

La Maison-Dieu, 217, 1999/1, 37-49

André WÉNIN

VULNÉRABILITÉ ET MAL DANS LES PSAUMES

Introduction : une fragilité structurelle difficile à vivre

LA VULNÉRABILITÉ n'est pas accidentelle chez l'être humain. Elle est inhérente à sa condition. De soi, elle n'est donc pas un mal, mais les rapports qu'elle entretient avec le mal et la souffrance sont infiniment complexes. La question, du reste, se pose au cœur même de la Bible. Il n'y a pas à s'en étonner. Comment en effet parler de ce qui fait vivre l'homme sans tenir compte de sa réalité la plus universelle, mais aussi souvent la plus dure : celle de sa limite et de la fragilité qui lui est intimement liée ? Il ne faut pas aller bien loin dans la lecture de la Genèse pour y être confronté. Aussi, avant d'interroger les Psaumes sur cette question, il est bon de prendre la mesure du cadre global dans lequel la pose le début du récit biblique.

Une limite pour vivre

Dès le récit de la création de l'être humain (Gn 2, 4-

25) ¹, la limite qui fait de lui un être vulnérable est énoncée sous la forme d'un ordre émanant du Seigneur Dieu : « De tous les arbres du jardin, manger tu mangeras. Mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, mourir tu mourras » (v. 16-17). La même parole divine offre tout à la jouissance de l'humain *et* inscrit une limite dans ce tout en le frappant d'un manque, d'un en-moins qui « laisse-à-désirer », aux sens littéral et figuré de l'expression. Que cet ordre soit lié au don de la nourriture est sans doute un signe de ce que le consentement au manque est aussi essentiel à l'humain que le manger. N'est-ce pas justement cela qui permet la relation sans laquelle l'humain ne peut advenir ² ?

L'arbre qui fait l'objet de la limite est l'arbre du connaître bien et mal. Sans pour autant ajouter foi aux allégations mensongères du serpent qui insinue que cette connaissance serait l'apanage de Dieu, la marque d'une supériorité dont il prive l'humain et qu'il faut lui arracher, force est de constater que la loi du non-savoir s'impose à tout humain. Là aussi, un manque se creuse : bien et mal ne sont pas objets de savoir. *Au fond*, nul ne *sait* vraiment ce qui est bien et mal en lui et pour lui, ce qui est bon et mauvais en l'autre et pour lui, ce qui fait le bonheur ou le malheur ³. D'ailleurs, n'est-ce pas précisément parce que la limite affecte aussi la connaissance, que la confiance est requise pour qu'advienne l'humain ? Dans l'ordre des relations, la confiance qui supplée au non-savoir est justement le lieu où l'on peut s'ouvrir peu à peu à une juste connaissance de soi, de l'autre et de la vie.

1. La lecture que je propose ici de cette page est basée sur une analyse narrative et vise à mettre à jour l'anthropologie du récit. J'argumente davantage ma lecture dans A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina » 171, 1998, p. 39-74.

2. Voir M. BALMARY, *La Divine Origine*, Paris, Grasset, 1993, p. 86-90.

3. Certes, l'expérience et la réflexion ont peu à peu donné naissance à des morales qui tentent de fixer des repères pour orienter l'humain vers le bien et le bonheur. Mais chacun sait que la vie est autrement complexe, et qu'aucune certitude n'existe jamais en ce domaine.

Mais le Seigneur n'ordonne pas seulement l'humain selon ce double manque. Il ajoute que le non-respect de la limite signifie pour lui la mort. Dans la suite du récit, les transgresseurs ne meurent pas à cause de leur faute. En 3, 19, la mort physique semble même être le terme naturel de la vie. En revanche, après la faute, les relations vitales des humains sont empoisonnées par la violence et l'envie (3, 14-19). Ce cadre, en dehors duquel un être ne peut vivre, au sens fort d'épanouir ce qu'il est, se trouve ainsi gravement abîmé. Ici apparaît le profond paradoxe de l'ordre divin : si la mort physique est la figure extrême de la limite et du non-savoir hors desquels il n'est pas d'humain, le refus de ceux-ci précipite dans une mort bien plus redoutable, celle qui empêche un être, pourtant vivant, de naître à lui-même.

