Quand le texte fondateur devient fondement meurtrier Pour une herméneutique vivifiante

Jean-Marc Gauthier

Volume 1, Number 2, octobre 1993

Les textes fondateurs. Entre autorité et liberté

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602392ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602392ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gauthier, J.-M. (1993). Quand le texte fondateur devient fondement meurtrier : pour une herméneutique vivifiante. *Théologiques*, 1(2), 79–100.
<https://doi.org/10.7202/602392ar>

Article abstract

La lettre tue, mais l'Esprit vivifie. Cette petite phrase, lettre autorisée au cœur du texte fondateur qu'est la Bible, nous invite à porter un regard critique sur le type de rapport à ce texte lui-même. Que fonde le texte reçu comme fondateur? Qu'en est-il du rapport au fondement quand la lecture se fait mortifère et que le texte tue, littéralement? Comment lire ce texte pour qu'il vivifie? Certains exemples historiques de lectures mortifères du texte fondateur sont envisagées pour montrer comment peut devenir meurtrière l'autorité accordée à certains textes. Puis un texte longtemps ostracisé (Jn 7,53-8,11) retient l'attention comme mise en scène d'une résistance à l'utilisation accusatrice du fondateur-texte. Ce qui amène à revoir certaines approches du ou des textes fondateurs et à proposer des critères pour une herméneutique vivifiante.

Quand le texte fondateur devient fondement meurtrier.

Pour une herméneutique vivifiante.

Jean-Marc GAUTHIER
Faculté de théologie
Université de Montréal

RÉSUMÉ

La lettre tue, mais l'Esprit vivifie. Cette petite phrase, lettre autorisée au coeur du texte fondateur qu'est la Bible, nous invite à porter un regard critique sur le type de rapport à ce texte lui-même. Que fonde le texte reçu comme fondateur? Qu'en est-il du rapport au fondement quand la lecture se fait mortifère et que le texte tue, littéralement? Comment lire ce texte pour qu'il vivifie? Certains exemples historiques de lectures mortifères du texte fondateur sont envisagées pour montrer comment peut devenir meurtrière l'autorité accordée à certains textes. Puis un texte longtemps ostracisé (Jn 7,53-8,11) retient l'attention comme mise en scène d'une résistance à l'utilisation accusatrice du fondateur-texte. Ce qui amène à revoir certaines approches du ou des textes fondateurs et à proposer des critères pour une herméneutique vivifiante.

"Au commencement Dieu créa le ciel et la terre " nous dit la Genèse (Gn 1,1). "Au commencement était la Parole " nous dit l'évangile de Jean (Jn 1,1). On ne dit pas "au commencement était le texte ". Cependant ce qui est dit être au commencement nous est transmis par un texte, une écriture. Et si on prend à ce point au sérieux les propos du

texte, c'est qu'il occupe une place fondamentale dans la culture de ceux et celles qui le lisent. Autrement dit, il est perçu et reçu comme fondateur. Il autorise ce qui est dit être au commencement et par cela: Dieu et la Parole. Il autorise parce qu'il est dit être *Parole de Dieu*.

Cependant, quand on réfléchit au rapport entretenu au *texte fondateur*, il devient légitime de reprendre les questions: "qu'est-ce qui fonde?" et "qu'est-ce qui est fondé?". Il ne suffit pas de dire, comme nous venons de le faire, que c'est la parole de Dieu qui est à la fois fondatrice et fondée. Il faut oser demander: "quelle parole et quel dieu?" si l'on ne veut pas que le rapport au texte fondateur soit un acte de soumission aveugle à n'importe quelle parole et à n'importe quel dieu.

Cette réflexion est un regard critique sur ce qui est annoncé comme fondement surtout quand cela sert à justifier la mort et ses mimes. C'est la mythologie des fondations qui est en jeu et soumise à la question, mythologie qui habituellement masque le meurtre collectif, si l'on en croit René Girard (GIRARD 1972:130-169;1978:114-139;1982:37-67) ¹. Par voie de conséquence, c'est l'utilisation des textes fondateurs comme acte d'accusation et justification du glaive qui est visée.

Au coeur d'un texte fondateur, en l'occurrence ici la Bible chrétienne, une petite phrase retiendra l'attention: "*La lettre tue, mais l'Esprit vivifie*" (2 Cor 3, 6). Elle ne sera pas analysée comme texte, ni relue dans son contexte, mais servira de guide à la réflexion. Ce texte sur la lettre, lu et relu à travers l'Histoire, a sans doute été tiré de tous les côtés pour valoriser l'esprit et mépriser la lettre, pour mettre à distance un texte trop exigeant ou une lettre trop équivoque, etc. ². Il s'agit ici d'y ajouter un autre regard puisque dirigé sur le texte fondateur lui-même comme possible lettre ou texte qui tue. Quand ce qui fonde devient meurtrier, il y a lieu de s'interroger sur le sens du

¹ Dans la perspective de René Girard et de son hypothèse du mécanisme victimaire, les mythes fonctionnent comme des masques qui cachent la réalité des victimes tout en fondant et justifiant des pratiques religieuses et culturelles. Ils sont les "histoires" que des êtres humains se racontent pour se rappeler les origines ou le sens de leur culture; mais ces "histoires" camouflent la vraie histoire qui a toujours un rapport avec le lynchage fondateur où une victime innocente est mise à mort et sacralisée.

² La référence à ce texte ne signifie pas, loin de là, une option interprétative qui se fonde sur le mépris de la lettre. On pourrait reprendre ces propos de Paul Beauchamp: "toute méthode a affaire à elle (la lettre): l'Esprit n'est trouvé que si la lettre n'est pas esquivée" (BEAUCHAMP 1982: 8).

fondement. C'est de cela surtout qu'il sera question: qu'en est-il du rapport au texte fondateur quand celui-ci est lu comme fondant et justifiant la mort, pire encore la mise à mort? qu'en est-il du fondement quand il devient l'arme ou la justification du crime? En somme la question qui se pose est de savoir pourquoi et comment le rapport au texte fondateur présumément vivifiant devient mortifère?

Cette lecture critique du texte fondateur se fera en quatre temps:

1) Elaborer une problématique de l'autorité de la Bible comme texte fondateur mais en l'envisageant sous l'angle particulier du texte présumément salvifique devenant "lettre qui tue".

2) Regarder d'un peu plus près quelques exemples historiques d'interprétations et d'utilisations mortifères de textes fondateurs. Parmi des dizaines d'exemples possibles dont certains, comme l'Inquisition, seront mentionnés au passage, j'en retiendrai deux en lien avec les recherches de Jean Delumeau. Ces exemples de lettres qui tuent parlent de façon mythique du commencement (le péché originel) et de la fin ("beaucoup sont appelés mais peu sont élus").

