est dévoilé de façon historique, dans la chair, à travers l'envoi du Fils unique et son offrande d'expiation (1 Jn 4, 8-10). La trajectoire de l'*agapè* s'achève en « nous », suivant l'effectivité de l'amour mutuel dans la communauté chrétienne (1 Jn 4, 11-12).

Oui, l'amour de Dieu est éternel. Néanmoins, sa nature propre n'est discernable qu'à travers les interventions historiques de Dieu : la persévérance de l'élection, l'amour d'un peuple infidèle, la pleine connaissance du non-aimable, la réactivation de la conquête amoureuse, l'envoi du Fils en personne, la passion du Christ comme ultime témoignage, l'effusion de l'Esprit qui sous-tend la charité enfin rendue possible dans de la communauté chrétienne. Un tel amour est conjointement solidité éternelle et excès historiques.

À l'approche de sa passion, le Christ invite ses disciples à s'aimer les uns les autres comme lui-même les a aimés (Jn 13, 34). Si nous relient le témoignage ultime de l'amour incarné aux antiques paraboles de l'amour divin rencontrées chez Osée, l'amour nouveau enseigné par le Christ incorpore des traits proprement divins. Par la grâce de l'Incarnation, l'amour divin devient humainement praticable. Les disciples du Christ sont invités, par grâce, à épouser la priorité de l'amour sur les qualités de l'aimable, à aimer encore et toujours celui ou celle qui ne se présente plus comme aimable, à vivre la traversée des asymétries

²³ Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, resp. ; *Summa contra gentiles*, IV, 54, §5-6 ; *Compendium theologiae*, I, cap. 201 ; *Summa theologiae*, III^a, q. 1, a. 1, sc ; a. 2, resp. et ad 3. Les deux principales raisons de convenance de l'Incarnation sont étroitement tissées en *De rationibus fidei*, cap. 5. Ces lignes sont un condensé de la section finale de mon article intitulé : « L'Incarnation comme "conversation" de charité, selon saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 94/1, 2019, p. 3-26.

accentuées par le péché, en vue de renaître et de croître dans une réciprocité reçue, toujours imparfaitement vécue. Bien qu'elle le discerne vivement, « [la charité] ne tient pas compte du mal » (1 Co 13, 5).

Emmanuel Durand OP

Résumé : Le livre d'Osée engage deux scénarios poignants de l'amour divin, en attente de résolution : les péripéties d'une alliance conjugale en échec et l'épreuve d'un amour parental au point de rupture. Sur ces deux registres, l'amour divin s'avère éprouvé mais vainqueur, au prix d'un retournement. Dieu aurait toutes les raisons légitimes de retirer son amour et de rompre, mais il ne le fait pas. Cette dramatique de l'amour divin dévoile une radicale différence de nature entre Dieu et son peuple, qui fait signe vers l'Incarnation. Celle-ci rend possible une réponse humaine, sans que l'asymétrie radicale entre Dieu et sa créature soit effacée.

Abstract : The book of Hosea presents two poignant scenarios of divine love, awaiting resolution: the adventures of a failed conjugal covenant and the test of parental love at the breakpoint. In both these registers, divine love proves to be tested but victorious, at the expense of a reversal. God would have every legitimate reason to withdraw his love and break up, but he does not. This drama of divine love reveals a radical difference in nature between God and his people, which is a signal towards the Incarnation. This enables a human response, without the radical asymmetry between God and his creature being overturned.