Une limite difficile à vivre

Une fois l'humain structuré par une parole qui l'ouvre à l'altérité, le Seigneur Dieu fait de lui un être en relation. Dans la scène dite de la création de la femme (2, 18-22), le narrateur montre le Créateur mettant en œuvre la double limite que la loi pose. Pour que soit possible le rapport de vis-à-vis qui doit arracher l'humain à l'isolement (v. 18), il fait en sorte qu'il « perde connaissance » en le plongeant dans une torpeur qui lui ferme à jamais l'accès au savoir sur l'autre, dont l'essentiel lui échappera toujours. Ensuite, il lui prend un côté – ou une côte, l'hébreu autorise les deux sens – et cette perte irrémédiable permet la naissance de l'autre (v. 21-22). Ce double manque, que le Seigneur Dieu pose par son ordre avant de l'inscrire dans la réalité humaine, lance le processus du désir. Dès qu'il voit la femme, l'homme s'intéresse à elle ; il en prend connaissance, la nommant à partir de ce qu'il croit savoir d'elle : elle est « l'os de ses os et la chair de sa chair » et elle « a été prise de l'homme » (v. 23). En réalité, il pose là un geste de mainmise. Au lieu d'inviter la femme au dialogue en lui demandant qui elle est, l'homme fait d'elle l'objet

d'un discours où il fait état de son savoir sur elle, se gardant d'avouer qu'il ignore ce qui a eu lieu durant la nuit de sa torpeur – il gomme en effet l'agir divin sans lequel l'os et la chair seraient restés en l'état. Il se pose ainsi au centre de la relation, ramenant à lui ce qui lui échappe et cherchant à combler le manque. Bref, son désir se fait d'emblée convoitise. La femme le suit dans cette voie : elle prête attention aux paroles du serpent qui lui suggère que la limite n'est pas bonne et que la refuser conduit à la vie (3, 1-5).

Ce récit touche à un point crucial de l'expérience humaine. D'emblée, il indique combien il est difficile de vivre positivement le manque et la limite. Le désir qui jaillit du manque est d'entrée de jeu sous la menace de ce qui le fait tourner en convoitise, en envie totalisante. C'est que la limite aussi bien que le désir engendrent chez l'humain une fragilité et une vulnérabilité qui ne vont pas sans provoquer insécurité et angoisse. C'est à cela qu'il tente d'échapper : car fermer la plaie ou combler la faille éteindrait le désir et neutraliserait le danger. Ainsi prennent force envie et convoitise, et leur sœur jalousie, avec la tentative de mainmise et de domination sur les choses, les êtres et soi-même, de peur que quelque chose échappe. Voilà ce qui génère – sans qu'on le voie, le plus souvent – la violence qui plonge l'homme dans la souffrance et la mort, comme l'illustre la suite du récit (Gn 3, 16-19 ; 4, 1-16 ; voir Jc 1, 14-15)⁴. Que de souffrances, que de maladies et de blessures ne viennent pas d'une finitude mal assumée, d'un refus de la condition humaine, chez le bour-

4. N. JEAMMET, écrit : « Face à la peur du manque et de la dépendance, il y a deux réponses possibles ; l'une, source d'aliénation, autrement dit de "péché", utilise différentes stratégies pour nier l'existence de l'autre, donc l'interdépendance de soi à l'autre et de l'autre à soi ; mais ce refus de la place de l'autre entraîne de ne pas se trouver soi-même [...]. L'autre réponse, intégrant le manque à travers le désir, assure par là même une continuité de soi à soi à travers la continuité de soi à l'autre ; chacun trouve alors sa place dans une reconnaissance mutuelle », *Le Plaisir et le Péché. Essai sur l'envie*, Paris, DDB, 1998, p. 27-28.

reau, bien sûr – souvent lui-même victime d'un mal non dit –, mais aussi chez la victime ? Car rien n'est simple (sans pli) dans ce domaine...

