

◆ table des matières

DOSSIER

SANTÉ ET SALUT CHEZ PAUL TILLICH

*Numéro thématique dirigé par
Marc Dumas*

MARC DUMAS	Santé et salut chez Paul Tillich. Liminaire	3
JEAN RICHARD	Salut et santé chez Paul Tillich d'après deux écrits de 1946	7
WERNER SCHÜBLER	Santé et maladie, totalité et salut. Perspectives anthropologiques, psychothérapiques et théologiques chez Paul Tillich, Viktor E. Frankl et Nancy L. Eiesland	23
CHRISTOPHE GRIPON	Révélation et « fonction transcendante » : lecture croisée de Tillich et de Jung	41
GEOFFREY LEGRAND	La sotériologie tillichienne en rapport à la crise environnementale : l'espérance d'un salut pour tous et pour toute la création	67
BENOIT MATHOT	Médecine, humanisation et décoïncidence : une articulation exploratrice de nouvelles ressources pour la pensée tillichienne sur la santé	81
MARC DUMAS	Santé avec ou sans salut ? Constats et problématiques d'une recherche	95

NOTES CRITIQUES

PIERRE GOLDSTEIN	À propos d'un ouvrage récent de Vincent Boyer	109
------------------	---	------------

CHRONIQUES

EN COLLABORATION

Littérature et histoire du christianisme ancien

117

R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER, éd., *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, fasc. 7/8 : *Prouerbium, Prouerbia* (Prv) - *Sacrificium* (P.-H. Poirier), 117. — R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER, éd., *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, fasc. 1/2 : *Sacrificium offerre - Sermones (ad populum)* (P.-H. Poirier), 118. — R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER, éd., *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, fasc. 3/4 : *Sermones (ad populum) - Tempora (tempora christiana)* (P.-H. Poirier), 118. — P. GÉHIN, *Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta* (Y. Vadnais), 119. — S. ALKIER, T. PAULSEN, *Die Apokalypse des Johannes* (L. Painchaud), 120. — J. FREY, M. NÄGELE, éd., *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt* (J.I. von Kodar), 122. — B. BARC, *Du sens visible au sens caché de l'Écriture* (Y. Vadnais), 124. — M. JACKSON-MCCABE, *Jewish Christianity* (P. Therrien), 126. — D. ACCORINTI, éd., *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis* (A. Fanguet), 128. — C. CLIVAZ, J. FREY, T. NICKLAS, ed., in collaboration with J. RÖDER, *Between Canonical and Apocryphal Texts* (G. McDowell), 131. — A. LORRAIN, *Le Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains* (P.-H. Poirier), 133. — T.J. BAUER, P. VON MÖLLENDORFF, éd., *Die Briefe des Ignatios von Antiochia* (P.-H. Poirier), 134. — H. SENG, L.G. SOARES SANTOPRETE, C.O. TOMMASI, éd., *Hierarchie und Ritual* (P.-H. Poirier), 137. — G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *L'abeille et l'acier* (P.-H. Poirier), 139. — S. MORLET, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène* (P.-H. Poirier), 140. — M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (P.-H. Poirier), 142. — O. DUFAULT, *Early Greek Alchemy* (P.-H. Poirier), 144. — M.R. CRAWFORD, N.J. ZOLA, ed., *The Gospel of Tatian* (P.-H. Poirier), 147. — P. RIEDLBERGER, *Prolegomena zu den spätantiken Konstitutionen* (P.-H. Poirier), 149. — T. NICKLAS, J. SCHRÖTER, J. VERHEYDEN, ed., *Texts in Context* (P.-H. Poirier), 150. — M.-A. VANNIER, dir., *Renouveau patristique et œcuménisme* (B. Tissot), 153. — K. SCHWARZ, *Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium* (P.-H. Poirier), 155. — R. FALKENBERG, J.M. LARSEN, C. LEURINI, N.A. PEDERSEN, *The New Testament Gospels in Manichaean Tradition* (P.-H. Poirier), 158. — E. CRÉGHEUR, L. PAINCHAUD, T. RASIMUS, éd., *Nag Hammadi à 70 ans* (P. Therrien), 160. — Cassiodore. *De l'âme* (J. Aubin), 163. — Tertullien. *De l'âme* (J. Aubin), 164. — Jérôme. *Commentaire sur Daniel* (P.-H. Poirier), 166. — A. COHEN-SKALLI, dir., *Eusèbe de Césarée. Chronique I* (P.-H. Poirier), 167. — N. EDELBY, *Le Commentaire de l'Apocalypse de Būlus al Būšī (évêque du Caire en 1240 AD)* (P.-H. Poirier), 169. — P. NAGEL, éd., *Das Deuteronomium sahidisch nach Ms. BL Or. 7594 der British Library mit dem ergänzenden Text und den Textvarianten des Papyrus Bodmer XVIII und der Handschrift M 566 der Morgan Library & Museum New York* (P.-H. Poirier), 171. — Évagre le Pontique. *Scholies aux Psaumes. Tome I (Psaumes 1-70). Tome II (Psaumes 71-150)* (P.-H. Poirier), 173. — Thomas d'Aquin. *Commentaires des Épîtres à Timothée I et II, à Tite et à Philémon* (P.-H. Poirier), 175. — Grégoire de Nysse. *Homélies sur le Cantique des cantiques. Tome I (Homélies I-V)* (P.-H. Poirier), 177. — H. SENG, éd., *Oracula Chaldaica Latine* (P.-H. Poirier), 178. — Libératus de Carthage. *Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens* (P.-H. Poirier), 179. — Cyrille d'Alexandrie. *Commentaire sur Jean. Tome I (Livre I)* (P.-H. Poirier), 181. — Grégoire de Nysse. *Trois oraisons funèbres et Sur les enfants morts prématurément* (S. St-Arnault-Chiasson), 183.

Recensions

185

J.-P. CLÉRO, dir., *La figure de saint Paul dans les œuvres de Bentham sur la religion* (R.M. Legault-Laberge), 185. — S. FOUCART, *Des marchés et des dieux. Quand l'économie devient religion* (Y. Laberge), 187. — R.H. FRANK, *Success and Luck. Good Fortune and the Myth of Meritocracy* (Y. Laberge), 189. — M. GARCIA, *La conversation des sexes. Philosophie du consentement* (M. Tremblay), 191. — M.-A. GAVRAY, dir., *Études philoponiennes. Philosophe à l'École d'Alexandrie* (I. Papachristou), 194. — M. HARRIS, H. MARLOW, dir., *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (S. Doane), 196.

Ouvrages reçus à la rédaction

199

SANTÉ ET SALUT CHEZ PAUL TILlich

LIMINAIRE

Marc Dumas

Centre d'études du religieux contemporain
Université de Sherbrooke

Comment réfléchir dans une plus large perspective aux notions de santé et de vie, à celles de guérison des personnes et de la planète ? Dans notre contexte actuel où le salut est souvent sécularisé, comment remettre en jeu une compréhension audacieuse du salut, notion chrétienne appelant à la santé de nos corps, mais aussi à la santé de nos relations, de nos communautés et de notre environnement ? L'association naturelle et étroite du couple santé et salut se retrouve aujourd'hui dans une situation périlleuse. N'a-t-elle pas essentiellement à témoigner de ce qui fait vivre et espérer ? Le contexte pandémique a révélé nos vulnérabilités et nos solitudes comme individu, mais il a aussi souligné les fractures sociales et le caractère éphémère et anémique de nos liens sociaux.

Le présent dossier, intitulé Santé et salut chez Paul Tillich, est issu des travaux du 24^e colloque de l'Association Paul Tillich d'expression française (APTEF) tenu en mode virtuel les 21 et 22 juin 2021. Des neuf communications explorant le complexe santé et salut, le présent dossier publie six contributions issues de ces travaux. Le fil rouge qui relie ces diverses contributions, qui tantôt analysent des textes tillichien particuliers, tantôt s'en servent comme levier réflexif et interactif avec d'autres auteurs, me semble être la remise en jeu d'une notion de salut ancrée dans l'ici et maintenant. Nous sommes loin d'une compréhension supranaturaliste du salut ; celui-ci, même s'il témoigne d'un rapport à la verticalité, s'incarne dans les horizontalités contemporaines de la santé.

Jean Richard (U. Laval) analyse dans sa contribution deux textes de Tillich portant sur le salut et la santé en 1946 : « Redemption in Cosmic and Social History » et « The Relation of Religion and Health : Historical Considerations and Theoretical Questions ». Ces textes ouvrent tout le chantier réflexif tillichien pour remettre en jeu le salut dans l'horizon de la santé. L'A. y décortique la structure et l'effort de Tillich pour mettre en rapport le salut et la santé (eschatologie et histoire) tant d'un point de vue universel que particulier. Les perspectives physiques, psychiques et spirituelles s'arriment l'une à l'autre tout en se distinguant et déjà une sensibilité pluridisciplinaire suggère que la religion puisse être reconnue comme un processus de guérison.

Deux perspectives anthropologiques opposées sont particulièrement mises en évidence : une première conception plus statique de l'humain, où le corps est objet de la science, et une seconde conception plus dynamique de l'humain, où un principe vital l'anime. Jean Richard souligne les difficultés du texte, difficultés qui trouveront une articulation plus heureuse dans la *Théologie systématique*.

Dans sa contribution nommée « Santé et maladie, totalité et salut. Perspectives anthropologiques, psychothérapiques et théologiques chez Paul Tillich, Viktor E. Frankl et Nancy L. Eiesland », Werner Schüßler (U. Trèves) oppose le progrès et les développements scientifiques au fait qu'il y ait encore et toujours des questions portées par la philosophie et la religion. Si les premiers apportent des bienfaits indéniables à l'humanité, les spécialistes de l'horizontalité ne peuvent offrir des réponses aux seconds. En médecine, en dépit des immenses avancées, on ne peut tout guérir ni empêcher la mort. Ce constat rappelé, l'A. recourt à plusieurs textes clés de Tillich pour mettre de l'avant une compréhension dynamique de la vie, de la santé et de la maladie. Cette compréhension marquée par l'ambiguïté en est aussi une où les polarités de la vie, telles que déployées en interaction entre les différentes dimensions de la vie, témoignent de ce processus dynamique et dialectique entre la santé et la maladie, entre la guérison et le salut. Une fois ces éléments présentés chez Tillich, Schüßler explore comment ils se déploient dans deux autres horizons : celui de la logothérapie de Viktor E. Frankl et celui d'une théologie d'un Dieu handicapé de Nancy L. Eiesland. Pour l'un et l'autre, la maladie et le handicap ne viennent pas réduire à néant le sens de la vie ou encore l'existence de Dieu. Pour ces trois auteurs, il est possible de vivre la totalité du salut, malgré la destinée humaine, marquée par la maladie et la mort.

Christophe Gripon (IPT Paris) propose un texte intitulé « Révélation et "fonction transcendante" : lecture croisée de Tillich et de Jung ». L'A. articule comment certains éléments de la psychologie jungienne peuvent être mis en dialogue avec la théologie tillichienne. S'il y a des analogies thématiques entre le processus de sanctification chez Tillich et l'individuation du Soi chez Jung, c'est parce que, selon l'A., ces deux notions font appel à une analogie encore plus fondamentale entre la révélation et la fonction transcendante. S'il y a un déficit de symboles personnels chez Tillich, un recours aux travaux de Jung sur la fonction transcendante et les rêves, deux éléments devenant tant une expression universelle qu'une expression individuelle du processus transformationnel, pourrait venir concrétiser la révélation tillichienne.

Geoffrey Legrand (U. Louvain) se demande, dans sa contribution nommée « La sotériologie tillichienne en rapport à la crise environnementale : l'espérance d'un salut pour tous et pour toute la création », si la sotériologie tillichienne peut répondre à la crise environnementale. Le point de départ repose sur l'écologie intégrale, particulièrement la réflexion mise de l'avant par la philosophe Charlotte Luyckx. Ces premiers jalons réflexifs posés, l'A. présente la compréhension ouverte du salut par Tillich principalement à partir de trois sermons, significatifs d'un salut où la nature est réconciliée, où nous sommes réunis à notre propre fondement et où la résurrection devient le signe de la réalité universelle du salut. Le salut devient ici une puissance de

guérison non seulement pour la personne, mais aussi pour la création. L'auteur conclut sur le rôle kairotique du salut qui réunit et réconcilie l'humain et la nature.

Dans sa contribution intitulée « Médecine, humanisation et décoïncidence : une articulation exploratrice de nouvelles ressources pour la pensée tillichienne sur la santé », Benoit Mathot (U. pontificale de Valparaíso) propose une lecture du concept de décoïncidence développé ces dernières années par François Jullien pour en faire une application dans l'horizon de la santé. La décoïncidence permet d'engager une réflexion sur la déshumanisation à l'hôpital et de réintroduire de l'humain, par le respect de la singularité, de l'énonciation et de la spiritualité. Tillich apparaît en filigrane comme soutenant ce processus de réhumanisation ; son approche holistique de la santé, sa compréhension de l'*Ultimate Concern* et son rappel de tenir à la « parole juste » pour contrer les stratégies d'ajustement et de coïncidence, soutiennent positivement ce projet de réhumanisation. Demeure toutefois certains éléments tillichien qu'il faudrait creuser pour éviter de retomber dans une pensée de coïncidence, néfaste pour la vie en plénitude (*zoé*) espérée par les humains.

« Santé avec ou sans salut ? Constats et problématiques d'une recherche » est le titre de la contribution de Marc Dumas (U. Sherbrooke). À partir de ses observations en Faculté de médecine, l'A. expose tout d'abord comment des préjugés liés au contexte moderne viennent cliver les rapports entre l'univers de la santé et celui du salut. Ces rapports complexes énoncés, quelques balises tillichien sont posées pour clarifier et ouvrir un chantier, où un dialogue entre ces deux univers, reposant sur des épistémologies spécifiques et distinctes, peut être entamé. Selon l'A., un tel dialogue sera possible aux conditions suivantes : respecter les différentes visions du monde, déployer les diverses anthropologies en jeu dans ces horizons du soin et de la santé, de la maladie et de la mort et, finalement, saisir les spiritualités et les religions comme des ressources évoquant le salut et ouvrant ainsi un horizon de sens et d'espérance pour ceux et celles qui souffrent.

Nous espérons que ce dossier rapprochera deux univers trop distants l'un de l'autre et qu'il entamera un dialogue fécond ; l'univers des sciences de la santé et celui du salut pourraient ainsi mieux prendre soin de leurs fragilités.

SALUT ET SANTÉ CHEZ PAUL TILlich D'APRÈS DEUX ÉCRITS DE 1946

Jean Richard

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Deux articles de Tillich sont présentés ici, parus en 1946 et traitant tous deux du salut et de la santé. Le premier insiste sur deux aspects du salut. Tillich réinterprète de façon non supranaturaliste le caractère eschatologique du salut, et il soutient sa dimension cosmique : c'est le monde qui est sauvé, non pas seulement la personne individuelle. — Dans le second article, il distingue trois modes de santé et de guérison : la guérison physique, psychique et spirituelle. En insistant sur la sphère intermédiaire du psychisme, il s'attaque à la dichotomie cartésienne de la pure extension et de la pure conscience. La réflexion théologique se trouve ouverte ainsi à tout le champ de l'inconscient.

ABSTRACT : This is a study on two articles of Tillich, published in 1946, about salvation and health. The first one deals with the eschatological and cosmic character of salvation. Tillich offers a non supranaturalistic interpretation to the eschaton. Moreover, he asserts the cosmic dimension of salvation : the world as such is saved, non only the individual. — In the second article, he distinguishes between physical, psychical and spiritual health and healing. In so doing, he overcomes the Cartesian dichotomy between pure extension (the body) and pure consciousness (the spirit). With such an insistence on the psychical, theology is opened to the realm of the unconscious.

Paul Tillich met souvent en relation les concepts de salut et de santé. Il le fait tout spécialement dans deux écrits de 1946 : l'un porte principalement sur le salut¹, l'autre sur la santé². Je voudrais considérer ici chacun de ces deux textes, pour faire voir le rapport étroit que fait Tillich entre les deux thèmes, et pour montrer comment, ce faisant, il réinterprète de façon non supranaturaliste certains points fondamentaux de la foi et de l'existence chrétiennes.

1. « Redemption in Cosmic and Social History » (1946), dans *Main Works/Hauptwerke* (dorénavant MW), vol. 6, *Theological Writings/Theologische Schriften*, éd. Gert Hummel, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 274-283.
2. « The Relation of Religion and Health. Historical Considerations and Theoretical Questions » (1946), MW 2, p. 210-238.

I. LE SALUT

1. Le caractère eschatologique du salut

Tillich commence sa réflexion sur le salut en soulignant son caractère eschatologique. Penser le salut, c'est penser à un monde à venir, un monde meilleur que celui dans lequel nous vivons actuellement³. Plusieurs symboles expriment cette dimension eschatologique du salut. D'abord, l'idée du « nouvel éon » : le monde à venir où la santé descendra du ciel, où disparaîtra la maladie⁴. Le pouvoir de guérison qu'a Jésus confirme la venue du nouvel éon⁵. L'idée de régénération va dans le sens d'une transition de l'ancien au nouvel éon⁶. Il en va de même pour le symbole de la création nouvelle⁷.

On voit là toujours la distinction, la différence entre le présent et l'avenir. Le monde présent est celui où nous vivons, que nous subissons actuellement. On pourrait aussi bien dire que c'est le monde « naturel » face au monde « surnaturel », divin, qu'on attend. En parlant ainsi, nous ne sommes pas encore en plein supranaturalisme, car ce n'est là encore que le simple langage symbolique de la religion. Le supranaturalisme survient quand on comprend ce langage symbolique au sens littéral, et qu'on sépare ainsi conceptuellement l'ici-bas et l'au-delà. Quand on parle de la critique que fait Tillich du supranaturalisme, c'est de cela qu'il s'agit, de l'interprétation des symboles religieux.

Il importe alors de réfléchir sur le deuxième point de cet article. En quelques lignes, Tillich y expose son interprétation des symboles religieux eschatologiques. Il commence en se référant à une phrase de son ouvrage, *L'interprétation de l'histoire*, où il affirme qu'il n'y a rien dans l'*eschaton* qui n'est pas dans l'histoire⁸. Il y a là un important renversement des perspectives. On s'imagine spontanément l'*eschaton*, le nouvel éon, le temps messianique, comme un temps au-delà de l'histoire, ou comme une période ultérieure de l'histoire, où se réaliserait enfin l'idéal de la justice, de la paix et de la prospérité. Mais non, le nouvel éon, ce n'est pas dans l'au-delà de l'histoire, ou dans une autre étape de l'histoire qu'il faut le chercher. Il se trouve au cœur même, au plus profond de notre histoire.

Cela signifie que les symboles transcendants de l'eschatologie sont des projections sur la toile de l'absolu, des projections de réalités qui appartiennent à l'histoire.

3. MW 6, p. 275 : « Salvation, redemption and regeneration are eschatological concepts. They point to something which contradicts the present stage of the world and everything within it. »

4. MW 6, p. 276 : « In the Apocalypse of Baruch it is said about the new eon that 'health shall descend and sickness shall be removed'. »

5. MW 6, p. 276 : « In his answer to John the Baptist, he points to his healing power as the proof that the new eon has appeared. »

6. MW 6, p. 281 : « The regeneration occurs when the old eon has come to an end and the new eon is born. »

7. MW 6, p. 281 : « In all these symbols it is obvious that regeneration is the appearance of a new creation, of a 'new heaven and a new earth'. »

8. MW 6, p. 275 : « I understand it [eschatology] in the sense of a sentence of my book, *The Interpretation of History*, that nothing is in the *eschaton* which is not in history. »

Ainsi, nous voyons dans le cours de notre histoire certaines réalisations de la justice, qui nous font rêver d'un monde où cela se réaliserait pleinement, constamment, où la justice régnerait absolument. C'est ainsi qu'on s'imagine habituellement le règne de Dieu qui doit venir.

Mais l'histoire restera toujours l'histoire. Ce sera toujours un temps d'ambiguïtés où le mal côtoie le bien, où le bien ne se réalise que partiellement, de façon fragmentaire. Voilà ce qu'affirme Tillich. On a parlé de projections vers l'absolu. En considérant les choses en sens inverse, à partir de l'absolu, on dira maintenant avec Tillich que les symboles eschatologiques renvoient à des réalisations fragmentaires et anticipatrices (de l'absolu) dans le temps et dans l'espace⁹.

Dans cette dernière citation, Tillich ajoute quelque chose. En indiquant des réalisations fragmentaires et anticipatrices dans l'histoire, les symboles eschatologiques renvoient à l'absolu transhistorique, à la plénitude dont ces réalisations historiques sont des participations fragmentaires¹⁰. Cette union ou unité transcendante pourrait être considérée alors comme la création idéale, comme l'idée divine de la création, ou comme la puissance divine de la création à l'origine de toutes choses.

On pourrait aussi bien dire qu'il s'agit de la puissance de l'être (*Power of Being*) à l'origine de toutes choses. Cette puissance de l'être, cette puissance de la création, est dite à l'origine, en tant que fondement de toutes choses. Non pas cependant en tant que causalité en plus des autres. C'est justement à ce point que Tillich exclut la conception supranaturaliste, quand il affirme que le réel transhistorique auquel renvoie l'eschatologie n'est pas un monde à côté de notre monde¹¹.

2. La dimension cosmique du salut

Exclure la perspective supranaturaliste, c'est exclure la conception d'une transcendance séparée de l'immanence ; c'est penser la transcendance au cœur même de la réalité historique. Cela signifie en même temps relever cette réalité historique à un niveau transcendant, ce que Tillich aime bien appeler « l'autotranscendance ». Le salut eschatologique n'est plus alors un événement à venir, il est déjà présent de quelque façon dans le monde actuel. Plus encore, dans la pensée de Tillich, l'immanence du divin ne se limite pas à l'humain et à son histoire ; le divin imprègne tout le réel, le monde dans sa globalité. On doit en conclure que c'est tout le monde, le monde comme tel, qui est sauvé. Voilà précisément ce qui est au cœur de cet article de Tillich, où il est question du caractère cosmique du salut.

9. MW 6, p. 275 : « In this sense the eschatological symbols [...] point to fragmentary and anticipatory realities in time and space, and, at the same time, to the transtemporal meaning of these realities. »

10. MW 6, p. 275-276 : « Salvation [...] consequently must be considered as the saving power in time and space and, at the same time, as the transcendent union of the fragmentary elements of salvation beyond time and space. »

11. MW 6, p. 275 : « These prolongations indicate that there is only fragmentary and anticipatory fulfillment on the plane of history, and, on the other hand, that the transhistorical is not a world besides this world, but is his eternal unity and totality without the ambiguities of temporal existence. »

Tillich présente bien la question dès le début de son article. On comprend habituellement les concepts de salut, de rédemption et de régénération comme se rapportant à l'individu. C'est la personne individuelle qui est sauvée¹². Mais il n'en est pas ainsi à l'origine, dans la Bible et dans l'Église. Le salut est alors présenté comme un événement cosmique, et l'individu n'est lui-même sauvé que dans la mesure où il participe au salut du monde¹³. Telle est la thèse que Tillich s'applique à défendre.

On dit bien que le salut libère l'individu des puissances qui le tiennent captif. Mais l'individu ne peut se libérer lui-même de ces puissances. Elles doivent être vaincues objectivement, en principe, pour que la personne individuelle puisse en bénéficier pour sa propre libération¹⁴. C'est le principe de la priorité de la grâce qui se trouve ainsi affirmé¹⁵.

La même idée revient sous différentes formes au cours de l'article. Tillich parle du « besoin d'une rédemption objective et universelle précédant l'agir et l'effort humain¹⁶ ». C'est « l'événement objectif et universel préalable, suivi par une participation personnelle¹⁷ ». De même, « la guérison du corps et de l'ordre socio-économique présuppose la guérison d'une nature désintégrée¹⁸ ».

3. La dimension sociale du salut

Tillich déplore que la tradition chrétienne n'ait pas retenu cette dimension cosmique du salut. Plus encore, il déplore qu'elle ait passé outre sa dimension sociale. Ce n'était pas là simple négligence ou insouciance. Cette dimension sociale de l'idée du salut a été fortement combattue par les Églises. D'où la spiritualisation et l'individualisation du salut dans la pensée chrétienne¹⁹. S'ensuit une conséquence malheureuse. C'est que le salut se trouve désormais conçu comme la destruction plutôt que la transformation du monde présent²⁰.

Cependant, cette conception spiritualisante fut elle-même combattue par des mouvements sectaires dans les Églises. Tillich pense sans doute ici à Thomas Müntzer au

12. MW 6, p. 274 : « All of them are predominantly, and often exclusively, understood as describing the religious situation of the individual, his needs and the fulfilment of these needs by the Christian message. »

13. MW 6, p. 274 : « If we look at their interpretation in former periods of Church history and at their meaning in the Bible, we find that, for instance, salvation is primarily a cosmic event and that the individual is an object of salvation only insofar as he is called to participate subjectively in the objective and universally valid salvation. »

14. MW 6, p. 280 : « Man cannot liberate himself from these forces. They must be conquered objectively, then he can participate in the fruits of the redemption subjectively. »

15. MW 6, p. 280 : « It becomes more and more impossible to overlook the structures of evil in our individual and social existence — structures which cannot be broken by those who are in their bondage but which can be broken by structures of grace, by redemption. »

16. MW 6, p. 280.

17. MW 6, p. 281.

18. MW 6, p. 277.

19. MW 6, p. 277 : « The social implication of this idea of salvation has been strongly, though without final success, suppressed by the churches. The idea of salvation has been spiritualized and individualized by them. »

20. MW 6, p. 277 : « The earth will be destroyed, not transformed, at the end catastrophe. »

XVI^e siècle. Mais il élargit les perspectives, depuis Joachim de Flore au XII^e siècle jusqu'au socialisme religieux moderne, auquel il adhère toujours²¹. Il en conclut qu'une telle conception du salut s'avère une idéologie bourgeoise, qui contredit un aspect capital de l'évangile, soit la bénédiction de Jésus au pauvre et à l'affamé²².

4. Le salut dans la nature et avec la nature

Au-delà de la dimension individuelle et sociale du salut, Tillich affirme sa dimension cosmique en insistant sur le salut (la guérison) de la nature. Cela implique la réconciliation de la nature en elle-même — ce dont témoignent les textes bibliques sur la paix entre les animaux (Is 11,6 et Os 2,20) — et la réconciliation entre la nature et l'humain²³.

Trois remarques s'imposent ici. D'abord, quand le salut s'applique à la nature, c'est là qu'apparaît au mieux sa dimension cosmique, universelle. Plus encore, c'est alors qu'apparaît sa dimension ontologique. L'idée du salut prend place ainsi dans le cadre ontologique de la différence entre l'être essentiel et l'être existentiel. La chute consiste dans le passage de l'essence à l'existence ; le salut signifie lui-même le retour à l'essence originelle : c'est l'être nouveau, l'existence nouvelle, la création nouvelle.

Deuxième remarque. Chez Tillich, on note qu'il y a là aussi un passage du langage ontologique au langage personnaliste de la Bible, celui de l'alliance. L'alliance originelle avec la nature a été brisée. Le salut consiste dans le rétablissement de l'alliance éternelle, de l'harmonie originelle, de la paix dans la nature et avec la nature²⁴.

Troisième remarque. On voit comment, jusqu'ici, le schéma supranaturaliste est évité. Le salut ne consiste pas dans l'ajout d'un élément surnaturel, divin, à la simple nature humaine. On a ici, chez Tillich, une conception existentialiste, non pas essentialiste, du salut. C'est au niveau de l'existence, non pas de l'essence, que se réalise la transformation qu'opère le salut. Le salut n'ajoute rien à l'essence humaine, mais il permet de retrouver cette essence dans son authenticité première. C'est en ce sens que s'opère la transformation de l'existence, en ce sens qu'il y a un être nouveau, une création nouvelle.

21. MW 6, p. 277 : « Against the conservative-individualistic understanding of salvation in the churches, sectarian movements have preserved the social element of the idea of salvation. (Note the development from Joachim de Fiore to modern Religious Socialism.) »

22. MW 6, p. 277 : « Today [...] salvation in a purely spiritual sense is revealed as an ideology which contradicts not only the prophetic and apocalyptic premise of cosmic salvation but also Jesus' blessing of the poor and hungry — not because they shall remain so, but because they shall become satisfied in the new order of things. »

23. MW 6, p. 277 : « Healing the body and the social-economic order presupposes the healing of disintegrated nature generally. Salvation includes the peace in nature and the peace between man and nature. »

24. MW 6, p. 277-278 : « 'Covenant' in this and other contexts is the sociomorphic concept of natural law, of the eternal order of nature. This order is broken, in nature as well as in man [...] Salvation comes from divine saviours who reestablish the 'everlasting covenant' the original harmony, the peace in nature and with nature. »

5. Mort et salut

Tout est bien jusqu'ici au niveau des principes. La difficulté survient quand on affronte le défi de la mort. Voilà bien le mal ultime, dont devrait nous délivrer le salut²⁵. Pourtant, la mort demeure. La nature humaine n'est pas sauvée, délivrée de sa finitude²⁶. Mais un élément de vie éternelle, de vie divine, est toujours disponible au cœur de cette vie mortelle, comme en témoigne le symbole sacramentel de la nourriture divine²⁷. L'immortalité « actuelle », non pas « ontologique », qui est ainsi retrouvée se situe alors au niveau « existentiel », non pas « essentiel ». Ce n'est pas une nouvelle nature, mais un « être nouveau ».

On peut aussi comprendre qu'il s'agit là de la conception du salut comme du paradoxe de la vie éternelle, divine, au cœur d'une vie mortelle, humaine. La transcendance de la vie éternelle se trouve ainsi conçue de façon non supranaturaliste, dans l'immanence de la vie humaine. Tillich dit ici quelque chose de semblable, en se référant à l'Évangile de Jean, quand il affirme que la vie éternelle est en même temps présente et à venir²⁸.

Mortalité et vie éternelle sont donc omniprésentes actuellement. Tillich les décrit comme deux pouvoirs antagonistes. Il y a le pouvoir de la mort, conquis par le Dieu Sauveur²⁹. Et il y a le pouvoir opposé, celui de la vie éternelle, conçue comme le règne de Dieu, comme la victoire de la vie sur la mort³⁰. C'est là tout le sens de la foi en la Résurrection.

Voilà bien, théoriquement, comment s'exprime la foi. Mais concrètement, existentiellement, comment vivre sa propre mort dans la foi au salut ; quelle mort pourrait être dite « sauvée » ? D'un mot, on pourrait dire qu'il s'agit d'une mort pacifiée, d'une mort paisible. On a parlé d'une nature réconciliée, et d'une réconciliation avec la nature. On pourrait de même parler d'une mort réconciliée, d'une réconciliation avec la mort. Une telle mort réconciliée se trouve bien exprimée dans l'ultime parole de Jésus : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Lc 23,46). C'est la paix de Dieu ; c'est le retour à Dieu d'où l'on est venu.

25. MW 6, p. 279 : « A universal cosmic power which is conquered by the saviour-god is Death. »

26. MW 6, p. 279 : « Of course, everything which comes from dust has to return to dust (Gen. 3). »

27. MW 6, p. 279 : « But in the original perfection, in the garden of the gods, fruits of immortality (and other foods of the gods) gave actual (though not ontological) immortality. In the situation of salvation this actual immortality is regained by means of sacramental food. »

28. MW 6, p. 279 : « It is not a spiritualization of the idea when in the Fourth Gospel the Eternal Life is present and future at the same time. This is merely a consequence of the paradox of all Christian eschatology, the unity of the 'already' and the 'not yet'. »

29. MW 6, p. 279 : « A universal cosmic power which is conquered by the savior-god is Death. »

30. MW 6, p. 279 : « The opposite of death is Eternal Life which is equally an objective power, practically identical with the coming on or the rule of God. »

6. Le problème d'un salut universel

Dès le début de cet article, Tillich affirme que, dans la Bible, « le salut est essentiellement cosmique et que l'individu est objet de salut seulement dans la mesure où il est appelé à participer subjectivement au salut objectif et universellement valide³¹. » Il y revient à la fin, sous mode de conclusion cette fois : « Je suis convaincu que si l'aspect objectif et universel du salut est compris, il sera possible de développer l'aspect subjectif ; l'inverse est impossible³². » On comprend là encore que le salut individuel constitue une participation subjective au salut universel déjà donné en principe.

Mais un problème surgit alors, portant sur le salut universel, le salut du monde comme tel. Car le salut suppose la chute. Or la perversion qu'est la chute, aussi bien que la guérison qu'est le salut, impliquent un pouvoir de décision, soit la liberté, qui est le privilège de l'humain³³. On comprend bien que le pouvoir de perversion (dans la chute), comme celui de conversion (dans le salut) soit le propre de la liberté humaine dans le cas du salut individuel. Mais qu'en est-il de la chute universelle qui appelle le salut du monde, et qui est, en principe, antérieure à la liberté humaine ?

Dans le mythe biblique, c'est la liberté humaine qui est à l'origine de la chute originelle (Gn 3). C'est aussi la malice humaine qui provoque le déluge (Gn 6-7), ainsi que la destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 18-19). Jésus semble lui-même attribuer à la perversion humaine un accident désastreux comme la chute de la tour de Siloé : « Si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière » (Lc 13,5).

On voit quel est le problème. Tant qu'il est possible d'imaginer une liberté humaine à l'origine du monde, l'histoire de la chute et de son relèvement fait encore sens. Mais ce n'est plus le cas dès qu'on sort de la conception mythique pour se situer sur le plan de l'histoire. Dans ce cas, on ne peut plus attribuer la présence du mal dans le monde à une quelconque responsabilité humaine. Et si le mal ne s'explique plus, il en va de même du salut, qui devient tout aussi incompréhensible.

On voit alors que le problème de la chute s'identifie à celui du mal dans le monde, et que la question du salut est celle du bien qui triomphe du mal, celle de la création qui triomphe de la destruction. Car, en dépit de tout le mal qui survient, quelque chose subsiste, quelque chose se maintient dans le monde.

Mais dès qu'on parle ainsi du bien et du mal, du mal qui s'attaque au bien, du bien qui triomphe du mal, on se situe dans le domaine du sens et des valeurs. Dans l'ordre de la pure causalité physique, il n'y a ni bien ni mal, mais seulement le choc des réalités matérielles. Par contre, dès qu'on parle du bien et du mal, on sous-entend la bonté à l'origine du bien, et la malice à l'origine du mal. Dès lors, on introduit de

31. MW 6, p. 274.

32. MW 6, p. 281.

33. MW 6, p. 278 : « The salvation of man and the salvation of nature are interdependent, although with reference to both, in fall and in salvation, the turning power is in man. »

quelque façon la dimension de la liberté et de la responsabilité. C'est dans ce contexte seulement que le salut prend sens.

Et c'est à ce point que la dimension divine du salut prend elle-même tout son sens. Comme dit Tillich, « cela reporte le processus de rédemption dans la profondeur du divin lui-même. Cela transporte la tension infinie entre le fini et l'infini dans le "fondement de l'être", ce qui le rend alors universel et valable pour le statut de l'être comme tel³⁴ ». En somme, tout le processus du salut se trouve d'abord en Dieu lui-même, ce qui permet à l'humain d'y participer en s'unissant à Dieu. Cela signifie que le mal se trouve lui-même en Dieu, car le salut ne peut se réaliser que là où le mal est lui-même présent. La présence du salut en Dieu-Sauveur signifie alors qu'en Dieu le bien triomphe du mal, comme la vie triomphe de la mort. Tel est le fondement divin de la foi humaine.