3) Lire un passage d'un texte autorisé où est mise en scène la critique de l'utilisation meurtrière du texte fondateur figuré par Moïse (cf. *Jn* 7,53-8,11). Nous verrons comment un texte peut être lu comme le fondement d'une critique des fondements mortifères, comme lettre qui démasque la lettre qui tue.

4) À partir de ce qui précède, revisiter la problématique de l'autorité des textes fondateurs en proposant quelques critères pour que cette autorité se manifeste de façon vivifiante plutôt que mortifère et en posant quelques questions.

1 Le texte biblique: fondement libérateur ou meurtrier?

La Bible est généralement approchée et lue comme un texte fondateur. En fait nous ne sommes pas face à **un** mais à **des** textes qu'on peut essayer de lire en présupposant une unité de perspective, une "métaphore unique" (cf. FRYE 1984: 112) qui fonde un rapport à Dieu, à l'Histoire et au monde; un texte qui fonde une religion, une foi et donne visage à une culture. Ce texte fondateur fait autorité par ce qu'il affirme

et parce qu'il est porté par des groupes (les Églises et les diverses communautés de foi) qui lui accordent autorité ou qui prétendent avoir autorité sur lui ³.

Je prends comme point de départ que la Bible, plus particulièrement ici la Bible chrétienne, est un texte fondateur qui fait autorité, quelle que soit la nature de la fondation et la qualité de l'autorité. On peut débattre du contenu de ce qu'elle fonde; on peut, avec N. Frye, affirmer qu'elle fonde un projet qu'il nomme "mythique", en ce sens qu'elle est plus la proposition d'une "Histoire du salut" que la description d'une "Histoire du monde" (FRYE 1984:94-97) même s'il n'y a pas opposition entre les deux. On peut dire qu'elle est **plus** le récit contestataire de l'Histoire et la proposition d'un Royaume à venir que le récit descriptif de l'histoire d'un peuple, même si cette description n'est pas absente et si le "plus" ne veut pas dire exclusivement. On pourrait débattre des expressions et nuancer les propos, mais on peut admettre que, pour ceux qui la lisent "religieusement", la Bible est le texte fondateur d'une "histoire de salut", un "mythe de libération" (FRYE 1984: 97) contestant l'Histoire mortifère. On peut donc s'attendre à ce que son modèle soit libérant et vivifiant comme l'est, de façon typique, la libération d'Égypte et la résurrection-exaltation de Jésus-Christ. On peut aussi s'attendre à ce que, généralement, le rapport à ces textes fondateurs soit à la mesure des prétentions de ceux qui les lisent de façon autorisée - les Églises, les communautés de foi, les magistères, les théologiens, etc - , c'est-à-dire comme une proposition de salut, de libération, de vie.

Dire que la pratique historique n'a pas toujours été à la hauteur de ces prétentions n'est pas une grande révélation, mais il n'est pas sans intérêt ou sans signification de voir ce qui se joue quand le rapport au texte fondateur devient mortifère.

La problématique de l'autorité de la Bible comme texte fondateur part donc d'une affirmation qui semble un raccourci injustifié mais qui est la seule, finalement, à justifier l'intérêt qu'on puisse lui porter. Cette affirmation peut se résumer ainsi: la Bible est fondamentalement un projet de salut, de libération et de vie, "une présence parlante dans l'Histoire" (FRYE 1984:129), une Bonne nouvelle. C'est cela qu'elle fonde et c'est en cela qu'elle autorise sa transmission, son annonce. Si

³ Nous ne débattons pas ici de la question de l'autorité de la Bible dans son rapport à la tradition dans les différentes Églises chrétiennes.

elle fonde autre chose, ce qu'elle autorise risque d'être dans la ligne de la mise en tutelle, de l'enfermement ou de la mise à mort.

Si elle fondait cet autre chose, elle deviendrait alors un élément de plus dont il faut se libérer, car la révélation biblique serait ravalée au rang de "mythe" dans le sens girardien: ce qui cache la mort fondatrice et la vérité des victimes sacralisées, un tombeau fermé ou une pierre tombale anonyme (GIRARD 1978: 114-139; 1982: 37-67).

S'il en était ainsi, c'est ailleurs qu'il faudrait chercher "des paroles de vie éternelle" (*Jn* 6,68).

2 Quand l'évangile devient mauvaise nouvelle

Les faits ne manquent pas dans l'histoire du christianisme où l'annonce et la défense de l'Évangile sont devenues, en pratique, une mauvaise nouvelle pour des milliers de gens. Il faudrait raconter ici l'histoire de l'Inquisition (cf. MAISONNEUVE 1989; DEDIEU 1987; LEA 1887; 1986) symptôme par excellence d'un projet de vie qui tourne à la mort. Comment au nom de l'Évangile et de la pureté de la doctrine, et en masquant parfois des raisons politiques invouables, on a torturé et mis à mort des milliers de personnes soupçonnées d'hérésie ou de sorcellerie. Il serait signifiant pour notre propos de voir comment le feu "purificateur" du bûcher a été officiellement justifié à partir d'une référence au texte biblique, plus particulièrement *Jn* 15,6⁴.

L'histoire de l'Inquisition, que bien sûr il faut lire de façon critique en tenant compte des différentes époques, demeure un modèle de lectures mortifères du texte biblique; de multiples façons, on utilise, dans des procès iniques, des textes perçus comme fondateurs en vue de condamner à mort. Et toujours avec cette intention de sauver les autres malgré eux. C'est au sens strict un détournement de fonds, un

⁴ En 1184, lors de ce qu'on a appelé le concile de Vérone, Lucius III promulgue un décret ordonnant que les hérétiques soient remis au bras séculier pour être châtiés; dans un commentaire de ce décret, pour le justifier "théologiquement", on fait référence à *Jn* 15,6: "Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, il se dessèche; on les ramasse, on les jette au feu et ils brûlent". Huit siècles plus tôt, Augustin, dans sa querelle avec les donatistes, justifiait l'intervention du pouvoir civil pour mater les hérétiques en se référant à *Lc* 14,23: "Le maître dit alors au serviteur: Va-t-en par les routes et les jardins et force-les à entrer afin que ma maison soit remplie". (Cf. H. MAISONNEUVE 1989: 13-14).

détournement du fondement. La pierre d'angle devient rocher qui écrase et pierre tombale.