La vulnérabilité souffrante en prière : les Psaumes

Le récit de l'Éden raconte comment le mal se glisse au lieu même de la fragilité de l'être humain, de son incomplétude et de sa vulnérabilité, un lieu qui est pourtant celui de sa vocation – s'accomplir à l'image du Dieu d'alliance. La précarité inhérente à la condition d'être manquant est vécue, instinctivement dirait-on, comme un mal angoissant, ce qui empoisonne le désir à sa source. Croyant se guérir de la peur et échapper à cette fragilité maudite – mal-dite –, l'humain laisse son désir tourner à convoitise et il connaît le mal : son attitude fait mal à autrui, et, en compromettant ainsi les chances de relation juste avec l'autre, le mal-faisant se nuit à lui-même, sans compter qu'il s'expose à ce que l'autre réponde au mal par le mal. Un lien, dont l'obscurité est à la mesure de sa profondeur, unit ainsi mal subi et mal agi – ce qui fait mal, le mal que l'on fait, ou ce que l'on fait mal⁵. Son résultat, c'est, selon le sens concret du mot « péché » en hébreu (*ḥattā't*), un raté, un échec de l'humanisation de l'être⁶.

Le rapport entre souffrance et faute sur fond de fragilité humaine est loin d'être univoque et ses configurations sont multiples. Les Psaumes en témoignent à leur façon. Du reste, la supplication, qui porte à la prière le cri de l'être souffrant, prend des accents différents en fonction du lien particulier que la situation concrète, évoquée par le poème,

5. L'ambiguïté même de ces expressions courantes est sans doute à lire comme un signe d'une réalité que le langage est incapable de cerner.

6. Sur les liens cachés entre mal souffert et mal agi, voir l'essai éclairant de L. BASSET, *Le Pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, coll. « Lieux théologiques » 24, Genève, Labor et Fides, 1994 (compte rendu en *RTL* 28 [1997], p. 98-102).

établit entre mal moral et mal physique, entre mal de faute et mal de souffrance.

La faute des uns fait souffrir les autres

Le premier cas de figure est le plus fréquent dans le Psautier : des humains souffrent par la faute des « méchants » dont le péché brise des innocents (10, 7-10). Celui-ci prend deux formes essentielles : la violence physique (37, 14 ; 56, 2-3) et les attaques de la langue que sont le mépris et le mensonge (22, 7-9 ; 12, 2-5 ; 64, 4-7). Des violents vont jusqu'à exploiter la vulnérabilité de leur victime, sa faiblesse – pire : sa confiance –, pour mieux l'écraser (109, 2-5). Ainsi, la faute des uns afflige les autres d'un mal de souffrance qui est parfois physique, mais toujours moral. C'est ce mal subi que le psaume porte devant Dieu, déployant le cri d'appel au secours (7, 2). Cette prière s'appuie sur une conviction double qui s'enracine dans l'expérience fondatrice d'Israël, l'Exode : la cause du malheureux, écrasé par le péché d'autrui, est aussi celle du Dieu de l'alliance (74, 18-23 ; 83, 3-6) qui est donc solidaire de la victime (10, 14.17-18 ; 12, 6 ; 35, 10)⁷ – d'autant que le bourreau fait figure de sans-Dieu ou de rebelle (10, 3-4.11.13 ; 14, 1-3) ; surtout, Dieu a les moyens de sauver (28, 7-8 ; 145, 14-20). De là l'appel à l'aide, expression d'une vulnérabilité blessée mais confiante au Dieu qui sauve la vie en l'arrachant non à sa fragilité, mais aux griffes des méchants (22, 20-22)⁸.