Que Dieu participe lui-même aux maux dont il libère, Tillich en voit l'expression symbolique dans un trait de la plupart des religions : « Il y a un principe largement reconnu dans la conscience religieuse de l'humanité, selon lequel le dieu-rédempteur doit participer aux maux dont il libère pour que le racheté puisse participer en lui³⁵. »

7. La question d'une responsabilité collective

L'idée d'un salut universel implique celle d'une culpabilité universelle, d'une responsabilité collective. Or, voilà bien l'idée la moins populaire qui soit. Karl Jaspers en a fait l'expérience avec son ouvrage sur *La culpabilité allemande*. Tillich là-dessus semble bien d'accord avec lui. Il tient cependant à préciser. Ce qu'il fait en un bref paragraphe d'un article parallèle.

Il inscrit d'abord en italiques la thèse qu'il va défendre : « *La maladie cosmique est culpabilité cosmique.* » On pourrait aussi bien dire : « Le mal cosmique est culpabilité cosmique. » Personne n'en est exempt. C'est ce dont témoigne l'obscur sentiment de culpabilité qui accompagne toute maladie. Cela ne signifie pas que tel mal particulier dépende de tel acte particulier. Le Livre de Job et toutes les grandes religions ont combattu un tel moralisme étroit. Le mal cosmique, universel, et la culpabilité qu'il génère n'en sont pas moins la responsabilité de chacun et chacune, même s'il ne s'agit pas d'un lien direct de causalité entre l'agir personnel et le mal universel qui sévit³⁶.

On admire le courage de Tillich qui, à la suite de Jaspers, soutient cette thèse. Cela est loin d'être évident déjà dans le cas de la culpabilité nationale. Les Allemands

34. MW 6, p. 280.

35. MW 6, p. 280.

36. Voir « The Relation of Religion and Health. Historical Considerations and Theoretical Questions » (1946), p. 212 : « *The cosmic disease is cosmic guilt.* No one is excepted from this guilt. A universal feeling is justified, and so is the feeling of guilt in connection with natural, social, bodily, and mental disease. On the other hand, the universal character of disease and evil makes it impossible to derive them in a special case from a special act. All higher religions have fought against such calculating moralism with respect to disease and guilt ; most significantly The Book of Job and The Fourth Gospel. Disease and guilt are no less a matter of personal responsibility because they are cosmic, but they are not matter of proportional calculation, just *because* they are cosmic and precede every individual act. »

qui ont toujours combattu les nazis admettront difficilement qu'ils puissent être de quelque façon responsables des crimes qu'ils ont commis. De même, les Canadiens qui ont toujours défendu les Autochtones auront peine à admettre qu'ils puissent être responsables des torts qu'ils ont subis. Voilà pour la culpabilité nationale ; la culpabilité cosmique en ajoute encore. On retombe alors dans le mythe du péché originel, et dans les idées de saint Paul et de saint Augustin qu'il est si facile de discréditer. Pour l'admettre, il faut sans doute distinguer deux niveaux de conscience : un niveau personnel et un niveau universel. Du point de vue religieux, un luthérien comme Tillich est probablement moins réfractaire à cette thèse, en raison du principe du *simul justus et peccator*.

Cette thèse sur la maladie cosmique en tant que culpabilité cosmique est probablement plus évidente aujourd'hui en raison de la crise écologique. Il est tout particulièrement impressionnant de constater là-dessus la prise de conscience de la jeune génération. Qu'on se rappelle seulement le phénomène Greta Thunberg. Cette crise écologique, voilà bien une maladie cosmique qui dépasse encore celle de la pandémie du COVID-19, et qui réclamerait les mêmes réactions. Pour cela, pour la conversion requise en vue du salut cosmique, il faudrait d'abord la prise de conscience du mal qui sévit. Il faudrait aussi la prise de conscience de notre culpabilité collective.

8. Salut et guérison

Tillich aime bien associer les notions de salut et de guérison. Ce sera l'objet du prochain article que nous allons considérer. Mais on voit déjà une ouverture en ce sens dans cet écrit sur le salut.

Au simple niveau étymologique, la connexion apparaît déjà. En allemand, par exemple, on a *Heil* (salut) et *heilen* (guérir), d'où dérive l'anglais *healing* (guérison)³⁷. Ainsi en est-il du lien entre culpabilité et maladie, de même qu'entre pardon des péchés et guérison, tel qu'on le trouve dans la Bible, par exemple dans la guérison du paralytique en Mt 12. Ce lien apparaît plus clairement aujourd'hui, dira Tillich, avec la coopération du counseling pastoral (la guérison spirituelle), de la psychothérapie analytique (la guérison psychique) et de la médecine (la guérison physique)³⁸.

Le pouvoir de guérison prend ainsi un sens religieux, salvifique. Et tout comme pour le salut, ce pouvoir de guérison prend lui-même une dimension cosmique³⁹. Tillich insiste donc sur « l'exigence de redécouvrir la réalité de la nature en elle-même et de guérir la nature et l'homme par une nouvelle immédiateté de leur rela-

37. MW 6, p. 276 : « The word *Soter* in Greek, *Salvator* in Latin, *Heiland* in German are derived from *saos*, *salvus*, *heil*, the latter contained in the English "healing". *Soteria*, salvation, is basically healing. »

38. MW 6, p. 276 : « The connection of guilt, mental disease, and bodily sickness as we find it in the evangelical reports (cf. Matt. 12 and Mark 2) is today acknowledged by the beginning cooperation of pastoral counseling, analytic psycho-therapy, and medicine. »

39. MW 6, p. 276 : « Religiously speaking we must say that healing power in the sense of 'making whole' is saving power and has cosmic significance. It is the fragmentary anticipation of the 'New Being' [...] in a special section of life. »

tion⁴⁰ ». En somme, la guérison humaine implique la guérison de la nature. Cela devient de plus en plus évident aujourd'hui avec la crise écologique qui sévit.

II. LA SANTÉ

Le second article que nous présentons a été rédigé par Tillich en vue d'une communication à un séminaire universitaire tenu à l'Université Columbia de New York⁴¹. On peut dire que c'est un écrit parallèle au premier. Ce dernier élaborait la notion de salut et il annonçait une réflexion plus approfondie sur le thème de la santé. L'article que nous considérons maintenant résume en quelque sorte ce qui a été dit du salut, pour élaborer davantage la notion de santé et de guérison.

1. Religion, salut et santé

La communication demandée à Tillich devait porter sur la relation entre religion et santé, comme l'indique le titre de l'article. Mais Tillich propose de remplacer le terme « religion » par celui de « salut ». Car « religion » n'est pas un terme religieux ; il désigne un domaine de l'activité humaine. Il en va autrement du salut, qui signifie une action divine. En somme, on ne croit pas à la religion, on croit au salut. La question qui se pose devient alors : « Quelle est la place de la santé dans le cadre de l'idée du salut⁴² ? »

Tillich répond à cette question en élargissant et en approfondissant la notion de salut jusqu'à son niveau universel, cosmique. On a beaucoup réduit l'idée du salut en la concevant dans le cadre restreint de la situation spirituelle des individus, qu'il s'agisse de leur conversion morale en cette vie, ou de leur vie bienheureuse après la mort. Ce sont alors les personnes individuelles qui sont sauvées. Mais il n'en est pas ainsi à l'origine. Dans la Bible, c'est le *monde* comme tel qui est sauvé⁴³ : non pas seulement les personnes individuelles, mais tout le monde, incluant la nature et les sociétés⁴⁴. Car c'est tout l'ordre de la nature qui a été brisé avec la rupture de l'alliance entre Dieu et le monde⁴⁵.

Il est possible alors de répondre à la question posée plus haut : où se situe la santé dans le cadre de l'idée du salut ? À l'idée cosmique du salut correspond l'idée cosmique de la santé, qui répond elle-même à l'idée cosmique de la maladie, soit l'idée

40. MW 6, p. 278.

41. « The Relation of Religion and Health. Historical Considerations and Theoretical Questions » (1946), p. 210-238. — Voir aussi la traduction allemande : « Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit. Geschichtliche Betrachtungen und theoretische Fragen » (*Gesammelte Werke*, Band IX, p. 246-286).

42. MW 2, p. 210.

43. MW 2, p. 210 : « But for biblical and early Christian thinking, salvation is basically a cosmic event : the world is saved. »

44. MW 2, p. 211 : « Moreover [...] not only man (body and soul) but also nature, or more exactly the universe, is sick and needs healing, and will be healed in the event of salvation. »

45. MW 2, p. 211 : « The land itself fell sick and produces weeds under the curse of God, which results in enmity between man and animals [...], extreme pain in childbirth, fratricide, and, above all, in the loss of the food of the gods [...] which in paradise continually overcome the natural mortality of man. »

mythique de la chute du monde créé par Dieu. Notons qu'on passe ainsi de l'idée de santé à celle de guérison.

Tillich confirme d'abord, tel que mentionné plus haut, le rapport d'identité entre salut et guérison par des considérations philologiques. Il en va de même dans les Évangiles, où « être sauvé » s'identifie à « être guéri ». C'est tout spécialement évident dans le récit de la femme souffrant d'hémorragie : « Elle se disait : “Si j'arrive seulement à toucher son vêtement, je serai sauvée.” Mais Jésus, se retournant et la voyant, dit : “Confiance, ma fille ! Ta foi t'a sauvée.” Et la femme fut sauvée dès cette heure-là » (Mt 9,21-22). Ainsi en est-il encore dans la guérison de l'aveugle Bartimée : « Jésus lui dit : “Va, ta foi t'a sauvé.” Aussitôt il retrouva la vue et il suivait Jésus sur le chemin » (Mc 10,52).

Dans le récit de la Genèse, la maladie cosmique dont on parle engendre une culpabilité cosmique. Non pas que l'acte d'une seule personne soit la cause d'une déchéance universelle. La « faute d'Adam » doit garder son caractère mythique ; mais chacun et chacune prend part à la responsabilité collective de la chute cosmique⁴⁶.

2. Contre l'interprétation supranaturaliste

À la fin de cette première section de son article, Tillich ajoute quelques conclusions, dont je retiens ce qui suit. Il a été question jusqu'ici de la santé et de la guérison en général par rapport au salut. La question qui se pose maintenant est celle du rapport de la guérison particulière au salut considéré dans sa dimension cosmique, universelle. Tillich répond que la guérison particulière — celle de tel individu souffrant de telle maladie — est une actualisation fragmentaire, ambiguë, et anticipatrice du salut cosmique⁴⁷. La guérison particulière devient ainsi une participation au salut cosmique, universel, et elle acquiert par là même un caractère sacré, religieux. Tillich s'oppose alors à l'idée courante selon laquelle le salut possède un caractère sacré, une dimension d'éternité, tandis que la guérison est une réalité purement temporelle. Il soutient plutôt l'unité de ces deux aspects de toute guérison. Le médecin doit donc éviter de considérer le salut comme un domaine purement fantaisiste. Par ailleurs, le ministre, l'intervenant en soins spirituels, doit lui-même éviter de considérer l'action du médecin comme une activité purement profane⁴⁸.

S'ensuit la critique que fait Tillich du supranaturalisme, qui entend l'acte de salut ou de guérison comme une intervention divine supprimant les lois de la nature. Or, il ne s'agit pas là d'une telle intervention venant d'en haut. Il est plutôt question d'un pouvoir cosmique de salut, présent à l'origine et au fondement du monde, un pouvoir divin qui se manifeste en certaines personnes. Tillich souscrit donc à l'affirmation de

46. Comme on a dit plus haut, non pas que l'acte d'une personne soit la cause d'une déchéance universelle, mais chacun et chacune prend part à la responsabilité de la culpabilité universelle, voir MW 2, p. 212.

47. MW 2, p. 216 : « I suggest that this relation be designated as a fragmentary, ambiguous, anticipatory realization of the cosmic wholeness. »

48. MW 2, p. 216 : « From this point of view, it becomes impossible for the physician to relegate salvation to a fantastic realm of the eternal, and likewise impossible for the minister to deprive the physician's work, even when religion is not explicitly used in it, of its absolute seriousness. »

Dawson : « Il n'y a aucune violation des lois de la nature. [...] Le pouvoir divin et spirituel est déjà là, attendant d'être utilisé⁴⁹. »

Aux propos de Tillich, j'ajoute un corollaire concernant les rapports entre création et salut, de même qu'entre santé et guérison. Il s'agit, cette fois, de considérer l'élément négatif présent dans chacun de ces termes. À première vue, le rapport entre création et salut semble bien clair. La création est l'œuvre toute positive de Dieu, qui est perturbée par la désobéissance humaine. La séquence création-péché-salut semble alors aller de soi. Mais la chose n'est pas si simple. Car l'état de pure création n'a jamais existé. Adam et Ève sont des figures mythiques. Il n'y a de création réelle que dans un monde réel, reposant sur son fondement créateur, tout en étant aliéné par la faute et réconcilié par le salut. Rien n'existerait dans le monde si cela n'était en même temps créé et sauvé. Il faut en dire autant du rapport entre santé et maladie. À première vue, la maladie apparaît comme une perturbation de la santé, comme un élément négatif, une faille qui s'introduit dans un tout bien cohérent. Mais la santé comporte elle-même un élément négatif, pour autant qu'elle est toujours victoire sur le négatif, victoire sur la puissance du mal qui imprègne toutes choses : « La santé, écrit Tillich, c'est la maladie conquise, comme éternellement le positif est positif par la conquête du négatif⁵⁰. »

Ainsi, pas de création réelle qui ne comporte un élément de salut, et pas de santé qui ne soit en même temps guérison. En somme, il n'y a de bien que celui qui triomphe du mal, et il n'y a de santé que celle qui triomphe de la maladie. En ce sens, on peut déjà dire que tout salut est déjà résurrection, victoire sur la mort. De même, toute santé est déjà miracle, victoire merveilleuse sur la maladie.

3. Santé physique, psychique et spirituelle

Nous venons de considérer le rapport entre religion et santé du point de vue de la religion, dans une perspective religieuse. Voyons-le maintenant du point de vue de la santé.

Tillich distingue trois modes (trois voies) de guérison, correspondant à trois types de soignants : il y a la guérison physique, qui est la fonction du médecin ; la guérison psychique, qui est la tâche du « psy » sous toutes ses formes ; et la guérison spirituelle, qui est l'affaire du pasteur⁵¹. Cette distinction est faite à grands traits ; le domaine et les limites de chaque sphère sont loin d'être précis. On voit bien le fonction-

49. MW 2, p. 215 : « The presence of the cosmic power of salvation in special persons and acts, which are "signs" of its universal presence, is not the suspension of natural laws, as a misguided supernaturalism asserts. [...] As Dawson says : "There is no violation of the laws of nature. [...] The divine and spiritual power is here already waiting to be used." »

50. C'est ce qu'on peut lire à la fin de l'article de 1961, « The Meaning of Health » : « The concept of health cannot be defined without relation to its opposite — disease. This is not only a matter of definition. In reality, health is not health without the essential possibility and the existential reality of disease. In this sense, health is disease conquered, as eternally the positive is positive by conquering the negative. This is the deepest theological significance of medicine » (MW 2, p. 352).

51. MW 2, p. 216 : « From earliest times to the present, three ways of healing are recognized in the source literature : religious or spiritual healing, magic or psychic healing, and body or natural healing. »

nement de la guérison physique, qui procède par les médicaments et la chirurgie. À l'autre extrême, la guérison par voie religieuse s'opère traditionnellement par la prière et les célébrations du culte, comme les sacrifices. Quant à la guérison psychique, d'après la documentation ancienne, elle s'opère par la voie de la magie⁵².

Il y a là deux difficultés. D'abord, la guérison religieuse s'y trouve décrite de façon typiquement supranaturaliste : dans la prière, on fait appel à un être divin pour intervenir dans le cours des processus du monde. L'autre difficulté concerne la guérison psychique, appelée guérison magique⁵³. Le terme « magique » est tellement déconsidéré aujourd'hui, presque irrécupérable, qu'on s'étonne de le voir apparaître ici. Tillich l'emprunte au vocabulaire médical de l'Antiquité, et il tente d'en retrouver la signification originelle : c'est une guérison par influence de sympathie réciproque entre forces humaines et cosmiques. Dans la suite de l'article, il ne revient pas sur cette voie « magique » de guérison.

4. La sphère intermédiaire du psychisme

Mais Tillich ne laisse pas tomber pour autant le domaine où s'exerçait la magie, soit tout le champ du psychisme. Au contraire, cette sphère intermédiaire entre le physique (le corps) et le spirituel (l'esprit) est celle sur laquelle il insiste le plus. C'est par là qu'il nous faut reprendre le questionnement : qu'est-ce qui fait l'importance de cette sphère intermédiaire du psychisme dans la perspective de Tillich ?

On trouve chez lui la réponse à cette question quand il proteste contre le dualisme cartésien, typique du courant dominant de l'anthropologie moderne et, par conséquent, de la médecine moderne. Descartes divise l'être humain en pure extension d'une part (le corps) et en pure conscience d'autre part (l'esprit). Ce faisant, il élimine tout le domaine intermédiaire du psychisme⁵⁴.

Par contraste, Tillich soutient que cette sphère médiane du psychisme est celle qui assure l'unité de l'être humain⁵⁵. Il y a, en effet, deux conceptions de l'humain : celle de l'unité dynamique, et celle du composé statique⁵⁶. Le composé statique constitue un assemblage d'éléments plus ou moins indépendants, qui peuvent être traités séparément et modifiés à volonté. C'est le modèle cartésien du corps, complètement

52. MW 2, p. 216-217 : « The Assyrians and Babylonians distinguished [...] the religious element in healing, which consisted for them in sacrifice and prayer directed toward beings of a superhuman character, the magic element, consisting in mutual sympathetic influence between human and cosmic forces, and the natural element consisting in drugs or the knife. »

53. Tel est le titre de cette section de l'article de Tillich : « Religious, Magic and Natural Healing Distinguished » (p. 216).

54. MW 2, p. 232 : « The victory of the anatomic ideal was decided by Descartes, with his elimination of the realm of the psychic for the sake of pure consciousness on the one hand, and pure extension on the other. The body, belonging to the realm of extension, became a machine of which the parts could be amended without affecting the whole. The mind, on the other hand, was the object of a psychology of consciousness, while the whole realm between was eliminated by an act of extreme philosophical radicalism. »

55. MW 2, p. 233 : « [...] that middle area, which decides for man's unity against his division, and which, therefore, is also the condition for the unity of religion and medicine. »

56. MW 2, p. 231 : « Is man a dynamic unity or a static composite ? »

objectivé, face à une conscience subjective qui le domine. Par contre, l'unité dynamique est donnée par un courant vital qui parcourt tout l'être. La sphère intermédiaire du psychisme permet alors la circulation de ce mouvement vital en reliant les différents aspects du physique, de l'inconscient et de la conscience.

5. Le principe vital

C'est ce que laisse entendre notre auteur quand il s'interroge sur le « principe vital » qui anime toute la structure des éléments vitaux. Car l'organisme vivant est plus qu'un ensemble d'éléments physiques et chimiques. Tout ce complexe est mis en branle, activé, par un courant vital qui oriente et dirige la séquence causale.

Tillich rejoint par là l'ancienne idée de la *vis medicatrix naturae* (la puissance médicinale de la nature). Il prévient cependant qu'il ne s'agit pas là d'une causalité en plus des autres, comme nous sommes portés à la concevoir, en raison précisément de notre tendance à tout objectiver pour tout dominer.

On voit par là quel pourrait être, d'après Tillich, le sens d'une médecine « holistique », qui se distingue d'une médecine tout à fait spécialisée, laquelle ne s'intéresserait qu'à tel ou tel organe de la personne. Cette médecine holistique ne soigne pas le tout comme tel, en faisant abstraction de chaque partie, de chaque organe du vivant. Il s'agit plutôt d'une médecine décloisonnée, ouverte à la complémentarité des différentes approches médicales, le soignant demeurant par ailleurs spécialiste de tel aspect de l'organisme vivant⁵⁷.

6. Pulsions psychiques et valeurs de l'esprit

Nous arrivons ainsi au terme du cheminement qui nous conduit à la religion. Où se situe la religion dans le processus de guérison ? Pour le montrer, Tillich reprend l'idée du mouvement vital qui, à partir du corps, à travers les pulsions du psychisme, aboutit à l'esprit. Il se réfère alors à une célèbre formule de saint Augustin, en disant que les pulsions de la *psychè* sont sans repos tant qu'elles ne trouvent repos en union avec l'esprit. La guérison consiste donc à maintenir ces forces psychiques en direction des valeurs de l'esprit⁵⁸. Par exemple, les pulsions érotiques doivent être guidées en direction de l'amour.

57. MW 2, p. 235-236 : « First, however, one must ask the question : What, in the light of our model, is the nature of the bodily or the biological sphere-life in the sense of living beings ? Is the life process merely a complex physico-chemical mechanism whose perfection and duration can be enhanced by physical and chemical repairs ? Or are the physical and chemical structures used by a "plan", an "entelechy", a "life principle" (which, of course, is not a causality along with others, but the direction in which the causes are effective) ? In the first case, bodily medicine alone would suffice ; neither from the psychic nor from the mental side could healing influences be expected. In the second case, influencing and strengthening the living organism as a whole would direct the course of physico-chemical causality, and might produce healing effects. The age-old idea of the *vis medicatrix naturae* is in agreement with this presupposition. »

58. MW 2, p. 237 : « [...] it would be more than mere poetry to say, in the spirit of St. Augustin, that the drives originating in the psyche are restless until they find rest in union with the mind. And mental healing would be the art of helping this union come to pass by guiding the psychic forces to that direction in which, by their very nature, they want to go in order to find rest. »

C'est ainsi qu'on parvient à la religion. Rappelons-nous le passage de cette première page des *Confessions* de saint Augustin, auquel Tillich fait allusion ici : « Fe-cisti nos ad te Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » (« Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. ») Dans le même sens, Tillich écrit qu'en chacun de ses actes l'esprit perçoit la structure rationnelle de la réalité, mais de telle façon qu'il va au-delà de tout élément particulier, et au-delà même de l'univers, jusqu'à l'ultime fondement et au sens ultime de toutes choses. Voilà, dit-il, ce qu'il entend par « religion » dans cet article sur « Religion et santé⁵⁹ ».

Tillich précise ensuite que cet ultime qu'est le spirituel n'est pas une sphère différente, supérieure à celles mentionnées jusqu'ici. C'est plutôt la profondeur divine, mystérieuse, de chacune de ces sphères⁶⁰. Il s'ensuit que la guérison spirituelle n'est pas celle d'une sphère supérieure de la personne. Chaque guérison particulière, qu'elle soit de l'ordre de la santé physique ou psychique, peut être considérée comme religieuse ou spirituelle en raison de la façon profondément « sérieuse » dont elle s'accomplit⁶¹. Ne pourrait-on pas dire alors que le médecin ou thérapeute qui se consacre tout entier à sa tâche agit de façon apparentée à la fonction sacerdotale, pour autant qu'il accomplit une tâche sacrée ? On en revient ainsi à l'identité entre salut et guérison, et à la figure du Christ Sauveur, qui se dit lui-même médecin (Mt 9,12).

7. L'immanence de l'Esprit

En terminant, j'aimerais signaler une difficulté rencontrée dans cet article de 1946, une difficulté qui, par ailleurs, nous ouvre à une recherche ultérieure. On a vu que Tillich distingue trois voies de guérison (*three ways of healing*) : la guérison religieuse ou spirituelle, la guérison psychique ou magique, la guérison corporelle ou physique⁶². On serait porté à en conclure qu'il y a trois dimensions de la santé : la santé corporelle, la santé psychique et la santé spirituelle. Mais Tillich insiste ensuite sur l'immanence du spirituel, qui n'est pas une sphère supérieure aux autres, mais un

59. MW 2, p. 236 : « In each of its acts the mind is related to the reasonable structure of reality, but in such a way that it drives beyond any special element, and even beyond the universe itself, toward the ultimate ground and meaning of the whole [...]. This "driving beyond" in asking and receiving is what we mean by religion. »

60. MW 2, p. 237 : « There is something in the structure of mind and reality which transcends itself, not toward another, higher realm, but toward a special qualification of both the prerational and rational element, i.e., the spiritual. The spiritual is not a sphere outside the mind, as the Unconditioned is not a reality outside the conditioned, nor the Ultimate a stage above the preliminary. The spiritual is a qualification of the mind, the Unconditioned is a dimension of the conditioned and the Ultimate is the point of reference for everything preliminary. All creations of the mind have such a spiritual element, in so far as they have an ultimate meaning and significance. Therefore, any attempt to guide the psychic drives must take into consideration not only the mental contents as such but also their hidden or manifest spiritual qualification. »

61. MW 2, p. 237 : « Spiritual healing is the depth dimension of mental healing ; it is potentially, if not actually present, whether it expresses itself in the seriousness and profundity of the psychic-therapeutic situation or in explicit religious manifestations. »

62. Voir MW 2, p. 216.

élément ou un aspect (*a qualification*) de transcendance au cœur même du réel, que celui-ci soit prérationalnel ou rationnel⁶³.

Cette difficulté sera résolue, partiellement du moins, dans la quatrième partie de la *Théologie systématique*, où seront distingués l'esprit humain (la dimension spirituelle de l'humain) et l'Esprit divin (la Présence Spirituelle). Mais une autre difficulté apparaît alors. C'est que, dans l'article de 1946, les trois dimensions de la vie que distingue Tillich sont celles du physique, du psychisme et du spirituel, tandis que, dans la *Théologie systématique*, la trilogie est celle des trois fonctions de l'esprit : la morale, la culture et la religion. Dans la *Théologie systématique*, Tillich insiste donc sur la dimension spirituelle de l'humain, selon ses trois fonctions (morale, culturelle, religieuse), alors que, dans cet article de 1946, c'est la dimension psychique qui passe au premier plan.

Cette remarque est importante, puisque, à partir des années 1940 jusqu'à la fin de sa vie, Tillich publiera plusieurs articles sur la psychothérapie et la psychanalyse, en faisant souvent le rapport avec l'existentialisme. C'est ce dont témoigne le recueil de 26 articles publiés par Perry LeFevre⁶⁴. Ce qu'a reconnu aussi l'éditeur de cet article de 1946 dans *Main Works* 2, Michael Palmer, qui a pris la peine d'énumérer ces 26 articles de Tillich sur la santé⁶⁵.

Cela ouvre pour nous un nouveau domaine de recherche sur la religion et la santé chez Tillich, cette fois selon les différentes branches de la psychologie. Pensons simplement aux rapports possibles entre psychanalyse, psychothérapie et psychologie des profondeurs d'une part et, d'autre part, une perspective théologique dans le sens de 1 Co 2,10 : « L'Esprit [divin] sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui donc parmi les hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. » Y aurait-il alors quelque rapport entre la théologie des profondeurs divines et la psychologie des profondeurs humaines ?

63. Voir MW 2, p. 237.

64. Perry LEFEVRE, éd., *Paul Tillich. The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984.

65. Voir MW 2, p. 209-210.

SANTÉ ET MALADIE, TOTALITÉ ET SALUT

PERSPECTIVES ANTHROPOLOGIQUES, PSYCHOTHÉRAPIQUES ET THÉOLOGIQUES CHEZ PAUL TILlich, VIKTOR E. FRANKL ET NANCY L. EIESLAND

Werner Schüßler

Theologische Fakultät Trier
Allemagne

RÉSUMÉ : Cet article aborde la question du lien entre la santé et la maladie, ainsi qu'entre la totalité et la guérison. En s'appuyant sur Paul Tillich, l'auteur montre que l'être humain est une unité dynamique et que la maladie et la santé doivent être comprises comme des processus dynamiques. En se basant sur le concept de l'« homo patiens » de Viktor E. Frankl, il explique ensuite que l'être humain peut toujours trouver un sens malgré la maladie. Enfin, la notion de « Dieu handicapé » de Nancy L. Eiesland lui permet de montrer que le christianisme possède un symbole qui illustre que la « totalité » et donc le salut ne sont pas nécessairement liés à l'intégrité physique.

ABSTRACT : This paper deals with the question of how health and illness as well as wholeness and salvation are interrelated. In a first step, it is shown on the basis of Paul Tillich that the human being is to be understood as a dynamic entity and that illness and health are to be understood as dynamic processes. Based on Viktor E. Frankl's concept of "homo patiens", it is then shown in a second step that man can still find meaning despite illness. Finally, in a last step, Nancy L. Eiesland's concept of the "disabled God" is used to show that Christianity has a symbol that makes it clear that "wholeness" and thus salvation is not necessarily linked to physical integrity.

INTRODUCTION : ABOLITION DE LA DESTINÉE¹ ?

Nous vivons aujourd'hui à une époque où la croyance en la capacité de faire joue un rôle central. Le concept de destinée, en tant que totalité concrète de nos conditions biologiques, psychologiques et sociologiques se situant dans une polarité structurelle avec notre liberté, n'a pratiquement plus de place dans le contexte d'une

1. La traduction de cette contribution de l'allemand au français ainsi que la traduction de citations en anglais sont de Richard Atchadé.

telle compréhension de soi et du monde. En outre, il n'est pas rare de voir la médecine moderne suggérer qu'avec son aide la destinée peut être quasiment abolie. Il faut bien évidemment saluer les efforts de la médecine pour transformer le fatidique (*das Schicksalhafte*) en quelque chose de planifiable, contrôlable et gérable. Mais elle ne saurait l'abolir, car la souffrance et la mort, comme l'a si bien souligné Karl Jaspers, sont des situations-limites humaines qui, par rapport à notre être au monde (*Dasein*), ont un caractère définitif. Ces situations-limites sont, pour reprendre les propos de Karl Jaspers, « comme un mur contre lequel on se cogne, contre lequel on échoue² ».

La tendance de l'homme d'aujourd'hui à croire en sa capacité à abolir la destinée résulte bien évidemment des énormes progrès de la science et de la technologie qui ont connu une croissance exponentielle au cours des dernières décennies, entraînant ainsi une croyance dans le progrès, voire une superstition scientifique qui pousse à chercher le salut dans la dimension horizontale, la dimension verticale étant de fait reléguée au second plan. Mais on oublie que les sciences particulières ne peuvent pas répondre aux questions décisives de l'homme, comme celles de notre origine et de notre fin, ou encore celle d'une vie bonne et accomplie, pour faire bref : les questions du sens. Ce sont là en effet des questions relatives à la philosophie et à la religion³.

De surcroît, une médecine qui ne tient plus compte de la destinée et qui veut tout planifier, n'a pas comme ligne directrice la vie humaine, mais plutôt la machine parfaitement réglable⁴. Cette conception remonte en dernier ressort à la vision dualiste de l'homme développée par René Descartes, vision selon laquelle la corporéité de l'homme se réduit à un principe purement physique au sens de la *res extensa*, relié à un principe spirituel, la *res cogitans*. Dès lors, on comprend que Descartes ait pu exercer une telle influence sur la médecine comme sur aucune autre science. Mais ce modèle de l'homme-machine commet une erreur décisive, car le vivant se définit par « le fait qu'il échappe à la prévisibilité⁵ ». Nulle part ailleurs que dans le domaine de la médecine, les limites fondamentales des sciences particulières deviennent aussi évidentes ; le médecin, malgré la croissance inouïe de ses compétences de nos jours, ne peut ni guérir toutes les maladies ni empêcher la mort⁶.

Ajoutons encore un autre aspect à ce constat : En 1946, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) définit la santé comme suit : « Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. » (« La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et non

2. Karl JASPERS, *Philosophie, vol. II : Existenzerhellung*, Berlin, Springer, 4^e éd., 1973, p. 203.

3. Voir Werner SCHÜBLER, *Warum die Welt nicht alles ist. Was wir von der Philosophie lernen können*, Würzburg, Echter, 2021.

4. Giovanni MAIO, « Gefangen im Übermaß an Ansprüchen und Verheißungen. Zur Bedeutung des Schicksals für das Denken der modernen Medizin », dans ID., éd., *Abschaffung des Schicksals ? Menschsein zwischen Gegebenheit des Lebens und medizinisch-technischer Gestaltbarkeit*, Freiburg/Br., Herder, 2011, p. 41.

5. *Ibid.*

6. Voir Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 9^e éd., 1988, p. 126.

seulement une absence de maladie ou d'infirmité »)⁷. Il faut certainement se féliciter que la santé et la maladie ne soient pas ici seulement définies biologiquement, mais qu'elles soient également considérées dans leurs dimensions sociales et psychiques⁸. Toutefois, cette définition de l'OMS conduit dans une mauvaise direction, car elle est utopique et constitue quasiment l'équivalent de la tendance susmentionnée à abolir la destinée ; la maladie et la santé sont des processus dynamiques et non statiques. Nous sommes ainsi déjà dans le vif du sujet⁹.

Dans un premier temps, je présenterai comment Tillich définit la relation entre le salut et la guérison. À l'opposé de la dichotomie cartésienne entre le corps et l'esprit, il considère l'homme comme une unité dynamique, et la maladie et la santé comme des processus dynamiques. Dans ce sens, il n'y a pas seulement une « santé malsaine » (Paul Tillich), mais aussi une « maladie guérissante ». C'est ce que je cherche à démontrer dans une deuxième section sur la base du concept de l'« homo patiens » de Viktor E. Frankl. Enfin, dans une troisième et dernière section, j'utiliserai le concept de « Dieu handicapé » de Nancy L. Eiesland pour montrer que le christianisme possède, dans la figure du Dieu souffrant, un symbole qui montre clairement que la « totalité » n'est pas nécessairement liée à l'intégrité physique.

I. SUR LE RAPPORT ENTRE SALUT ET GUÉRISON CHEZ PAUL TILlich

Déjà dans l'un de ses anciens écrits, à savoir « La situation religieuse du temps présent » de 1926, le théologien et philosophe protestant Tillich (1886-1965) attire l'attention sur le caractère dynamique (*Gestaltcharakter*) de la vie, selon lequel la forme vivante est première et les processus physico-chimiques ne sont que seconds¹⁰. Selon lui, cette nouvelle vision des choses ne peut guère être surestimée, car aussi bien le dualisme cartésien du corps et de l'esprit que la conception selon laquelle le corps et l'âme sont composés d'éléments y sont surmontés.

Vingt ans plus tard, Tillich reprend à nouveaux frais ces considérations dans son important article intitulé « The Relation of Religion and Health » dont la question essentielle est de savoir si l'être humain doit être compris comme « une unité dyna-

7. Cf. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-10th-global-conference-on-health-promotion> [22.01.2022].

8. Voir Dietrich von ENGELHARDT, « Krankheit als Schicksal und Chance. Wandel und Kontinuität im Spiegel der Medizin- und Kulturgeschichte », dans Giovanni MAIO, éd., *Abschaffung des Schicksals ?*, p. 156.

9. Voir pour ce qui suit Werner SCHÜBLER, « "Healing Power". Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs », *Trierer Theologische Zeitschrift*, 123, 4 (2014), p. 265-299 ; ID., « Les ambiguïtés des processus de la vie et le "healing power" de l'esprit divin. Sur le rapport entre salut (*Heil*) et guérison (*Heilen*) chez Paul Tillich », dans Marc DUMAS, Jean RICHARD, Bryan WAGONER, éd., *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XX^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter (coll. « Tillich Research/Tillich-Forschungen/Recherches sur Tillich », 9), 2017, p. 367-378.