Il faudrait raconter l'évangélisation des Amériques, de l'Afrique, etc. où trop souvent, au nom de la foi à annoncer, on a multiplié les mises à mort, emprisonné les consciences, détruit des civilisations; il faudrait retracer dans le détail comment on s'est servi de l'autorité de la Bible comme texte fondateur pour défaire les fondements d'autres cultures, pour piller et massacrer. Là aussi, il faudrait faire une lecture critique de ces événements qui nous sont par ailleurs rarement racontés du point de vue des victimes (Cf. ELIZONDO et BOFF: 1990).

Dans le cadre restreint de cet article, je m'en tiendrai à une réflexion sur deux phénomènes décrits et analysés par Jean Delumeau dans *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident, XIIIe-XVIIIe siècles*: la place de la théorie du péché originel et le concept de "masse de perdition" lié à la croyance au "petit nombre des élus". Si je choisis ces deux phénomènes, c'est qu'ils apparaissent particulièrement indicateurs du renversement de la perspective biblique au nom de la Bible, de la restriction de la voie d'accès au salut par une utilisation des textes fondateurs et par un rapport ambigu à son autorité. On a, à partir de la référence à des textes fondateurs, enfermé l'humanité dans un commencement et une fin démonisés; pour le dire autrement, on a élaboré une archéologie et une eschatologie satanisées, c'est-à-dire accusatrices.

2.1 Le mythe du péché originel comme archéologie satanisée

Si l'on se fie aux recherches de Jean Delumeau visant à élaborer une "historiographie des mentalités", la théorie du péché originel a occupé une place prépondérante dans l'univers religieux de l'occident chrétien à partir d'Augustin (IVe-Ve siècles) atteignant un sommet aux XVIe et XVIIe siècles autant dans les milieux catholiques que protestants (DELUMEAU 1983: 273ss). Il ne s'agit pas ici de débattre du sens de la doctrine du péché originel ou d'une réinterprétation possible à partir d'une certaine exégèse de *Gn 3* (BEAUCHAMP 1990: 115ss) et de *Rm 5*, 12ss. Il s'agit plutôt de prendre la mesure de ce "fait historique de première grandeur" (DELUMEAU 1983: 282) qu'est le type d'explication élaborée à partir d'Augustin sur la base de ces deux textes fondateurs.

Prendre la mesure de ce fait historique, c'est d'abord constater que pendant des siècles cette volonté d'expliquer l'origine du mal, en sauvegardant la justice de Dieu, a eu comme conséquence de culpabiliser l'humanité de façon irrémédiable et de l'enfermer dans une dette insolvable; à moins bien sûr que dans sa miséricorde, le Dieu infiniment juste ne trouve le moyen de sauver ce qui était perdu par la faute du péché impardonnable des premiers humains. Pendant des siècles, et il n'y a pas si longtemps encore, pasteurs, théologiens et prédicateurs ont été pris avec ce terrible dilemme de sauver Dieu et sa justice ou l'humanité et son péché. Et pendant des siècles, on a eu la prétention de sauver Dieu en avouant pratiquement ne pas pouvoir faire grand chose pour le salut de l'humanité. Pendant des siècles, on a envoyé d'abord en enfer puis dans les limbes des enfants morts sans baptême parce qu'on était prisonnier d'une vision du salut, de la justice de Dieu et du péché de l'humanité. Pendant des siècles et pour les mêmes raisons, on a envoyé en enfer presque tous les "païens". (Par ailleurs, les missions à travers le monde ne s'expliquent pas vraiment sans le terrible moteur qu'a été la théorie du péché originel). Et pendant des siècles encore, on a envoyé des chrétiens dans le même enfer parce que les effets du péché originel étaient, semble-t-il, immensément plus grands que ceux du salut en Jésus-Christ. Faits d'autant plus étonnants qu'un des textes fondateurs qui a justifié l'élaboration de la doctrine du péché originel nous parle de la grâce surabondante (...là où le péché a abondé, la grâce a surabondé *Rm* 5, 20).

Devant "ce fait historique de première grandeur", il est inévitable qu'on s'interroge sur le rapport aux textes fondateurs et sur la lecture mortifère qu'on peut en faire; lecture faite, directement ou indirectement, non seulement par quelques individus d'exception mais par un ensemble d'individus d'une même culture, d'une même époque; lecture se transmettant même d'une époque à l'autre. La théorie du péché originel, telle qu'elle s'est élaborée à partir de *Gn* 3 et *Rm* 5, et surtout telle qu'elle s'est répercutée dans les mentalités, a pris concrètement et historiquement la figure d'une doctrine de l'anti-salut pour des milliers de personnes. Elle a littéralement, c'est-à-dire par l'interprétation de la lettre, conduit à la mort (éternelle) des milliers de gens de toutes cultures et de tous âges. Il ne serait pas exagéré d'affirmer, sur la base des analyses de J. Delumeau, que la théorie du péché originel a envoyé - symboliquement ou diaboliquement- plus de monde dans les fours crématoires de l'enfer que la "solution finale" des nazis dans ceux des camps de la mort. Avec en prime le sceau d'un Dieu qui ne pouvait contenir sa colère ni retenir sa vengeance devant le péché (DELUMEAU

1978: 287-296). On n'est pas dans la science-fiction mais dans l'histoire des mentalités religieuses et dans la lecture historique de textes fondateurs.

Est-il exagéré de qualifier cette lecture historique du péché originel de mythe accusateur des origines ou d'archéologie "satanisée"? C'est-à-dire un mythe qui enferme l'humanité dans l'accusation et la laisse pratiquement sans droit de défense? En tout cas, on retrouve là, me semble-t-il, le processus inversé de ce que R. Girard découvre dans beaucoup de mythes qui masquent le meurtre collectif fondateur et où la victime est divinisée (GIRARD 1978: 130-169). Dans cette lecture du péché originel, c'est l'humanité qui est collectivement et symboliquement mise à mort pour sauver la face d'un certain dieu. L'humanité est sacrifiée sur l'autel du dieu juste; et même si, dans ces époques décrites par J. Delumeau (XIIIe-XVIIIe siècles), on ne cesse d'affirmer sa miséricorde, il ressemble souvent beaucoup plus à un Moloch ou à un Cronos dévorant ses enfants qu'au Dieu libérateur de l'Exode où à Celui qui ressuscite Jésus "car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir" (Ac 2,24). On assiste pratiquement à un processus de renversement de la révélation; ce qui devait annoncer le salut devient enfermement dans la mort comme si l'humanité était symboliquement tuée dans l'oeuf.