Son attitude ne change pas lorsque le mal ne vient pas des méchants. Car parfois, la vie, ou plutôt la mort qui altère inévitablement la vie, transforme en mal de vivre, en extrême faiblesse, la vulnérabilité normale. Mais, les psal-

7. Déjà Gn 4, 8-12 et 9, 5-6.

8. En plus des psaumes cités, voir 54 ; 55 ; 59 ; 102 ; 140 ; 143 (individuels) ; 44 et 74 (collectifs). Tous ces poèmes impliquent plus ou moins clairement l'innocence de l'être souffrant. Ici, comme dans l'ensemble de l'article, les citations sont faites selon la numérotation hébraïque des psaumes.

mistes l'affirment : ces êtres souffrants – opprimé, prisonnier, affamé, handicapé, étranger, orphelin et veuve – font l'objet d'un soin particulier de la part d'un Dieu qui, s'il ne peut abolir l'humaine fragilité, se montre vulnérable à la détresse et dispose des lois pour protéger ceux que la vie a marqués (Ps 68, 7-8 ; 146, 7-9 ; voir Ex 22, 20-26).

« *Je souffre par ma faute* »

Deuxième cas de figure : le psalmiste fait lui-même le lien entre sa souffrance et une faute, un péché qu'il a commis. Ce lien est peu problématique dans le cas d'une faute collective par laquelle Israël se précipite dans le « mal ». Les récits de la tradition deutéronomiste et le message des prophètes nous ont habitués à faire ce rapprochement. Ainsi, par exemple, le Ps 78 est une instruction (v. 1-2) qui évoque l'histoire du peuple de l'Exode à David. Le poète y montre que, par son infidélité à l'alliance, Israël fait son propre malheur (v. 9-11.17-22.32-33.56-64), et cela, malgré la volonté de salut de Dieu qui, jusqu'à un certain point, tolère le mal, en raison des attaches profondes que celui-ci entretient avec la fragilité humaine (v. 38-39)⁹. Le poète entend inviter ainsi sa génération à ne pas reproduire les errements des pères (v. 7-8). Dans sa longue partie pénitentielle, la supplication collective du Ps 106 explique également les malheurs du peuple par son péché répété¹⁰.

9. En ce sens, aux v. 17-31, le péché du peuple est clairement la convoitise liée au manque de nourriture dans le désert (v. 18-20.29-30). La réaction de Dieu est double : il châtie le refus de confiance (v. 21-22) et l'appétit sans limite (v. 29-31) ; mais il donne au peuple ce qu'il demande, faisant droit à ce que son désir a de légitime (v. 23-28).

10. Ici aussi, la convoitise figure en bonne place comme base des deux premières fautes évoquées (v. 13-18). Autre péché, l'idolâtrie (v. 19-22.28-29.34-39) se nourrit aussi d'envie : voir A. WÉNIN, « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », dans C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina » 168, 1997, p. 9-43 (en particulier p. 23-29).

Si le lien péché-malheur ne heurte guère lorsqu'il s'agit d'un peuple ancien, il nous semble bien moins acceptable dans le cas de l'individu¹¹. Certes, il faut rejeter la culpabilisation entretenue jusqu'il y a peu par un discours religieux moralisant qui rassurait les gens en leur donnant la clé de leur malheur, tout en assurant aux clercs le pouvoir sur les consciences. Un tel jeu est pervers, et il a fait trop de dégâts pour ne pas mériter d'être pourfendu. Mais à dénoncer les excès avec vigueur, on risque parfois de manquer de sagesse, en donnant dans le piège de la superficialité qui caractérise notre époque où, plutôt que d'accepter de ne pas savoir, on préfère se contenter d'évidences, pourvu qu'elles rassurent.

La sagesse biblique – elle n'est pas seule à le faire – lie le mal-être, la souffrance d'un homme à son propre péché. Ce lien n'est pas automatique et Dieu ne le cautionne pas forcément – le livre de Job ou la prière de justes souffrants le rappellent avec force. Mais il reste que l'on ne peut écarter d'un revers de la main le témoignage¹² des priants du Psautier qui affirment avoir perçu dans leur souffrance le signe visible d'une faute, le symptôme et la sanction d'un désordre tapi dans les profondeurs de leur existence. « Par mon péché faiblit ma force et se rongent mes os » (31,

11. Dans son admirable *Psaumes nuit et jour*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, P. BEAUCHAMP écrit : « Les déclarations plus ou moins tendues et véhémentes de la conscience claire, en nous et autour de nous, diront qu'il n'y a aucune espèce de rapport entre le mal physique et le péché. Mais personne ne peut changer les profondeurs de son être inconscient à force de déclarations logiques. Le mal physique et le mal moral, de toute manière, ont en commun qu'ils sont un mal » (p. 62-63), ce dont il faut rendre compte.