10. Voir Paul TILlich, *Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, éd. Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk (coll. « Gesammelte Werke », X), 1968, p. 22.

mique » ou comme « quelque chose de statique, composé de parties¹¹ ». S'il ne propose pas encore ici une « théologie de la guérison » suffisamment mûre, il en thématise toutefois la condition préalable nécessaire, qu'il voit dans une réhabilitation de la sphère médiane de l'âme. Lorsqu'il parle ensuite, vers la fin de cet article, de la guérison religieuse (*spiritual healing*) comme étant la « dimension profonde de la guérison mentale ou psychique¹² », cette phrase anticipe et résume déjà de façon succincte ses réflexions ultérieures, bien qu'il manque encore à Tillich les instruments philosophiques pour étayer davantage cette intuition. Il n'y parviendra que sur la base d'un approfondissement de ses approches philosophico-anthropologiques et existentielles-ontologiques sous le principe directeur d'une philosophie de la vie, telle qu'on la rencontre dans ses diverses contributions à la fin des années 1950 et au début des années 1960.

Ici, le concept ontologique de la vie, qui rappelle Aristote, constitue le point de départ des réflexions, concept selon lequel la vie signifie l'actualisation du potentiel. L'on voit déjà poindre ici le possible conflit ou tiraillement structurel de la vie basé sur le contraste entre l'essentiel et l'existant. Il faudra dans ce contexte prendre en compte les points suivants : l'actuel est toujours plus que le potentiel d'une part, puisque des possibilités d'être se sont ici réalisées, mais il l'est aussi toujours moins d'autre part, car le contenu de l'essence d'une chose s'actualise toujours de façon limitée, autrement dit imparfaite¹³. Cela signifie que dans tout processus de la vie il y a toujours un mélange entre ce qu'est la réalité essentiellement et ce qu'elle est existentiellement dans l'aliénation de son être réel. Tillich rend compte de cette réalité par le concept d'« ambiguïté ». En ce sens, « tous les processus de la vie [sont] ambigus, ils manifestent les deux, l'être-bon essentiel et l'aliénation existentielle¹⁴ ».

Du point de vue essentiel, le mouvement de base de la vie selon Tillich se présente comme suit : « La vie est un processus dans lequel, comme dans tous les processus, un double mouvement s'observe : le mouvement de la séparation de soi-même et celui du demeurer en soi-même. [...] Cela veut dire que la vie dans toutes ses dimensions tend au-delà d'elle-même, se sépare d'elle-même, s'éloigne d'elle-même pour ainsi dire et en même temps reste en elle-même, et cela signifie un retour à soi-même¹⁵ ». Aussi faut-il distinguer trois éléments quant à ce mouvement fondamental de toute vie : 1) l'identité à soi (l'auto-identité), 2) l'altération de soi (l'auto-altération) ainsi que 3) le retour à soi¹⁶. Dans le processus que nous appelons vie,

11. Paul TILlich, « The Relation of Religion and Health », dans Carl H. RATSCHOW, éd., *Main Works/Hauptwerke*, vol. 2, *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, éd. Michael Palmer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 1990, p. 231.

12. *Ibid.*, p. 237.

13. Voir Paul TILlich, « Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse » (Freie Universität Berlin, Sommersemester 1958), dans Erdmann STURM, éd., *Paul Tillich. Berliner Vorlesungen III (1951-1958)*, Berlin, Walter de Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 2009, p. 339.

14. *Ibid.*, p. 355.

15. *Ibid.*, p. 351-352.

16. Voir Paul TILlich, *Systematic Theology*, vol. III, *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 30 ; *Id.*, « Dimensions, Level, and the Unity of Life »

selon Tillich, ce n'est qu'à travers ces trois éléments que la potentialité devient actualité¹⁷.

Passons maintenant à l'approche existentielle. L'unité essentielle de l'identité à soi et de l'altération de soi est constamment menacée par l'aliénation existentielle qui pousse la vie dans l'une ou l'autre direction¹⁸. Selon Tillich, cela touche les trois fonctions fondamentales de la vie : à savoir l'intégration de soi, la production de soi et la manifestation de soi. Cela veut dire que, par rapport à la première fonction fondamentale de la vie, l'intégration de soi, qui est la plus importante dans le cadre cette réflexion, « les forces d'intégration et de désintégration se combattent dans chaque situation, et que chaque situation est un compromis entre ces forces¹⁹ ». En d'autres termes, « les tendances à l'intégration et à la désintégration sont à chaque instant mêlées de façon ambiguë²⁰ ». La désintégration, qui est un échec à atteindre l'auto-intégration ou à la conserver, peut se produire ici à deux niveaux, « soit comme une incapacité à détendre une centricité contractée, figée et immobile [...], soit comme une incapacité à revenir sur soi-même, parce que la diversité des forces divergentes l'en empêche²¹ ». Dans le premier cas, il y a certes encore un centre, mais ici on ne peut plus parler en réalité d'un mouvement de vie, puisque celle-ci n'est plus enrichie par de nouveaux contenus. Une telle vie se rapproche de la « mort de l'auto-identité complète ». Dans le second cas, il existe certes encore de la vie, mais elle se désintègre en quelque sorte et devient précaire dans sa centricité. Une telle vie court le danger de complètement perdre son centre, ce qui équivaldrait à la « mort de l'auto-altération complète²² ». Dans chaque processus de la vie, l'auto-intégration se déplace nécessairement entre ces deux extrêmes, alors que chez l'homme la peur d'une altération de soi peut notamment se comprendre comme réaction à la peur de se perdre soi-même²³.

Comme nous l'avons vu, tous les processus de la vie se tiennent sous la polarité de l'auto-identité et de l'auto-altération. En cas de rupture de l'équilibre, du fait de la prédominance de l'un des deux pôles sur l'autre, survient la désintégration au niveau de la première fonction fondamentale de la vie. « Nous appelons maladies de telles perturbations », écrit Tillich de façon lapidaire et il ajoute : « elles finissent, en cas de non-guérison, par la mort²⁴ ». Si donc la santé est une auto-intégration « réussie », la maladie est une auto-intégration « ratée²⁵ », quoique les deux tendances de l'auto-identité et de l'auto-altération soient dans tous les processus sains de la vie toujours

(1959), dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, *Theological Writings/Theologische Schriften*, éd. Gert Hummel, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 409.

17. Voir Paul TILlich, *Systematic Theology*, vol. III, p. 30.

18. Voir *ibid.*, p. 32.

19. *Ibid.*, p. 34.

20. *Ibid.*, p. 35.

21. *Ibid.*, p. 33.

22. *Ibid.*

23. Voir ID., « The Meaning of Health » (1961), dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 2, p. 346.

24. ID., *Systematic Theology*, vol. III, p. 277 ; voir ID., « Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse », p. 358.

25. ID., *Systematic Theology*, vol. III, p. 37.

relativement, mais jamais complètement équilibrées, puisque l'ambiguïté de la vie ne le permet point²⁶. Il devient alors clair que les concepts de santé et de maladie sont de nature existentielle et non essentielle²⁷. Mais on doit ajouter de manière restrictive qu'il ne s'agit pas ici de « concepts » au sens propre, mais de « significations » ; les concepts sont définis, dans la mesure où on les subordonne à des concepts plus englobants, tandis que des significations sont expliquées par le fait qu'on les mette en rapport avec d'autres significations. « Parler de la santé n'a de sens que si elle est comprise comme une antithèse de la maladie ; et la maladie implique une négation partielle de la nature essentielle de l'homme²⁸ ». En d'autres termes, la maladie est en fin de compte toujours « un symptôme de l'ambiguïté universelle de la vie²⁹ ».

Étant donné que Tillich comprend l'être humain non seulement comme une unité dynamique, mais aussi comme une unité multidimensionnelle englobant les dimensions physique, mentale et spirituelle, il faut tenir compte du fait que la santé et la maladie ne se manifestent pas seulement dans l'une de ces dimensions, mais qu'elles ont toujours aussi des conséquences sur toutes les autres dimensions ; ce qui doit aussi être pris en compte dans la guérison.

La compréhension tillichienne de la maladie comme risque nécessairement inhérent à la vie, risque qui appartient à la vitalité de toute vie comme telle, signifie la fin de toute stigmatisation de la maladie ; santé et maladie ne sont plus dorénavant à comprendre comme des états clairement programmés. On pourrait en ce sens formuler de façon on ne peut plus pertinente que « la maladie devient [...] le paradigme de la vie³⁰ ».

De l'unité multidimensionnelle de la vie s'ensuit selon Tillich que la guérison doit aussi avoir un caractère multidimensionnel ; cela signifie que l'humain doit être réintégré dans toutes ses dimensions, donc guéri : « ce qui doit être guéri, doit l'être absolument dans toutes les dimensions³¹ », car en dernier ressort la santé et la maladie sont des « états de la personne tout entière³² ».

Quelle est alors la relation entre la guérison et le salut ? Tillich répond : « L'impact guérissant de l'Esprit divin ne remplace pas les voies de guérison dans les différentes dimensions de la vie, tout comme à l'inverse, ces voies de guérison ne peuvent remplacer l'impact guérissant de la Présence Divine³³ ». La première partie de la réponse de Tillich est un rejet évident, aussi bien de la prétention erronée des soi-disant « faith healer » (guérisseurs par la magie), que de l'erreur populaire toujours d'actualité qui fait dériver la maladie d'un péché particulier ou de la vie dans le péché,

26. Voir ID., « Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse », p. 360.

27. Voir ID., « The Meaning of Health », p. 345.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 346.

30. Karin GRAU, « Healing Power » - Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs, Münster, LIT Verlag (coll. « Tillich-Studien », 4), 1999, p. 198.

31. Voir Paul TILlich, « Dimensions, Level, and the Unity of Life », p. 409-410.

32. ID., *Systematic Theology*, vol. III, p. 277.

33. *Ibid.*, p. 280.

comme ce fut encore le cas au cours de la pandémie de Corona chez les juifs orthodoxes ou chez les chrétiens évangéliques. La deuxième partie de la réponse souligne que les structures existentielles de l'existence humaine, en rapport avec la peur, la culpabilité, le désespoir et le vide, ne peuvent être surmontées par des techniques thérapeutiques, mais seulement par une réunification transcendante appelée « salut ». Cela signifie qu'en tant que théologien, Tillich est convaincu que l'intégration du centre personnel de l'homme n'est en dernier ressort seulement possible « que par l'impact de la présence de l'Esprit divin » dans l'esprit humain³⁴.

Une guérison religieuse ne doit cependant pas être liée unilatéralement à une guérison physique, mentale ou spirituelle, mais elle intervient de façon transversale, qu'une telle guérison ait eu lieu ou non, puisqu'il s'agit ici toujours en fin de compte d'une réunification avec Dieu. Et cela peut se produire même en l'absence de toute guérison physique, mentale ou spirituelle. Dans ce cas, une telle intégration personnelle fait de l'homme un être « sauvé », malgré la maladie physique, mentale ou spirituelle.

Aussi la santé ne doit-elle pas toujours être évaluée uniquement positivement et la maladie uniquement négativement. Tillich parle à cet effet d'une « santé malsaine³⁵ ». Celle-ci est généralement le résultat d'une guérison réussie dans *une* seule dimension, mais sans tenir compte des autres dimensions, qui peuvent également être malades ou qui peuvent être compromises par la guérison seulement partielle. Ainsi un corps athlétique et bien entraîné peut abriter par exemple une personnalité névrosée.

Mais il n'y a pas que le phénomène de la « santé malsaine », il y a aussi le phénomène de la « maladie guérissante ». Irvin D. Yalom, le psychothérapeute existentiel vivant le plus connu aux États-Unis et disciple de Rollo May, le résume ainsi : « L'un de mes clients a fait la remarque désobligeante suivante : “Le cancer guérit les névroses” ; un autre m'a dit : “Quel dommage que j'aie dû attendre jusqu'à maintenant que mon corps soit rongé par le cancer pour apprendre à vivre !”³⁶ ». Ce que Yalom évoque ici, Viktor E. Frankl l'a largement développé dans le cadre de sa conception de l'« homo patiens³⁷ ».

34. *Ibid.*

35. ID., « The Meaning of Health », p. 351.

36. Irvin D. YALOM, *In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet*, München, btb Verlag, 5^e éd., 2010, p. 42.

37. Voir pour ce qui suit Werner SCHÜBLER, « Der “un-bedingte Mensch”. Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie », *Trierer Theologische Zeitschrift*, 109, 2 (2000), p. 102-123 ; ID., « Was ist der Mensch ? “Mensch sein” und “Mensch werden” aus philosophischer Sicht », dans Renate BRANDSCHEIDT, Johannes BRANTL, Maria OVERDICK-GULDEN, Werner SCHÜBLER, *Herausforderung « Mensch »*. Philosophische, theologische und medizinethische Aspekte, Paderborn, Schöningh, 2012, p. 11-52.

II. LE CONCEPT DE L'« HOMO PATIENS » DE VIKTOR E. FRANKL

Être homme, c'est là le propos décisif de Viktor E. Frankl (1905-1997), est « profondément et en dernier ressort une passion ». En ce sens, selon lui, « l'essence de l'homme [...] est d'être un être souffrant : *Homo patiens*³⁸ ». Comment Frankl en arrive-t-il à une telle affirmation qui, de nos jours, peut paraître sans nul doute étrange à certains, puisqu'il n'est pas rare que nous attendions de la médecine moderne la libération de toute souffrance ?

Dans son œuvre abondante, le psychiatre, psychothérapeute et philosophe Frankl a développé une anthropologie philosophique qui cherche à saisir à nouveau l'essence de l'homme dans son entièreté et dans son unicité. Il se réfère ici non seulement à l'anthropologie philosophique moderne, telle qu'il l'a rencontrée chez Max Scheler, mais aussi à la philosophie existentielle de Karl Jaspers. Frankl est le fondateur de « la troisième école viennoise de psychothérapie³⁹ », la logothérapie, qui s'intéresse notamment au problème des névroses noogéniques, qui trouvent leur origine dans le domaine du spirituel. Il voit la cause de celles-ci dans la frustration existentielle et le vide existentiel qui en résulte, ce qui peut conduire à la dépression et au désespoir⁴⁰. Dans ce contexte, « logos » signifie esprit et de surcroît sens, entendez sens de la vie ou de l'existence⁴¹. Cette méthode psychothérapeutique qu'il a développée repose sur une conception très particulière de l'être humain, que Frankl développe explicitement dans son analyse existentielle. L'affirmation centrale de l'analyse existentielle de Frankl est la suivante : l'être humain est « in-conditionné ». Il veut dire par là que l'homme est certes sujet à des conditions, mais que sa liberté lui permet de réaliser son être-homme (*Menschsein*) même dans les circonstances les plus difficiles. Et cet être-homme se manifeste, selon Frankl, sous deux aspects, dans deux « facultés originelles » humaines, à savoir, d'une part, la capacité d'auto-distanciation et, d'autre part, dans l'autotranscendance de l'existence humaine⁴².

Au cœur de l'analyse existentielle de Frankl se trouve la question de l'unité de l'être humain, qu'il cherche à démontrer à l'aide de ce qu'il appelle « ontologie dimensionnelle ». Si l'on parle chez Frankl de différentes dimensions de l'être humain au lieu de différentes couches comme chez Max Scheler, ce changement de métaphore ne porte pas sur de simples mots, mais sur la chose (*Sache*) qui le sous-tend. Si je comprends le physique, le psychique et le spirituel comme les dimensions d'une seule et même réalité, alors l'unité de l'être humain devient compréhensible.

38. Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern, Hans Huber, 1996, p. 208.

39. W. SOUCEK, « Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Richtung der Wiener psychotherapeutischen Schule », *Deutsche Medizinische Wochenschrift*, 73 (1948), p. 594.

40. Contrairement à ce qu'on appelle la « psychologie des profondeurs », Frankl aime aussi appeler sa logothérapie une « psychologie des hauteurs ». Voir Viktor E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, München, Piper, 1987, p. 18 et 86.

41. Voir ID., *Ärztliche Seelsorge*, Frankfurt/M., Fischer, 4^e éd. 1997, p. 273.

42. Voir ID., *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, München, Piper, 6^e éd., 1996.

L'homme n'est pas alors en effet composé de différentes couches, mais est vu comme une unité multidimensionnelle. La métaphore de la « dimension » veut ainsi faire comprendre que les différents niveaux de l'être humain ne sont pas juxtaposés ou superposés, mais bien imbriqués les uns dans les autres. Une telle compréhension ne sépare pas complètement les pulsions corporelles des actes spirituels, mais comprend la couche la plus élevée comme la dimension la plus englobante qui embrasse les couches inférieures⁴³. En d'autres termes, il y a entre l'humain et le subhumain non pas un rapport d'exclusivité, mais un rapport d'inclusivité⁴⁴. Ainsi l'affirmation de Frankl devient compréhensible quand il dit : « Les pulsions sont toujours déjà personnalisées⁴⁵ ». C'est-à-dire qu'en réalité l'homme ne peut agir de manière purement pulsionnelle ; ce qu'il peut faire, c'est de dire « oui » à la pulsion et donc d'agir en tant qu'être spirituel contre l'esprit, ce qui implique que même les actes les plus « inhumains » sont *eo ipso* des actes spécifiques de l'homme. Il ne faut cependant pas perdre de vue que Frankl ne nie pas les pulsions en tant que telles, mais seulement l'impulsivité, c'est-à-dire le se-laisser-pousser⁴⁶.

Une telle théorie de l'homme, telle que Frankl l'a développée, s'oppose à une conception dualiste qui comprend l'homme comme un composé de corps et d'esprit (Descartes) ou de vie et d'esprit (Max Scheler). Dans cette optique, le spirituel est, selon Frankl, ce qui englobe et intègre tout ce qui est être humain. Dans ce sens, il comprend l'homme « comme diversité dans l'unité » ou « comme unité *malgré* la diversité⁴⁷ ». Il y a donc une unité anthropologique malgré les différences ontologiques. À la suite de Thomas d'Aquin, Frankl peut donc aussi qualifier l'homme comme « unitas multiplex⁴⁸ ».

Certes, le psychophysique et le spirituel sont indissolublement imbriqués l'un dans l'autre dans l'unité réelle de l'existence humaine intégrale⁴⁹, mais il s'agit néanmoins de deux domaines d'essence différente. Frankl s'oppose ainsi résolument non seulement au psychologisme, mais aussi à toute forme de réductionnisme qui réduit les phénomènes spécifiquement humains à des phénomènes subhumains ou qui déduit les premiers des seconds⁵⁰.

Mais si l'esprit ne peut pas être expliqué par le sous-spirituel, la question se pose de savoir d'où il vient. Frankl répond à cette question par une citation bien connue d'Aristote⁵¹ : Il « entre par la porte⁵² ». Frankl laisse ainsi la question de l'origine finalement ouverte. « Nous ne savons donc pas », écrit-il, « d'où vient le spirituel, l'es-

43. Voir ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 50.

44. Voir ID., *Die Psychotherapie in der Praxis*, München, Piper, 5^e éd., 1986, p. 34-35.

45. ID., *Logotherapie und Existenzanalyse*, p. 89.

46. Voir ID., *Der leidende Mensch*, p. 141.

47. ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 13 et 46.

48. *Ibid.*, p. 46.

49. Voir *ibid.*, p. 40.

50. Voir *ibid.*, p. 42.

51. Voir ARISTOTE, *De gen. animal.* B, 3 ; 736 b 27.

52. Voir Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, p. 117.

prit personnel, [qui joint] l'organismique physique-psychique ; mais une chose est certaine : il ne provient en aucun cas des chromosomes⁵³ ». Car la personne spirituelle « est essentiellement un in-dividu et un in-summable⁵⁴ », c'est-à-dire qu'elle est unité et totalité, indivisible et non fusionnable, et ne peut donc pas non plus provenir de ce qui est divisible et fusionnable.

À la faculté de l'esprit sont liées, selon Frankl, deux caractéristiques fondamentales de la personne humaine, à savoir, premièrement, sa capacité d'auto-distanciation et, deuxièmement, l'autotranscendance de l'existence humaine⁵⁵. J'en viens au premier aspect, la capacité d'auto-distanciation.

L'esprit se caractérise essentiellement par la liberté. Cette liberté de l'homme n'est cependant pas absolue, mais finie. Il ne fait aucun doute que l'homme est toujours déterminé, mais il n'est pas « pan-déterminé », comme le dit Frankl, c'est-à-dire qu'il n'est jamais totalement déterminé. L'homme est soumis à des conditions, et celles-ci sont, comme nous l'avons dit, de nature biologique, psychologique et sociologique. En ce sens, l'homme n'est donc en aucun cas libre. « Il n'est pas libre de conditions », écrit Frankl, « il n'est pas du tout libre de quelque chose, mais libre par rapport à quelque chose, c'est-à-dire libre de *prendre position* par rapport à toutes les conditions, et c'est justement cette possibilité proprement humaine que le pan-déterminisme néglige et oublie complètement⁵⁶ ». Frankl en appelle donc à la liberté de l'être humain, un être-libre qui existe même face à des conditions apparemment toutes-puissantes.

L'homme a la liberté de s'élever au-dessus de son entière conditionnalité et de même affronter les réalités et les circonstances les plus fâcheuses et les plus dures en vertu de ce que Frankl appelle « la force de défiance de l'esprit (*Trotzmacht des Geistes*)⁵⁷ ». Selon lui, l'esprit en l'homme est capable, dans n'importe quelles conditions et circonstances, de s'écarter d'une manière ou d'une autre de lui-même en tant qu'être psychophysique pour se placer à une distance fructueuse par rapport à ce psychophysique⁵⁸. En effet, le spirituel ne se manifeste que par cette distanciation. Selon Frankl, cela s'exprime également dans le concept d'« ex-ister », ce qui signifie « sortir de soi-même et se confronter à soi-même⁵⁹ ».

Frankl fait ici écho aux idées formulées par le philosophe de l'existence Karl Jaspers. Il se réfère aussi explicitement à la formulation de ce dernier, selon laquelle l'être de l'homme est un être « décisif », qui n'« est » pas en soi, mais décide toujours dans chaque situation de « ce qu'il est⁶⁰ ». Cela veut dire que l'homme a la possibilité de décider librement de son être, cette décision incluant même la possibilité de l'auto-

53. *Ibid.*, p. 118.

54. *Ibid.*

55. Voir ID., *Theorie und Therapie der Neurosen*, München, Ernst Reinhardt, 7^e éd., 1993, p. 10.

56. ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 45.

57. *Ibid.*, p. 46.

58. ID., *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, München, Piper, 1991, p. 116.

59. *Ibid.*

60. ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 53.

destruction⁶¹. Et si l'homme est un être qui décide de lui-même, alors il commence exactement là où le naturalisme le freine⁶². C'est-à-dire qu'il commence là où il s'oppose aux données naturelles ; là où il cesse d'être soumis à ses liens avec le biologique, le sociologique et le psychologique et de leur obéir aveuglément⁶³. Cela signifie en fin de compte que l'homme est abandonné à lui-même : « Sa réalité est une possibilité, et son être est un pouvoir. Jamais l'homme ne se confond avec sa facticité. Être-homme [...] ne signifie pas être factuel, mais être facultatif⁶⁴ » !

Frankl voit la deuxième caractéristique fondamentale de l'existence humaine dans son autotranscendance, ce terme faisant référence à un fait anthropologique et non théologique. Frankl fait ici écho au concept d'ouverture au monde de Max Scheler, qu'il emprunte et s'approprie de manière autonome.

Par autotranscendance de l'existence humaine, Frankl entend le fait anthropologique fondamental qu'être humain renvoie toujours au-delà de soi-même à quelque chose d'autre qui n'est pas en tout cas soi-même, et qui peut être une œuvre, mais aussi une autre personne⁶⁵. C'est dans ce renvoi au-delà-de-soi-même que se produit l'accomplissement du sens. Selon Frankl, cette orientation vers un sens représente pour l'homme une « catégorie transcendantale⁶⁶ » ; il entend par là que la foi au sens (*Sinn Glaube*) est pour lui un existentiel de l'être humain⁶⁷.

La question du sens de la vie n'est donc pas pour Frankl l'expression d'un état pathologique⁶⁸, comme le pensait encore Sigmund Freud, mais « l'expression réelle de l'être-homme par excellence — expression même de ce qu'il y a de plus humain en l'homme⁶⁹ ». Par cette question, Frankl n'entend toutefois ni la question du sens du monde dans son ensemble, ni la question d'un sens « ultime », d'un « au-delà-du-sens⁷⁰ » (*Über-Sinn*), comme il le dit aussi à ce sujet. Ce sont pour lui des questions auxquelles les tentatives de réponses théoriques doivent nécessairement échouer et auxquelles seule la religion apporte une réponse possible⁷¹. Pour Frankl, la question du sens signifie toujours seulement la question du sens d'un événement partiel⁷². Et par rapport à cette question, il dit qu'il n'y a pas un sens pour tous, mais un sens tout à fait particulier pour chacun. Cela est lié au caractère unique tant de la personne humaine que de chacune de ses situations de vie⁷³. Le sens est finalement relatif au sens

61. Voir *ibid.*, p. 121.

62. Voir ID., *Der Wille zum Sinn*, p. 89.

63. Voir ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 53.

64. *Ibid.*, p. 120.

65. Voir *ibid.*, p. 201.

66. *Ibid.*, p. 274.

67. Voir *ibid.*, p. 312-313, n. 38.

68. Pour Freud, en revanche, on est malade à partir du moment où l'on s'interroge sur le sens et la valeur de la vie. Voir Sigmund FREUD, *Briefe 1873-1939*, Frankfurt/M., Fischer, 1960, p. 429.

69. Viktor E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, p. 56.

70. Voir ID., *Logotherapie und Existenzanalyse*, p. 140-141.

71. Voir ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 61.

72. Voir *ibid.*, p. 62.

73. Voir *ibid.*, p. 75.

strict du terme : relatif à chaque personne et à chaque situation dans laquelle cette personne vit et agit⁷⁴.

Chacun doit donc ressentir et trouver *son* sens dans chaque situation. À la question : Quel est le sens pour moi ?, l'observateur extérieur ne peut donc répondre. Frankl fournit toutefois une aide certaine lorsqu'il distingue trois différents « universaux de sens » (*Sinn-Universalien*) qui se rapportent à la *condition humaine* en tant que telle. Il s'agit ici de possibilités globales de sens que Frankl appelle également valeurs⁷⁵. Il distingue trois catégories de valeurs : les valeurs de création, les valeurs d'expérience et les valeurs d'attitude⁷⁶. Si la première catégorie est réalisée par une action, la deuxième l'est par une expérience, une rencontre ou un amour. La troisième catégorie de valeurs d'attitude est pour lui d'une importance décisive, car sa réalisation réside dans la manière dont l'être humain « se positionne » par rapport à une restriction de sa vie.

Pour Frankl, il n'existe donc aucune situation de vie qui soit vraiment dénuée de sens⁷⁷. En effet, l'homme ne perd jamais la liberté d'attitude face à une situation concrète, mais il peut se priver de cette liberté. Car « on n'"a" pas la liberté — comme n'importe quelle chose que l'on peut aussi perdre —, mais "je suis" la liberté⁷⁸ ».

Si la cause d'une souffrance venant du monde peut être supprimée, la seule chose qui ait du sens est de le faire et de supprimer ainsi la souffrance elle-même⁷⁹. Mais si l'homme est touché par un sort inéluctable, une maladie incurable ou un handicap — qu'il soit de nature physique, psychique, mentale ou émotionnelle —, il y a toujours la possibilité de réaliser du sens — dans l'optique de ces valeurs d'attitude. Il faut noter que « le sens réel d'une maladie » ne réside pas « dans le fait d'être malade », mais « dans le comment de la souffrance », c'est-à-dire qu'il faut d'abord donner du sens à la maladie⁸⁰.

Selon Frankl, ce n'est donc ni l'*homo faber* qui met au monde une œuvre, ni l'*homo amans* qui réalise des valeurs d'expérience, c'est plutôt l'*homo patiens*, l'homme souffrant, qui est capable de la plus grande plénitude de sens, celle-ci pouvant s'accomplir même dans l'échec⁸¹. L'existence humaine ne peut donc jamais devenir réellement dépourvue de sens : « *La vie de l'homme conserve son sens jusqu'à la fin — c'est-à-dire tant qu'il respire*⁸² ».

74. Voir *ibid.*, p. 76.

75. Voir *ibid.*, p. 79.

76. Voir *ibid.*, p. 81 et suiv., p. 145 et suiv.

77. Voir *ibid.*, p. 292.

78. *Ibid.*, p. 306.

79. Voir *ibid.*, p. 316, n. 46.

80. *Id.*, *Logotherapie und Existenzanalyse*, p. 82.

81. Voir *Id.*, *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Freiburg/Br., Herder, 8^e éd., 1997, p. 82.

82. *Id.*, *Ärztliche Seelsorge*, p. 83.

De l'esprit découle également la dignité inconditionnelle de la personne⁸³ humaine. « Seul celui qui ne le voit pas et celui qui l'oublie », écrit Frankl, « peut considérer l'euthanasie comme justifiée⁸⁴ ». Et seul celui qui connaît cette dignité a un respect inconditionnel pour la personne humaine — qu'il s'agisse ici d'un malade incurable, d'un malade mental incurable ou simplement d'une personne physiquement ou mentalement handicapée. L'esprit, en tant qu'entité *sui generis*, ne peut au sens propre du terme tomber malade. Seul le psychophysique, à travers lequel l'esprit s'exprime et doit s'exprimer, peut tomber malade. L'homme reste toujours et en toutes circonstances une personne, même lorsque cette personne n'est plus saisissable, qu'elle ne peut plus être comprise, parce qu'elle ne peut peut-être plus s'exprimer que de façon imparfaite ou vraiment plus du tout⁸⁵. La dignité de la personne interdit en outre de la « comptabiliser » dans des catégories telles que la valeur d'utilité ou la productivité. « Chacun doit admettre », écrit Frankl, « qu'un être humain entouré de l'amour de ses proches représente l'objet irremplaçable et injustifiable de cet amour, et qu'ainsi sa vie a un sens (même s'il est pour ainsi dire simplement passif)⁸⁶ ».

Puisque l'esprit ne peut être déduit des chromosomes, Frankl estime que l'avortement doit être rejeté, car dès de la conception, « une personne au moins facultative est déjà présente ». Voilà pourquoi Frankl considère que « l'interruption de son existence [...] équivaudrait tout simplement à la destruction d'une personne⁸⁷ ». Cela ne vaut pas seulement pour l'avortement d'enfants en bonne santé, mais aussi pour celui d'enfants malades ou handicapés. Car ce serait mal comprendre la *condition humaine* que de vouloir éviter la souffrance dans tous les cas et en toutes circonstances.

III. LE SYMBOLE DU « DIEU HANDICAPÉ » DE NANCY L. EIESLAND

En raison d'une maladie osseuse congénitale nécessitant d'innombrables opérations et séjours en clinique dès l'enfance et qui l'a ensuite clouée dans un fauteuil roulant, Nancy L. Eiesland (1964-2009)⁸⁸ se retrouve à nouveau à la fin des années 1980 au Shepherd Center à Atlanta. C'est dans cette clinique de rééducation pour personnes souffrant de lésions de la moelle épinière et du cerveau, que la future professeure de sociologie des religions à l'Université Emory y fait une expérience qui allait modifier radicalement et déterminer de manière décisive sa vision de Jésus-Christ ; cette expérience l'a conduite au symbole du « Dieu handicapé », tel qu'elle

83. Sur la notion de personne, voir en particulier ID., *Der leidende Mensch*, p. 107 et suiv., p. 116 et suiv., p. 129 et suiv., p. 144 et suiv. — La personne spirituelle et existentielle de l'homme se caractérise, selon Frankl, par les trois existentialismes suivants : elle est un *in-dividuum*, elle est un *in-summabile* et elle est un *novum* (voir *ibid.*, p. 117).

84. ID., *Der Wille zum Sinn*, p. 110 ; ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 84 et suiv.

85. Voir ID., *Der leidende Mensch*, p. 108.

86. ID., *Ärztliche Seelsorge*, p. 87.

87. ID., *Der leidende Mensch*, p. 113.

88. Ayant obtenu son doctorat en sociologie des religions à l'Université Emory en 1995, Eiesland a été professeure de sociologie des religions jusqu'à sa mort trop précoce ; elle était mariée et avait une fille.

l'a décrit dans son ouvrage *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, de 1994⁸⁹.

C'est à l'occasion d'une étude biblique organisée avec les autres malades qu'ont été abordés leurs doutes communs pour savoir si Dieu se souciait vraiment d'eux. Et à sa question de savoir s'ils pouvaient dire comment ils pouvaient savoir si Dieu était avec eux et comment ils comprenaient leurs expériences, s'installa un long silence. « Puis un jeune homme afro-américain a dit : "Si Dieu était assis dans un fauteuil roulant commandé par la bouche, peut-être qu'il nous comprendrait"⁹⁰ ».

Quelques semaines plus tard, Eiesland a lu Lc 24,36-39, où le Ressuscité apparaît aux disciples :

Tandis qu'ils en parlaient encore, Jésus lui-même se présenta au milieu d'eux. [...] Ils furent saisis de frayeur et de grande crainte, car ils croyaient voir un esprit. Il leur dit alors : « Pourquoi êtes-vous si troublés ? Pourquoi laissez-vous s'installer dans votre cœur un tel doute ? Regardez mes mains et mes pieds : C'est moi. Touchez-moi donc, et comprenez qu'aucun esprit n'a de chair et d'os comme vous constatez que j'en ai ».

Eiesland commente ainsi ce passage dans l'ouvrage *Le Dieu handicapé* :

Voici le Christ ressuscité qui confirme la proclamation de l'incarnation, selon laquelle Dieu est avec nous, tel que nous sommes incarnés, et que toute la conditionnalité humaine et toute la vie humaine ordinaires sont incluses en Dieu. En montrant ses mains et ses pieds meurtris à ses amis terrifiés, Jésus ressuscité se révèle être le Dieu handicapé. Jésus, le Rédempteur ressuscité, invite ses compagnons bouleversés à reconnaître dans les marques du handicap leur propre lien avec Dieu, leur propre rédemption. Ce faisant, le Dieu handicapé devient aussi le révélateur d'une nouvelle compassion humaine. Le Dieu handicapé n'est pas seulement Celui du ciel, mais la révélation de la véritable humanité, soulignant ainsi le fait que la pleine humanité est totalement en accord avec l'expérience du handicap⁹¹.

L'expérience de la clinique de rééducation, associée à la lecture de Lc 24, est ainsi devenue pour Eiesland l'expérience clé pour développer une « théologie de la libération du handicap », au centre de laquelle se trouve le symbole de Jésus-Christ comme Dieu handicapé. De quoi s'agit-il ?

Les symboles religieux ne se contentent pas de définir ou de tracer le statut social, ils sont également capables de le transformer. En d'autres termes, ils sont capables de « conduire les individus au-delà de leur vie habituelle⁹² ». En ce qui concerne

89. Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville, Abingdon Press, 1994. Cet ouvrage est désormais disponible dans une traduction allemande que je me suis procurée : ID., *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, traduit et introduit par Werner Schüßler, Würzburg, Echter, 2018. — L'occasion pour moi de présenter cette traduction attendue depuis longtemps était notre plus jeune fille, Riana, atteinte du syndrome de Down. — Voir aussi Werner Schüßler, « "Der behinderte Gott." Zu einem neuen Leitbild von Ganzheit », *Stimmen der Zeit*, 143, 12 (2018), p. 889-898 ; ID., « "Der behinderte Gott." Zur gleichnamigen Schrift von Nancy L. Eiesland », dans Samuel W. GROß, Eberhard WERNER, éd., *Von der ausgrenzenden Barmherzigkeit. Interkulturelle Theologie und Behinderung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2021, p. 31-43.