Il y aurait certes beaucoup à nuancer pour rendre compte de tout ce que les pasteurs, les théologiens, les prédicateurs et l'ensemble des chrétiens de ces époques vivaient à travers cette doctrine du péché originel; mais ce qui importe avant tout, c'est de saisir comment un processus de lecture de textes fondateurs peut devenir globalement mortifère. C'est de saisir comment une lecture des origines peut, malgré ses intentions louables, enfermer en fait l'humanité dans l'accusation et dans la mort plutôt que de révéler une voie de libération ou de salut.

Si une certaine vision du péché originel a enfermé l'humanité dans un discours accusateur du commencement, la doctrine du "petit nombre des élus" l'a enfermée dans un discours accusateur de la fin, dans une accusation qui devient condamnation.

2.2 Le mythe du "petit nombre des élus" comme eschatologie satanisée

Ce qui a été projeté sur les commencements l'a aussi été sur la fin. Et là encore, l'interprétation d'un texte biblique largement ressassé a servi de catalyseur ou de justification. Le "*beaucoup sont appelés mais peu sont élus*" de Mt 22,14 a habité les consciences de générations d'hommes et de femmes, que ce soit des théologiens comme Augustin, Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin, Bellarmin, Luther, etc., des prédicateurs multiples ou d'humbles paysans qui en subissaient les foudres (DELUMEAU 1982: 315 ss.). Pourtant jusqu'à Augustin, on avait en général dans les milieux chrétiens une vision très large du salut; Origène et ses disciples croyaient même à un salut universel qui intégrerait à la fin Satan et les démons.

Il y eut donc un changement de regard. Une lecture autre du salut final s'imposa à partir de certains textes comme Mt 22,14 mais aussi Mt 7,13-14 (*large est la porte et spacieux le chemin qui mènent à la perdition... resserré est le chemin qui mène à la vie et peu nombreux ceux qui le trouvent*). Avec Augustin, et en lien avec sa doctrine du péché originel, s'élabora le concept de "masse de perdition" qui fut repris et justifié pendant des siècles en faisant très souvent à peu près la même lecture des mêmes textes. Thomas d'Aquin, qui en général résistait au pessimisme augustinien, n'arriva pas à se défaire de cette lecture et il affirma finalement lui aussi qu' "il y a peu d'hommes sauvés" (*Somme théologique* Ia, quest. 23, art. 7; cité par DELUMEAU 1982: 315). Ce texte de la *Somme* fut largement cité par la suite et alors l'autorité de Thomas d'Aquin, confirmant celle toujours très forte d'Augustin, contribua à ce que s'impose pendant des siècles encore cette lecture d'une fin catastrophique pour le plus grand nombre.

Il n'y a pas lieu ici de relater les ramifications de l'histoire de cette doctrine de "la masse de perdition". Il vaut mieux tenter d'en saisir les enjeux en lien avec une lecture des textes fondateurs. Comment se fait-il qu'à une époque donnée, chez des personnages d'envergure ou d'humbles croyants, la lecture d'un ou de plusieurs textes faisant autorité aboutisse à envoyer "au diable" la majorité de l'humanité? Fait d'autant plus surprenant quand ces textes appartiennent à un ensemble de livres, à une Bible qui annonce un Dieu libérateur et sauveur. Que se joue-t-il par rapport aux textes fondateurs pour que des esprits brillants et des générations entières deviennent incapables de les lire autrement que de façon mortifère? Comment comprendre, par exemple,

que se soit imposé si globalement le sens catastrophique du "*beaucoup d'appelés mais peu d'élus*" de Mt 22 et qu'on ait été embarrassé avec le texte d'Ap 7,9 qui parle d' "*une foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues*" ?

Et s'il est vrai qu' "il faut constater comme un fait historique l'accord sur le petit nombre des élus entre les représentants les plus éminents de la pensée chrétienne occidentale depuis la fin de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle" (DELUMEAU 1982: 317), il y aurait lieu de se demander pourquoi et comment naissent et se transmettent les doctrines mortifères, pourquoi et comment elles cessent de s'imposer? Répondre à ces questions exigerait plus qu'il n'est possible ici, mais le simple fait qu'elles puissent être posées signifie déjà un grand déplacement. En effet, cela laisse entendre que les doctrines catastrophiques et les lectures mortifères des textes fondateurs ne s'imposent pas définitivement et qu'elles ne sont pas les seules possibles. Cela donne à penser qu'il y en a d'autres possibles et que ces possibilités appellent à une résistance herméneutique vivifiante. Résistance dont le modèle devrait déjà, me semble-t-il, être inscrit dans des textes fondateurs qui ont la prétention d'annoncer le salut du monde.

3 Une contestation évangélique du texte fondateur meurtrier

S'il est vrai que la perspective biblique en est une de salut, de libération et de vie, il ne doit pas manquer de textes qui à la fois prônent cette perspective et contestent la perspective contraire, et plus particulièrement contestent l'utilisation du texte fondateur pour une fin meurtrière. Je pense retrouver un de ces textes dans l'évangile de Jean (Jn 7, 53-8,11). Mon propos ici n'est pas de faire une exégèse détaillée de ce texte, même si je m'y attarderai assez longuement, mais de dégager des éléments en lien avec la question qui nous intéresse: la référence au texte fondateur en vue de faire vivre ou de faire mourir.

3.1 Les personnages ou les acteurs

Ce texte nous met en présence d'un certain nombre de personnages ou d'acteurs: *Jésus* qui enseigne dans le Temple; *le peuple* qui vient à lui pour l'écouter; *les scribes* (les *grammatoï*, hommes du livre, du texte, de la lettre) et *les pharisiens* (les fidèles à la loi) qui amènent à Jésus *une femme* "surprise en adultère". Un personnage non mentionné,

carrément occulté mais indirectement présent puisqu'il est question de "flagrant délit": l'homme adultère; un autre personnage très important, mentionné par les scribes et les pharisiens: *Moïse*, celui qui représente la Loi, c'est-à-dire le texte fondateur.

3.2 La mise en scène d'une résistance à ce qui tue

La question est posée à Jésus: "*Moïse nous a prescrit dans la loi de lapider ces femmes-là. Et toi qu'en dis-tu ?*" (v. 5). Les scribes et les pharisiens connaissent bien leurs textes à qui ils reconnaissent une grande autorité. Moïse représente cette autorité du fondateur devenu texte. Aucun passage n'est mentionné mais selon toute vraisemblance on fait référence à deux textes possibles: *Lv 20,10 (...l'homme qui commet l'adultère avec la femme de son prochain devra mourir, lui et sa complice)* et à *Dt 22,22-24 (Si l'on prend sur le fait un homme couchant avec une femme mariée, tous deux mourront... ; si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle... vous les lapiderez jusqu'à ce que mort s'en suive)*. Il est notable que les textes présumés par cette référence à Moïse parlent de l'homme et de la femme. Si Jésus avait voulu se situer comme un légiste qui connaît bien ses textes de loi, il aurait demandé qu'on lui amène aussi l'homme pris en flagrant délit d'adultère. Mais, semble-t-il, sa préoccupation est autre. Il ne se situe pas comme un inquisiteur à la recherche du ou des vrais coupables. Il ne vise pas à avoir un deuxième accusé, ce qui aurait été justice compte tenu de ce que prescrit la Loi, mais à défendre celle qui est là.