12. Il est important de bien voir que le lien entre péché et souffrance relève ici de la catégorie du témoignage. Lorsque les amis de Job en tirent une théorie explicative de la souffrance, ils sombrent dans l'injustice car, à la souffrance de leur ami, ils ajoutent le mal de l'accusation qui écrase le souffrant. Cet agir proprement diabolique (Za 3, 1 ; Jb 1, 9-11 ; Ap 12, 10) présente une autre articulation entre mal agi et mal subi, bien illustrée par P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 62-68 (voir Ps 109, 6-7).

11b)¹³. Par-delà la mentalité de l'époque, une vérité profonde se dit. Pour ces psalmistes, la souffrance est comme un message à décrypter. Ce mal les alerte à propos d'un autre mal, au point qu'il devient une chance d'ouvrir les yeux sur ce qui se cache dans les replis de leur vie, une possibilité de chercher le moyen de soigner la cause profonde de leur mal-être. « Les malheurs m'ont ouvert l'esprit¹⁴... enlève tous mes péchés » (25, 17-18).

Si ces psalmistes mêlent Dieu à ce processus, ce n'est pas seulement qu'ils soient convaincus que sa justice ne peut faillir quand elle livre le pécheur aux conséquences de sa faute (6, 2 ; 38, 2-4). C'est également qu'ils considèrent ce qui leur arrive comme un chemin douloureux mais salutaire où les conduit ce Dieu qui veut l'homme vivant et libre : « En corrigeant la faute, tu fais la leçon à l'homme ; comme un ver, tu corromps son trésor » (39, 12a). Et Ravasi d'expliquer : « À travers la punition, Dieu rétablit les équilibres et conduit l'homme à une plus grande compréhension de lui-même. C'est pourquoi, comme un ver, il érode toutes ses fausses certitudes, ses faux trésors¹⁵. » Quand un pécheur a compris cela, il peut implorer l'aide de Dieu pour que son chemin douloureux l'ouvre à un authentique salut (38, 9-11.16.22-23 ; voir 32, 7-10). Au demeurant, le fait d'en appeler à Dieu avec confiance est le signe qu'une conversion est amorcée, qui débute par la prise de conscience d'un mal intérieur dont la maladie porte le symptôme en l'inscrivant dans le corps (51, 3-9 ; symptôme, les os broyés du v. 10).

13. Voir aussi, p. ex., 32, 10a et 38, 4-9.19.

14. Texte difficile ; traduction de la TOB 1^{re} éd. (1975) qui cherche à rendre l'hébreu (« esprit » : litt. « cœur », siège de la pensée et de la volonté). Voir aussi 32, 2-5.

15. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Volume I° (1-50)*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1981, p. 717. Voir aussi Ps 94, 12-13 (« Heureux l'homme que tu corriges... »).

Dieu face à la vulnérabilité humaine

Une dernière précision à ce propos. Lorsque des pécheurs se tournent vers Dieu pour qu'il les sauve du malheur où ils se sont précipités, ils ne l'implorent pas pour être délivrés de leur fragilité humaine, de leur vulnérabilité. Ils lui demandent au contraire de les garder d'une façon erronée d'assumer cette faille existentielle – n'est-ce pas cela, le péché ? – et de leur enseigner son chemin pour la vivre avec justice. Ainsi, le psalmiste dont j'ai dit plus haut qu'il voyait dans la correction divine une leçon de vie (39, 12a), répète : « Oui ! tout humain est vanité » (v. 6b.12b). Il prie le Seigneur de lui faire comprendre sa limite, sa fragilité : « Seigneur, fais-moi connaître ma fin, et quelle est la mesure de mes jours ; que je sache combien je suis fragile » (v. 5). Mais au lieu de porter sa limite de façon malheureuse, en péchant (v. 3-4.9), à la manière d'Adam, il choisit de la vivre à présent en plaçant sa confiance et son espérance dans le Seigneur (v. 8-10), même si cette limite est aussi radicale que la mort (v. 13-14).