90. Nancy L. EIESLAND, *Encountering the disabled God* : www.biblesociety.org.uk/uploads/content/bible_in_transmission/files/2004_spring/Bit_Spring_2004_Eiesland.pdf [22.02.2022].

91. ID., *The Disabled God*, p. 100.

92. *Ibid.*, p. 91.

la question du handicap, cela signifie que les « symboles de renforcement » sont essentiels pour les groupes marginalisés. Cependant, en raison de leur pouvoir performatif, les « systèmes symboliques oppressifs » ne peuvent pas être simplement rejetés, mais doivent être remplacés par d'autres. Il ne suffirait pas non plus d'établir « un système de symbole séparé » pour les personnes handicapées, car cela ne ferait que consolider l'exclusion. Au contraire, les nouveaux symboles doivent toujours contribuer à modifier « les pratiques, les idées et les images normales des personnes physiquement en bonne santé ». En d'autres termes, il faut des symboles qui renforcent la dignité des personnes infirmes, même par rapport aux personnes physiquement en bonne santé⁹³.

Selon Eiesland, une théologie de la libération de l'infirmité doit par conséquent fonder « de nouveaux symboles de la totalité et de nouvelles incarnations de la justice ». En ce sens, la resymbolisation implique « la déconstruction des significations symboliques dominantes et une introduction de symboles qui ont un effet libérateur pour le groupe marginalisé et un effet déstabilisant pour le groupe dominant. La resymbolisation est liée à un bouleversement symbolique radical⁹⁴ ».

À la suite du philosophe français Paul Ricœur, Eiesland fait remarquer que l'on ne peut pas simplement « inventer » de nouveaux symboles. Il s'agit bien plus de voir si l'on ne peut pas trouver dans la tradition chrétienne des symboles qui répondent aux exigences mentionnées⁹⁵. Reprenant la célèbre phrase de Ricœur : « Le symbole donne à penser⁹⁶ », Eiesland est convaincue qu'il existe un tel symbole dans Lc 24,36-39, qu'il faut redécouvrir et rendre fructueux pour une théologie de la libération du handicap.

Ainsi, selon Eiesland, les disciples ont vu dans le Christ ressuscité « non pas le serviteur souffrant, pour qui les derniers et les plus importants mots étaient tragédie et péché, mais le Dieu handicapé, qui incarnait à la fois les mains et les pieds percés et le côté transpercé, mais aussi l'image de Dieu⁹⁷ ». Ce symbole du Dieu handicapé a une force pour encourager les personnes avec un handicap, car il montre clairement que Dieu est avec elles, telles qu'elles sont incarnées, « et que toute la conditionnalité humaine et toute la vie humaine sont incluses en Dieu ». Il souligne le fait que « la pleine humanité est totalement en accord avec l'expérience du handicap⁹⁸ ». De cette manière, selon Eiesland, la reconnaissance du Dieu handicapé peut permettre de se réconcilier avec son propre corps et avec l'Église en tant que Corps du Christ : « Ainsi, non seulement le handicap ne contredit pas l'intégrité humano-divine, mais il devient un nouveau modèle de totalité et un symbole de solidarité⁹⁹ ».

93. *Ibid.*, p. 91-92.

94. Voir *ibid.*, p. 98.

95. *Ibid.*, p. 23.

96. Paul RICŒUR, *The Symbolism of Evil*, trad. Emerson Buchanan, Boston, Bacon Press, 1967, p. 348.

97. Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God*, p. 99.

98. *Ibid.*, p. 100.

99. *Ibid.*, p. 101.

Selon Eiesland, le symbole du Dieu handicapé ne pointe pas vers une « vision d'espérance utopique », au sens d'un effacement de toute contingence humaine¹⁰⁰, mais vers son accueil :

La résurrection ne signifie pas la négation ou l'effacement de nos corps handicapés avec l'espoir de devenir des images parfaites, non affectées par l'infirmité physique ; au contraire, la résurrection du Christ ouvre l'espérance que nos corps non conventionnels et parfois difficiles participent pleinement à l'image de Dieu et que Dieu, dont l'essence est l'amour et qui se tient du côté de la justice et de la solidarité, est touché par notre expérience. Dieu est transformé à travers l'expérience d'être un corps handicapé. C'est ce que signifie l'espérance chrétienne de la résurrection¹⁰¹.

En ce sens, le symbole du Dieu handicapé a pour conséquence, selon Eiesland, un « réalisme libérateur », qui implique « une reconnaissance claire des limites de nos corps¹⁰² ».

Résumons avant de conclure. Pour Eiesland, « Jésus-Christ, en tant que Dieu handicapé, met à disposition une image idéale symbolique et ouvre la porte à la fonction théologique de penser à nouveau les symboles, métaphores, rituels et enseignements chrétiens, afin de les rendre accessibles aux personnes handicapées et d'éliminer l'orientation unilatérale vers les personnes physiquement en bonne santé¹⁰³ ». — Ce qu'Eiesland explique à propos de la problématique du handicap s'applique évidemment aussi, *mutatis mutandis*, aux problèmes liés à la maladie.

CONCLUSION

Nous avons ici présenté trois positions concernant le rapport de la santé et de la maladie, de la totalité et du salut. Dans une première section, nous avons exposé la vision du théologien et philosophe Paul Tillich, au sujet du rapport du salut et de la guérison. Il est devenu évident que Tillich approche ce thème via l'anthropologie philosophique, afin de mettre en relation à partir de là les concepts de salut et de guérison. L'homme est selon Tillich une unité multidimensionnelle, qui comprend la dimension physique, mentale et spirituelle. Puisque les différentes dimensions ne sont pas superposées, mais imbriquées les unes dans les autres et s'interpénètrent mutuellement, cela doit être pris en compte aussi au sujet de la guérison. Cette guérison a cependant toujours des limites principielles, inhérentes aux structures existentielles de l'homme et qui sont liées à la peur, à la culpabilité et au désespoir. Selon Tillich, c'est ici le lieu où intervient la « guérison religieuse » qui, toujours selon lui, est provoquée par l'esprit divin et est la seule capable de permettre une intégration du centre personnel de l'homme. Une telle guérison religieuse, qui conduit finalement à une réunification avec Dieu, n'est pas nécessairement liée à une guérison thérapeutique, mais elle ne l'exclut pas non plus. Cela signifie que l'homme malade ou handicapé peut aussi être entier et sain.

100. *Ibid.*, p. 103.

101. *Ibid.*, p. 107.

102. *Ibid.*, p. 103.

103. *Ibid.*, p. 104.

Dans la seconde section, cette vision a été encore une fois confirmée via la conception anthropologique et psychothérapeutique de Viktor E. Frankl, conception selon laquelle il s'agit essentiellement pour l'homme de trouver un sens à sa vie. Cette recherche de sens, qui est le message clé de Frankl, est possible malgré la souffrance. Cette possibilité repose sur deux capacités humaines fondamentales données avec la liberté humaine : la capacité de prendre une distance de soi et celle de la transcendance de soi de l'existence humaine. Sur la base de ces capacités, l'humain peut, selon Frankl, se distancier de sa maladie ou de son handicap et se transcender vers un possible sens à trouver. C'est ainsi que Frankl partage aussi la compréhension de Tillich, que la maladie ou le handicap ne s'oppose pas à la totalité et à la guérison, même si, dans ce contexte, il ne fait pas spécifiquement référence à la dimension transcendante, à laquelle son approche est pourtant tout à fait ouverte.

Finalement, la troisième section déploie le symbole du « Dieu handicapé », comme la théologienne Nancy L. Eiesland l'a développé dans son volume du même nom. D'après elle, l'image d'un Dieu parfait rend difficile pour les personnes handicapées et malades de s'identifier à ce Dieu. En Lc 24, Eiesland croit avoir trouvé un symbole qui permet aux personnes avec un handicap et une maladie de pouvoir affirmer leur corps dans la dignité, puisque le Christ ressuscité avec ses mains et ses pieds affectés se révèle comme « Dieu handicapé ». Il apparaît encore clairement ici que la « totalité » et la guérison ne sont pas nécessairement liées à la santé.

Revenons encore une fois au début de nos réflexions. Nous ne pouvons pas abolir la destinée ; et la maladie et la mort sont inévitables dans la vie humaine. Nous pourrions donc peut-être conclure avec l'historien de la médecine et éthicien médical Dietrich von Engelhardt : « La santé est la capacité de l'homme à vivre avec la maladie, le handicap et la mort¹⁰⁴ ». En est peut-être seulement capable celui qui est « sauvé » et « total » au sens religieux du terme.

104. Dietrich von ENGELHARDT, « Krankheit als Schicksal und Chance », p. 156.

RÉVÉLATION ET « FONCTION TRANSCENDANTE » : LECTURE CROISÉE DE TILlich ET DE JUNG

Christophe Gripon

Institut Protestant de Théologie
Paris

RÉSUMÉ : Pour Tillich, la révélation doit intimement impliquer le sujet pour pouvoir le conduire vers le salut, la santé. Or, la théologie tillichienne du symbole comme médium de révélation ne concerne que des symboles collectifs, alors que les symboles individuels, a priori, nous concernent plus. Nous montrons que la fonction transcendante jungienne, pour laquelle l'aspect personnel est essentiel, apporte des connaissances correspondant aux critères tillichien pour la révélation. Ainsi, la conception jungienne des symboles, qui inclut un aspect individuel, permet de prolonger l'approche qu'a Tillich des symboles religieux collectifs comme médiums de révélation.

ABSTRACT : For Tillich, revelation must intimately involve the subject in order to lead him towards salvation and health. However, the Tillichian theology of the symbol as a medium of revelation only concerns collective symbols, whereas individual symbols, a priori, concern us more. We show that the Jungian transcendent function, for which the personal aspect is essential, provides knowledge corresponding to the Tillichian criteria for revelation. Thus, the Jungian conception of symbols, which includes an individual aspect, makes it possible to extend Tillich's approach to collective religious symbols as mediums of revelation.

INTRODUCTION

1. Santé, salut et révélation

La santé est l'une de nos préoccupations les plus essentielles, notamment en période de pandémie. Or, la santé est un thème sur lequel Tillich a écrit des textes importants en relation avec la question du salut. Nous considérons pour cet article la santé du point de vue psychique et spirituel, en lien avec le processus de sanctification tel que le présente Tillich dans sa *Théologie systématique*¹. Dieu guide vers la

1. Paul TILlich, *Théologie systématique IV*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 255-257. Pour la suite, nous ferons référence à cet ouvrage avec la mention *TS IV*.

santé, que Tillich associe au salut², à travers ce processus de réalisation de soi. La révélation permet de percevoir cet accompagnement divin. En effet, pour Tillich, le salut est indissociable de la révélation, ce qui implique « une compréhension existentielle de la révélation, autrement dit une participation créative et transformante de chaque croyant à la corrélation de révélation³ ». La révélation, qui s'exprime par des symboles, ébranle le croyant et transforme le centre de la personnalité⁴. Tillich donne l'exemple de Paul qui doit « expérimenter une révolution de tout son être quand il reçoit la révélation qui fait de lui un chrétien et un apôtre⁵ ». Tillich souligne l'intensification de l'implication intime du croyant pour sa préoccupation ultime lors du processus de sanctification : « Dans la situation présente, écrit-il, on cherche des symboles concrets de l'auto-transcendance⁶ ».

2. Symboles concrets (individuels) d'auto-transcendance

Pour Tillich, le terme « concret » a deux sens. D'une part, « l'expérience du sacré au sein du fini⁷ » : il s'agit du « fondement sacramentel » et donc « concret » de la religion. En un deuxième sens, cela se rapporte à la « concrétude d'une vie personnelle⁸ ». En fait, ces deux sens du terme « concret », se rejoignent. En effet Tillich insiste sur le fait que nous ne pouvons avoir de relations personnelles qu'avec des images concrètes⁹. Tillich accorde ainsi beaucoup d'importance au fait d'être touché personnellement, existentiellement par les symboles concrets d'auto-transcendance, ce qui est nécessaire à la transformation intérieure, le salut. Or, son approche des symboles religieux est collective, il ne met pas en avant les symboles individuels¹⁰. À notre sens, la prise en compte de symboles individuels serait cohérente avec le point

2. ID., *Théologie systématique I*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2000, p. 201 : « Le mot salut vient de *salvus*, qui signifie "être bien portant", "être en bonne santé". On peut l'appliquer à tout acte qui guérit, que ce soit de la maladie, de la possession démonique, de la servitude du péché, ou du pouvoir ultime de la mort. Le salut, en ce sens, exactement comme la révélation, prend place dans le temps et l'histoire. » Pour la suite, nous ferons référence à cet ouvrage avec la mention *TS I*.

3. *Ibid.*, p. 201.

4. *Ibid.*, p. 202.

5. *Ibid.*, p. 200. Dans l'approche « auto-transcendante » de la révélation de Tillich, Dieu, la puissance d'être, n'est pas « au-dessus du monde », pas plus qu'il ne s'identifie au monde, mais il en constitue la profondeur, le fondement.

6. *TS IV*, p. 256-257.

7. ID., « La signification de l'histoire des religions pour le théologien systématique », dans *Le christianisme et la rencontre des religions*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 457.

8. *TS I*, p. 34-35.

9. ID., *Théologie systématique II*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2003, p. 77-79, 92, 99. Tillich donne l'exemple des cultes à mystère de l'Antiquité tardive : « [...] un dieu dont on reconnaît l'ultimité y devient radicalement concret pour les initiés ». Pour la suite, nous ferons référence à cet ouvrage avec la mention *TS II*.

10. Notons que pour Tillich le personnel est à la fois individuel et collectif : l'individualité et la participation forment deux pôles en tension qui doivent atteindre l'un et l'autre une forme achevée, « personne » et « communion ». Chaque personne est indissociablement individu, centré sur son soi et participant au collectif. Voir *TS II*, p. 26-31.

de vue général qu'a Tillich sur la révélation et permettrait de la prolonger¹¹. En effet un symbole individuel, tel que ceux qui peuvent apparaître dans certains rêves, est susceptible de nous toucher plus intimement qu'un symbole collectif. Par exemple la « résurrection » de Jésus de Nazareth, *a priori*, nous concerne moins que la nôtre. Mais l'on aborde alors une question qui concerne aussi la psychologie, tout particulièrement la psychologie des rêves, des diverses « images intérieures » spontanées, intuitions et « visions » dans lesquelles peuvent apparaître des symboles individuels¹². Nous choisissons pour notre étude la psychologie analytique et allons donc chercher à montrer que l'approche de Jung¹³ peut donner un éclairage psychologique pertinent à la notion tillichienne de révélation. Cela devrait permettre de proposer un prolongement à la théologie tillichienne en considérant non seulement des symboles collectifs, mais aussi individuels, comme médiums de révélation. Pourquoi ce choix, plutôt que, par exemple, la psychanalyse freudienne, qui s'intéresse aussi aux « symboles » oniriques ?

3. Psychologie jungienne et la théologie tillichienne

Tout d'abord, contrairement à Freud pour qui le symbole n'est qu'un « signe », pour Jung et Tillich le symbole renvoie à un au-delà de lui-même, à un inconnu, impossible à exprimer rationnellement. De plus, le processus de réalisation de soi jungien, l'individuation, peut être considéré comme une approche psychologique pertinente du processus de sanctification tillichien. Enfin, la « fonction autorégulatrice » de la psyché qui conduit le sujet vers l'accomplissement de soi est une approche psychologique possible de la créativité dirigeante¹⁴.

Mais ces considérations sont encore assez générales et, si elles nous apparaissent nécessaires, ne sont pas suffisantes, car la question de la révélation, chez Tillich, fait l'objet d'une théologie bien spécifique. Il convient donc de s'assurer que les critères que Tillich donne à la révélation correspondent à l'expression psychologique de la « révélation » au sens de Jung. Or, ce qui se rapproche le plus, chez Jung, de la notion théologique de révélation est sa notion de fonction transcendante. Nous allons donc chercher à montrer que la révélation apportée par la fonction transcendante peut être

11. Dans sa dernière conférence, Tillich esquisse les contours de la « religion de l'esprit concret », le *telos* immanent de la religion, dont la théologie pourrait prolonger la sienne. Nous nous plaçons dans ce cadre, voir ID., « La signification de l'histoire des religions pour le théologien systématique ».

12. Précisons que pour Tillich la révélation est permanente, elle n'a pas été close avec la fixation du Canon. Notre approche concerne donc non seulement les auteurs bibliques, mais aussi chacun d'entre nous, voir ID., *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris, Payot, 1970, p. 59-60.

13. Rappelons que la psychologie de Jung est phénoménologique, elle a été élaborée sur la base de très nombreuses observations cliniques. Nous prendrons soin, dans notre étude, de distinguer les deux domaines : la théologie de Tillich et la psychologie de Jung. Nous ne prenons pas en considération la théologie jungienne, contrairement à de nombreux auteurs, tels que John P. Dourley, qui a beaucoup travaillé sur le dialogue entre Jung et Tillich en comparant leurs théologies. Nous avons discuté de notre position dans Christophe GRIPON, « Le processus de sanctification de Paul Tillich et le modèle de la psyché de Carl Gustav Jung : un enrichissement possible ? Éléments de discussion sur la théologie de John P. Dourley », *Laval théologique et philosophique*, 75, 1 (février 2019), p. 17-37.

14. *Ibid.*

considérée comme une expression psychologique pertinente de la révélation tillichienne.

4. La fonction transcendante jungienne

La notion de « fonction transcendante » est au cœur de la psychologie analytique¹⁵. Comme le souligne Jung : « Sous le terme de “fonction transcendante”, il n’y a rien de mystérieux, de suprasensoriel ou de métaphysique à entendre, mais une fonction psychologique¹⁶. » Cette fonction correspond, pour un individu donné, à la mise en dialogue, la dialectique, la confrontation, la coopération entre le moi et l’inconscient : à leur union¹⁷. Dans ce dialogue le sujet doit se mêler activement aux processus inconscients : « [...] il en devient détenteur en se laissant pénétrer et saisir par eux. Ainsi il [le sujet] relie en lui les plans conscients et les plans inconscients [...]. Telle est la fonction transcendante qui naît de la conjonction de facteurs opposés¹⁸ ». Cette « union » entre le moi du sujet et son inconscient peut-elle conduire à une forme de révélation « personnelle » dans le cadre de la théologie de la révélation tillichienne ?

Pour répondre à cette question, nous allons commencer par parcourir la première partie du texte de Tillich sur la révélation, « La raison et la recherche de la révélation¹⁹ », en évaluant la fonction transcendante jungienne au regard des critères tillichiens de la révélation. Nous aborderons ensuite la deuxième partie du texte de Tillich, « La réalité de la révélation²⁰ ».

I. LA RAISON ET LA RECHERCHE DE LA RÉVÉLATION

1. La structure de la raison

1.1. Raison ontologique et technique

Pour Tillich la raison se décline en deux niveaux. Dans le langage courant, le terme « raison » se rapporte à la raison qui, pour Tillich, est la plus superficielle. Il la nomme raison technique, elle est liée à la technologie et suppose une distance cognitive entre le sujet et l’objet. Tillich développe une critique de la raison technique lorsqu’elle prétend être la seule valable. Pour ce théologien, elle doit être nourrie par la raison ontologique (ou « classique »), le *logos* universel de l’être, sans quoi la rai-

15. Soulignons que cette fonction ne doit pas être confondue avec la fonction principale (ou privilégiée) des quatre fonctions psychiques : pensée, sentiment, sensation et intuition.

16. Carl Gustav JUNG, *L’Âme et le Soi, renaissance et individuation*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 151.

17. *Ibid.*, p. 157. Cette dialectique entre le conscient et l’inconscient est le titre de l’un des ouvrages les plus importants de Jung : *Dialectique du moi et de l’inconscient*.

18. Carl Gustav JUNG, *Dialectique du moi et de l’inconscient*, Paris, Gallimard, 1964, p. 225-226. Dans la suite nous noterons cet ouvrage, *DMI*.

19. *TS I*, p. 103-148.

20. *Ibid.*, p. 149-182.

son technique déshumanise l'homme, le réduit à l'état d'objet. Ce *logos* correspond à la structure de l'intelligence²¹ qui permet de « saisir et de transformer la réalité ».

1.2. Profondeur de la raison

Tillich distingue deux dimensions pour la raison ontologique. Son aspect subjectif correspond à la structure de l'esprit et son aspect objectif à celle de la réalité. Cette structure commune entre l'esprit du sujet connaissant et la réalité extérieure est la base de la connaissance. Il y a ainsi un lien structurel entre le sujet connaissant et l'objet.

La « profondeur de la raison » transcende les structures subjectives et objectives correspondant à la raison ontologique. Chaque expression rationnelle oriente vers « quelque chose » qui apparaît dans les structures de la raison. Il s'agit de l'« être même » qui se manifeste dans le *logos* de l'être ou encore de la « potentialité infinie de l'être et de la signification » qui « se déverse dans les structures rationnelles de l'esprit et de la réalité, en les concrétisant et en les transformant²² ». La profondeur de la raison oriente ainsi dans le domaine cognitif vers la « vérité même », c'est-à-dire la puissance infinie de l'être²³. Or, dans les conditions de l'existence, la profondeur de la raison est cachée dans la raison, bien qu'elle s'y manifeste. Ainsi le mythe et le culte expriment la profondeur de la raison sous une forme symbolique. Cette expression symbolique est la seule à laquelle nous ayons accès dans l'existence à cause de la « déchéance » de la raison essentielle, qui a « perdu l'unité immédiate avec sa propre profondeur ». C'est de la reconnaissance de la misère existentielle de la raison que jaillit la recherche de la révélation²⁴.

1.3. Autonomie, hétéronomie et théonomie

Dans l'existence, la structure de la raison rentre en conflit avec sa profondeur. Tillich qualifie d'autonome la raison qui « affirme sa structure sans considérer sa profondeur », elle correspond à la structure du *logos* de l'intelligence et de la réalité. La raison autonome est en lutte incessante contre l'hétéronomie²⁵. L'hétéronomie « impose une loi » qui vient du « dehors » de la raison, mais ce « dehors » peut aussi être la profondeur de la raison elle-même, ce qui « rend tragique la lutte entre l'autonomie et l'hétéronomie²⁶ ». Ce conflit se situe ainsi à l'intérieur de la raison elle-même. Tillich passe alors rapidement sur la question de l'influence « désordonnée » sur soi de cette « profondeur de la raison ». Il écrit en effet : « Aussi longtemps que la raison demeure prérationalnelle, et qu'on a une masse confuse d'impressions sensibles, une

21. En note le traducteur indique que ce mot intelligence correspond en anglais à *mind* et en allemand à *Geist*, « que l'on traduit habituellement par "esprit" » (*TS I*, p. 104, n. 4).

22. *Ibid.*, p. 114. Tillich évoque aussi « l'abysse » qui ne peut être épuisé par « l'une ou par l'ensemble des créations ».

23. Dans le domaine esthétique, la profondeur de la raison oriente vers la « beauté même », dans le domaine juridique, vers la « justice-même », et dans le domaine communautaire, vers « l'amour même » (*TS I*, p. 114-115).

24. *TS I*, p. 119.

25. *TS I*, p. 121.

26. *Ibid.*

masse chaotique d'instincts, d'impulsions et de contraintes, aucune véritable hétéronomie n'apparaît²⁷ ».

La véritable hétéronomie apparaît quand une « autorité » prétend représenter la profondeur de la raison, elle est alors destructrice, car « elle refuse à la raison le droit à l'autonomie et en démolit du dehors les lois structurelles²⁸ ». L'hétéronomie rentre en conflit avec une autonomie vide et sans profondeur.

Tillich place dans la catégorie de l'hétéronomie à la fois l'orthodoxie protestante et les mouvements de « réveil » de la spiritualité du XIX^e siècle (revivalisme²⁹). On comprend que l'orthodoxie, par son « dogmatisme » rentre dans cette catégorie. La question du revivalisme, quant à elle, semble moins claire. Nous pensons néanmoins que ce mouvement, héritier du piétisme et qui semble avoir des ressemblances avec les mouvements « charismatiques » ou « pentecôtistes » actuels, rentre dans le cadre de l'hétéronomie que nous avons relevée plus haut concernant la « masse confuse d'impressions sensibles ». Du point de vue psychique, ces mouvements valorisent l'« expérience intérieure » en tant que telle, parfois sans accorder suffisamment d'importance au long travail conscient de discernement et d'« appropriation » de ces « impulsions » inconscientes qui peuvent submerger le sujet.

La théonomie permet l'union de la raison autonome avec sa propre profondeur. Dieu est en effet à la fois *logos*, structure, et fondement, abysse : il unit en lui ces deux dimensions³⁰. Mais dans les conditions de l'existence, la théonomie ne se réalise jamais complètement : les deux éléments de structure et d'abysse s'écartèlent. Pour Tillich, la recherche de cette réunion est celle de la révélation.

À ce stade de la présentation de la théologie tillichienne, interrogeons-nous sur sa cohérence, d'un point de vue psychologique, avec la fonction transcendante jungienne.

2. Structures de la raison et dialectique du moi et de l'inconscient

2.1. Autonomie et hétéronomie, deux risques dans la vie psychique

Le rapport entre le conscient et l'inconscient dans la fonction transcendante jungienne peut-il être considéré comme une dimension psychologique du lien, dans la théonomie, entre la structure de la raison (*logos*) et l'abysse divin ?

27. *TS I*, p. 123.

28. *TS I*, p. 121.

29. TILlich fait une présentation de ces mouvements dans *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, Cerf, 1972, p. 192.

30. Tillich revient sur cette question un peu plus loin à propos de la « Parole de Dieu », manifestation de la vie divine dans l'histoire de la révélation. Il précise l'une de ses caractéristiques : « L'extase de la révélation n'est pas *a-logos* (irrationnelle), bien que non produite par la raison humaine. Elle unit l'élément d'abysse et celui de *logos* dans la manifestation du mystère. » Ainsi « le mystère de l'abysse divin s'exprime à travers le Logos divin » dans l'histoire de la révélation (voir *TS I*, p. 217-218).

L'inconscient collectif, pour Jung, est associé au sacré au sens que Rudolf Otto donne à ce terme³¹. Nous pensons aussi que Tillich a une approche semblable de l'abysse, qu'il appelle « gouffre du divin », caractérisé par son « infinité », « ses ténèbres ». Cette profondeur divine, sans le *logos*, serait « chaos », « feu dévorant » et « démoniaque³² ». Ces éléments de l'abysse divin correspondent bien à l'approche qu'a Jung de l'inconscient, comme source du « sacré³³ ». Pour ce qui concerne le conscient, notons que Tillich associe manifestement l'autonomie à la conscience³⁴. Il apparaît donc que, du point de vue de l'expérience psychologique que l'on peut faire de l'abysse divin et du *logos*, l'approche qu'a Jung de l'inconscient et du conscient peut être *a priori* considérée comme une « modélisation » psychologique cohérente avec la théologie tillichienne. Nous considérons donc ce rapprochement entre inconscient et abysse, d'une part, et conscience et *logos*, d'autre part, pour la suite de notre discussion³⁵.

Jung évoque deux risques dans la vie psychique. Le premier, assez courant, est celui du sujet qui n'est pas à l'écoute de son inconscient et ne se fie qu'à sa conscience, ce type d'homme a émergé tardivement, cela a permis l'apparition de la science et de la technique³⁶. S'il est confronté à des produits de son inconscient, il aura tendance à les esthétiser ou les intellectualiser, ce qui dans les deux cas ne lui permet pas d'en saisir le sens : il se soustrait ainsi de la « tâche nécessaire³⁷ ». On peut ainsi faire correspondre, du point de vue de la psychologie jungienne l'autonomie tillichienne, à ce type d'homme coupé des profondeurs de son inconscient.

Qu'en est-il alors, d'un point de vue psychique de l'hétéronomie ? Jung met en opposition au premier risque psychique que nous venons de présenter le type d'homme psychotique, qui se laisse subjugué et « posséder » par les contenus de son inconscient³⁸. Nous avons relevé plus haut le caractère prérational de la profondeur de la raison mentionné par Tillich : elle se caractérise par « une masse confuse d'impressions sensibles, une masse chaotique d'instincts, d'impulsions et de contraintes ». Si l'on rapproche ces éléments psychologiques des influences numineuses de l'inconscient, on peut associer l'hétéronomie tillichienne (comprise ici comme emprise de l'abysse divin sur l'homme sans la structure du *logos*) à la psychose au sens où

31. Rudolf OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 2015.

32. *TS II*, p. 129-130.

33. Cet aspect de l'abysse tel que le présente Tillich est souligné par John P. DOURLEY, voir *Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion*, New York, Routledge, 2008, p. 96-97.

34. *TS I*, p. 123 : Tillich écrit à propos des premières années de la Réforme qu'elle « insiste à la fois religieusement et culturellement sur l'autonomie (Luther a confiance en sa conscience ; Luther et Zwingli ont des liens avec les humanistes) ».

35. Rappelons qu'il s'agit de « mise en parallèle » de notions qui n'ont absolument pas le même statut : abysse et *logos* relèvent du discours théologique, inconscient et conscient correspondent à un tout autre plan, celui de la psychologie. Le lien entre des éléments théologiques et psychologiques que nous faisons ici est de même type que celui que l'on peut faire entre un élément « concret », un symbolisant (images psychiques) et le symbolisé vers lequel l'image oriente (concept « métaphysique », par exemple, « Puissance d'être »).

36. Carl Gustav JUNG, *L'Âme et le Soi*, p. 152.

37. *Ibid.*, p. 174.

38. *Ibid.*, p. 150.

Jung la comprend³⁹. Nous comprenons, comme mentionné plus haut, certains excès émotionnels des mouvements dits « charismatiques » de ce point de vue : le critère d'« authenticité » du point de vue jungien ne s'identifie absolument pas à l'emprise d'un élément inconscient, tout « divin » et « authentique » qu'il puisse apparaître, mais à un travail d'appropriation consciente de ces expressions inconscientes.

Ainsi, nous considérons que l'approche qu'a Jung du conscient et de l'inconscient est un « modèle » pertinent pour rendre compte de la dimension psychologique de l'autonomie et de l'hétéronomie tillichiennes, du moins au premier sens que nous avons exploré jusqu'à présent, celui d'une dimension encore « prérationalnelle » de la raison. Pour ce qui concerne l'hétéronomie au véritable sens que lui donne Tillich, du point de vue jungien, il s'agit d'une adhésion consciente à une autorité extérieure sans véritable participation existentielle intime. Cette hétéronomie est abondamment critiquée par Jung, pour qui la religion, pour pouvoir contribuer au processus d'individuation, doit être « éprouvée » existentiellement, au plus intime de son être⁴⁰.

2.2. Théonomie et fonction transcendante

Qu'en est-il alors de la théonomie ? Revenons, pour aborder cette question, à la notion de fonction transcendante pour Jung. L'union entre le conscient et l'inconscient permet de parvenir à une nouvelle attitude, une nouvelle personnalité, plus large : il s'agit du processus d'individuation que cette fonction permet de « diriger⁴¹ ». Cette fonction transcendante s'opère tout particulièrement lorsqu'un sujet perçoit le sens des symboles reçus dans des rêves ou apparaissant « spontanément » dans le demi-sommeil ou immédiatement après l'éveil⁴². L'appréhension consciente du sens d'un symbole peut être vécue comme une « révélation » par le rêveur sur ce qu'il est — mais dont il n'avait pas encore conscience — ou sur ce qu'il est appelé à devenir⁴³. Le travail analytique jungien est centré sur cette fonction transcendante : son enjeu est la prise de conscience d'éléments encore inconscients pour élargir le champ de conscience et donc de la personnalité. Cette expérience intérieure de « révélation » sur soi résulte de l'union entre le conscient et l'inconscient.

Le lien entre la fonction transcendante et la théonomie apparaît ainsi assez naturellement. En effet, la théonomie se rapporte à l'union de la raison autonome avec sa propre profondeur. Pour Tillich, la recherche de la réunion entre les éléments de

39. *Ibid.*, p. 152 : « Le psychotique [...] est entièrement soumis à l'influence directe de l'inconscient. » Cet aspect est développé à la p. 173.

40. *ID.*, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 17-20. La valorisation de l'expérience religieuse intérieure, en termes tillichiens, de la « théonomie », fait l'objet de l'ensemble de cet ouvrage.

41. Notons qu'au début de ses travaux, Jung appelait cette fonction, « fonction dirigeante » (*DMI*, p. 39, n. 1), ce qui rappelle, comme nous l'avons vu plus haut, la « créativité dirigeante de Dieu » de Tillich.

42. Comme l'écrit Jung, le rêve se présente comme « l'expression la plus aisément accessible des processus inconscients. Il est pour ainsi dire un pur produit de l'inconscient », mais Jung précise que l'interprétation des rêves exige beaucoup du sujet (voir *L'âme et le Soi*, p. 161). La fonction transcendante peut aussi s'opérer en prenant du recul vis-à-vis des affects que l'on peut ressentir, en quelque sorte en « dialoguant » (cela peut être par le dessin) consciemment avec ces expressions de l'inconscient. Jung donne l'exemple d'un état dépressif (*ibid.*, p. 166-167).

43. *Ibid.*, p. 160-161.

structure et d'abysse est celle de la révélation. La fonction transcendante jungienne correspond à un « modèle » de la réunion entre le conscient et l'inconscient qui permet de rendre compte d'expériences de « révélation » sur soi. Nous pensons que cette notion psychologique est cohérente avec l'approche théologique qu'a Tillich de la révélation du point de vue de la théonomie. Mais Tillich développe aussi d'autres aspects de la raison, présentons maintenant la question de l'absolutisme et du relativisme.

2.3. Absolutisme et relativisme

Tillich associe dans la suite de son texte l'absolutisme à l'élément statique de la raison et le relativisme à son élément dynamique : ces deux éléments se déchirent dans les conditions de l'existence⁴⁴. La révélation conduit à la réconciliation de ces pôles opposés de la raison⁴⁵.

Du point de vue jungien la dimension statique peut faire écho à la *persona* : le masque social avec lequel le moi peut s'identifier. Il s'agit d'une structure rigide et figée, liée aux déterminations familiales, religieuses et sociales⁴⁶. La dimension dynamique, quant à elle, correspondrait à la révolte contre tout conformisme⁴⁷. Le processus de maturation psychique résultant du processus d'individuation permet de concilier ces deux pôles.

En effet un homme « individué⁴⁸ », en se centrant sur un moi solide et authentique est capable de porter n'importe quel masque et d'y jouer le rôle attendu par la société, sans « se perdre », puisqu'il ne s'identifie pas à ses rôles. Il a ainsi tout à la fois une personnalité « absolue », toujours fidèle à elle-même, tout en ayant l'aptitude de comprendre et relativiser les différentes « personnalités » des uns et des autres puisqu'il les porte toutes en lui-même, tout en les « transcendant ». Il est l'ami de tous en adaptant sa *persona* à la personne rencontrée, en « jouant » le rôle attendu, tout en restant « authentique ». Ainsi la fonction transcendante peut apparaître comme une expression psychologique de la révélation permettant le dépassement de la déchirure entre absolutisme et relativisme.