D'ailleurs, c'est Jésus qui est visé comme autre accusé possible (*Ils disaient cela pour lui tendre un piège afin de pouvoir l'accuser* v.6). On cherche à le mettre en contradiction avec Moïse, fondateur-texte. Jésus ne débat pas le contenu des textes présumés; il ne débat pas directement avec Moïse mais par ses gestes (*il trace du doigt des traits sur le sol*, v. 6) et sa parole (*Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre*, v.7), il conteste radicalement l'utilisation qu'on fait du texte fondateur et du Dieu qui se cachent sous la figure de Moïse. Car c'est bien de Dieu qu'il s'agit finalement et de vision théologique plus que de loi et de vision juridique.

Quel est le Dieu qui se profile ces textes du *Lévitique* et du *Deutéronome*. Dieu de la rétribution, Dieu de la vengeance, Dieu qui a besoin de sang pour laver son honneur, Dieu qui a besoin de morts et de sacrifices humains puisqu'il exige la mise à mort et la lapidation de

l'homme et de la femme adultères? Il est difficile de répondre clairement à la question et l'exégèse détaillée de Lv 20 et de Dt 22 corrigerait peut-être ces allégations mais sans que ce soit déterminant. De toute façon, le texte évangélique révèle déjà la vision du Dieu non nommé des scribes et des pharisiens: "*Ils parlaient ainsi dans l'intention de lui tendre un piège pour avoir de quoi l'accuser*". La référence à la Loi et à Moïse n'a d'autre but que de soutenir leur accusation. C'est pourquoi ils réfèrent à une loi accusatrice et meurtrière - *Moïse prescrit de lapider ces femmes-là*, v.5- qui renvoie à un Dieu qui viendrait donner autorité à leur accusation. Même la femme adultère est une victime de service utilisée pour pouvoir accuser Jésus. C'est lui qu'ils interrogent et non la femme car "elle ne compte pas plus à leurs yeux que le denier dû à César" (LÉON-DUFOUR 1990: 315). Leur prétendu souci de la loi et de Moïse ne vise qu'à mettre en contradiction le "maître" (v.4) qui prétend annoncer Dieu et, partant, à démontrer la fausseté de ses enseignements.

On peut, sans trop forcer le texte, présupposer la jalousie des scribes et des pharisiens, jaloux de l'enseignement de Jésus, jaloux surtout que le peuple vienne à lui (v.2). Alors quoi de mieux pour détourner ce peuple de Jésus que de le mettre publiquement en contradiction avec la Loi. Quoi de mieux aussi que de proposer au peuple un autre mode de rassemblement, beaucoup plus puissant que celui autour d'un maître qui enseigne: un rassemblement autour d'une victime à sacrifier, autour d'un rituel de mise à mort collective, la lapidation d'une femme ayant transgressé la Loi⁵. Le vieux fond du peuple devenu foule pourrait alors se réveiller; il pourrait retrouver ses racines religieuses se distinguant mal de la violence vengeresse et persécutrice. Le peuple devenu foule retrouverait son dieu, un dieu qui veut du sang et des sacrifices. "*Dans le Temple*" (v.1), on ferait de cette foule un peuple de prêtres sacrifiant une victime à son dieu⁶.

⁵ Je sais que la pratique de la lapidation n'avait plus officiellement cours, que les Juifs n'avaient pas le droit de mettre à mort sous le pouvoir romain; mais je ne partage pas l'avis que cela dédramatise la scène "puisque'ils ne la lapideront pas" (QUÉRÉ 1987: 57). Entre ce qui est prescrit par la loi, les habitudes normales et ce qui se fait dans des situations de violence collective, il y a une marge. À l'époque de l'Inquisition, par exemple, il y avait des procédures légales à suivre; ce qui n'empêchait pas les foules de brûler "spontanément" des hérétiques. De toute façon, l'Histoire regorge de ces actes de violence collective spontanée sans souci des lois en vigueur.

⁶ Sur le phénomène de la foule meurtrière, voir Élias CANETTI, *Masse et puissance*. Paris, Gallimard, 1966, pp. 148-149; sur son rapport avec le sacré, voir les livres de René GIRARD 1972; 1978; 1982.

Les scribes et les pharisiens sont, dans ce récit, des rassembleurs-nés comme il y en eut toujours. Ce qu'ils rassemblent est une communauté qui se structure autour de la mort, autour du meurtre collectif se masquant sous l'autorité de Moïse qui prescrit la lapidation. Ils agissent comme si leur but était de mettre le peuple en situation de meurtre collectif en plaçant au milieu de lui, bien en vue (v.3) une victime potentielle, la femme. Si le projet se réalise, cela permettra de resserrer le groupe... éventuellement contre Jésus, autre victime potentielle.

Jésus, quant à lui, prend place sur cet échiquier de la mort. On cherche d'abord à l'identifier au groupe accusateur dans ce qui ressemble à un procès; on le place en situation de juge face à la femme qui se tient debout au milieu du cercle. Il accepte ironiquement de jouer ce rôle (on peut interpréter les traits qu'il trace sur le sol comme une sorte de jugement écrit) mais c'est pour mieux défendre la femme. De la position de juge, où scribes et pharisiens veulent l'enfermer, il se fait subtilement avocat de la défense. Il ne se place pas avec le groupe potentiellement meurtrier, celui qui serait invité à lapider si le verdict de culpabilité était déclaré. Comme il est lui-même un accusé potentiel, le principal accusé visé, il reste avec la femme "*au milieu du cercle*", v.9. D'une certaine façon, par son attitude (par deux fois il se baisse) il accepte sa situation d'accusé mais c'est pour mieux défier et contester l'accusation (par deux fois il se redresse) ⁷.