De façon analogue, le psalmiste pour qui, on l'a vu, le malheur dû au péché est une porte ouverte vers son propre cœur (25, 17), demande à Dieu de le guider sur ses chemins de vérité et de vie (v. 4-5). Il reconnaît en effet que marcher avec Dieu est une manière d'assumer la pauvreté en faisant de celle-ci un chemin de vie : « Bon et droit, le Seigneur : il instruit les pécheurs sur le chemin ; il fait cheminer les pauvres dans la justice, il enseigne aux pauvres son chemin. [...] Qui est l'homme qui craint le Seigneur ? Il l'instruit sur le chemin à choisir : son être repose dans le bien ; sa descendance hérite de la terre... » (v. 8-9.12-13). Lui aussi opte pour la confiance et l'attente patiente de Dieu (v. 1-3.15-16.20-21). Du reste, la fragilité humaine n'est pas perçue comme un malheur dans les Psaumes. Elle est, au contraire, un des lieux où se révèle la tendresse de Dieu, pour autant que l'humain, par son attitude juste, lui permette de la lui dévoiler (103, 11-18).

Répondre au mal par le mal ?

Avec plusieurs récits bibliques, le Psautier porte le témoignage d'un troisième type de lien entre mal souffert et mal agi, lien dont la psychanalyse a mis en lumière la profondeur : sans toujours le vouloir – sans le savoir non plus –, une victime tend à reproduire contre d'autres le mal qu'elle a subi, cherchant ainsi à se défaire de ce mal qu'elle n'a pu identifier comme tel, ou du moins qu'elle n'a pu attribuer à son auteur¹⁶. Le type biblique le plus fort est sans doute Caïn. M. Balmary synthétise comme ceci l'enchaînement du malheur dont il est à la fois victime et auteur : « Adam connaît Ève. Ève connue, dépossédée d'elle, ne reconnaît pas Adam. Elle possède Caïn. Caïn, dépossédé de lui, tue Abel pour avoir sa place¹⁷. » Un même schéma est à l'œuvre dans les histoires de frères dans la Genèse ou les livres de Samuel.

Sans raconter ce type d'enchaînement tragique, les Psaumes font écho à ce danger, toujours présent, de répondre au mal par le mal. Plus d'une fois, ils alertent le lecteur à propos de cette tentation. Ils répercutent la voix de sages qui ont échappé au cercle infernal du mal grâce à leur crainte du Seigneur et leur consentement à la fragilité, à la vulnérabilité – figures du Jésus des récits de la Passion. Ainsi, dans le Ps 73, le psalmiste évoque longuement la réussite apparente des méchants qui, en donnant libre cours à leur avidité sans borne, se font une gloire de la violence qu'ils sèment autour d'eux (v. 4-12). Pour lui, dit-il, la tentation fut grande de leur emboîter le pas au point de perdre pied et de glisser sur la pente du mal avec tant d'autres (v. 2-3.10), d'autant qu'il subissait violence

16. À ce sujet, voir M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, p. 64-65 ; L. BASSET, *Le Pardon originel*, p. 243-251. Voir aussi N. JEAMMET, *Le Plaisir et le Péché*, p. 95-101 et 148-159.

17. *La Divine origine*, p. 187. Voir A. WÉNIN, « Adam et Ève : la jalousie de Caïn, "semence" du serpent », dans la *Revue des sciences religieuses* 73, 1999, p. 3-16.

(v. 13-14). Mais il a résisté ; il n'a pas trahi la race des fils de Dieu (v. 15). C'est qu'il a compris que le méchant court à sa perte (v. 17-20.27). Aussi, acceptant sa vulnérabilité (v. 26a), il a fait le choix de la confiance en Celui qui viendra à bout du mal (v. 18.20).