Ensuite Tillich souligne la tension entre une autre dualité, celle du formalisme et de l'émotionalisme de la raison dans les conditions de l'existence. Il ne nous semble pas que les catégories fondamentales de la psychologie jungienne — nous pensons en particulier aux fonctions psychologiques — recourent simplement la dualité présentée ici par Tillich si on la considère de manière générale. Nous nous limiterons donc,

44. *TS I*, p. 123-127.

45. *TS I*, p. 133, n. 76.

46. À l'intérieur d'une *persona* donnée, il peut bien sûr y avoir une évolution, par exemple pour un ingénieur qui évolue sans cesse dans les techniques qu'il utilise, mais d'un point de vue psychique, la situation est figée.

47. Comme le souligne Tillich dans le passage que nous étudions, les deux absolutismes, correspondant au traditionaliste et au révolutionnaire, s'engendrent l'un l'autre (*TS I*, p. 208).

48. En réalité ce type d'homme n'existe pas, car le processus d'individuation n'est jamais achevé, nous évoquons ici la situation d'un homme assez avancé sur le chemin de la constitution de son « moi authentique » relativement à la diversité des *persona* qu'il peut « endosser ».

pour cette dualité, à la fonction cognitive de la raison ontologique, car comme l'indique Tillich, c'est elle qui est associée à la révélation⁴⁹.

3. Fonction cognitive de la raison ontologique et types psychologiques

3.1. Formalisme et émotionnalisme

Le formalisme correspond à une distanciation entre le sujet et l'objet d'étude. Du point de vue jungien cela se rapporte au type « pensée extravertie ». Il s'agit d'intellectualisme « froid », typiquement celui associé à la technique ou à celui du naturaliste⁵⁰. Du point de vue de la distanciation entre l'objet et le sujet, le pôle opposé à ce type est celui de la « pensée introvertie ». Pour ce type d'homme, la pensée est essentiellement subjective : elle se rapporte aux images intérieures. Si l'on cherche un rapprochement avec les catégories de Tillich, cette importance de l'élément subjectif peut se comprendre comme une union avec l'objet d'étude. En effet, si l'on considère les deux exemples donnés par Jung, Cuvier et Nietzsche⁵¹, le naturaliste entretenait manifestement une distance plus grande avec son objet d'étude que le philosophe profondément impliqué existentiellement avec l'objet de sa réflexion. La révélation, pour Tillich, signifie la « réintégration de la raison divisée en elle-même⁵² ». D'un point de vue psychique, la révélation apparaît comme le développement, pour une personnalité incomplète par une part opposée. Par exemple, une personne de type pensée extravertie doit enrichir ses capacités d'introversion⁵³.

3.2. Union dans la connaissance

Tillich développe alors la question de l'union dans la connaissance⁵⁴ et indique, en évoquant la « psychologie des profondeurs », que l'on a récemment donné au terme « introspection » la connotation de *gnosis*, « c'est-à-dire d'une connaissance qui transforme et guérit ». Il développe alors la question de la réunion avec certains moments du passé qui influencent encore le présent. Cette union cognitive grâce à l'introspection « produit une transformation tout aussi radicale et difficile que celle que présupposent et demandent Socrate et Paul⁵⁵ ». Du conflit entre l'union existen-

49. *TS I*, p. 133-134, voir aussi p. 211.

50. Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1950, p. 351. Pour la suite, nous ferons référence à cet ouvrage avec la mention *TP*.

51. *Ibid.*, p. 394.

52. *TS I*, p. 133, n. 76.

53. Soulignons que nous ne présentons ici qu'une approche très partielle du point de vue jungien : un homme de type « pensée extravertie » devra, dans le processus d'individuation, non seulement développer sa part d'introversion, mais aussi le pôle opposé à la fonction « pensée », celle du « sentiment », ainsi que les deux autres fonctions, celles de la « sensation » et celle de l'« intuition ».

54. *TS I*, p. 135, Tillich écrit notamment : « [...] la connaissance véritable [qui transforme et guérit] inclut l'union et donc l'ouverture qui permet de recevoir ce à quoi on s'unit. Paul parle aussi de cette connaissance, la *gnosis*, qui dans le Nouveau Testament grec signifie en même temps l'union cognitive, sexuelle et mystique » (Tillich revient sur la *gnosis* un peu plus loin en la présentant comme un pôle opposé à l'*epistémè*, la « connaissance scientifique distante », voir *ibid.*, p. 211).

55. *TS I*, p. 136.

tielle et la distanciation cognitive surgit la recherche de l'union entre ces deux pôles : c'est « la recherche pour la connaissance de la révélation⁵⁶ ».

Il nous apparaît que la fonction transcendante jungienne se rapporte tout à fait à cette recherche de révélation. En effet, dans le travail d'interprétation de ses rêves, le sujet est amené à réaliser que les figures d'ombre (la part sombre inconsciente), d'*anima* (le féminin inconscient pour un homme) et de Soi (l'archétype correspondant à son « moi authentique ») qu'il y rencontre sont effectivement des parts de sa propre psyché⁵⁷.

Par exemple, pour un homme, une femme rencontrée dans un rêve peut s'interpréter comme une image de sa part féminine inconsciente : il s'agit de son *anima*. Dans le « dialogue » avec elle, il y a donc remise en question de la structure sujet-objet d'un état de conscience ordinaire : cette femme n'est pas seulement un « objet » en relation avec le sujet, mais est aussi un élément du sujet lui-même. La fonction transcendante se rapporte ainsi à un dialogue intérieur entre le conscient et certains éléments en train de devenir conscients. Ces complexes autonomes cherchent à se faire connaître, à se révéler au sujet.

La prise de conscience⁵⁸ — dans le cadre de l'interprétation des rêves sur le plan du sujet — par le rêveur que ces éléments lui appartiennent est un élément essentiel du processus d'individuation. La fonction transcendante conduit ainsi à une connaissance de type *gnosis*, au sens qu'en donne Tillich dans le texte que nous avons cité plus haut⁵⁹. Mais allons un peu plus loin.

3.3. *Psychanalyse freudienne et jungienne*

Dans le passage que nous venons d'évoquer concernant la réunion avec son passé, Tillich fait manifestement allusion à la psychanalyse freudienne. En effet cette psychanalyse est uniquement « réductrice » : elle cherche les causes des traumatismes dans le passé. Une fois ces causes connues, l'homme est laissé à son propre désir. Le travail analytique freudien n'oriente pas le sujet vers ce que pourrait être sa personnalité « accomplie ». En revanche le travail analytique dans une perspective jungienne inclut aussi une dimension prospective : certaines images oniriques donnent une indication sur les possibilités — à un moment donné — de développement du sujet. Dans ce contexte, combien plus encore l'union d'une part et la distanciation critique d'autre part (fonction transcendante) d'avec ces figures peuvent correspondre au pou-

56. *TS I*, p. 137.

57. Il s'agit de l'interprétation des rêves sur le plan du sujet.

58. Comme on l'a vu cette prise de conscience suppose une certaine distanciation vis-à-vis des contenus du rêve, donc du choc émotionnel qu'ils peuvent provoquer.

59. Nous avons développé l'aspect érotique de la *gnosis* dans deux articles consacrés à l'*anima* : l'intégration de l'*anima* — le féminin inconscient en l'homme — suppose un lien érotique entre moi et l'*anima*, par exemple lors d'un rêve. Voir Christophe GRIPON, « L'*anima* selon Jung comme symbole religieux tillichien : un enrichissement possible pour le processus de sanctification ? », *Laval théologique et philosophique*, 76, 1 (2020), p. 61-81 ; et « Sophia, figure d'*anima* ? Proposition d'une lecture jungienne de quelques textes de l'Ancien Testament », *Laval théologique et philosophique*, 76, 3 (2020), p. 421-443.

voir « unifiant, thérapeutique et transformant de la connaissance⁶⁰ ». Mais Tillich met en garde contre le danger de la possession quand il souligne l'importance de la dimension d'union dans la connaissance. Là encore on en retrouve un aspect psychologique chez Jung : le discernement mis en œuvre dans le travail analytique jungien tient compte de cette possibilité⁶¹.

Un peu plus loin Tillich souligne l'importance du facteur émotionnel dans la connaissance qui unit le sujet et l'objet : « [...] on ne peut rien recevoir cognitivement sans émotion. Aucune union d'un sujet et d'un objet ne peut se produire sans participation émotionnelle⁶². » L'implication existentielle dans l'interprétation des rêves est plus importante chez Jung que chez Freud. En effet, dans la perspective freudienne la distanciation entre le rêveur et la forme manifeste de son rêve est essentielle puisque c'est l'activité intellectuelle qui permet de « décoder » le sens latent du signe onirique⁶³. Pour Jung en revanche, la compréhension intellectuelle du symbole onirique, si elle est nécessaire, n'en demeure pas moins notoirement insuffisante⁶⁴ : le rêve agit dans la mesure où le sujet est existentiellement, émotionnellement touché. Tillich associe cette « connaissance par participation » à l'« intuition » : « [...] l'approche cognitive de tout processus vital individuel est intuitive⁶⁵ ». Cette intuition n'est pas irrationnelle, cette composante de la connaissance associée à la fonction transcendante est un élément essentiel du travail analytique.

Ainsi, nous considérons que l'approche jungienne de la fonction transcendante qui unit la distanciation critique avec l'implication émotionnelle est cohérente avec l'union du formalisme et de l'émotionalisme propre à la révélation tillichienne⁶⁶.

4. Critères de vérification : test expérientiel et test expérimental

Tillich aborde ensuite la question des critères de vérité de la révélation. Les critères du rationalisme et de l'empirisme sont insuffisants, car ni l'un ni l'autre ne perçoivent l'élément de participation⁶⁷. Tillich distingue le critère de vérité expérimental correspondant à l'attitude cognitive qui contrôle (distanciation) de celle qui reçoit (union). Pour cette dernière, beaucoup moins usuelle que la première qui est souveraine dans nos sociétés techniques, il utilise le terme de vérification « expérientielle ». Il la présente de la façon suivante : « La connaissance qui reçoit se vérifie par

60. *TS I*, p. 136.

61. Par exemple, le travail analytique jungien, contrairement à celui de Freud, évite d'aller trop loin dans les associations libres. En effet, par le jeu de ces associations, assez rapidement, le sujet peut se retrouver « pris dans le cercle stérile de ses propres complexes », voir *L'Âme et le Soi*, p. 149, voir aussi p. 167.

62. *TS I*, p. 139.

63. Rappelons que les images oniriques pour Freud sont de simples signes : elles n'ont pas de dimension « symbolique » au sens de Jung et Tillich.

64. *DMI*, p. 206. Une discussion sur les dimensions intellectuelles, émotionnelles et intuitives de la connaissance est développée par Jung dans le cadre d'une discussion sur l'Orient et l'Occident, dans Carl Gustav JUNG, *Commentaires sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 21-26.

65. *TS I*, p. 145.

66. *TS I*, p. 137.

67. *TS I*, p. 142.

l'union créatrice de deux natures, celle du connaissant et celle du connu⁶⁸. » Tillich souligne alors le risque inhérent de ce « test » expérientiel réalisé par le « processus vital » lui-même. Compte tenu de la nature de cette vérification, la connaissance qui reçoit est moins « sûre » que la connaissance qui contrôle. Mais cette dernière n'est pas ultimement porteuse de sens, au contraire de la connaissance réceptive. La qualité de certitude est antagoniste à celle du sens, sauf dans la révélation, car cette dernière prétend « donner une vérité qui à la fois est certaine et relève d'une préoccupation ultime, une vérité qui inclut et accepte le risque et l'incertitude de tout acte de connaissance porteur de sens, mais qui le transcende en l'acceptant⁶⁹ ». Peut-on considérer que la fonction transcendante est susceptible d'intégrer des éléments de vérification à la fois expérientielle et expérimentale, tout en étant porteuse de préoccupation ultime ? Commençons par le test expérientiel.

4.1. Vérification expérientielle

Nous avons souligné que l'approche de la « connaissance qui reçoit » qu'a Tillich rentre en résonance avec la fonction transcendante. Une véritable *gnosis* de certains éléments inconscients symbolisés par les figures d'ombre, d'*anima* ou de Soi, permet d'accéder à une personnalité plus large : il s'agit, pour Jung, du sens de la vie. L'union entre le sujet et l'objet est donc, au sens fort du terme, « créatrice », puisqu'elle contribue à l'émergence de la « véritable » personnalité depuis les profondeurs de l'inconscient⁷⁰. Ce processus très long et difficile est, tout au long de la vie, semé de doutes et de risques. Quitter une *persona* relativement bien constituée lors de la première partie de sa vie pour tenter de laisser advenir ensuite son « moi authentique », plus fragile que la *persona* — du moins au début du processus — est toujours non seulement douloureux, mais aussi risqué⁷¹. Il s'agit en fait de tâtonnements, mais sur un chemin qui, globalement, monte toujours vers une personnalité peut être plus fragile, mais plus authentique. C'est cette évolution positive qui, en reprenant la notion de « vérification expérientielle » de Tillich, permet d'établir la validité de cet « acte de connaissance », pour reprendre un terme tillichien. Mais la perception du caractère « authentique » ou non de sa propre personnalité est très subjective. Par exemple un sujet qui n'a pas commencé à prendre conscience de sa *persona* se trouve tout à fait authentique dans son « rôle ». En effet, il ne peut pas avoir conscience qu'il ne s'agit que d'un rôle, puisqu'il n'a pas encore de « point de référence », sinon, parfois de manière très fugace, de son « moi authentique ». Cette vérité de son être

68. *TS I*, p. 144. Tillich développe ensuite la question du caractère de non-reproductibilité de ce test, par comparaison avec le test expérimental du domaine scientifique et technique.

69. *TS I*, p. 148.

70. Rappelons que cette personnalité n'est en rien figée : elle se construit peu à peu à travers le temps : il ne s'agit pas d'une personnalité « toute faite » par avance qu'il s'agirait simplement d'« extraire » de l'inconscient.

71. L'exemple de Jung lui-même est éclairant : le processus d'individuation a pris pour lui une ampleur considérable à partir de sa rupture d'avec Freud, en 1913. Jusqu'en 1916, il est resté dans un état dépressif profond. Pourtant, après cette période où il risquait de sombrer dans la folie — son état était psychotique — une « nouvelle » personnalité qui peut être considérée comme plus « rayonnante » et « authentique » que la précédente a pu se développer.

est donc tout à la fois incertaine et porteuse de sens, comme préoccupation ultime, en considérant le cheminement vers son « moi authentique » comme le sens de sa vie, ce qui est le but de la fonction transcendante. Nous pensons là qu'il s'agit, du point de vue jungien, d'un test expérientiel cohérent avec l'approche qu'en a Tillich⁷². Mais qu'en est-il alors de la dimension de « vérification » qui, pour Tillich, doit aussi être présente dans la révélation ?

4.2. *Vérification expérimentale*

En premier lieu, on peut évoquer que Jung a élaboré un discours cohérent et logique de sa psychologie phénoménologique de la fonction transcendante : de ce point de vue, il y a des éléments de « connaissance qui contrôle ». Il s'agit de « sciences humaines » et non pas de « sciences techniques », mais il n'en demeure pas moins que l'on peut y associer des tests de vérification. Cependant, ce premier élément de notre réflexion reste très général, valable pour tous les modèles psychologiques élaborés sérieusement. Abordons maintenant plus spécifiquement la question de la connaissance apportée pour le sujet qui met en œuvre cette fonction transcendante.

Nous pensons que la dimension de vérification « expérimentale » est également présente dans la psychologie jungienne. En effet Jung accorde beaucoup d'importance à la qualité des relations aux autres : cette dimension peut apporter de l'objectivité à la perception que l'on a de soi. Jung donne l'exemple d'un moi qui s'approprie la puissance du Soi, alors qu'elle ne lui appartient pas, ce qu'il nomme « inflation ». Les personnes qui en sont victimes ont une perception grandiose de ce qu'ils sont. Jung écrit à ce propos :

Mais l'on est obligé de constater quelque chose : c'est que cette nouvelle dignité du Moi n'est pas ressentie par les autres et n'agit pas sur l'entourage ! Pourquoi cela ? Il y aurait pourtant là un critère valable ! Ce surcroît d'importance et de signification dont le Moi se sent imbu demeure sans efficacité sur l'entourage parce qu'il ne s'agit que d'un trompe-l'œil⁷³.

Ce critère, à notre sens, peut être généralisé : l'entourage a souvent la possibilité de distinguer, chez un proche, trois attitudes. Une première, correspondant à la « connaissance qui reçoit », qui relève d'une « possession » par un complexe inconscient (« Je ne sais pas ce qui lui a pris aujourd'hui », « il a le diable au corps », « ça le reprend une fois de plus », « il est hors de lui », « il agit comme un possédé⁷⁴ »...). Une deuxième attitude, qui relève de la « connaissance qui contrôle », associée à des éléments purement conscients, superficiels, comme l'attitude liée à un intellectualisme distant et froid sans implication existentielle. Et enfin une troisième attitude, celle que l'on peut qualifier d'authentique, résultant de la fonction transcendante. Dans une

72. JUNG évoque ce « test » dans *Psychologie et religion*, à propos de l'expérience religieuse (relation à l'inconscient), il écrit p. 198-199 : « [...] celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé d'une source de vie, de signification et de beauté [...] si une telle expérience nous aide à rendre notre vie plus saine, ou plus belle, ou plus complète, ou plus lourde de sens, pour nous-mêmes et pour ceux que nous aimons, nous pouvons tranquillement affirmer : "c'était une grâce de Dieu" ».

73. *DMI*, p. 238.

74. Carl Gustav JUNG, *Commentaires sur le Mystère de la Fleur d'Or*, p. 51.

perspective jungienne, l'accompagnement du sujet par un analyste dans le processus d'individuation peut contribuer à la « vérification » du processus de maturation. Par exemple, un analyste peut repérer des éléments d'aliénation dont l'analysé n'a pas conscience, se percevant lui-même tout à fait « authentique ». Il s'agit en quelque sorte de « déconstruction » — bien douloureuse — de l'identification à la *persona* du sujet. Cet accompagnement aide le sujet à faire preuve de distanciation et d'analyse vis-à-vis de ce qu'il peut ressentir : s'agit-il de l'emprise de l'un de ses complexes, dont la marque est souvent celle d'un vent impétueux, ou de la perception de son moi authentique, caractérisé souvent par un souffle plus léger et ténu⁷⁵ ?

Nous avons ainsi relevé pour la fonction transcendante jungienne des éléments possibles de vérification expérientielle et expérimentale.

Nous considérons que la connaissance apportée par la fonction transcendante remplit l'ensemble des critères tillichien de la révélation que nous avons présentés pour l'instant, correspondant au « I. La raison et la recherche de révélation ». Mais Tillich poursuit son étude avec le « II. La réalité de la révélation⁷⁶ ».

II. LA RÉALITÉ DE LA RÉVÉLATION

1. La préoccupation ultime : une question tout à la fois personnelle et générale

1.1. Aspect personnel

Tillich précise ce qu'est la révélation : elle est la manifestation de ce qui nous préoccupe ultimement, c'est-à-dire le fondement de notre être. Les événements révélateurs « secouent, transforment, exigent, signifient d'une manière ultime⁷⁷ ». Cette connaissance n'est révélation que si elle saisit le groupe ou l'individu qui est dans une « situation concrète de préoccupation⁷⁸ ». Cet aspect très personnel de la révélation sur lequel Tillich insiste⁷⁹ correspond tout à fait à ce que nous avons souligné dans la partie précédente et, de notre point de vue, justifie la pertinence de l'apport jungien qui donne beaucoup d'importance aux symboles religieux individuels et non pas seulement collectifs. En effet chaque personne a une histoire propre : même si, du

75. I R 19,11-13.

76. *TS I*, p. 149-219, nous n'aborderons pas dans cet article la question de la révélation « finale » en Jésus-Christ, nous nous limiterons ainsi aux pages 149-175.

77. *TS I*, p. 155.

78. *Ibid.* André Gounelle insiste sur cette question : la révélation s'adresse à un individu particulier, dans les conditions concrètes et singulières de son existence ; il écrit : « La révélation est toujours particulière en ce sens qu'elle ne vaut pas pour l'humanité tout entière, mais seulement pour quelqu'un ou quelques-uns [...] » Voir André GOUNELLE, dans « Révélation évangélique et religions selon Paul Tillich » (<http://andre-gounelle.fr/tillich/revelation-evangelique-et-religions-selon-paul-tillich.php>).

79. Un peu plus loin Tillich revient sur cet aspect essentiel de la connaissance de révélation : à son propos, il écrit qu'on ne peut la recevoir « qu'en situation de révélation », et précise qu'« on ne peut la communiquer — à la différence de la connaissance ordinaire — qu'à ceux qui participent à cette situation. Pour ceux qui lui restent extérieurs, les mêmes mots sonneront autrement » (*TS I*, p. 180). Il en est de même pour l'interprétation des rêves dans une perspective jungienne : même si l'interprétation peut être suggérée par un tiers, par exemple, un analyste, seul l'assentiment personnel de l'analysant pour une interprétation donnée valide de la « validité » de cette « connaissance de révélation ».

point de vue tillichien, la préoccupation ultime est pour tous celle de son être, de la réalisation de soi, elle prend concrètement une forme singulière pour chacun. En conséquence, la révélation qui y « répond » est aussi propre à chaque personne. Les « connaissances » qu'apporte la fonction transcendante sont en effet personnelles puisqu'elles concernent le cheminement vers le moi authentique, la singularité de chacun. S'engager dans ce processus d'individuation ne relève pas d'un choix, mais d'une nécessité intérieure liée à une souffrance, à un mal-être, parfois un état dépressif. Ce chemin vers soi est alors une question vitale, elle n'est pas optionnelle : il s'agit bien de la préoccupation ultime au sens de Tillich, celle de cheminer vers son être nouveau. On peut cependant s'interroger sur la trop grande subjectivité des symboles oniriques.

1.2. Aspect général

Approfondissons maintenant la question du « mystère de l'être », la préoccupation ultime, vers lequel, pour Tillich, la révélation oriente. Il s'agit aussi d'une question assez « générale », car, par-delà la situation concrète de chacun, c'est bien, dans la perspective tillichienne, vers le même fondement de l'être commun à tous que toutes les révélations personnelles orientent. Peut-on considérer que la fonction transcendante oriente vers ce fondement de l'être, cette puissance d'être ? Ou se limite-t-elle à des considérations personnelles ? Même si le processus de maturation est global, du point de vue jungien, on peut en distinguer deux dimensions.

Une première dimension correspond à la prise de conscience d'éléments de la personnalité que le sujet a dû laisser « au bord du chemin » lors de son évolution, du fait des impératifs moraux liés à l'environnement familial, religieux et social : cela relève de l'inconscient personnel. Ces éléments forment ce que Jung appelle l'ombre⁸⁰. Il existe une deuxième dimension dans le processus d'individuation, celle qui nous intéresse ici : le sujet doit se laisser relier à des éléments archétypaux, tels que l'*anima* et le Soi : cela relève de l'inconscient collectif⁸¹.

Nous pouvons nous référer à l'analyse que Tillich a lui-même faite des liens entre les expressions individuelles, subjectives et donc variables d'une personne à l'autre, des symboles jungiens et la structure collective commune à toutes ces expressions. Il rapproche en effet ces éléments de structures des archétypes, qui ont une certaine objectivité, au mystère de l'être⁸². Or, l'archétype du Soi oriente vers ce que, du point

80. Carl Gustav JUNG, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1991, « glossaire », p. 633.

81. Cette présentation est simplifiée, l'ombre peut aussi présenter des éléments archétypaux.

82. Paul TILlich, « Carl Jung », dans *The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984, p. 176-178 : « In this situation, Jung's doctrine of archetypes can point to a way out. It distinguishes between symbols and archetypes. Symbols are the infinitely variable expressions of the underlying, comparatively static archetypes. It is important that Jung attributes to the archetypes another ontological status than that attributed to the symbols. They are potentialities, while the symbols are actualizations conditioned by the individual and social situations. The archetypes lie in the unconscious and break into conscious life in experiences which show something of the ecstatic character attributed to revelatory experiences. That they are preformed in the unconscious as potentialities makes understandable both the wide range of their variability and the traits of a definite structure which limit the possibilities of variation. [...] The archetypal forms behind all myths belong to the mystery of the creative ground of everything is ».

de vue tillichien, on pourrait nommer le mystère de l'être. Ainsi, en s'appuyant sur l'articulation entre les structures collectives des archétypes, notamment celui du Soi, et leurs expressions personnelles, nous pouvons considérer que la fonction transcendante, tout en orientant vers une connaissance très personnelle de soi, oriente aussi, de façon plus générale, vers le mystère de l'être.

2. Extase et miracle

Tillich formalise l'aspect très personnel de la révélation en la présentant comme corrélation entre un pôle subjectif et un pôle objectif. Le pôle subjectif se rapporte au sujet en état de préoccupation ultime et le pôle objectif, au mystère qui saisit le sujet « au travers de quelque chose qui s'est produit⁸³ ». Si rien ne se produit objectivement ou si le sujet n'est pas en état de préoccupation ultime, il n'y a pas de révélation : la corrélation est nécessaire. Tillich appelle « extase » la manifestation subjective et « miracle » la manifestation objective du mystère. Abordons ces deux pôles successivement.

2.1. Extase

Tillich cherche à débarrasser le terme « extase » de connotations déformées. Il définit l'extase de la façon suivante⁸⁴ :

L'« extase » (se tenir hors de soi-même) indique un état de la conscience⁸⁵ qui est extraordinaire en ce sens que la conscience transcende sa situation ordinaire. L'« extase » n'est pas une négation de la raison, mais un état de la conscience dans lequel la raison va au-delà d'elle-même, c'est-à-dire au-delà de la structure sujet-objet. [...] La « raison extatique » reste la raison ; elle ne reçoit rien d'irrationnel ou d'antirationnel — ce qu'elle ne pourrait faire sans se détruire elle-même — mais elle transcende la situation fondamentale de la rationalité finie, la structure sujet-objet.

S'il n'y a pas d'extase pour le sujet qui reçoit la révélation, il y a, au mieux, « une information que l'on peut tester scientifiquement ». Tillich approfondit alors la question de cette préoccupation ultime : elle est liée au choc ontologique, à la menace du non-être⁸⁶. C'est en méditant sur notre condition de mortel, en prenant conscience que l'on est un « être pour la mort », que l'on peut percevoir notre préoccupation ultime, celle d'être. C'est par la prise de conscience que l'on ne se suffit pas à nous-même que l'on peut réaliser que c'est Dieu qui nous porte. Tillich évoque le « Je suis perdu » d'Es 6,5 : c'est la « nuit sombre de l'âme » qui permet l'expérience du fondement⁸⁷.

83. *TS I*, p. 156.

84. *TS I*, p. 156-157. Tillich développe par ailleurs le lien entre extase et prière et écrit : « La prière fournit le meilleur exemple d'expérience extatique le plus universel. [...] Dieu ne peut jamais être un objet sans être en même temps un sujet. Nous ne pouvons prier que le Dieu qui prie en nous ». Voir *TS IV*, p. 132.

85. *TS I*, n. 26.

86. *TS I*, p. 154 et 158 ; voir aussi *TS II*, p. 42-48.

87. *TS I*, p. 154.

Tillich évoque ensuite la possession démoniaque⁸⁸ qui, contrairement à l'état extatique, détruit la structure rationnelle de la raison. Dans cet état, l'esprit se trouve « au pouvoir de certains de ses éléments qui aspirent à devenir tout l'esprit, qui s'emparent du centre du soi rationnel et le détruisent⁸⁹ ».

Du point de vue cognitif l'extase s'appelle souvent l'inspiration⁹⁰. Mais il ne faut pas confondre cette extase cognitive avec une conception de l'inspiration correspondant à un corps étranger de connaissance qui viendrait envahir la raison, comme pour la « dictée mécanique » ou, d'une manière plus élaborée, une « communication d'information ». Ces doctrines de l'inspiration sont démoniaques, car elles détruisent la raison. De plus, pour Tillich, l'extase n'introduit « aucune connaissance de relation ou d'objets finis », mais ouvre une dimension de connaissance « en relation avec notre préoccupation ultime et le mystère de l'être⁹¹ ». L'extase, du point de vue cognitif, se rapporte ainsi à un champ moins large que l'inspiration au sens plus courant du terme⁹².

2.2. *Miracle*

Tillich évoque ensuite le deuxième pôle, objectif, de la corrélation qui permet la révélation : il s'agit d'un événement qui « vient de l'extérieur et d'une altérité⁹³ » : c'est le miracle. De la même manière que l'extase ne peut pas provenir d'une possession par un « corps étranger », un miracle ne peut pas s'interpréter « en termes de rupture supranaturelle dans les processus naturels⁹⁴ ». Tillich présente son approche du miracle :

88. *TS I*, p. 159. Nous rapprochons cette partie de son texte avec sa critique, un peu avant (p. 158), des « mouvements dits extatiques », qui courent le danger de confondre la surexcitation religieuse avec la survenue de la révélation.

89. *TS I*, p. 159.

90. *TS I*, p. 160.

91. *Ibid.* Plus loin Tillich précise : « Il n'existe pas plus de psychologie révélée que d'historiographie ou de physique révélées. La théologie n'a pas pour tâche de protéger la vérité de la révélation en attaquant pour des raisons religieuses les doctrines freudiennes de la libido, du refoulement et de la sublimation, ou en défendant la doctrine jungienne de l'homme au nom de la connaissance révélatrice » (*TS I*, p. 181). Précisons bien notre propos : nous cherchons à montrer que la connaissance apportée par le travail interprétatif des rêves dans une perspective jungienne relève de la révélation au sens de la théologie tillichienne. Notre approche est phénoménologique : nous ne cherchons pas à « défendre » la « doctrine jungienne de l'homme » au nom d'une supposée « révélation ». De plus, Tillich entend probablement par « doctrine jungienne de l'homme » le modèle de la psyché que Jung a élaboré à partir de données cliniques. Prétendre, dans le cadre même de l'approche jungienne, que ce modèle a une valeur « en soi », qu'il est donc susceptible d'être « révélé », n'a pas de sens. Ce serait confondre le modèle avec la réalité « en soi ». Pour reprendre un exemple donné par Jung lui-même, en physique, prétendre que le modèle atomique de Bohr correspond à la « réalité » d'un atome est une aberration. De même, le modèle jungien de la psyché n'a pas d'autre prétention que de donner des outils pour faciliter le travail d'interprétation des rêves. (Voir Carl Gustav JUNG, *Les racines de la conscience*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 619.)

92. Tillich souligne que l'utilisation imprécise du terme « inspiration » correspond à des actes de cognition non réfléchis, comme « être dans des dispositions créatrices, ou être saisi par une idée, ou comprendre quelque chose grâce à une intuition soudaine », voir *TS I*, p. 160.

93. André GOUNELLE, « Révélation évangélique et religions selon Paul Tillich ».

94. *TS I*, p. 162, n. 42.

Un miracle authentique est, avant tout, un événement étonnant, inhabituel, qui ébranle, sans contredire la structure rationnelle de la réalité. En second lieu, c'est un événement qui oriente vers le mystère de l'être, et qui exprime la relation qu'il a avec nous d'une façon bien déterminée. En troisième lieu c'est une occurrence que l'on reçoit comme un événement-signe dans une expérience extatique⁹⁵.

Ces trois éléments doivent être réunis pour qu'il y ait véritablement miracle : l'événement objectif doit être reçu dans la foi, dans un état de réception extatique. La révélation « oriente vers le mystère de l'existence et vers notre préoccupation ultime⁹⁶ », elle est d'un autre domaine que la science et l'histoire : il ne peut y avoir de conflits entre ces différentes dimensions de la réalité.

Évaluons maintenant la fonction transcendante comme fonction de révélation au regard de l'approche qu'a Tillich de l'extase et du miracle.

3. Extase et fonction transcendante

Compte tenu de la tension intérieure, vitale, liée à la préoccupation ultime que nous avons soulignée plus haut, l'état extatique est favorisé lors de l'interprétation des rêves dans une approche jungienne. De plus, l'interprétation d'un rêve ne peut pas se limiter à un travail intellectuel dans la distanciation, mais doit comporter des éléments d'émotion et d'intuition, comme nous l'avons souligné plus haut. Or pour saisir le sens d'un rêve, du point de vue jungien, on peut s'aider d'intuitions perçues dans un état « extatique », par exemple lors d'une méditation ou d'un état de demi-sommeil, un état hypnagogique ou hypnopompique⁹⁷. Les prises de conscience qui en résultent peuvent faire l'effet d'une véritable révélation et susciter une émotion « quasi religieuse⁹⁸ ». En prenant conscience de corrélations entre son vécu le plus intime, à peine pressenti, « préconscient⁹⁹ », avec le contenu de son rêve, le sujet peut en effet alors faire l'expérience du « sacré » au sens qu'en donne Otto. À notre sens, la disposition de l'esprit que requiert l'interprétation des rêves dans une perspective jungienne correspond assez bien à l'extase tillichienne.

Tillich souligne bien la différence entre l'extase et la possession démoniaque. Du point de vue jungien, il s'agit d'états de « possession » psychotique par l'un de ses complexes¹⁰⁰. Nous avons déjà abordé cette question plus haut à propos de l'hétéronomie. Par exemple, dans le cas d'une « possession » par une *anima* négative, un

95. *TS I*, p. 163.

96. *TS I*, p. 164.

97. Jung propose, pour aider à interpréter un rêve, de le prolonger par la méthode qu'il appelle « l'imagination active » : il s'agit de laisser advenir l'évolution d'images oniriques sans intervenir consciemment, mais tout en observant consciemment le processus se dérouler, voir *L'âme et le Soi*, p. 149-150.

98. La psychanalyste Julie SAINT BRIS souligne cette dimension du travail analytique dans *Quête de soi quête de Dieu ? Psychologie jungienne et spiritualité chrétienne*, Paris, Presses de la renaissance (coll. « Asketes », dirigée par le père Patrice Gourrier et Christophe Rémond), 2009.

99. Jung distingue le préconscient correspondant à des contenus inconscients effleurant à la surface de la conscience d'un inconscient plus profond.

100. Les obstacles se mettant au travers du chemin vers la quête de son Soi sont nombreux, les *persona* auxquelles on s'identifie ne sont pas absolument pas les seules.

homme peut « diviniser » une femme « fatale » et y succomber¹⁰¹. Ce n'est assurément pas là un cheminement vers le « moi authentique » : il ne s'agit pas de révélation au sens où Tillich le comprend¹⁰².

4. Miracle et synchronicité

Qu'en est-il maintenant du pôle objectif ? La question du « miracle » concernant la réalité matérielle elle-même rentre-t-elle aussi dans l'approche qu'a Jung de la fonction transcendante ? Il s'agit en fait d'une notion qu'il a développée assez tardivement, celle de la synchronicité¹⁰³. Pour Jung, certains événements objectifs peuvent guider dans le processus d'individuation. Considérons le célèbre exemple du scarabée doré que Jung utilise pour expliquer la synchronicité. Une patiente était enfermée dans un rationalisme étroit qui l'empêchait de prendre en considération ses rêves : sa thérapie était bloquée. Or, lors d'une séance avec Jung, au moment même où elle lui parlait d'un rêve où elle recevait en cadeau un scarabée d'or, un scarabéidé qui « offrait avec un scarabée d'or l'analogie la plus proche qu'il soit possible de trouver sous nos latitudes¹⁰⁴ » pénétra dans le cabinet. Or, comme le précise Jung, « un tel cas ne s'était jamais présenté à moi auparavant ni ne s'est présenté par la suite ; de même ce rêve qu'avait eu ma patiente est resté unique en son genre dans le champ de mon expérience ». Le « choc » causé par la coïncidence a permis à la patiente de changer d'attitude et s'engager dans un chemin de transformation.