Paradoxalement, Jésus est même celui qui invite à lancer la pierre, celui qui invite au meurtre collectif; il provoque cependant un grand renversement quand il détermine la condition pour pouvoir mener jusqu'au bout l'accusation et l'exécution de la peine: "*Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre*" (v. 7). C'est l'ironie poussée à son paroxysme. Jésus semble manifester son accord avec les accusateurs et leur Dieu, avec la Loi et Moïse. Il faut lapider cette femme. Qui veut commencer? Il propose que ce soit celui qui est sans péché laissant entendre que les autres suivront par l'effet du mimétisme. Le plus difficile, en effet, c'est de lancer la première

⁷ Dans une reprise symbolique du récit, X. Léon-Dufour voit dans ces gestes une signification christologique; cela "mime l'abaissement et le relèvement par lesquels Jésus va réconcilier avec Dieu l'humanité prisonnière de sa condition pécheresse" (LÉON-DUFOUR 1990: 320). Autrement dit, cela symbolise l'accusation la plus radicale, la mort, et la défense la plus vivifiante, la résurrection.

Pierre; le reste vient tout seul. Mais il faut faire attention, si on n'est pas sans péché, il est possible que cette pierre nous revienne au visage. C'est l'effet boomerang de la Loi invoquée; c'est la prise de conscience que l'accusation peut toujours se retourner contre nous, qu'entrer dans le monde de la vengeance faite Loi est un jeu dangereux; c'est le propre de la vengeance de ne pas savoir où s'arrêter, d'être sans fin sauf quand tout le monde est éliminé. Si on tue cette femme, il y aura un jour quelqu'un pour nous tuer avec de semblables raisons justifiées par des lois analogues. Le Dieu de la vengeance est insatiable; le Dieu qui veut du sang et des sacrifices ne sera pas satisfait de cette femme; il en exigera d'autres.

C'est aussi le jeu du miroir. Jésus amène les accusateurs et meurtriers potentiels à se regarder avant de passer à l'action; c'est en tout cas l'effet que semble avoir le geste de tracer des traits sur le sol (v.6). Cela semble les rendre littéralement impuissants. Était-ce parce qu'il y avait un bon nombre d'adultères chez les scribes et les pharisiens? L'histoire ne le dit pas et finalement cela importe peu; ce qui importe, et ce que le récit mentionne, est leur renoncement à l'accusation et leur départ "à commencer par les plus vieux" (v. 9).

Jésus vient briser le tourbillon de la violence et le cercle de la vengeance qui cherchait à prendre le visage de la justice. Et ne nous y trompons pas, ce faisant, il vient contester l'utilisation de la Loi, de Moïse et de Dieu dans une perspective accusatrice et vengeresse. Il vient contester la lettre qui tue et manifester l'Esprit qui vivifie; un Esprit qui ressemble étrangement au *Paraklêtos* qui défend.

Cette contestation et cette défense se réalisent très simplement par son attitude envers la femme. Elle est "au milieu du cercle" (v.9) que forme encore le peuple resté là pour voir la suite. Jésus est avec elle. Cette position en est toujours une de vulnérabilité. Tant que le cercle est formé autour de victimes potentielles, le danger est là⁸. Il suffirait d'une petite pierre lancée "innocemment" par un plaisantin pour que le mimétisme vengeur fasse le reste. Jésus est là, seul avec la femme (v.9). Après avoir éliminé les accusateurs, il a la voie libre pour montrer sa loi, sa lettre et le visage de son Dieu. "Femme où sont-ils? personne ne t'a condamnée? - Personne, seigneur...- Moi non plus

⁸ Le cercle formé autour de victimes potentielles ou réelles se retrouve régulièrement dans les mythes ou les récits de meurtres collectifs. À ce sujet, voir GIRARD 1982: 103-106.

je ne te condamne pas". Il est possible de comprendre le "*moi non plus*" de deux façons. La première est de penser que Jésus ne condamne pas la femme parce que ses accusateurs potentiels sont partis. S'il n'y a plus d'accusateurs, il n'y a plus d'accusation qui tienne, donc plus de condamnation. Mais on peut faire un pas de plus à partir du critère que Jésus a mis de l'avant: "*Que celui qui est sans péché jette la première pierre*". En se situant dans la logique de pureté légale des scribes et des pharisiens, Jésus aurait pu se prévaloir de son statut pour lancer la première pierre. Il aurait respecté ses propres critères. Et Dieu, le saint, le sans péché par excellence pourrait lancer la pierre. Mais la réponse est contestataire de tout cet univers de pureté légale. "*Moi non plus je ne te condamne pas...*", ni mon Dieu. Il vient renverser radicalement la prétendue justice et déconstruire le fondateur-texte sur lequel elle s'appuie. Le Dieu de Jésus est autrement... il est le "sans péché" qui n'accuse pas; il ne regarde pas en arrière en s'appesantissant sur le péché. Il regarde vers l'avant. Le "sans péché" est un projet d'avenir: "*Va et ne pêche plus*". Dieu est en avant, défenseur et libérateur plus qu'accusateur.

Ce texte est démystificateur et révélateur. Il démystifie la lettre qui risque de tuer, cette lettre identifiée au fondateur devenu accusateur; il démythise le *satân*, le *katégoros*⁹ qui se manifeste dans le rapport à ce qui est fondateur et révèle l'Esprit vivifiant qui prend toujours figure de *paraklêtos*, c'est-à-dire de défenseur.

3.3 Le texte défenseur lui-même ostracisé?

Il est intéressant aussi de réfléchir brièvement à l'histoire de ce texte, même si nous nageons dans l'incertitude. Ce qui est admis, en tout cas, c'est qu'il n'a pas le style des écrits johanniques et qu'on a mis du temps à le reconnaître comme canonique (BROWN 1966: 335-336). D'ailleurs il est absent de bon nombre de manuscrits anciens. Les critiques se partagent entre deux hypothèses pour expliquer cette absence: 1) ou bien on a ajouté tardivement cette histoire 2) ou bien on l'a retranchée à une époque très ancienne. Si l'on retient la deuxième

⁹ En hébreu, *satân* signifie accuser, dresser des embûches; *ha-satân* signifie l'accusateur, celui qui se dresse comme un obstacle; en grec, *katégoros* signifie aussi l'accusateur et *katégorikos*, ce qui concerne l'accusation.