Le Ps 37 pivote entièrement autour de cette même idée. « Fais silence pour le Seigneur, espère en lui ; ne t'échauffe pas avec le parvenu, l'homme qui use d'intrigues. Renonce à ta colère, laisse la fureur ; ne t'échauffe pas : ce n'est que mal ! » (v. 7-8.) Or le mal est voué à l'auto-destruction (v. 2.9.14-15.20.35-36). Aussi importe-t-il de refuser d'entrer dans sa logique et d'éviter de tomber dans son piège en l'augmentant (v. 1-2.27-28.32-34). Il s'agit plutôt de lui faire échec en s'appuyant avec confiance sur Celui qui veut la vie et oppose au mal une alliance qui, sans annuler la vulnérabilité du juste (v. 19.24.32), le conduit vers la vie et la prospérité (v. 3-6.11.18-19.23-26.34.38-39). À un tel enseignement répond la prière du Ps 141 : « N'incline pas mon cœur vers ce qui est mal pour commettre des méfaits en méchanceté avec les hommes mal-faisants, que je ne me nourrisse pas de leurs délices... garde-moi du filet qu'on m'a tendu et des pièges des mal-faisants » (v. 4.9). Lui fait encore écho l'invitation du Ps 62 à assumer dans la confiance la fragilité humaine sans compter sur la violence ou la richesse pour tenter de s'y soustraire (v. 9-11).

Conclusion : entrer dans la sagesse

Loin d'être un mal, la fragilité et la vulnérabilité font partie de la condition humaine – ce qui est « pas-bien », selon Gn 2, 18, c'est l'isolement. Dans la mesure où quelqu'un y consent et les vit comme chance d'une ouverture confiante à l'autre, elles sont le lieu où l'humain peut advenir, un lieu où il apprend l'amour et la jouissance de la vie. Mais, le début de la Genèse le raconte, fragilité et vulnérabilité peuvent être éprouvées comme une menace et un mal, et il n'est pas aisé pour l'humain de les assumer avec

justesse¹⁸. De plus, le mal, avec ses multiples ramifications, trouve tant de complicités obscures dans la réalité humaine qu'il est difficile d'échapper entièrement à son emprise. Aussi n'est-ce pas un hasard si la prière du Seigneur culmine en ces mots : « délivre-nous du mal... ».

Au fond, ce dont il s'agit, c'est sans doute d'entrer dans la sagesse qui consiste à se réconcilier avec sa limite et sa vulnérabilité, en apprenant à y voir, au-delà du mal qu'elles peuvent occasionner, la chance de s'ouvrir à une vie en alliance. « Apprends-nous à bien compter nos jours, que nous arrivions à la porte de la sagesse », dit le Ps 90, 12¹⁹ – la sagesse d'inventer un autre rapport au désir : non « le satisfaire par la possession, mais le guider, l'appeler à croître jusqu'à ce qu'il mute, qu'il traverse le désir d'objet, sa douloureuse perte et qu'il parvienne à la présence avec l'autre²⁰ ». Sagesse d'Abraham lorsqu'il consent au manque et à la vulnérabilité de la circoncision, s'ouvrant à une relation nouvelle et féconde avec Sarah (Gn 17). Sagesse de Joseph qui touche le fond de la fragilité humaine jusqu'à être l'innocente victime du mal, sans pourtant lui céder (Gn 37 et 39) ; il saura lui trouver des issues vraiment humaines. Sagesse encore du premier David, vulnérable face à son persécuteur : confiant en son Dieu, il refuse les solutions expéditives et violentes (1 S 24-26). Sagesse qu'Élie va apprendre : une fois victime de la violence qu'il avait contribué à semer, il rencontre à l'Horeb un Dieu qui habite la fragilité d'une « voix de fin silence » (1 R 18-19).

André Wénin,
Université catholique de Louvain.

18. N. JEAMMET, *Le Plaisir et le Péché*, p. 10-13, évoque le mécanisme qui conduit à une conscience malheureuse des limites.

19. Le second stique n'est pas clair. Je retiens la lecture qu'en faisait à son cours M. Dahood.

20. M. BALMARY, *La Divine Origine*, p. 133.