Analysons maintenant cet événement au regard des critères que donne Tillich pour caractériser un miracle « authentique ».

Tout d'abord l'événement est « étonnant, inhabituel, [il] ébranle, sans contredire la structure rationnelle de la réalité ». En effet, il est inhabituel qu'un tel scarabée cherche à rentrer dans une pièce obscure, mais cela ne détruit pas « les structures rationnelles » de la réalité. Il s'agit d'un événement improbable, mais il n'est pas impossible. Ce qui est très improbable, c'est la coïncidence entre cet événement objectif et l'état d'esprit de la patiente, due au rêve. Ensuite, cet événement « oriente vers le mystère de l'être, et [...] exprime la relation qu'il a avec nous d'une façon bien déterminée ». En effet, cet événement a permis de débloquent une situation thérapeutique et orienter la patiente de Jung vers ce que l'on pourrait qualifier, en utilisant les termes de Tillich, de « mystère de son être ». Il ne s'agit pas d'une révélation sur le mystère de l'être « en général », mais, de façon « bien déterminée », vers la relation

101. Cet exemple correspond à une « possession » par la médiation d'une femme sur laquelle l'*anima* est projetée. Il existe aussi des cas de « possession » sans médiation externe au sujet.

102. Cette situation pourrait néanmoins correspondre à une « révélation » du point de vue tillichien si le sujet est parfaitement conscient que le choc émotionnel éprouvé à l'occasion de la rencontre de cette femme révèle une part sombre de son féminin intérieur. Dans ce cas, la prise de conscience induite par cette rencontre peut participer au processus d'individuation.

103. Nous abordons ici la notion jungienne de synchronicité de façon très partielle, uniquement dans son aspect lié à notre propos, celui de la « révélation » au sens de Tillich.

104. Carl Gustav JUNG, *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 39.

qu'il a spécifiquement avec cette patiente¹⁰⁵. Enfin, il s'agit d'un événement-signe manifestement reçu dans une expérience assez extatique, du moins tel que peut le laisser penser le texte de Jung. En effet, la coïncidence a manifestement rempli de « stupeur » la patiente et a induit un changement déterminant d'attitude vis-à-vis de ses rêves.

La synchronicité peut ainsi se comprendre comme révélation dans la perspective tillichienne.

Tout au long de notre parcours, nous avons implicitement considéré le rêve comme un « vecteur du mystère de l'être¹⁰⁶ ». Cherchons maintenant à discuter plus précisément cette proposition en nous appuyant sur la suite du texte de Tillich consacré à la question des médiums de révélations, de la « parole interne » et des sacrements. Notre question a été formulée de façon plus générale par Jung lui-même dans un texte qu'il a écrit juste avant sa disparition¹⁰⁷ :

En dépit du fait que l'Église catholique admette les *somnia a Deo missa* (les songes envoyés par Dieu), la plupart de ses penseurs ne font aucun effort sérieux pour comprendre les rêves. Je doute qu'il y ait un traité ou une doctrine dans lesquels un protestant se soit abaissé jusqu'à admettre que la *vox Dei* pût être perçue dans un rêve. Pourtant, si un théologien croit vraiment en Dieu, à quel titre peut-il affirmer que Dieu est incapable de s'exprimer par le truchement des rêves ?

5. Le rêve vecteur du « mystère de l'être » ?

Nous avons abordé le pôle objectif en considérant la réalité matérielle, dans la ligne de Tillich. Mais nous pouvons aussi considérer les rêves comme des éléments « objectifs », dans la mesure où nous n'avons pas de prise consciente sur leur contenu¹⁰⁸. Les rêves présentent en effet un caractère objectif au sens où ils proviennent d'une altérité, ils sont en effet produits par l'inconscient. Peut-on alors les considérer comme « miracle » authentique ? L'application de ces critères est assez délicate, car pour Tillich le pôle objectif se rapporte à la réalité matérielle, et non pas à un fait psychique inconscient. Quoiqu'il en soit, le fait de rêver pendant le sommeil ne contredit pas « les structures rationnelles de la réalité » et peut parfois profondément ébranler le rêveur, ce qui est conforme au miracle tillichien. Mais interrogeons-nous plutôt sur la possibilité de reconnaître les rêves comme « médiums de révélation », « sacrement » et « parole interne ».

105. Dans cette notion de synchronicité, Jung insiste beaucoup sur l'état de réceptivité que doit avoir le sujet. Il ne faut pas confondre synchronicité et coïncidence due au hasard. Ce type d'événements assez courants ne participe pas, en général, à la révélation sur le mystère de son être, sur le mystère de notre « autre moi », celui qui cherche à advenir.

106. *TS I*, p. 164.

107. Carl Gustav JUNG, *Essai d'exploration de l'inconscient*, Paris, Robert Laffont, 1964, p. 179. Il s'agit du dernier ouvrage de Jung, terminé quelques jours avant son décès.

108. André GOUNELLE cite un écrit de Tillich de 1927 : « la révélation vient à nous et non pas de nous ». Même si l'inconscient est propre au sujet, à notre sens, dans la phrase citée, on peut le comprendre comme une altérité par rapport au « nous ». Voir « Révélation évangélique et religions selon Paul Tillich ».

5.1. Médium de révélation

Pour Tillich, « il n'existe pas de réalité, de chose ou d'événement qui ne puisse devenir un vecteur du mystère de l'être, et entrer dans une corrélation révélatrice ». Compte tenu que « chaque personne, chaque chose participe à l'être même », « tout type de réalité, ou presque, est devenu quelque part médium de révélation¹⁰⁹ ». Ainsi, il n'y a pas de raison d'exclure les rêves des médiums de révélation *a priori*, puisqu'il s'agit d'une réalité psychique. Rappelons de plus que pour Tillich la structure rationnelle (*logos*) est commune entre l'esprit de l'homme et la réalité extérieure. Ainsi nous considérons que si les symboles peuvent être tirés du monde de la réalité extérieure, ils peuvent *a priori* l'être aussi des productions psychiques, des images oniriques en particulier. De surcroît, les rêves sont, dans l'Antiquité et en particulier dans la Bible, des médiums de révélations¹¹⁰. De plus, les rêves, notamment quand ils concernent des archétypes, mettent particulièrement en scène des éléments cosmiques et des événements humains fondamentaux. Or, Tillich souligne que les médiums de révélation sont souvent pris dans la nature ou dans des événements naturels comme l'alternance du jour et de la nuit, la naissance et la mort¹¹¹. Pour Tillich, toute personne « transparente au fondement de l'être¹¹² » peut être médium de révélation. Qu'en est-il alors des personnes apparaissant dans les rêves ? Du point de vue jungien, elles figurent des fragments autonomes de la personnalité encore inconsciente du rêveur appelés à être « intégrés » dans la personnalité à advenir du sujet. Cette personnalité se développe lors du processus de sanctification et devient ainsi de plus en plus transparente au fondement de l'être. Ainsi, certaines images oniriques de personnes, tout particulièrement celles se rapportant au Soi, qui figure la personnalité à advenir, peuvent être considérées comme médiums de révélation.

Pourtant Tillich évoque peu les symboles oniriques : les mots « rêves », « songe » ou encore « onirique » sont absents de sa théologie systématique¹¹³. Cependant Til-

109. *TS I*, p. 164. Tillich appelle ici « médium de révélation » ce qu'il nomme couramment « symbole » : c'est un élément du domaine fini qui oriente vers le fondement de l'être.

110. Voir notamment Jb 33,14-18 : « [...] Dieu parle d'abord d'une manière et puis d'une autre, mais l'on n'y prend garde : dans le songe, la vision nocturne, lorsqu'une torpeur accable les humains, endormis sur leur couche. Alors il ouvre l'oreille des humains et y scelle les avertissements qu'il leur adresse [...] ».

111. *TS I*, p. 165. À notre sens, la mise en scène de ces éléments naturels dans un rêve, qui les « dramatise », correspond bien à ce que Tillich exprime concernant la réception extatique de ces événements (*TS I*, p. 167).

112. *TS I*, p. 169.

113. Paul TILlich, *Théologie systématique V*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2009, « index », p. 191-233. Notons que l'index signale à l'entrée « innocence », « innocence onirique ou du rêve » [*dreaming innocence*]. Tillich écrit : « Le mythe et le dogme projettent la nature essentielle de l'homme dans le passé et en font une histoire avant l'histoire, que symbolise un âge d'or ou un paradis. Dans un vocabulaire psychologique, on peut dire que cet état représente "l'innocence du rêve" ». Tillich explique ensuite son choix du mot rêve : le rêve « anticipe l'effectif », cet effectif est « présent dans le potentiel sous forme d'anticipation ». Ces potentialités doivent s'actualiser dans la vie concrète grâce à la « liberté finie », par la décision, le passage du potentiel, de l'essence à l'existence, la « concrétisation de soi ». L'homme doit ainsi sortir de l'état d'innocence du rêve et vivre dans « la réalité de l'être » (Paul TILlich, *Théologie systématique III*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2006, p. 59-64). Même s'il n'est pas explicitement question ici de « révélation », soulignons que la dimension d'anticipation que Tillich évoque à propos du rêve fait écho à la dimension prospective du rêve chez Jung : certains rêves peuvent présenter

lich évoque l'importance des rêves comme lieu d'« expérience du numineux¹¹⁴ ». La religion vit par de telles expériences, elle s'efforce ainsi de « maintenir la communion avec cette profondeur divine de notre existence. Mais parce que cette profondeur reste “inaccessible” à toute conceptualisation objectivante, elle devra être exprimée en symboles¹¹⁵ ».

5.2. Sacrement

Ces médiums de révélation correspondent aussi au sacrement au sens tillichien. Pour Tillich, le sacré est universellement présent et se manifeste dans « tout ce qui est fini et particulier, ou bien spécialement dans tel ou tel objet fini : il s'agit de la base sacramentelle de toutes les religions¹¹⁶ ». La notion sacramentelle est abordée en plusieurs endroits de sa théologie systématique¹¹⁷, il précise ce que peut être un objet sacramentel : « Toute expérience révélatrice transforme le médium de révélation en un objet sacramentel, que ce soit un objet naturel, un être humain, un événement historique, ou un texte sacré¹¹⁸. »

Tillich, quand il aborde la question du sacrement, prend soin de rappeler le danger qu'encourt tout élément sacramentel, celui d'être idolâtré pour lui-même¹¹⁹. En effet le médium de révélation n'est que symbole renvoyant à l'ultime : il n'a pas de signification inconditionnelle en tant que tel. Dans l'idolâtrie, l'« objet sacramentel est sacré en lui-même, alors qu'en tant que porteur du sacré il renvoie au-delà de ce qu'il est¹²⁰ ».

Qu'en est-il de l'interprétation des rêves dans la perspective jungienne du point de vue du danger de l'idolâtrie ? Jung a une approche des symboles tout à fait semblable à celle de Tillich : le symbole onirique oriente vers un inconnu, un inconnaissable, qui ne doit pas être considéré littéralement¹²¹. Une image n'a pas de valeur en tant que telle, sa valeur est ce vers quoi elle peut orienter pour le rêveur lui-même. L'attitude requise pour « interpréter » correctement l'image onirique est qualifiée par Jung de « symbolique¹²² ». L'idolâtrie, d'un point de vue jungien, consisterait à sacrifier la représentation d'une image, par exemple un mandala (expression symbolique du Soi, de la personnalité à advenir), de lui vouer un « culte », par exemple en croyant à une force « magique » qui pourrait émaner « mécaniquement », « magi-

le rêveur sous une forme plus évoluée, comme possibilité, potentialité non encore advenue, à réaliser effectivement dans la vie concrète.

114. Paul TILlich, « Science et théologie : dialogue avec Einstein », dans *Théologie de la culture*, Paris, Plon, 1968, p. 206-207. Le mot « rêves » fait partie de la liste suivante : « [...] des individus, des événements historiques ou naturels, des objets, des paroles, des images, de sons, des rêves, etc. ».

115. *Ibid.*

116. ID., « La signification de l'histoire des religions pour le théologien systématique », p. 457.

117. *TS I*, p. 193-197.

118. *TS I*, p. 193, voir aussi ID., *Dynamique de la foi*, Québec, PUL ; Genève, Labor et Fides, 2012, p. 63-65.

119. *TS I*, p. 194.

120. ID., *Dynamique de la foi*, p. 65.

121. Voir *TP*, p. 491-492.

122. *Ibid.*, p. 493.

quement » de l'image en dehors d'un état extatique de corrélation révélatrice. Une telle attitude supprimerait, ou à tout le moins atténuerait, la possibilité de transformation personnelle à laquelle l'image peut contribuer si le rêveur la contemple réellement pour ce qu'elle est : un symbole, un sacrement, un médium de révélation qui oriente vers la personnalité à advenir.

5.3. Parole interne

On peut également se référer à la discussion de Tillich sur la « parole interne¹²³ ». La « parole », selon Tillich, inclut non seulement l'ouïe, mais aussi la vue, la sensation et le goût : Dieu peut se manifester de façon non vocale¹²⁴. La parole a deux fonctions : l'expression et la dénotation. La puissance de la dénotation « réside dans sa capacité à saisir et à communiquer des significations générales ». La puissance de l'expression, quant à elle, « réside dans sa capacité à dévoiler et à communiquer des états personnels¹²⁵ ». Les paroles scientifiques et techniques se rapprochent du pôle de la dénotation, une équation mathématique par exemple a un caractère « presque exclusivement dénotatif ». Plus les paroles sont « poétiques et communautaires », plus elles se rapprochent du pôle de l'expression. La parole peut être médium de révélation quand « elle oriente au-delà de son sens ordinaire aussi bien en ce qui concerne la dénotation que l'expression¹²⁶ ». Par exemple, des paroles absurdes très expressives ne sont pas révélatrices, tout comme ne peut l'être une parole logique, traitant pourtant d'un sujet qui relève du religieux, si elle n'est pas suffisamment expressive. En effet une parole purement dénotative ne possède « ni le "son" ni la "voix" qui font sentir l'ultime¹²⁷ ». L'expérience d'une image ou d'une voix entendue dans un rêve qui, tout en étant cohérente et structurée est suffisamment expressive pour « ébranler », « saisir » le rêveur, est assez courante. La plupart du temps, le rêveur sort de cet état de « stupéfaction » dès les premières minutes qui suivent le réveil et l'oubli. Mais la mise en œuvre de la fonction transcendante jungienne consiste précisément à considérer avec la plus grande attention ce rêve et le saisissement qu'il a provoqué¹²⁸. Ce « travail » peut conduire à transformer le rêveur. De notre point de

123. Tillich écrit, après avoir évoqué les expressions des prophètes et des apôtres : « Quand les prêtres, les devins et les mystiques du paganisme rendent des oracles sacrés et produisent des écrits sacrés, ils donnent des interprétations d'une réalité Spirituelle dans laquelle ils sont rentrés après avoir quitté la réalité ordinaire » (*TS I*, p. 173). On l'a rappelé plus haut avec Jb 33,14-18, dans la Bible et dans l'Antiquité de manière générale, les rêves sont considérés comme médium de révélation divine. Tillich revient sur la question de la « parole interne » dans « 3. Le problème de la parole intérieure », *TS IV*, p. 138-142. Il écrit : « Si Dieu nous parle, il ne s'agit pas d'une "parole intérieure", mais de la Présence spirituelle qui nous saisit vraiment de l'"extérieur". Toutefois cet "extérieur" se trouve au-dessus du dehors et du dedans : il les transcende. Si Dieu n'était pas présent aussi en l'homme pour que l'homme puisse chercher Dieu, l'homme ne pourrait pas entendre la parole que Dieu lui adresse. Les catégories "extérieur" et "intérieur" perdent leur signification dans la relation de Dieu et de l'homme » (*ibid.*, p. 140).

124. *TS I*, p. 171, voir aussi p. 216-218.

125. Notons aussi que dans la perspective jungienne le rêve concerne le sujet personnellement, et ne traite pas de « significations générale », ce qui, du point de vue tillichien le rapproche plus du pôle expressif que du pôle dénotatif.

126. *TS I*, p. 172.

127. *Ibid.*, n. 70.

128. Rappelons qu'il s'agit là de la définition que Jung donne de la personne qui a une attitude « religieuse ».

vue, certains rêves se rapportent bien à ce Tillich écrit à propos de la « Parole de Dieu » : « À travers le langage ordinaire, quelque chose resplendit (plus précisément, retentit), à savoir l'automanifestation de la profondeur de l'être et de la signification¹²⁹. »

CONCLUSION

Pour montrer que la fonction transcendante peut être considérée comme une fonction de révélation, nous avons d'abord proposé que la fonction transcendante est une expression psychologique possible de la théonomie. En effet, il y a une ressemblance entre la dialectique du conscient et de l'inconscient, chez Jung, et la dialectique entre la raison autonome et sa profondeur, chez Tillich. Cette dialectique de réunion entre la créature et son fondement créateur correspond au processus de révélation tillichien. Nous avons ensuite montré que le type de connaissance apporté par la fonction transcendante s'apparente à la connaissance de la révélation, y compris pour ce qui concerne les critères de vérification. Cette connaissance guide dans le processus de maturation psychique et spirituelle. Ce processus, que Tillich nomme « sanctification », et Jung, « individuation », est la finalité de la révélation, de la fonction transcendante. Il s'agit de cheminer vers son « moi authentique », ce qui correspond à la préoccupation ultime tillichienne, celle de l'être nouveau. La révélation a ainsi une dimension très personnelle, propre à chaque sujet, mais elle oriente aussi vers le mystère de l'être, fondement commun à tous. Nous avons alors souligné que, comme l'a remarqué Tillich lui-même, la notion d'archétype jungien se prête bien à cette dualité. En effet l'archétype a une structure collective, mais il s'exprime de façon très personnelle pour chacun.

Pour Tillich, on ne peut recevoir la révélation qu'en état d'extase, nous avons alors fait le lien avec l'approche jungienne d'interprétation des rêves. La réalité matérielle peut aussi contribuer au processus de révélation : la conception tillichienne du miracle ressemble à la notion de synchronicité jungienne. Enfin, nous avons proposé que les rêves, avec les symboles individuels qu'ils portent, peuvent être considérés comme médiums de révélation.

Nous avons ainsi montré que la fonction transcendante jungienne est une expression psychologique possible de la révélation telle que Tillich la conçoit. L'approche qu'a Tillich des symboles collectifs comme médiums de révélation pourrait donc être prolongée par des symboles plus individuels, tels que ceux qui apparaissent dans certains rêves, dans la mesure où ils contribuent aussi au processus de révélation.

Nous n'avons parcouru que la première partie du texte de Tillich sur la révélation, celle qui concerne la révélation dépendante, c'est-à-dire celle qui est liée à la révélation originelle, « finale », à savoir la manifestation de Jésus en tant que Christ¹³⁰. Or, le lien entre l'expérience que chacun peut faire de l'Être Nouveau et

129. *TS I*, p. 173.

130. Voir *TS I*, p. 183-219.

CHRISTOPHE GRIPON

celle qu'en a fait Jésus de Nazareth dans la théologie tillichienne nous semble délicat et susceptible d'être précisé du point de vue psychologique. Le prolongement de la théologie de Tillich présenté dans cette étude pourrait être complété en considérant l'approche jungienne de la figure du Christ et du Soi, l'archétype central se rapportant à notre être « authentique » en devenir.

LA SOTÉRIOLOGIE TILLICHIEENNE EN RAPPORT À LA CRISE ENVIRONNEMENTALE : L'ESPÉRANCE D'UN SALUT POUR TOUS ET POUR TOUTE LA CRÉATION

Geoffrey Legrand

Faculté de théologie
Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

RÉSUMÉ : Après avoir présenté l'écologie intégrale à partir de la théorie des strates de la philosophe belge Charlotte Luyckx, notre contribution repose de manière plus théologique la question du salut grâce à trois prédications de Paul Tillich. Nous verrons alors que la sotériologie tillichienne se caractérise par trois signes de la création nouvelle : la réconciliation, la réunion avec le fondement de notre être et la résurrection. Enfin, en tirant des conséquences pratiques de cet apport théologique, nous comprendrons la pertinence de s'engager dans les kairoï de notre temps, notamment celui de l'écologie intégrale.

ABSTRACT : After illustrating the concept of integral ecology on the basis of Belgian philosopher Charlotte Luyckx's strata theory, this paper aims to revisit the idea of salvation from a theological perspective by drawing on three sermons by Paul Tillich. Through these, we will see that Tillichian soteriology is characterized by three signs of the new creation : reconciliation, reunion with the foundation of our being and resurrection. Finally, by deriving practical conclusions from this theological insight, we come to understand the significance of engaging in the kairoï of our time, notably that of integral ecology.

Même si nous n'avons encore que peu de recul face à ce qui nous arrive, nous pouvons toutefois affirmer que la crise du COVID a révélé plusieurs fragilités : non seulement celles du système médical qui a été mis à mal dans sa capacité à réparer, à guérir et à soigner l'être humain, mais aussi, plus globalement, celles de notre société, que ce soit dans ses aspects économiques, sociaux et environnementaux pour ne citer que ceux-là.

Ainsi, cette crise sanitaire présente notamment des liens avec la crise environnementale, ne fût-ce que par ses causes et ses conséquences. Pour ne citer qu'un exemple, beaucoup d'Européens ont récemment découvert l'existence du pangolin, ce petit mammifère sauvage couvert d'écailles, particulièrement braconné en raison de son pouvoir de guérison, et soupçonné d'avoir servi d'hôte dans la transmission du virus

de la chauve-souris à l'homme. De fait, le braconnage, la déforestation, la surexploitation de la nature et la destruction des écosystèmes naturels provoquent non seulement la diminution du territoire des espèces sauvages menacées mais favorisent aussi le développement des zoonoses, ces maladies se transmettant de l'animal à l'homme et *vice versa*¹. Du point de vue des conséquences de la crise sanitaire, rappelons-nous qu'au début du premier confinement, nous avons assisté à une baisse drastique des émissions de CO₂ dans les grandes villes mais que cette diminution n'a été que de courte durée.

Ainsi, ces crises sanitaire et environnementale comportent un aspect global : elles ravivent nos propres fragilités et nos fausses sécurités, tout en affectant nos modes de vie et de pensée de manière complexe, profonde et systémique.

Dans ce contexte d'urgence et dans la perspective de cette crise écologique sur laquelle nous nous concentrerons désormais, notre réflexion portera sur la question du salut, un terme probablement devenu obsolète pour la plupart de nos contemporains. Tillich lui-même avait observé l'obsolescence de ce terme, lui qui avait déjà tenté de lui redonner vigueur à son époque en déployant de multiples métaphores, notamment celles de « la pénurie et de l'approvisionnement », celle de « la libération de l'esclavage » ou encore celle de « la guérison de la maladie² ». Mais à l'heure où des crises globales bouleversent notre quotidien, ne serait-ce pas le moment opportun pour repenser de salut en nous demandant quel serait le sens du salut dans ces épreuves que nous traversons ?

En analysant trois sermons de Paul Tillich³, nous pensons que le regard du théologien germano-américain nous permettra de mieux comprendre ces crises que nous vivons et de mieux agir pour une création renouvelée, précisément en vertu de sa conception théologique du salut. Pour montrer cela, notre exposé comportera trois points : tout d'abord, afin de donner des perspectives au « jour d'après » dans une logique d'écologie intégrale, nous partirons de la théorie des strates de la philosophe belge Charlotte Luyckx. Ensuite, nous découvrirons la notion de salut chez Tillich, une conception qui n'est étrangère ni à la nature, ni au monde. Enfin, dans une troisième partie, à partir du fondement ontologique tillichien et de trois signes (la réconciliation, la réunion et la résurrection) de la création nouvelle, nous commenterons ces prédications et montrerons qu'il s'agit de s'engager dans les *kairoi* de notre temps, et donc notamment dans celui de l'écologie intégrale. En procédant de la sorte, nous espérons non seulement démontrer que le raisonnement de Tillich sur le salut offre des perspectives nouvelles et complémentaires pour répondre aux défis actuels mais qu'il continue aussi d'alimenter la réflexion théologique d'une manière déterminante.

1. <https://www.wwf.fr/covid-19>, page consultée le 20 septembre 2021.

2. <http://andregounelle.fr/tillich/le-salut-selon-tillich.php>, page consultée le 20 septembre 2021.

3. Paul TILlich, « La nature pleure aussi un bien perdu », dans ID., *Quand les fondations vacillent*, textes traduits par André Gounelle et Mireille Hébert, Genève, Labor et Fides (coll. « Œuvres de Paul Tillich », 13), 2019, p. 97-108 ; ID., « L'être nouveau », dans ID., *L'Être nouveau*, traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Paris, Planète (coll. « L'Expérience intérieure »), 1969, p. 33-43 ; et ID., « Le salut universel », dans ID., *L'Être nouveau*, p. 225-229.

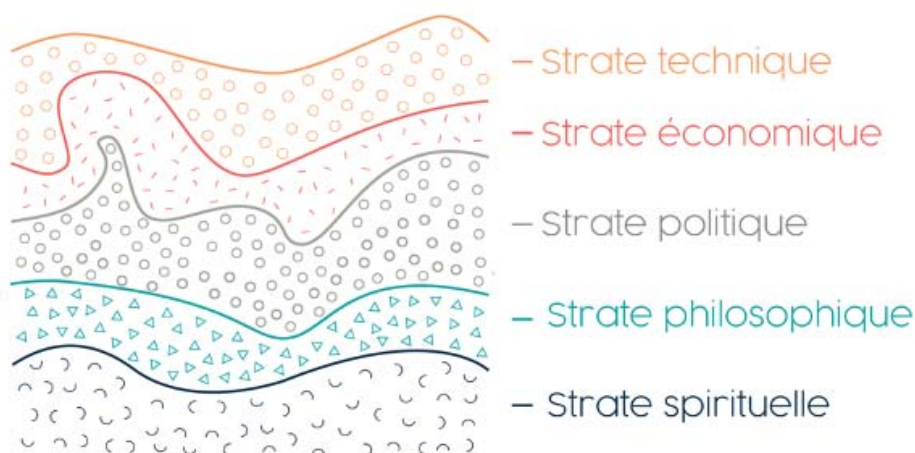
I. APPORTS PHILOSOPHIQUES CONCERNANT L'« ÉCOLOGIE INTÉGRALE »

Il y a un peu plus d'un an, la Faculté de théologie de Genève organisait une discussion en ligne entre Benoît Bourguin et Sarah Stewaert-Kroeker sur le thème de « la pandémie et du monde de demain⁴ ». S'interrogeant sur les leçons de cette pandémie d'un point de vue théologique, les deux intervenants avaient regretté que la place prépondérante de l'économie dans les débats ait trop souvent dicté l'agenda des réponses à la crise. Par ailleurs, alors que le professeur de théologie systématique de l'Université catholique de Louvain a insisté sur la privation de nos libertés par le politique, l'éthicienne de Genève s'est demandé si la rapidité des réactions face à la pandémie ne devait pas inspirer l'éthique chrétienne de l'environnement afin de construire ce « monde d'après ».

Cependant, ce débat sur la construction du monde de demain n'est pas l'apanage des théologiens, loin de là. De nombreux penseurs ont en effet tenté de contribuer à la réflexion sur la transition écologique dans leur domaine respectif. Parmi ces analyses, l'une d'entre elles, celle de la philosophe Charlotte Luyckx, a retenu notre attention, car elle a la particularité d'articuler les savoirs dans leur complexité, en développant une approche holistique, en soutenant une pluralité de solutions complémentaires, et en allant au-delà des clivages de la modernité⁵. Dans sa vision plurielle transmoderne⁶, la philosophe identifie les apports de plusieurs courants écologiques (veines laïque, chrétienne et transconfessionnelle) et de plusieurs disciplines qu'elle relie ensuite de manière intégrative afin de former un modèle global et cohérent qui ne se limite pas à un simple verdissement des pratiques.

Cette modélisation en strates de C. Luyckx s'appuie sur la métaphore des couches géologiques. Dans chacune de ces strates, elle identifie les causes de la crise écologique ainsi que des pistes pour résoudre ces problèmes. Ce schéma comporte cinq dimensions :

-
4. https://www.unige.ch/theologie/files/6615/8806/6778/A5_La_pandemie_mai_2020_web.pdf, page consultée le 20 septembre 2021. Cette conversation peut encore être suivie en ligne grâce au lien suivant : <https://mediaserver.unige.ch/play/VN4-2744-2019-2020> (page consultée le 20 septembre 2021).
 5. Charlotte LUYCKX, « L'écologie intégrale : relier les approches, intégrer les enjeux, tisser une vision », *La pensée écologique* (2020). En ligne : <https://lapenseeecologique.com/lecologie-integrale-relier-les-approches-integrer-les-enjeux-tisser-une-vision/> (page consultée le 20 septembre 2021). Cf. aussi ID., Émeline de BOUVER, « Écosystème de la transition : la diversité des engagements pour répondre à l'urgence écologique », *Analyses. Productions de l'Institut d'Éco-Pédagogie (IEP)* (2019). En ligne : https://institut-ecopedagogie.be/spip/IMG/pdf/Ecosysteme_de_la_transition.pdf (page consultée le 20 septembre 2021).
 6. La transmodernité désigne le dépassement de la modernité (caractérisée par l'autonomie, le rationalisme, l'anthropocentrisme, l'androcentrisme, l'occidentalocentrisme, etc.) dans un mouvement d'intégration plutôt que de rejet des paradigmes antérieurs (cf. Charlotte LUYCKX, « L'écologie intégrale »).



Les strates de l'écologie intégrale selon Charlotte Luyckx

- Tout d'abord, dans la première strate, les données scientifiques disent que, malgré l'amélioration nécessaire des technologies existantes (éoliennes, panneaux solaires, etc.) pour limiter notre dépendance aux énergies fossiles, il serait illusoire de croire que cette crise se résoudra uniquement par la science, la technologie étant elle-même confrontée aux limites physiques du renouvelable. Cela nécessite donc d'aller au-delà du clivage entre foi aveugle en la technologie et le rejet des solutions techniques ;
- Ensuite, dans la seconde strate, afin de répondre à la crise du productivisme, les économistes nous invitent à dépasser l'opposition entre croissance et décroissance. D'un côté, certains mettent en avant l'intérêt de transformer les indicateurs économiques afin d'intégrer une palette de facteurs qui relativisent la croissance du PIB et la pondèrent. D'autres économistes mettent en évidence l'importance d'aller vers une économie permacirculaire qui réduirait le flux de matière et la quantité de nos activités afin d'inscrire notre empreinte écologique à l'intérieur des limites planétaires. Par ailleurs, une autre manière de produire moins mais mieux serait de revoir nos modes de vie (posture du colibri, pratique du zéro déchet, etc.) à la manière des alter-consommateurs qui ont choisi de consommer moins mais autrement ;
- La troisième strate suit la même logique intégrative que les deux premières. Elle montre la nécessité pour le politique de repenser notre société en crise au-delà des clivages traditionnels « gauche/droite », « local/global ». Il s'agit de dépasser ces approches binaires et de combiner des convictions plurielles dans un nouveau projet de société. Dans ce projet propice au vivre-ensemble, le respect des libertés individuelles et de la diversité irait de pair, tout comme celui de la justice et du lien social ;

- Puis, dans la quatrième strate, les philosophes expliquent que la crise touche également notre représentation de « la vie réussie », nos croyances et notre vision de la réalité issues de la modernité : « [La crise de la culture moderne] porte en germe l'éclosion d'une nouvelle vision ontologique du monde », indique C. Luyckx, qui nous invite une nouvelle fois à aller au-delà des clivages. En reprenant au sociologue E. Morin le concept de « reliance », la philosophe indique que, s'il est primordial de recréer du lien et de se reconnecter à la nature et à soi-même (éco-psychologie), cela ne signifie pas pour autant que l'écologie intégrale doit encourager la fusion avec l'univers. Dans le même ordre d'idée, par l'intermédiaire d'une ontologie repensée, l'anthropocentrisme ne s'opposerait plus au bio- ou à l'éco-centrisme. De fait, en passant d'une conception binaire à une ontologie qui intègre une hiérarchie des êtres, on pourrait penser l'humain comme étant à la fois un être vivant parmi les autres, tout en ayant un statut spécifique en vertu de sa valeur intrinsèque ;
- Enfin, dans la cinquième strate, les représentants de diverses spiritualités considèrent que la crise environnementale ravive aussi l'angoisse existentielle : de fait, le champ lexical du désastre, de la catastrophe, de l'effondrement, de la fin du monde fait désormais partie de notre quotidien. Confronté tout autant à sa propre finitude qu'aux limites d'une planète dont il semble être séparé (en lui et en dehors de lui), l'humain doit continuer à avancer malgré tout, en affrontant l'angoisse de la mort et du vide. Face à cette crise du sens, la spiritualité écologique⁷ souhaite rendre possible une nouvelle communion avec la nature. Elle invite à une redécouverte de la sacralité du monde par un travail intérieur, une *metanoïa*, une conversion du regard. Comme de coutume, cette spiritualité écologique dépasserait les oppositions stériles, notamment celle entre la transcendance et l'immanence. Cette fois, la philosophe indique que le panenthéisme⁸ offrirait une piste convaincante pour réconcilier ces deux principes. Finalement, dans son effort pour relier les approches et intégrer la diversité culturelle et spirituelle, C. Luyckx défend une écologie intégrale pluraliste et spiritualiste déployant la vérité comme quête de sens, dans un « horizon de sens commun » (cf. Jean Ladrière).

À plusieurs reprises dans cette brève présentation de la théorie des strates, les spécialistes de la pensée tillichienne auront établi des liens entre ce qui vient d'être expliqué et des concepts chers à notre théologien. En effet, il est tout d'abord remarquable que C. Luyckx parte des multiples crises de notre temps pour tisser sa vision de l'écologie intégrale, tout comme Tillich s'est efforcé de porter un regard plus profond sur les crises de son temps afin de développer sa pensée théologique. Ainsi en est-il pour son concept de *kairos* sur lequel nous reviendrons plus loin. De plus, nous

7. Concernant l'écospiritualité, cf. aussi : Marcela LOBO, « L'écospiritualité est-elle une corrélation ? », *International Yearbook for Tillich Research*, 12 (2017), p. 109-128.

8. Du grec (*pan*-tout, *-en*-en, *-theos*/dieu), le panenthéisme est un système de croyance postulant que Dieu est en toute chose et que tout est en Dieu, sans qu'il n'y ait de confusion (cf. André GOUNELLE, « Théisme ». En ligne : <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/theisme.php>, page consultée le 25 février 2022).

savons que Tillich appréciait particulièrement rapprocher philosophie et théologie, lui qui a obtenu un poste de « théologie philosophique » en 1940. En ayant fait de l'ontologie le terrain propice au dialogue entre ces deux disciplines, il est naturel d'entendre des échos entre la pensée de notre théologien et celle de notre philosophe, que l'on pense à la notion de panenthéisme⁹ que l'on pourrait aisément rapprocher de « l'auto-transcendance » tillichienne¹⁰ ou à l'importance de la strate spirituelle pour notre philosophe qui correspondrait à la « préoccupation ultime » (*ultimate concern*) chez le théologien.