hypothèse, plus plausible ¹⁰, il y a lieu de s'intéresser aux raisons données: "on s'accorde à penser que le contenu faisait difficulté à l'Église primitive, car l'adultère réprouvé en Israël, comptait parmi les péchés estimés incompatibles avec la condition de baptisé et entraînait l'exclusion de la communauté, sinon de la miséricorde de Dieu". Par ailleurs, "le fait que la péricope ait finalement été acceptée dans le Canon confirmerait son authenticité: on ne pouvait effacer une tradition solide" (LÉON-DUFOUR 1990: 314). Ce texte ignoré des Pères grecs et dont l'authenticité a été défendue par les Pères latins à partir du IV^e siècle, aurait été ostracisé parce qu'il dérangeait certaines visions légales et morales, certaines pratiques pastorales de l'époque. Augustin, défenseur de son authenticité, dira même que "certains dont la foi était faible, ou plus exactement ennemis de la foi véritable, ayant peur que l'on ne tire de cette page une raison d'excuser leurs femmes infidèles, l'ont retirée de leurs manuscrits" (*De conjugiiis adulterinis*, II, 6, VII, cité par TRESMONTANT 1984: 224). Bel exemple d'un rapport ambigu au texte fondateur. On assiste alors à quelque chose d'assez particulier: on refuse l'appartenance au texte autorisé à un récit qui serait "une raison d'excuser" des femmes infidèles ou qui viendrait contester des pratiques pastorales moins miséricordieuses. Ou, pour le dire autrement, on vient contester l'autorité d'un texte qui empêcherait d'accuser de façon légitime celles (et possiblement ceux?) qui pratiquent l'adultère. Comble de l'ironie, le texte même qui conteste l'utilisation accusatrice et mortifère du texte fondateur est privé de son titre de fondateur parce qu'il pourrait être utilisé comme argument de la défense, comme une lettre qui vivifie.

4 Pour une herméneutique vivifiante: critères et questions

Après ce trop bref parcours au coeur de l'histoire des lectures mortifères de textes fondateurs, après cette lecture d'un texte qui met en scène Jésus résistant à ce type d'utilisation du fondateur-texte, il y a lieu de reprendre la question du rapport au texte fondateur. Sans prétendre épuiser cette immense question, il n'est pas inopportun de proposer quelques critères en vue d'une herméneutique vivifiante et de poser quelques questions ouvrant sur un débat vital.

¹⁰ C'est la position de X. Léon-Dufour avec U. Becker, R.E. Brown, R. Schnackenburg, contre R. Bultmann, H. Koster, H. F. von Campenhausen (LÉON-DUFOUR 1990: 313).

4.1 Quelques critères

Oser présenter des critères pour une herméneutique vivifiante, c'est prendre position dans le vaste champ des débats sur l'interprétation. Plus particulièrement ici, c'est prendre position sur ce qui se joue d'essentiel dans toute démarche et discours théologiques. Peut-être vaudrait-il mieux parler de chemins d'interprétation plutôt que de critères; de toute manière, c'est en ce sens que je parle ici de critères qui sont en pratique des façons d'opter et de résister.

4.1.1 *Choisir la vie*

Si l'annonce de la Bonne Nouvelle n'est pas vivifiante, il faut résister à cette annonce ou simplement y renoncer car il y a fausse représentation. Il faut élaborer une théologie de la résistance où se joue concrètement, au fil de l'Histoire, le combat des dieux qui ressemble étrangement à ce qui se profile dans l'Évangile de Jean entre le Paraclet-défenseur et le prince de ce monde-accusateur (GIRARD 1982: 277-295). Dans le procès de la vie qui se déroule, il faut résister au dieu "démonisé" qu'on nous présente parfois en s'appuyant sur l'autorité des textes fondateurs, comme le faisaient, chacun à sa façon et à des degrés divers, les inquisiteurs, les conquistadors et leurs théologiens, les scribes et les pharisiens de *Jn* 8, Augustin et les autres ¹¹.

Choisir la vie peut sembler une option banale ou tellement fondamentale qu'elle finisse par aller de soi et qu'on juge inutile de la conscientiser et de la nommer. En fait, c'est un des enjeux les plus importants dans toute lecture, dans toute démarche interprétative. Choisir la vie, ce n'est pas s'empêcher de voir les drames qui se jouent ni même les morts qui se profilent dans les événements et les textes; c'est se donner les moyens de résister à faire des événements et des textes des armes qui tuent et des sentences de condamnation. Dans le grand jeu de lecture des textes fondateurs, c'est arriver à reconnaître ce qui fait que la nouvelle est bonne, à découvrir, selon les mots de

¹¹ Parmi ces autres, on pourrait mentionner les amis de Job qui lui font un "sacré procès" au nom de Dieu. Voir GIRARD 1985: 35-45.

Chateaubriand, que "l'Évangile" est "une sentence d'acquittement" qui "n'a pas été lu encore à tous" ¹².

4.1.2 Prendre parti pour les victimes

Prendre parti pour les victimes ne va pas de soi dans les grands débats sur l'interprétation. C'est pourtant un critère assez simple qui change toute la perspective. Pour le dire sans nuance, c'est consentir à regarder les procès menés par les inquisiteurs et à lire les textes qu'ils utilisent (comme *Jn 15,6*) à partir du point de vue des hérétiques et des sorcières qui seront brûlés. C'est consentir à regarder la conquête de l'Amérique à partir du point de vue des premiers habitants plutôt que de celui des conquistadors, des missionnaires et des théologiens qui les accompagnaient, en fait ou en pensée; là aussi, c'est accepter de lire les textes fondateurs avec les yeux des vaincus de l'histoire plutôt qu'avec ceux des vainqueurs.

Prendre parti pour les victimes, cela signifie aussi relire *Gn 3*, *Rm 5* et ce qu'on en a fait dans la théorie du péché originel à partir des enfants morts sans baptême, des païens de tous horizons, de l'humanité accusée, etc. De la même façon pour la doctrine de "la masse de perdition" et du "petit nombre des élus", c'est accepter de regarder cela à partir du point de vue des perdus plutôt que des élus.

En somme, prendre parti pour les victimes, c'est oser briser le cercle de l'herméneutique interminable ou de celle qui se termine par la mort des accusés; c'est adopter franchement la perspective de ceux et celles que l'interprétation tue de toutes sortes de façons. Il s'agit donc d'interpréter autrement et de découvrir la vérité des victimes. (GIRARD 1985:160-161).

Cette découverte de la vérité des victimes, cette reconnaissance qu'elles sont de vraies victimes prend une dimension particulière dans le contexte de l'usage meurtrier des textes fondateurs; c'est le visage même de Dieu qui se joue dans ce débat herméneutique. À travers le visage des hommes et des femmes que l'on tue au nom du texte, on pervertit le visage de Dieu et on prend son nom en vain. Cela nous amène

¹² Ce passage de Chateaubriand, tiré des *Mémoires d'outre-tombe*, Livre XCVI, chapitre 7, est cité par P. BEAUCHAMP en exergue du tome 2 de *L'un et l'autre Testament*. 1990.

à un critère de bon sens qui se manifeste comme une résistance à l'indécence.

4.1.3 Résister à l'indécence théologique

Résister à l'indécence théologique découle de ce qui précède. Est indécent tout discours sur Dieu qui l'enroule dans la vengeance, le sacralise dans la violence ou l'utilise pour l'accusation sous toutes ses formes. Nietzsche, à travers Zarathoustra, nomme bien certains aspects de cette indécence; il dit à propos des prêtres:

Ils ne surent pas aimer leur dieu autrement qu'en clouant l'homme à la croix [...] Il faudrait qu'ils me chantent des chansons meilleures pour que je croie en leur sauveur; il faudrait pour cela que ses disciples aient davantage l'air délivrés [...] ils faisaient passer leur troupeau sur une passerelle comme s'il n'y avait qu'une passerelle pour mener à l'avenir... Ils ont jalonné de signes sanglants le chemin qu'ils suivaient (NIETZSCHE 1972[1883-1885]: 124-125).

Est indécent aussi de parler de Dieu comme s'il était moins bon que notre amour et de s'en faire une si basse idée:

Celui qui le chante comme le dieu de l'amour ne se fait pas une assez haute idée de l'amour lui-même. Ce dieu ne voulait-il pas être aussi un juge? Mais celui qui aime vit par-delà le salaire et la vengeance (NIETZSCHE 1972: 369).

Il faut résister au discours indécent sur un Dieu qui fait pitié à en mourir (NIETZSCHE 1972: 368). La lecture mortifère des textes fondateurs qui fait de Dieu le témoin de l'accusation conduit à la mort de ce Dieu car il est "un péché contre le bon goût" (NIETZSCHE 1972: 370); comme l'est le bûcher des hérétiques et des sorcières, comme l'est une certaine conception du péché originel et du salut, comme l'aurait été la pierre sacrée lancée au nom de Dieu au visage de la femme adultère.

Résister à l'indécence théologique n'est pas une voie de facilité ni le refus du chemin de justice. C'est au contraire chercher la justice qui fait vivre.

4.2 Quelques questions pour aujourd'hui

Les lectures mortifères des textes fondateurs font partie de l'histoire chrétienne et des autres histoires sans aucun doute. Il aurait été possible de multiplier les exemples de ce type dans l'histoire ancienne ou plus récente. Même si les exemples choisis renvoient au passé, il y a lieu de croire que ce type de lecture est toujours à l'horizon comme une possibilité et une tentation permanentes. Aujourd'hui encore, n'utilise-t-on pas des textes vus comme fondateurs pour accuser et enfermer dans la mort, ou pour exclure tout simplement? Parmi dix exemples possibles, des questions se posent. Que penser du discours sur l'homosexualité en référence à Sodome et Gomorrhe? Que dire de l'enfermement de la question du ministère ordonné dans le symbole des douze apôtres mâles représentant les douze tribus d'Israël? Que dire de l'exclusion de la table de communion eucharistique de certaines catégories de gens au nom du texte fondateur? Que penser de la résistance à la libération des peuples au nom d'une certaine vision religieuse? Quelle lecture ferait-on, là et ailleurs, si les critères de l'interprétation avaient un rapport avec le choix de la vie, la prise de parti pour les victimes ou les exclus, une théologie décente et de bon goût?

La lettre peut continuer à tuer ou à exclure. Comment relire la lettre, le texte, pour que l'Esprit vivifie?

Bibliographie

- BEAUCHAMP, Paul. 1982. *Le Récit, la Lettre et le Corps. Essais bibliques*. (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 257p.
- BEAUCHAMP, Paul. 1990. *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*. (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 450p.
- BROWN, Raymond.E. 1966. *The Gospel According to John (I-XII)*. (The Anchor Bible), Garden City, Doubleday, 538p.
- CANETTI, Elias. 1966 (1960), *Masse et puissance*. Paris, Gallimard, 526p.
- DEDIEU, Jean-Pierre. 1987. *L'Inquisition*. (Bref), Paris/Montréal, Cerf/Fides, 128p.
- DELUMEAU, Jean. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris, Fayard, 741p.
- DELUMEAU, Jean. 1978. *La peur en Occident*. (Pluriel), Paris, Fayard, 605p.
- ELIZONDO, Virgil, BOFF, Leonardo, et al.. 1990. "1492-1992, La voix des victimes. Cinquième centenaire de la conquête d'Amérique", *Concilium* 232 174p.
- FRYE, Northrop. 1984 (1981). *Le Grand Code. La Bible et la littérature*. (Poétique), Paris, Seuil, 343p.
- GAUTHIER, Jean-Marc. 1977. *Qu'est-ce que dire oui à la vie? Une confrontation entre Nietzsche et le christianisme*. Mémoire de M.A. en théologie, Ottawa, Collège dominicain de Philosophie et de Théologie, 205p.
- GAUTHIER, Jean-Marc. 1989. *Le Dieu des victimes. Lecture théologique de René Girard*. Thèse en vue d'un Ph.D en théologie, Faculté de théologie, Université de Montréal, 351p.
- GIRARD, René. 1972. *La Violence et le Sacré*. Paris, Grasset, 450p.
- GIRARD, René. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. [Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort], Paris, Grasset, 492p.
- GIRARD, René. 1982. *Le Bouc émissaire*. Paris, Grasset, 299p.
- GIRARD, René. 1985. *La Route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 248p.
- LEA, Henri-Charles. 1986 (1887). *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age. Origines et procédures de l'Inquisition*, Présentation de Louis Sala-Molins, Jérôme Millon, 644p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. 1990. *Lecture de l'Évangile selon Jean*. Tome II. (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 220p.

- MAISONNEUVE, Henri. 1989. *L'Inquisition*. (L'horizon du croyant), Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 170p.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1972 (1883-85). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction et présentation par Georges-Arthur Goldschmidt, Livre de Poche, 470 p.
- QUÉRÉ, France. 1987. *Une lecture de l'évangile de Jean*. Paris, Desclée, 138p.
- RICHARD, Guy, dir. 1992. *L'Histoire inhumaine. Massacres et génocides des origines à nos jours*. Paris, Armand Colin, 480p.
- STALTER-FOUILLOY, Danielle. 1990. *Histoire et violence. Essai sur la liberté humaine dans les premiers écrits chrétiens*. (Études d'histoire et de philosophie religieuses), Paris, PUF, 160p.
- TRESMONTANT, Claude. 1984. *Évangile de Jean. Traduction et notes*. Paris, O.E.I.L., 561p.