Mais dès lors, que pourrait encore apporter la théologie de Tillich à la problématique contemporaine de l'écologie intégrale, présentée de manière si pertinente et si exhaustive par C. Luyckx ? Comment pourrait-elle la compléter ? En fait, probablement parce que notre philosophe souhaite tisser une vision plurielle, celle-ci passe à côté de la véritable question théologique en omettant (volontairement ?) la problématique du salut dans la strate spirituelle. Or, comme l'explique André Gounelle,

la préoccupation du salut permet de distinguer la religion ou la foi d'une conception du monde ou d'un savoir. Quand elle est absente, on a une philosophie, quand elle intervient on entre dans la théologie [...]. Bien entendu, dans la pratique, il n'existe pas de frontières tranchées¹¹.

Par ailleurs, dans un article sur les rapports entre théologie et philosophie à la suite de Tillich et Barth, Benoît Bourguin précise cette distinction :

Philosophie et théologie posent la question de l'être, mais le théologien se caractérise par une démarche de foi qui tranche avec la distance du philosophe à l'égard de son objet [...] ; le théologien vise l'être nouveau de la protologie et de l'eschatologie sous la préoccupation du salut, non d'abord, comme le philosophe, la structure de l'être dans sa manifestation cosmologique¹².

Dès lors, nous aimerions souligner la place de l'approche théologique du salut dans la résolution de la crise écologique, en suggérant que cette notion soit prise en compte afin d'approfondir la strate spirituelle de C. Luyckx. En effet, cette compréhension évangélique du salut¹³, au sens « de libération et de guérison », au sens

9. Tillich utilise lui-même le terme de « panenthéisme » pour décrire la vie éternelle : « La vie éternelle est vie dans l'éternel, vie en Dieu, ce qui correspond à l'affirmation que tout le temporel vient de l'éternel et y retourne et ce qui s'accorde avec la vision paulienne que, lors de l'accomplissement ultime, Dieu sera tout en tous (ou pour tous). On peut qualifier ce symbole de "pan-en-théisme eschatologique" » (Paul TILlich, *Théologie systématique. Cinquième partie : L'histoire et le Royaume de Dieu*, trad. André Gounelle et Jean-Marc Saint, en collaboration avec Claude Conedera, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL [coll. « Œuvres de Paul Tillich »], 2010, p. 187).

10. L'auto-transcendance tillichienne ou le « réalisme auto-transcendant » s'appuie sur le principe que « la transcendance se rencontre au sein du réel, sans toutefois se confondre avec lui, elle le dépasse infiniment tout en lui étant interne » (André GOUNELLE, « La corrélation : ontologie et méthodologie », *International Yearbook for Tillich Research*, 12 [2017], p. 5).

11. <http://andregounelle.fr/tillich/le-salut-selon-tillich.php>, page consultée le 20 septembre 2021.

12. Benoît BOURGUIN, « Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich », dans Mireille HÉBERT, Anne-Marie REIJNEN, éd., *Paul Tillich et Karl Barth : accords et antagonismes théologiques*, Münster, Lit Verlag (coll. « Tillich-Studien », 23), 2016, p. 216.

13. Pour ces définitions, voir deux articles d'André GOUNELLE, « Le salut » et « La création selon Tillich ». En ligne : <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/le-salut.php> et <http://andregounelle.fr/tillich/la-creation-selon-tillich.php>, pages consultées le 25 février 2022.

d'« accomplissement du fini », serait l'une des réponses possibles à la crise du sens, à ce désenchantement du monde.

Les deux indications mentionnées plus haut, à savoir le fait que le théologien se préoccupe avant tout du « salut » et de « l'être nouveau », auront donc des conséquences pratiques sur la manière de penser théologiquement nos problèmes actuels, tout comme elles auront des impacts sur la manière d'agir en conséquence (ses motivations, ses objectifs, etc.). Afin de comprendre cela, mettons-nous à présent à l'écoute des trois sermons sélectionnés.

II. LE SALUT DANS LES SERMONS DE PAUL TILLICH

Nous savons que Tillich considérait ses sermons comme une excellente entrée en matière pour appréhender sa pensée théologique¹⁴ ; c'est la raison pour laquelle nous nous sommes penché sur trois de ces textes : « La nature aussi pleure un bien perdu » (NP)¹⁵, « L'être nouveau » (EN)¹⁶ et « Le salut universel » (SU)¹⁷, qui restent d'ailleurs bien d'actualité. En parcourant ces sermons, nous découvrons tout d'abord l'omniprésence et la transversalité de ce thème du salut. Aussi, nous ciblerons notre travail de recherche au cœur de ces trois prédications sur la question suivante : « Que nous apprend Tillich sur notre salut et en particulier sur le salut de la création ? »

Commençons par ce sermon au titre très évocateur : « La nature pleure aussi un bien perdu ». Deux enseignements majeurs ressortent de cette prédication :

- d'une part, il existe une communauté de destin entre l'homme et la nature, dans leur gloire, dans leur tragédie et dans leur salut : « la lettre de l'apôtre [Paul] (Rm 8,19-22) lie la tragédie de la nature à celle de l'homme » (NP, p. 98), « la nature [...] souffre et soupire avec nous » (NP, p. 102), « la tragédie de la nature est liée à celle de l'homme comme le salut de la nature dépend de celui de l'homme » (NP, p. 104), « il n'y a pas de salut de l'homme sans salut de la nature, car l'homme est dans la nature et la nature est dans l'homme » (NP, p. 105) ;
- d'autre part, en raison de cette communauté de destin, Tillich prêche l'unité et l'universalité du salut qui inclut la nature. Il ne peut être plus clair : « [...] le salut est celui du *monde*¹⁸ et pas des seuls êtres humains » (NP, p. 106).

Au passage, Tillich explique ce qui cause, selon lui, les problèmes de son temps. Nous pourrions aisément rapprocher ces racines de la crise à celles qu'identifie le pape François dans son encyclique *Laudato si'*, notamment le « paradigme technocra-

14. « D'abord, mes prédications » (« First, read my sermons ! ») (Cf. l'introduction d'André Gounelle, dans Paul TILLICH, *Quand les fondations vacillent*, p. 9 et 10).

15. ID., « La nature pleure aussi un bien perdu », p. 97-108.

16. ID., « L'être nouveau », p. 33-43.

17. ID., « Le salut universel », p. 225-229.

18. C'est Tillich lui-même qui souligne ce terme.

tique » (§ 109) et la « grande démesure anthropocentrique » (§ 116). Dans le sermon du théologien, nous lisons :

La civilisation technicienne, fierté de l'humanité, aboutit à une effroyable dévastation de la nature originelle, de la terre, des animaux et des plantes. Elle garde la nature authentique dans de petites réserves ; elle domine et exploite tout ce qu'elle a envahi avec brutalité (NP, p. 100) ;

Sommes-nous trop enfermés dans notre supériorité humaine, dans l'arrogance intellectuelle, dans une attitude dominatrice envers la nature ? Nous sommes devenus incapables d'entendre les sons harmonieux de la nature (NP, p. 103-104).

Malgré ce terrible constat, ce sermon est tout de même empreint d'espérance, car le théologien luthérien nous aide à entrevoir au milieu de ce marasme les signes d'une réalité nouvelle : « Réconciliez-vous avec [la nature] après en avoir été éloignés. Écoutez-la dans le calme et vous trouverez son cœur. Elle chantera la gloire de son origine divine. Elle soupirera avec nous dans l'esclavage et la tragédie. Elle parlera de l'espérance indestructible du salut » (NP, p. 108). Ces signes de la création nouvelle, au nombre de trois, correspondent aux trois « re- » que Tillich mentionne dans une autre prédication (« L'être nouveau ») : il s'agit de la *ré-conciliation* avec la nature, de la *ré-union* avec notre fondement et de la *ré-surrection* de tout le créé.

En ce qui concerne la *réconciliation* avec la nature, Tillich préconise de changer de point de vue afin de développer une « compréhension empathique de la *vie* de la nature » (NP, p. 100) : il s'agit de « compatir avec la nature » (NP, p. 104), d'avoir une « profonde empathie pour la vie de la nature » (*ibid.*). Pour se réconcilier avec elle, le théologien demande non seulement d'entendre sa voix comme le font les scientifiques (NP, p. 99), mais aussi de percevoir en elle ce qui est caché, « d'écouter [l]es multiples voix de la nature et à travers elle la musique silencieuse de l'univers » (NP, p. 100). Nombreux sont les artistes¹⁹ qui se sont laissés toucher et transporter par cette préoccupation ultime, anticipatrice du salut (NP, p. 107). Ainsi, ces artistes ont perçu le sens éternel de la nature (*ibid.*).

Vient ensuite la question plus complexe de la *réunion* avec notre propre fondement, nécessaire à une réconciliation totale avec la nature : « [...] seule la connexion entre le fondement de notre propre être et celui de la nature donne la capacité de saisir l'intérieur de cette tragédie » (NP, p. 103), nous apprend Tillich. De fait, de ses propres moyens, l'homme, aliéné et étranger à son être profond, n'est en mesure ni d'assurer son propre accomplissement, ni d'assurer celui de la nature : « Dans la mesure où il a échoué et continue à ne pas atteindre son propre accomplissement, il est incapable d'assurer l'accomplissement de la nature » (NP, p. 105), indique Tillich. Seul le Christ, en tant que médiateur du salut, peut assumer pleinement cette tâche : « [...] en lui les forces de séparation et la tragédie sont surmontées non seulement dans l'humanité mais aussi dans l'univers » (NP, p. 105). D'ailleurs, la prédication intitulée « L'être nouveau » précise cet aspect lorsque Tillich indique que « le Christ introduit un état de choses nouveau » (EN, p. 34) ou un « régime nouveau » : en tant

19. Parmi les artistes, Tillich cite les peintres, les sculpteurs et les poètes ; il reproduit d'ailleurs dans sa prédication quelques passages de Shakespeare, de Schelling ou de Rilke.

qu'être nouveau, il inaugure une création nouvelle, renouvelée. Grâce à cette réalité nouvelle, nous sommes déjà réconciliés : « [...] nous n'avons rien à montrer pour entrer dans l'être nouveau, parce qu'il suffit de lui être ouvert pour qu'il nous saisisse » (EN, p. 41). De plus, cette réconciliation avec notre fondement rend possible la réunion avec notre être profond : « [...] ce qui est séparé peut être réuni [...] là où apparaît la réalité nouvelle, là on éprouve l'unité avec Dieu, fondement et sens de l'existence » (*ibid.*). Enfin, l'être nouveau permet notre guérison : « [...] la création nouvelle est une création qui guérit parce qu'elle crée l'union avec soi et avec les autres » (EN, p. 42).

Finalement, après la réconciliation et la réunion, la *résurrection* constitue le troisième signe de cette réalité nouvelle. Cependant, il convient de préciser que Tillich comprend la résurrection comme « la victoire d'un état de choses nouveau, la naissance d'un être nouveau à partir de la mort du vieil être, ici et maintenant » (EN, p. 43). Pour lui, « là où il y a un être nouveau, là est la résurrection, c'est-à-dire la création en éternité de chaque instant du temps » (*ibid.*). Cette résurrection a donc bien lieu *hic et nunc*, « en nous, autour de nous, dans l'âme, dans l'histoire, dans la nature et dans l'univers » (*ibid.*). Par ailleurs, le Christ lui-même est « lié » avec la nature ; c'est ce que nous indique le sermon « Le salut universel ». Si nous pouvions parler précédemment d'une compassion possible entre la nature et l'homme, nous découvrons ici que la nature a véritablement compati avec les souffrances du Christ en croix. Dans ce sermon, Tillich rappelle le rôle de la nature durant ces événements tragiques : le ciel s'est obscurci et le soleil s'est caché, la terre a tremblé et a frémi pendant que les rochers se sont fendus. Ainsi, « la nature est bouleversée parce que se produit quelque chose qui importe à tout l'univers » (SU, p. 226), parce que « l'événement du Golgotha est un événement qui concerne l'univers entier, la nature et l'histoire » (SU, p. 227). En conséquence, suite à cette même compassion entre la nature et le divin, avec la résurrection du Christ, « la nature a reçu une nouvelle signification » et « l'univers n'est plus soumis désormais à la loi de la mort [mais] à la loi de la vie » (SU, p. 229).

III. TENTATIVES D'EXPLICATION ET CONSÉQUENCES PRATIQUES

Dans cette troisième et dernière phase de travail, nous établirons quelques liens entre notre contexte de crise écologique globale et la sotériologie tillichienne. Cette dernière section visera non seulement une plus grande intelligibilité de la notion de salut chez notre théologien protestant mais elle fournira aussi des clés pour mieux comprendre les motivations et les finalités d'une action en faveur de l'écologie, suite à la lecture de ces trois sermons. De cette analyse devrait découler l'espérance d'un salut pour tous et pour toute la création.

Résumons nos acquis : grâce à la lecture des trois prédications, nous avons mis en lumière la communauté de destin entre l'homme et la nature, l'unité et l'universalité du salut qui comprenait donc bien celui de la nature. Par ailleurs, nous avons identifié trois signes de l'être nouveau et de la création nouvelle : la réconciliation, la

réunion avec le fondement de l'être et la résurrection. Comment expliquer ces résultats ?

En fait, la théologie tillichienne repose avant tout sur un fondement ontologique. Pour notre théologien, la relation à Dieu s'exprime par l'image du « fondement de l'être²⁰ ». Cette expression désigne avant tout la dimension de profondeur : en d'autres mots, pour trouver Dieu, il s'agit de « creuser », de voir au-delà des apparences afin de discerner le fonds créateur de toutes choses dans notre réalité. Le « fondement de l'être » rappelle d'ailleurs l'image de la fondation, comme l'indique le sermon « Le salut universel » :

En tremblant et en frémissant, la terre a montré un autre fondement, le fond sur lequel elle repose, l'amour qui s'abandonne et contre lequel toutes les puissances terrestres et toutes les valeurs se liguent sans pouvoir la vaincre. [...] [Lorsque] les rochers se sont fendus, la terre a cessé d'être le fondement de tout ce que nous bâtissons sur elle. Elle ne subsiste que dans la mesure où elle repose sur un fond plus profond. Elle ne peut durer que dans la mesure où elle s'enracine dans le fondement où la croix est plantée (SU, p. 228).

Comme indiqué plus haut, ce réalisme « auto-transcendant », se rapprochant un peu de la notion de panenthéisme défendue par C. Luyckx, part du principe que « la transcendance se rencontre au sein du réel, sans toutefois se confondre avec lui ; elle le dépasse infiniment tout en lui étant interne²¹ ». Cette auto-transcendance parvient donc à réunir les notions de transcendance et d'immanence et à dépasser le naturalisme et le supranaturalisme : alors que le premier se caractérise par une « ontologie sans transcendance », le second est perçu par Tillich comme une « hétéro-transcendance » (Dieu étant isolé et extérieur à tous les autres êtres)²². Sur base de ce « terrain commun » entre le monde et l'Éternel, Tillich élabore son travail de révélation corrélationnelle (il n'y a de révélation possible que si quelque chose se révèle à quelqu'un). L'image de l'ellipse à double foyer rend bien compte de sa perception des relations entre l'homme et Dieu, entre la question existentielle et la réponse théologique²³.

Par ailleurs, dans le déploiement de sa christologie, Tillich parvient à fonder le salut de l'homme et de toute la création, tout en conférant à l'être humain un statut particulier, le Christ s'étant manifesté dans une forme humaine²⁴. Présenté comme le

20. André GOUNELLE explique cette notion de manière très claire et très détaillée dans son ouvrage : *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, Lyon, Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2013, p. 47-51.

21. ID., « La corrélation : ontologie et méthodologie », p. 5. Cf. aussi Paul TILlich, *Théologie systématique. Deuxième partie : L'être et Dieu*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL (coll. « Œuvres de Paul Tillich »), 2003, notamment aux p. 112-113 et 146.

22. André GOUNELLE, « La corrélation : ontologie et méthodologie », p. 3-4.

23. *Ibid.*, p. 9. Cf. Paul TILlich, *Théologie systématique. Troisième partie : L'existence et le Christ*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL (coll. « Œuvres de Paul Tillich »), 2006, p. 31 : « N'assimilons pas ce cercle [théologique] à un cercle géométrique ; il s'agit plutôt d'une ellipse à deux foyers : la question existentielle et la réponse théologique ».

24. Cette réflexion prolonge la proposition de Charlotte Luyckx qui appelait de ses vœux une « nouvelle ontologie » basée sur une « hiérarchisation des êtres », cette solution lui permettant de réunir l'anthropocentrisme moderne avec les nouvelles conceptions bio-/éco-centriques.

Messie, le Christ est l'« être nouveau », inaugurant la « création nouvelle » et la réalité renouvelée. Par sa résurrection, Jésus le Christ communie avec la création entière, « Dieu [étant] plus proche de toutes les créatures qu'elles ne le sont à elles-mêmes²⁵ ». Ainsi, en tant que médiateur du salut, seul le Christ est en mesure de diffuser cette guérison, de réunir ce qui était séparé, et de communiquer sa puissance de guérison tant à l'homme qu'au monde. Ceci explique la formule selon laquelle l'homme est incapable d'assurer l'accomplissement de la nature par ses propres forces, tout comme il lui est impossible d'assurer cet accomplissement par et pour lui-même.

Le rôle du salut est donc déterminant dans notre réflexion, d'autant plus que la puissance de guérison du Christ est d'ores et déjà à l'œuvre dans notre réalité, de manière partielle et provisoire. Ainsi, pour l'homme, il est possible de soigner l'angoisse ontologique par la foi (comprise en tant que préoccupation ultime). C'est ce que Tillich nous explique dans le chapitre 3 du *Courage d'être* : si la triple angoisse ontologique de la mort, de la culpabilité et du non-sens ne peut pas être supprimée en ce monde, cette angoisse peut néanmoins être intégrée dans le courage d'être par la grâce²⁶. Or, comme l'indique le sermon « L'être nouveau », « une réalité nouvelle est apparue dans laquelle vous êtes²⁷ réconciliés. Nous n'avons rien à montrer pour entrer dans l'être nouveau, parce qu'il suffit de lui être ouvert pour qu'il nous saisisse » (EN, p. 41). Ceci explique la raison pour laquelle certains artistes, captés par la préoccupation ultime, parviennent à mieux saisir que d'autres « la signification éternelle de la nature » et « anticipent [ainsi] la terre nouvelle » (NP, p. 107). En fait, seule la rencontre et la réconciliation avec notre propre fondement rendent possible cet état de grâce, cette réunion avec notre être profond et, simultanément, avec tout ce qui est en communion avec lui. Il s'agit là de moments de résurrection, *hic et nunc*, survenant au-dedans et au-dehors de nous-mêmes.

Cependant, cette puissance de guérison ne sera totale, éternelle et définitive qu'avec la venue du Royaume à la fin des temps, lorsque « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28). Cette puissance de salut qui est déjà au travail en ce moment dans ce monde s'étend donc au-delà des conditions de l'existence. À ce moment-là,

la question de la guérison avec celle du salut dépasse le problème de la guérison de l'individu pour rejoindre le problème de la guérison au sein de l'histoire et au-delà de l'histoire ; elle nous conduit à la question de la vie éternelle symbolisée par le Royaume de Dieu. Seule la guérison universelle est la guérison totale : le salut, au-delà des ambiguïtés et des réalisations partielles²⁸.

25. Tillich se réfère ici à Luther. Cf. Paul TILlich, *Religion biblique et recherche de la réalité ultime*, traduit de l'anglais par Alain Durand, Paris, Cerf, 2017, p. 130.

26. ID., *Le courage d'être*, traduction et introduction de Jean-Pierre LeMay, Genève, Labor et Fides (coll. « Classiques »), 2014. Cf. p. 105 : « L'angoisse existentielle possède un caractère ontologique et ne peut pas être supprimée, mais elle doit être intégrée au courage d'être » ; et p. 113 : « On ne peut pas commander le courage d'être [...]. En termes religieux, c'est une question de grâce ».

27. C'est Tillich lui-même qui souligne ce terme.

28. ID., *Théologie systématique. Quatrième partie : La vie et l'Esprit*, traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Genève, Labor et Fides (coll. « Œuvres de Paul Tillich »), 1991, p. 305.

Dès lors, non seulement en vertu de cette guérison définitive mais aussi au nom de cette puissance de guérison dans notre réalité corporelle et dans ce monde, celui qui a été saisi par la foi est entraîné par l'amour pour agir en vue de la réunion de ce qui est séparé²⁹. Cette action doit se vivre dans un « réalisme croyant » conscient de trois éléments³⁰ :

- le fait que le Royaume progresse et grandit effectivement dans l'histoire : « le vieil état de choses est révolu », « il y a un nouvel état de choses » (EN, p. 33), un renouvellement de toute la création ;
- le fait que ce progrès devra affronter et surmonter des réticences, des oppositions, des retours en arrière, voire parfois des crises très rudes — telles que celles que nous traversons ;
- le fait que cette perspective du Royaume implique une décision, un engagement des hommes dans les *kairoi* de notre temps, en l'occurrence celui de l'écologie intégrale. En effet, il ne s'agit pas d'attendre passivement que le Royaume s'accomplisse mais de faire fructifier le don reçu.

Pour mobiliser cette action, Tillich revisite la notion grecque de *kairos*³¹, « cet instant favorable » qui, dans le Nouveau Testament, devient le temps où Dieu agit, fait pression et oriente vers le nouveau. S'appuyant notamment sur Mc 1,15 (« Les temps sont accomplis, le Royaume de Dieu s'approche, convertissez-vous »), Tillich explique que le *kairos*, ce temps qualitatif, donne un sens, une orientation et un but à l'histoire. Si le Christ constitue le *kairos* central et décisif structurant tous les *kairoi*, d'autres « temps riches en contenu et en signification » ont lieu dans l'histoire, à chaque fois que Dieu s'approche et se révèle.

Dès lors, si ce *kairos* ne dépend pas de nous, il requiert tout notre engagement en raison de son caractère à la fois prophétique et eschatologique. En tant que prophétique, le *kairos* annonce à la fois que du nouveau est en train de naître dans ce monde et, simultanément, il constitue un appel à la conversion, à une « métanoïa », afin de participer à l'œuvre divine dans ce Royaume qui vient. En tant qu'eschatologique, le *kairos* porte sur l'ultime mais cet aspect ne doit pas nous faire oublier que ce Royaume est déjà en construction ici et maintenant. Même si en ce monde, le Royaume sera toujours partiel, incomplet et inachevé, il ne faut pas oublier que la création première ne sera pas annulée mais transformée et co-construite. Cette mobilisation nous met d'ailleurs en marche vers l'ultime.

29. ID., *Dynamique de la foi*, traduit par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL (coll. « Œuvres de Paul Tillich », 9), 2012. Cf. p. 116 : « L'amour est la puissance au fond de tout être qui le pousse au-delà de lui-même à la réunion avec autrui et, ultimement, avec le fond même dont il est séparé » ; et p. 118 (d'après la version allemande cette fois) : « La foi, comprise comme saisissement ultime, implique l'amour et détermine l'action ; elle est puissance ultime agissant dans l'une et l'autre ».

30. André GOUNELLE, *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, p. 116-117.

31. *Ibid.*, p. 106-109 et 112-119. Pour une réflexion plus détaillée sur la notion de « kairos » chez Tillich, cf. ID., « Le *kairos* chez Tillich », dans Marc DUMAS, Martin LEINER, Jean RICHARD, éd., *Paul Tillich, interprète de l'histoire*, Berlin, Lit Verlag (coll. « Forum Religionsphilosophie », 31), 2013, p. 49-62.

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

En somme, nous pourrions résumer notre approche comme suit : parce que Tillich refuse une conception du salut seulement individuel, nous nous sommes interrogé sur le sens plus profond du salut, sur la signification d'une guérison totale et universelle qui implique le salut du monde et de la création tout entière. Même si, en vertu de la notion de salut qui vient d'être déployée dans ses trois dimensions (réconciliation, réunion et résurrection), les motivations et les objectifs d'un engagement pour la planète sont bien spécifiques chez Tillich et différents de ceux avancés par Charlotte Luyckx. Néanmoins, la théologie tillichienne nous pousse elle aussi à agir *hic et nunc* en faveur de notre maison commune.

Sur cette base, nous sommes à présent en mesure de mieux percevoir l'apport de la sotériologie de Tillich tant pour notre problématique initiale que pour la théologie. En perspective de l'écologie intégrale, la réflexion de Tillich apporte deux éléments majeurs. D'une part, sur le versant philosophique, les orientations de Tillich permettent de répondre à la crise de la culture, en dépassant l'opposition entre l'anthropocentrisme et le bio-/éco-centrisme par le biais du réalisme auto-transcendant réconciliant l'immanence et la transcendance. Toutefois, peut-être que les fondements ontologiques de Tillich pourraient encore être enrichis et consolidés pour être mieux compris par nos contemporains. De fait, peut-être serait-il bon de poursuivre le travail ontologique élaboré par Tillich en développant l'importance des relations dans la perspective de l'Alliance afin de rendre cette ontologie encore plus « relationnelle³² ». Dans cette optique, il serait intéressant de mettre le concept de « reliance » d'E. Morin en dialogue avec l'auto-transcendance de Tillich³³. D'autre part, sur le versant spirituel, les propositions théologiques de Tillich répondent à la crise de sens. En effet, par une formulation de la grâce renouvelée (« accepter d'être accepté »), l'angoisse est intégrée au courage d'être. De plus, la notion de *kairos*, mise en perspective avec la venue du Royaume, redonne un sens et une orientation à l'histoire. Ainsi, tout en relativisant notre responsabilité (puisque le *kairos* ne dépend pas de nous), ce temps où Dieu se rapproche de notre monde mobilise notre engagement et notre énergie ici et maintenant en raison du caractère prophétique et eschatologique du *kairos*. Celui-ci ravive notre Espérance et nous pousse aussi à agir dans les crises actuelles. Pour compléter l'apport de Tillich dans une perspective chrétienne, peut-être serait-il bon de ne pas se limiter à l'irruption de Dieu dans notre monde mais de comprendre, à la manière de Lieven Boeve³⁴, le caractère interrupteur de Dieu dans notre réalité, ce qui

32. Par exemple, d'un point de vue théologique, Étienne Grieu et son équipe du Centre Sèvres posent la question du salut à partir de l'expérience du plus pauvre, dans un champ plus relationnel. Cf. la conclusion de l'ouvrage d'Étienne GRIEU, Laure BLANCHON, Jean-Claude CAILLAUX, éd., *À l'école du plus pauvre. Le projet théologique de Joseph Wresinski*, Namur, Éditions jésuites (coll. « Théologies pratiques »), 2019, p. 189-195.

33. Nous pourrions aussi mettre en lien l'ontologie de Tillich avec celle de Whitehead et du courant du Process.

34. Cf. Lieven BOEVE, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York, London, Continuum, 2007. Plutôt que de parler de l'irruption de la transcendance dans l'histoire, le théologien flamand préfère utiliser la catégorie de l'interruption pour parler du rapport entre la théologie et le contexte. Cette catégorie maintient ensemble la continuité et la discontinuité dans une tension vivante. Cf. aussi ID.,

permettrait aux chrétiens de recontextualiser leur récit, de réfléchir à la « révélation » de Dieu dans notre monde, en dialoguant avec les femmes et les hommes de notre temps.

Par ailleurs, dans une perspective plus strictement théologique, il semble possible de tirer un double enseignement de notre brève étude ne prétendant pas être exhaustive. D'un côté, le fait d'avoir travaillé la question du salut dans une perspective de crise écologique intégrale nous rappelle les limites d'une conception du salut qui serait trop anthropocentrique (centrée exclusivement sur le salut de la personne humaine) et pas assez cosmologique³⁵. Avec Tillich (ou avec d'autres penseurs comme Rahner ou Moltmann), nous découvrons l'importance de revisiter aujourd'hui la sotériologie et d'y trouver une juste place pour chaque créature, en incluant, entre autres, le « frère animal³⁶ » ou le « frère soleil³⁷ » dans la réflexion théologique. D'un autre côté, nous ne pouvons qu'encourager la poursuite de l'entreprise de dialogue mise en place par Tillich entre la philosophie ontologique et la théologie. Ainsi, nous pourrions continuer de préciser une image du divin trop souvent réduite à sa dimension personnaliste. De fait, la réalité nouvelle décrite dans les trois prédications du théologien nous met en route vers la recherche d'un symbole plus adéquat et plus approprié, en accord avec l'être nouveau et la création nouvelle.

« Beyond Correlation Strategies. Teaching Religion in a Detraditionalised and Pluralised Context », dans Herman LOMBAERTS, Didier POLLEFEYT, éd., *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 180), 2004, p. 233-254.

35. Cf. Jean PROULX, « Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne », *Théologiques*, 9, 1 (2001), p. 49-70. Ici, p. 50.

36. Jean-François ROUSSEL, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l'homínisation », *Théologiques*, 10, 1 (2002), p. 27-62. Ici, p. 61.

37. Référence au célèbre « Cantique des Créatures » ou au « Cantique de frère Soleil » de François d'Assise.

MÉDECINE, HUMANISATION ET DÉCOÏNCIDENCE : UNE ARTICULATION EXPLORATRICE DE NOUVELLES RESSOURCES POUR LA PENSÉE TILLICHIEENNE SUR LA SANTÉ

Benoît Mathot

Facultad Eclesiástica de Teología
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RÉSUMÉ : À partir du cadre théorique de la décoïncidence proposé par le philosophe François Jullien, cet article explore les enjeux d'humanisation des soins médicaux, ainsi que l'introduction de la dimension spirituelle dans la prise en charge des patients. Il revient enfin sur le dialogue possible entre ces réflexions contemporaines et les considérations du théologien luthérien Paul Tillich sur la santé.

ABSTRACT : Based on the theoretical framework of dis coincidence proposed by the philosopher François Jullien, this article explores the challenges of humanizing medical care, as well as the introduction of the spiritual dimension in the care of the patients. Finally, he discusses the possible dialogue between these contemporary reflections and the considerations of the Lutheran theologian Paul Tillich on health.

INTRODUCTION

Santé et décoïncidence. Voici deux termes qui, articulés l'un à l'autre, peuvent sembler antagonistes. En effet, nous associons couramment la maladie à un dysfonctionnement, et donc à une décoïncidence du sujet d'avec lui-même. Quant au fait de recouvrer la santé, nous le percevons souvent à travers le prisme d'une recoïncidence du sujet. Et si pourtant, contre toute attente, santé et décoïncidence allaient de pair, avaient la capacité de se rendre fécondes mutuellement et de s'articuler l'une à l'autre ? C'est dans ces rapports complexes et paradoxaux entre santé et décoïncidence que cet article entend se situer.

Concrètement, nous chercherons d'abord à brièvement présenter le chantier philosophique de la décoïncidence ouvert par le philosophe François Jullien. Dans un se-

cond moment, nous aborderons le thème de la santé à travers le prisme de sa déshumanisation, en l'articulant à l'omniprésence d'une logique de la coïncidence (que l'on retrouve par exemple dans le champ de la biomédecine, mais aussi dans l'organisation managériale des soins de santé), puis de sa (ré-)humanisation, qui, selon nous, sera inséparable d'une dynamique de la décoïncidence que nous véhiculerons à la question du langage (du « poids du langage »), et en particulier de l'énonciation. Dans un troisième temps, nous ébaucherons une série de réflexions sur la place et la fonction de la spiritualité dans l'univers médical. Et enfin, dans un dernier moment, nous ferons retour sur la pensée de Paul Tillich en matière de santé et de spiritualité, en nous attachant à montrer comment les premiers échos qui nous parviennent de cette pensée dans l'espace francophone peuvent rencontrer dans les propositions antérieurement formulées sur l'articulation entre santé, décoïncidence et humanisation un lieu de reprise critique et d'approfondissement.

I. LE LIEU D'OÙ NOUS PARLONS

Avant d'entrer dans la réflexion à proprement parler, il nous semble toutefois important de commencer cet article en présentant le lieu d'où nous parlons, afin de ne pas donner à penser qu'un théologien pourrait s'aventurer dans l'univers de la santé sans quelques précautions et clarifications préalables.

Au cours de ces dernières années, nous nous sommes aventuré de différentes manières dans une réflexion sur la santé. Tout d'abord, nous y sommes entré d'une manière pratique et institutionnelle, occupant une fonction de conseiller philosophique et théologique au sein du Grand Hôpital de Charleroi (GHdC), en Belgique. Notre rôle consistait essentiellement à sensibiliser les équipes de soin à la problématique du spirituel et de l'humanisation des soins, et à lancer un groupe de réflexion interconvictionnel au sein de l'institution. Quelques années plus tard, au Chili, nous avons approfondi cet intérêt pour le monde de la santé en participant, cette fois dans une perspective académique, à une instance de réflexion interdisciplinaire sur l'humanisation de la santé au sein de notre université. L'enjeu de ce groupe était de poser la question des rapports entre santé, humanisation et spiritualité en les travaillant à partir de différentes thématiques, telles que le deuil, la vulnérabilité, l'euthanasie, etc.

Par ailleurs, parallèlement à cet intérêt pratique et académique pour les enjeux d'humanisation de la santé, nous avons aussi, au cours de ces dernières années, axé nos activités de recherche en théologie sur la question des rapports entre théologie, humanisation et négativité, en travaillant plus particulièrement le concept de « décoïncidence » à partir du philosophe français François Jullien. L'enjeu de cet article est donc de faire se rencontrer — ou en tout cas de faire converger — ces deux centres d'intérêt, d'une part, pour le monde de la santé et de la spiritualité, d'autre part, pour le chantier philosophique et théologique de la décoïncidence. Nous y ajouterons un troisième intérêt avec la figure du théologien luthérien Paul Tillich, que nous mobiliserons dans la dernière partie de ce texte, car nous croyons que ses développements sur la santé peuvent trouver dans les débats interdisciplinaires contemporains le lieu d'une reprise critique et d'un approfondissement.

Enfin, nous devons encore préciser que cet article aura clairement un caractère exploratoire. En effet, bien que nous ayons déjà eu l'occasion d'analyser la question de la réception de la psychanalyse chez Paul Tillich et Paul Ricœur, en mobilisant, là aussi, la catégorie de la décoïncidence¹, l'état de la recherche francophone relative au travail de Tillich sur la problématique plus générale de la santé et de la spiritualité n'en est encore qu'à ses débuts. Toutefois, y entrant peu à peu, nous tentons d'être attentif aux premiers échos que nous en percevons, et ce qui apparaît alors c'est que, plus qu'une théorie de ce que serait (ou devrait être) la santé, ce sont des concepts, des formulations, des intuitions, des manières d'en parler, des hypothèses de travail, qui retiennent notre attention. Ce sera donc depuis ces premiers échos que nous mettrons la pensée de Tillich en dialogue avec les perspectives que nous aurons préalablement développées dans cet article.

II. L'HORIZON DE LA DÉCOÏNCIDENCE SELON FRANÇOIS JULLIEN

Notre premier élément de réflexion touchera donc à une première approche du concept de « décoïncidence ». Dans son ouvrage *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*², qui installe véritablement cette problématique comme chantier philosophique, François Jullien écrit : « On pourrait penser que vivre, en soi, c'est coïncider ; que c'est même là la définition de vivre : qu'être en vie, c'est être en coïncidence ininterrompue avec le monde comme avec soi-même ». Néanmoins, précise-t-il, « [c]e serait méconnaître que la capacité qui fait la possibilité même de la vie relève, à y regarder de plus près, du contraire : que c'est du fait de ne cesser de dé-coïncider — de défaire continuellement la coïncidence acquise — que procède le phénomène même de la vie, c'est-à-dire la vie en tant qu'elle est vivante³ ».

Dans son œuvre récente, notre philosophe revient à de très nombreuses reprises sur cette problématique de la décoïncidence en l'articulant à diverses thématiques⁴, comme par exemple à l'occasion de cet entretien dans lequel il indique que, « quand les choses coïncident parfaitement, qu'elles sont complètement adéquates et adaptées,

1. B. MATHOT, « Psychanalyse, herméneutique, existentialisme. La difficile réception de la psychanalyse chez Paul Tillich et Paul Ricœur au prisme de la décoïncidence », dans M. DUMAS, M. BOSS, B. MATHOT, éd., *Paul Tillich et Paul Ricœur en dialogue*, Berlin, Boston, W. de Gruyter (coll. « Tillich Research », 22), 2022, p. 247-258.

2. F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017.

3. *Ibid.*, p. 37-38.

4. Nous citerons, par exemple, ses ouvrages : F. JULLIEN, *Une seconde vie*, Paris, Grasset, 2017 ; ID., *Ressources du christianisme*, Paris, L'Herne, 2018 ; ID., *L'inouï*, Paris, Grasset, 2019 ; ID., *Politique de la décoïncidence*, Paris, L'Herne, 2020. Citons aussi deux ouvrages sur la pensée de Jullien relatifs à cette problématique : J.-P. BOMPIED, *Penser par écart. Le chantier conceptuel de François Jullien*, Paris, Descartes & Cie, 2019 ; et F. L'YVONNET, *François Jullien, une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Grasset, 2020. Enfin, il faut aussi mentionner que Jullien a récemment lancé, en septembre 2020, une association qui « entend dé-coïncider d'avec les obédiences installées et promouvoir, à travers les champs les plus divers de l'expérience et de la pratique, un engagement d'exigence philosophique dans la vie publique ». Cette association entend ainsi mettre en dialogue la ressource de la décoïncidence avec les secteurs les plus divers de l'activité humaine : la psychanalyse, le paysagisme, l'architecture, la physique, la traduction, l'art, etc.

on croit que c'est enfin là le bonheur... Or, en fait, cette adéquation, en s'accomplissant, se stérilise ; autrement dit, c'est la mort. C'est donc par sortie de la coïncidence, de cette adéquation qui s'enlise dans sa positivité, que peut s'ouvrir un avenir ; ou que se promeut la vie⁵ ».

En filigrane de cette promotion de la décoïncidence, on trouve inévitablement chez Jullien la revalorisation d'une pensée du négatif ; un négatif qui aurait été peu à peu ignoré du champ de la pensée philosophique, et qu'il s'agirait à présent de « faire lever » à nouveau, de « rendre productif au lieu de le désamorcer », et cela dans une époque qui se caractérise surtout par « une aspiration au tout positif [...] comme si l'élimination du négatif enfin était à portée, qu'il n'y avait plus que d'ultimes verrous à faire sauter pour l'expulser de l'Histoire à jamais⁶ ». On trouve donc dans l'œuvre de Jullien une revalorisation de la figure du négatif, en quoi Jullien rejoint d'ailleurs des diagnostics similaires posés par d'autres penseurs provenant de la philosophie ou d'autres disciplines : en philosophie, on peut par exemple penser au récent travail de Byung-Chul Han, qui déploie dans différents ouvrages l'idée d'un effacement du négatif allant de pair avec l'avènement d'une société de la transparence⁷ ; et en psychanalyse, on peut sans aucun doute citer le travail de Jean-Pierre Lebrun, qui pointe, pour sa part, un effacement du négatif au cœur des transformations contemporaines du langage humain : « [...] nous sommes confrontés actuellement aux conséquences d'un raz-de-marée en profondeur dont l'origine serait l'estompement dans le discours sociétal, voire même l'effacement, de la négativité inscrite dans la condition de l'être parlant⁸ ».

Toute cette problématique relative à la décoïncidence et au négatif, à première vue, pourrait sembler fort étrangère au registre de la théologie. Toutefois, il n'en est rien, et Jullien opère d'ailleurs lui-même ce rapprochement avec la théologie dans son magnifique petit ouvrage *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*. Dans ce livre, notre philosophe explore les ressources de l'Évangile de Jean, et plus particulièrement la pensée de la vie qui la sous-tend⁹. Ce faisant, il reprend et redéploie la distinction johannique entre deux compréhensions de la vie : d'une part, la vie comprise comme *psuché* (c'est-à-dire la vie en tant qu'*être en vie, être animé*), qui trouve son opposé dans la mort biologique du corps, et d'autre part, la vie entendue comme *zôé* (c'est-à-dire la vie en tant qu'*avoir en soi la vie dans sa plénitude*), et dont l'opposé serait plutôt ce que l'on pourrait appeler une vie éteinte, ou une non-

5. F. JULLIEN, « De l'écart à l'inouï - repères III », dans D. BOUGNOUX, F. L'YVONNET, dir., *Jullien*, Paris, L'Herne, 2018, p. 233.

6. F. JULLIEN, *Du mal/du négatif*, Paris, Points Essais, 2006, p. 13.

7. Voir, par exemple : B.-C. HAN, *La société de la transparence*, Paris, PUF, 2017 ; ou ID., *Psychopolitique : le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir*, Belval, Circé, 2016.

8. J.-P. LEBRUN, *Un immonde sans limite*, Toulouse, Éditions érès, 2020, p. 11. Voir aussi ID., N. MALINCONI, *L'altérité est dans la langue*, Toulouse, Éditions érès, 2015.

9. Pour un développement plus approfondi sur cette problématique, voir B. MATHOT, « L'Église comme hétérotopie signifiante. Une forme ecclésiale possible pour un christianisme de la dé-coïncidence », *Études théologiques et religieuses*, 2 (2021), p. 207-220 (en particulier, p. 208-214).

vie, c'est-à-dire une vie qui ne serait plus portée par un dynamisme ou une capacité à rouvrir du possible au cœur de la vie. Dans cette perspective, Jullien écrit :

Qui reste dans l'adhérence à son être-en-vie [*psuché*], et s'enlise en lui, perd sa capacité d'être pleinement, c'est-à-dire surabondamment vivant. Mais qui sait se libérer [*dé-coïncider*] de cette dépendance à l'égard du seul souci de sa vie peut déployer celle-ci en vie effectivement vivante et telle qu'elle ne pourra mourir [*zôé*]. Ce déploiement et dépassement de *psuché* en *zôé*, de l'être vital au pouvoir d'être pleinement, c'est-à-dire surabondamment vivant, est propre à Jean [...] ¹⁰.

Et constitue d'ailleurs, selon Jullien, la grande proposition et la grande invitation du christianisme. D'où son étonnement également face à ce qu'est devenu historiquement le christianisme, qui aurait retourné au cours de son histoire cette grande matrice de la décoïncidence en son contraire : une « coïncidence imposée » qui aurait transformé « l'ouvert en sectaire ¹¹ ».

Toutefois, la question se pose désormais : comment faire le lien entre toute cette problématique relative à la décoïncidence et l'univers de la santé qui nous occupe plus particulièrement dans ce texte ?

III. COÏNCIDENCE ET DÉCOÏNCIDENCE DANS L'HORIZON DE LA SANTÉ

1. Le constat d'une coïncidence déshumanisante

Si François Jullien ne semble pas avoir directement exploré cette articulation de la décoïncidence avec le monde du soin et de la santé, il me semble qu'on peut toutefois connecter ces deux univers en revenant sur le diagnostic souvent partagé d'une *déshumanisation* des soins, de la médecine et de l'hôpital, ainsi que sur le besoin de plus en plus reconnu d'une réhumanisation de ces derniers ¹².

Afin d'illustrer par un exemple cette déshumanisation à l'œuvre dans la pratique médicale contemporaine, nous voudrions commencer par partager cette citation d'un praticien hospitalier, qui écrit dans un *Bulletin du conseil national de l'ordre des médecins* :

Nous craignons que la médecine actuelle n'engendre une certaine déshumanisation de l'hôpital sous l'angle des examens techniques nombreux et excessifs. [...] Le patient qui souffre d'un ulcère risque ainsi de n'être plus rien d'autre que l'organe malade observé à l'endoscope tandis que dans les unités de soins intensifs, on prête plus d'attention au mo-

10. F. JULLIEN, *Ressources du christianisme*, p. 57.

11. *Ibid.*, p. 85-86.

12. Voir, par exemple, É. AZRIA, « Le soignant et la standardisation des pratiques médicales », *Laennec*, 2 (2013), p. 32-41 ; P. de ZULUETA, « Compassion in 21st Century Medicine. Is it Sustainable ? », *Clinical Ethics*, 8, 4 (November 2013), p. 119-128 (en particulier, p. 123-125). Nous précisons aussi que parler ici de déshumanisation n'implique nullement de remettre en cause les nombreux bénéfices liés aux immenses progrès de la médecine contemporaine. Ils sont en effet considérables et permettent clairement une meilleure prise en charge de la santé des patients. Toutefois, il serait aussi judicieux que ces progrès puissent être pensés, problématisés et questionnés sous l'angle de l'humanisation.

nitorage ou aux variations ioniques du sang suivies sur ordinateur de manière régulière et consciencieuse qu'au patient lui-même.

Or, poursuit ce praticien : « [...] ce patient n'est pas uniquement un corps composé d'une série d'organes, il est aussi une pensée et des sentiments, il est un être fait de sensibilité, et pourquoi pas d'émotions, différents dans le temps et de personne à personne¹³ ».

Selon ce praticien, il y a déshumanisation de la médecine parce qu'il y a une réduction du patient à son organe (à ce que Jullien appellerait sans doute l'*être en vie*). Selon cette perspective, en effet, rien n'excède plus l'horizon de l'organe à traiter, qui est peu à peu devenu l'unique préoccupation de la prise en charge médicale. Dans un tel dispositif, le patient *est* son corps, c'est-à-dire qu'il *coïncide* avec lui, sans que rien ne semble être en mesure de pouvoir desserrer l'étau de cette coïncidence. Or, nous rappelle ce praticien, le patient est aussi un être qui *excède* son corps, qui *décoïncide* d'avec lui. Comme vivant, sa vie ne saurait en effet être purement et simplement réduite à la vie de ses organes ou de ses cellules, car elle inclut également une sensibilité, une pensée, une émotivité, c'est-à-dire « cette capacité à s'éprouver soi-même et de se sentir soi-même¹⁴ » comme vivant, qui, si elle était effectivement prise en considération dans l'univers médical, pourrait sans doute contribuer à son humanisation.

Pour sa part, le docteur Élie Azria énonce la même idée lorsqu'il écrit : « En privilégiant la maladie aux dépens du malade, on oublie toute la contingence, la complexité et la singularité que l'homme introduit par sa manière propre de vivre la maladie, sa tolérance plus ou moins grande à la prise en charge, voire ses préférences. C'est un patient vidé de son humanité, envisagé davantage selon son acception épidémiologique que comme une personne, qui reçoit ainsi des soins calibrés ». Et il ajoute : « Il faut ici relever le paradoxe d'une évolution épistémologique progressiste qui a conduit la connaissance scientifique à évaluer le soin en vue du plus grand bien du patient, mais de laquelle émergent à l'inverse les conditions d'une déshumanisation de celui-ci¹⁵ ». Toutefois, s'il insiste bien sur les risques d'une déshumanisation des patients, Azria fait également un pas de plus en soulignant que cette déshumanisation touche aussi les soignants, qui sont les autres acteurs indispensables de la relation de soin. Ceux-ci sont en effet naturellement perçus comme étant plus faillibles, et donc plus incertains, que la technologie et « les produits de la science » dans la « production du vrai », ce qui implique idéalement d'en réduire le rôle et la place : « Le soignant étant ainsi regardé comme point d'entrée de l'irrationalité, de la contingence et au final du risque, quelle autre option retenir que celle de l'encadrer au plus près, voire de le tenir à distance ? L'éviction de la part humaine apparaît comme

13. G. VERDONK, « Nos hôpitaux deviennent-ils moins humains ? », *Bulletin du conseil national de l'ordre des médecins*, 57 (septembre 1992), p. 35.

14. Voir M. HENRY, *La barbarie*, Paris, PUF, 2018, p. 15. Sur l'importance du *s'éprouver*, nous pouvons citer ce passage : « Ainsi tout ce qui porte en soi cette propriété merveilleuse de se sentir soi-même est-il vivant, tandis que tout ce qui s'en trouve dépourvu n'est que de la mort » (*ibid.*). Voir aussi : ID., *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

15. É. AZRIA, « Le soignant et la standardisation des pratiques médicales », p. 36-37.

le moyen d'accéder à une sécurité que nos gestionnaires et tutelles mesurent à l'aune d'indicateurs¹⁶ ». De cette analyse ressort donc l'idée que la transformation contemporaine des soins de santé entraîne une déshumanisation croissante des différents acteurs du soin (patients et soignants), et que cette déshumanisation est avant tout liée au développement de la biomédecine.

Toutefois, l'élément biomédical n'est pas le seul à participer d'une déshumanisation des soins de santé. On pourrait en effet aussi mentionner une certaine manière de penser l'organisation et le management des soins de santé et des institutions où ils sont prodigués. L'introduction de ce dernier facteur est longuement développée dans l'analyse réalisée par Paquita de Zulueta, dans un article consacré au caractère soutenable de la compassion dans la médecine du 21^e siècle. Dans cet article, l'auteure soutient en effet la thèse selon laquelle c'est tout à la fois le paradigme biomédical et l'organisation managériale des soins de santé qui créent le risque d'une déshumanisation des soins de santé : « [...] l'idéologie de marché néolibérale, avec son approche instrumentale des individus et la marchandisation des soins de santé constitue une influence dangereuse (*corrosive*) qui aliène les praticiens de leurs patients et restreint sévèrement la portée d'une pratique [médicale] compatissante¹⁷ ». Cette problématique managériale s'appelle selon elle le « taylorisme » et a pour caractéristique dominante de résumer la complexité du fonctionnement d'une organisation à celle d'une machine.

De manière générale, ce mode de gestion se caractérise par le fait que le gestionnaire pense et prévoit pour ses travailleurs des tâches scientifiquement conçues conformément à leurs capacités ; que les tâches sont définies et fragmentées le plus précisément possible afin de maximiser l'efficacité du travail accompli ; que les travailleurs sont sélectionnés et formés pour réaliser ce travail spécifique de manière efficace ; et que la performance réalisée est étroitement évaluée¹⁸. Lorsqu'il est appliqué à l'univers de la santé, ce modèle tayloriste implique dès lors les éléments suivants, qui constituent de fait le type de management que l'on retrouve de fait dans les institutions de santé :

[...] la motivation professionnelle est vue comme extrinsèque, et non comme intrinsèque ; on adhère à des preuves « objectives » et à des résultats mesurables ; la pratique professionnelle est divisée en « compétences » distinctes avec une exigence de formation obligatoire ; la performance est strictement contrôlée avec des incitations et des sanctions, des objectifs, des lignes directrices et des règles, combinés à l'obligation de présenter des éléments de preuve solides d'adhésion¹⁹.

On peut le voir à travers ces divers éléments, ce qui est au cœur de ce dispositif, c'est bien une puissante logique de la coïncidence qui a pour conséquence une « démotivation » et une « démoralisation » des professionnels de la santé, qui ensuite

16. *Ibid.*, p. 37.

17. Sur ces différents éléments, voir P. de ZULUETA, « Compassion in 21st Century Medicine », p. 123-125.

18. *Ibid.*, p. 123.

19. *Ibid.*

« déshumanise (*dehumanises*) les patients comme les travailleurs de l'organisation²⁰ ».

2. Décoïncidence et humanisation

Sur la base des analyses que nous venons de déployer, nous voyons donc clairement se dessiner le lien entre la *déshumanisation* plurifactorielle de l'univers de la santé et une dynamique de la *coïncidence*. Par contraste, nous ferons donc l'hypothèse que le projet d'*humanisation* (ou de réhumanisation) de la médecine et de l'hôpital sera à connecter à une dynamique de la *décoïncidence* du sujet : décoïncidence, d'abord, d'avec sa réduction à sa seule vie organique, ce qui passera par le fait de rouvrir de l'écart, de l'*entre*, entre lui et lui pour que du singulier (de l'irréductible, de « l'inouï » dirait Jullien) puisse y trouver sa place, mais aussi décoïncidence d'avec le mode de gestion actuel des organisations de santé, ce qui passera nécessairement par la promotion et la mise en place d'une autre forme d'organisation des soins que cet article n'a cependant pas vocation à travailler.

Or, comment faire *concrètement* pour connecter l'univers médical et le binôme décoïncidence/humanisation ? Le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun nous offre une piste intéressante en abordant la question du langage, et plus particulièrement du type de langage que l'on retrouve à l'œuvre dans le discours médical. Il écrit : « Pour que la médecine retrouve sa dimension humaine et qu'elle ne se contente pas d'être vétérinaire, c'est au poids du langage qu'elle doit redonner sa place. Ce n'est qu'à ce prix qu'elle pourra dépasser l'universalité des maladies pour, à nouveau — et autrement —, prendre en compte la singularité du malade ainsi que celle du médecin²¹ ». Il est intéressant de constater que « redonner sa place au poids du langage », c'est-à-dire faire de la singularité de chacun des acteurs du système de santé un paramètre à prendre en compte, touche certes au premier chef le patient, mais également les autres acteurs de la santé. En ce sens, cela ouvre vers une remise en question du réductionnisme de la biomédecine, mais aussi sans doute de l'organisation actuelle du système de santé.

Approfondissant cette problématique du langage, Lebrun établit alors une différence fondamentale entre les catégories de « l'énoncé » et de « l'énonciation ». En effet, selon lui, une caractéristique fondamentale des pratiques médicales contemporaines — et c'est précisément la cause de ce qui les rend, pour lui, solidaires d'une déshumanisation — consiste dans l'effacement de l'énonciation au profit d'une survalorisation de l'énoncé. Comme l'écrit le psychanalyste : « [...] ce qui caractérise la science, c'est de ne considérer le langage que comme un instrument », c'est-à-dire de ne « privilégier que ce qui peut se communiquer, soit des énoncés », en oubliant « ce que ces énoncés supposent d'énonciation²² ». Cet effacement de l'énonciation, carac-

20. *Ibid.*

21. J.-P. LEBRUN, *De la maladie au malade. Psychanalyse et médecine dans la cité*, Toulouse, Éditions érès, 2017, p. 138.

22. *Ibid.*, p. 114.

téristique de l'univers médical, implique concrètement l'effacement de ce qui fait la subjectivité, la singularité, et finalement l'humanité des patients, autant de dimensions qui sont susceptibles, lorsqu'elles sont intégrées et assumées en propre par le dispositif médical, d'introduire de la décoïncidence — et donc de l'humanisation — au cœur de ce dispositif.

Pour illustrer son propos et le rendre plus concret, Lebrun écrit, à propos du lien possible entre humanisation et énonciation :

Il n'est pas un débat sur l'humanisation de l'hôpital, par exemple, qui ne fasse appel à la nécessité d'informer le patient. De lui octroyer une information correcte tant sur son état que sur le traitement auquel il va devoir se soumettre. S'il n'est pas question de disqualifier l'utilité d'une telle information, il s'agit de pressentir que nous n'avons rien à en attendre pour ce qu'il en est d'une humanisation de l'hôpital. Informer, communiquer, c'est seulement transmettre des énoncés, c'est rester au niveau du mode binaire. Cette communication s'avère bien sûr nécessaire, mais ce qui humanisera l'hôpital, ce n'est pas qu'y circulent des énoncés, c'est de considérer que s'y confrontent des énonciations ; c'est que, à travers ce qui est dit, les sujets puissent être reconnus comme des êtres de parole et de désir, soit comme des êtres du « dire »²³.

On l'entend à travers cette citation, la voie à suivre pour promouvoir une humanisation de l'univers de la santé consisterait donc à redonner toute sa place au « poids du langage », c'est-à-dire à la dimension de l'énonciation du patient²⁴, qui est elle-même indissociable de sa subjectivité et de sa singularité. Pourquoi ? Précisément parce que cette énonciation est susceptible de faire décoïncider le discours médical d'avec lui-même et d'avec sa toute-puissance de nature binaire. Or, force est de constater que cette valorisation de l'énonciation semble aussi être la grande oubliée des transformations contemporaines des pratiques médicales, ce qui renforce inévitablement l'idée d'une déshumanisation de ces dernières.

3. Ouverture vers le lieu du spirituel dans le soin

Nous avons vu jusqu'à présent que ce qui était en mesure d'humaniser la médecine consistait en un processus de décoïncidence du patient d'avec le regard réductionniste que la biomédecine portait sur lui, pour que du singulier, de l'irréductible, de l'inouï puisse y trouver sa place, ce qui pouvait passer concrètement, selon Lebrun, par une meilleure prise en compte de l'énonciation (du patient comme du médecin) comme catégorie fondamentale du langage médical. Désormais, nous devons bien voir que l'intégration de la spiritualité dans l'univers du soin peut justement participer positivement à cette meilleure prise en compte de l'énonciation du patient, et donc à une plus grande humanisation des pratiques et des dispositifs médicaux.

23. *Ibid.*, p. 136-137.

24. Dans cette perspective, il est intéressant de constater que cet oubli de l'énonciation est précisément le principal motif des plaintes qui sont déposées dans les services juridiques ou de médiation hospitalière ; plaintes dans lesquelles les patients se plaignent, non pas d'avoir été mal soignés ou d'avoir été victimes d'erreurs médicales, mais de ne pas avoir été écoutés, entendus, reconnus, en un mot : considérés comme ils auraient dû l'être.

En effet, si nous considérons la spiritualité, non pas comme un « ensemble de prescriptions qui feraient de celle-ci un objet de soin ou de traitement » venant ainsi « établir une réponse normée dans les pratiques soignantes²⁵ », mais bien comme une quête de sens que chaque personne (ici chaque patient) va construire, discerner et élaborer à sa manière, dans une relation avec elle-même et en dialogue avec d'autres (par exemple, avec une tradition religieuse particulière ou un courant de pensée particulier), afin de pouvoir habiter pleinement sa propre vie dans sa condition de vivant vulnérable, il en résulte que, éminemment singulière, la spiritualité est indissociable de ce mouvement esquissé de l'énonciation.

Or, il est intéressant (et peut-être paradoxal) de constater qu'en dépit de l'effacement de l'énonciation diagnostiqué par Lebrun au cœur des pratiques médicales, de plus en plus d'institutions hospitalières s'engagent concrètement dans la voie d'une meilleure prise en compte de la dimension spirituelle du patient (par exemple, à travers la mise en place du *Spiritual Care*). On peut bien sûr s'interroger sur le véritable ressort de cette ouverture à la spiritualité : s'agit-il vraiment de prendre le *risque* de réintroduire de l'énonciation (et donc de la subjectivité et de la singularité) ouvrant un véritable espace de décoïncidence dans le champ médical, ce qui irait de pair avec un véritable questionnement de la logique sous-jacente de ce dernier, ou s'agit-il plutôt d'introduire une forme postmoderne de spirituel qui, indexé sur la logique de coïncidence propre aux pratiques médicales existantes, se donnerait alors pour tâche de faire recœsider le patient par d'autres voies que la voie strictement biomédicale ?

À cette question, nous répondrons que chaque fois que l'institution hospitalière prendra le risque de la première option, il s'agira effectivement bien d'un *risque* à courir et à assumer, car donner place au spirituel reviendra pour la médecine à se laisser bousculer, travailler et déplacer en profondeur par des questions et des ressources (l'énonciation, le subjectif, le singulier) pour lesquelles elle ressent parfois de la méfiance, ou bien qui lui échappent, du fait qu'en elles de l'insaisissable et de l'*inouï* résistent précisément à la *réduction* du patient et de sa parole aux catégories préétablies du discours médical.

IV. QUEL DIALOGUE AVEC PAUL TILlich ?

Mais alors, *quid* de la pensée de Paul Tillich ? Jusqu'ici les références à sa pensée²⁶ sont en effet absentes de cet article, et l'on peut dire de manière plus générale que l'étude de la problématique de la santé chez Tillich en est encore à l'état em-

25. « Entretien avec Danièle Leboul », dans RÉSEAU SANTÉ, SOINS ET SPIRITUALITÉS, *Spiritual Care II. La parole aux professionnels sur le terrain*, Montpellier, Sauramps Médical, 2018, p. 88.

26. Les principaux textes de Tillich relatifs à la santé ont été rassemblés par Perry LeFevre dans le volume : P. LEFEVRE, éd., *The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984. À ce volume de 26 textes, nous pourrions en rajouter deux autres : P. TILlich, « Redemption in Cosmic and Social History », *Journal of Religious Thought*, 3, 1 (1946), p. 17-27 ; et ID., « Heil und Heilen », dans H. SCHAEFER *et al.*, *Das kranke Herz. 12 Beiträge*, München, ExLibris Buchclub, 1965.

bryonnaire dans l'espace francophone²⁷. Un grand pas vers une meilleure compréhension de ce pan de la pensée tillichienne vient néanmoins d'être franchi par le projet de recherche « Paul Tillich : religion/spiritualité et santé », qui se donne pour objectif de traduire les principaux textes de Tillich sur la santé, pour en montrer les possibles ressources pour des débats contemporains sur l'articulation entre santé, décoïncidence et humanisation. Ce chantier de recherche tillichien avançant et commençant à donner de premiers résultats, il en ressort que des thématiques et des lignes de force en émergent par petites touches, et qui ne sont pas sans lien avec celles qui sont développées dans cet article. Nous présentons ici trois apports possibles de l'approche tillichienne pour des débats contemporains, ainsi que quelques éléments plus problématiques dans la perspective de ces mêmes débats.

Premièrement, si l'on considère par exemple la question du réductionnisme biologique opéré chez le patient par la médecine contemporaine, il ressort de certains textes de Tillich qu'il y serait fortement hostile au nom d'une approche « holistique » de la médecine. Dans son commentaire à un article écrit par Tillich en 1946, Jean Richard indique ainsi :

On voit par là quel pourrait être, d'après Tillich, le sens d'une médecine "holistique", qui se distingue d'une médecine complètement spécialisée, laquelle ne s'intéresse qu'à tel ou tel organe de la personne. Cette médecine holistique ne soigne pas le tout comme tel, en faisant abstraction de chaque partie, de chaque organe du vivant. Il s'agit plutôt d'une médecine décloisonnée, ouverte à la complémentarité des différentes approches médicales, le soignant demeurant par ailleurs spécialiste de tel aspect de l'organisme vivant²⁸.

Ne trouverait-on pas ici, dans cette complémentarité de différentes approches, un terrain propice pour l'intégration²⁹, dans le champ de la santé, de la dimension spirituelle du patient ?

27. Il s'agit du projet de recherche subventionné par le CRSH (projet n° 435-2021-0800 « Paul Tillich : religion/spiritualité et santé »).

28. Cette citation de Jean Richard provient de sa conférence « Religion et santé chez Paul Tillich d'après son article de 1946 » tenue lors du 24^e colloque de l'APTEF consacré à la santé et au salut chez Tillich. Sur ce point, Richard renvoie au texte original de Tillich : « First, however, one must ask the question : What, in the light of our model, is the nature of the bodily or the biological sphere-life in the sense of living beings ? Is the life process merely a complex physico-chemical mechanism whose perfection and duration can be enhanced by physical and chemical repairs ? Or are the physical and chemical structures used by a "plan", an "entelechy", a "life principle" (which, of course, is not a causality along with others, but the direction in which the causes are effective) ? In the first case, bodily medicine alone would suffice ; neither from the psychic nor from the mental side could healing influences be expected. In the second case, influencing and strengthening the living organism as a whole would direct the course of physico-chemical causality, and might produce healing effects. The age-old idea of the *vix medicatrix naturae* is in agreement with this presupposition » (P. TILlich, « The Relation of Religion and Health : Historical Considerations and Theoretical Questions » (1946), dans *Main Works*, vol. 2, *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, éd. Michael Palmer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 1990, p. 235-236). Nous précisons que ce terme « holistique » doit être entendu comme la possibilité effective d'une prise en compte de la dimension spirituelle du patient par le système de santé, car c'est bien le patient considéré dans sa globalité et sa complexité qui est ici à prendre en compte.

29. Nous sommes conscient que ce terme d'« intégration » peut apparaître comme ambigu, laissant sous-entendre que la spiritualité ici mobilisée — une spiritualité indexée sur du singulier et non nécessairement articulée à du religieux institué — soit habilement récupérée par la logique de la coïncidence biomédicale, et en quelque sorte dénaturée. Pour éviter ce risque, il faudrait ici considérer cette intégration comme l'introduction d'un *hétérogène au cœur* de la dynamique biomédicale, qui aurait pour effet de ne jamais « bou-

Deuxièmement, il nous apparaît que le concept tillichien de « préoccupation ultime » (*ultimate concern*)³⁰ — concept que notre théologien développe amplement dans son œuvre — peut constituer un fondement conceptuel intéressant pour penser une dimension spirituelle de type anthropologique, c'est-à-dire non directement articulée au registre confessionnel, et qui aujourd'hui se retrouve de plus en plus envisagée à l'hôpital grâce à l'introduction du *Spiritual Care*. Il semble en effet que Tillich, en affirmant qu'« il y a foi quand on est ultimement concerné » et que « la dynamique de la foi est celle de la préoccupation ultime de l'homme³¹ », ouvre ainsi la voie à une compréhension de la foi dans laquelle cette dernière excède la seule sphère religieuse (ou décoïncide d'avec elle) pour rejoindre la diversité des quêtes et des expériences humaines chaque fois que ces dernières touchent en nous à la sphère de l'ultime. Ne pourrait-on pas imaginer que le travail des intervenants en soins spirituels, en accompagnant les quêtes spirituelles des patients, en accompagnant leur discernement quant à ce qui donne ultimement sens et cohérence à leur vie, et en cherchant à entrer en contact avec le patient à partir de cette grille herméneutique, soit en mesure, non seulement de participer à une meilleure compréhension du patient par l'équipe de soins, mais aussi de renforcer l'humanisation de ces derniers ?

Enfin, troisièmement, dans un texte de 1950, intitulé « Anxiety Reducing Agencies in our Culture³² », Tillich, passant en revue les différents agents culturels susceptibles de réduire l'anxiété (il cite dans l'ordre la philosophie existentialiste, la psychothérapie, l'éducation, l'économie, la politique, l'art moderne, et finalement la religion), critique le rôle des Églises qui, dans la situation présente, plutôt que de combattre l'anxiété, ont tendance à en générer davantage, tant pour ceux qui sont à l'intérieur que pour ceux qui sont à l'extérieur³³. Certes, elles mobilisent encore de grands symboles susceptibles de répondre à l'anxiété (par exemple, les symboles de providence, de pardon, de vie éternelle), mais néanmoins, elles semblent avoir perdu ce que Tillich appelle la « parole juste » (*right word*), qui seule est susceptible de pouvoir résister au chaos³⁴. Analysant le rôle des Églises en comparaison de cette parole juste, Tillich écrit que les Églises utilisent une stratégie d'« ajustement³⁵ » pour réduire l'anxiété des personnes (on pourrait par exemple penser aux patients à l'hôpital). Bien entendu, elles ne sont pas les seules à participer de ce mouvement,

cler » ou limiter la compréhension que la biomédecine peut avoir du sujet-patient en un « ceci » ou un « cela », en d'autres termes de la faire dé-coïncider d'avec elle-même.

30. Sur ce concept de « préoccupation ultime », qui représente pour Tillich le contenu de la foi, voir par exemple : P. TILlich, *Dynamique de la foi*, Québec, PUL, 2012 ; ID., *Théologie systématique I. Raison et révélation*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2000, p. 28-32.

31. ID., *Dynamique de la foi*, p. 11.

32. ID., « Anxiety Reducing Agencies in our Culture », dans P.H. HOCH, J. ZUBIN, éd., *Anxiety*, New York, Grune & Stratton, 1950, p. 17-26.

33. Ce n'est d'ailleurs pas le propre des Églises, vu que pour lui chacun des agents culturels mentionnés génère davantage d'anxiété.

34. *Ibid.*, p. 18 : « But it is only the right word that bans chaos ».

35. *Ibid.*, p. 24 : « The churches participate to a great extent in the general ambiguous situation of our society. They reduce anxiety in terms of adjustment, they help to adjust individuals and groups to a world which is governed by technical reason ».

mais elles n'y font pas exception. Or, ne pourrait-on pas comparer cette stratégie d'ajustement à une stratégie de la coïncidence, là où la parole juste orienterait, pour sa part, vers une dynamique de la décoïncidence ? Un indice est susceptible de fonder cette interprétation : selon Tillich, lorsque la parole juste se manifeste à nous, nous avons tendance à lui résister précisément parce qu'elle nous sort d'une fausse sécurité, qui a pourtant toute l'apparence d'une véritable sécurité³⁶. En cela, pourrait-on dire qu'elle opère une décoïncidence (ici sous la forme d'un *désajustement*) au cœur de notre désir de coïncider ?

Toutefois, on pourrait aussi identifier chez notre théologien certains points plus problématiques pour une pensée contemporaine qui chercherait à articuler entre elles spiritualité, santé et décoïncidence. Par exemple, lorsqu'au nom de l'unité et de l'harmonie du vivant il nous propose l'idée d'une guérison de la maladie qui serait, comme l'affirme Jean Richard, « l'actualisation fragmentaire, ambiguë et anticipatrice du salut cosmique³⁷ » (et donc une participation à ce dernier), il semble nous entraîner, sans doute bien involontairement, vers une forme plus ou moins subtile d'ésotérisme qui peut difficilement être soutenue et défendue comme étant crédible au sein de la communauté scientifique et médicale. Par ailleurs, on est aussi en droit de s'interroger sur la pertinence contemporaine de son approche ontologique en matière de santé, comme l'illustre par exemple sa réception de la psychanalyse, qui serait selon lui à articuler au registre de l'essence et de l'essentiel, registre qui agirait dès lors comme une sorte d'horizon normatif vers lequel nous serions implicitement appelés à coïncider³⁸. Enfin, l'insistance tillichienne sur les idées d'harmonie, de réconciliation³⁹, de réunion⁴⁰ et de pacification, nous semble parfois faire écho à une certaine automaticité du lien entre spiritualité et bien-être, qui pourrait aussi être creusée et questionnée, par exemple à partir de la compréhension que l'on peut avoir de la spiritualité comme pratique de l'écart, de l'intranquillité ou de la décoïncidence.

36. *Ibid.*, p. 18 : « What the analyst calls "resistance" is one of many symptoms of man's permanent endeavour to reject the right word. For the right word, if accepted, would throw him out of a seemingly safe but in reality unsafe position of defense against the chaos ».

37. Extrait de sa conférence intitulée « Religion et santé chez Paul Tillich d'après son article de 1946 », *loc. cit.* Dans cette perspective, nous pourrions aussi citer cette idée tirée du troisième volume de la *Théologie systématique* : « [...] rien n'arrive à l'homme sans qu'en soient affectés les éléments qui constituent l'univers [...] » (P. TILlich, *Théologie systématique III. L'existence et le Christ*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2006, p. 206).

38. Voir J.-D. CAUSSE, « Accompagnement pastoral et psychothérapie : dialogue avec Paul Tillich », dans M. DUMAS, M. HÉBERT, D. NELSON, éd., *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique*, Münster, LIT Verlag (coll. « Tillich-Studien », 18), 2007, p. 175-183 ; B. MATHOT, « Psychanalyse, herméneutique, existentialisme ».

39. Voir P. TILlich, « Estrangement and Reconciliation in Modern Thought », *The Review of Religion*, IX, 1 (1944), p. 5-19.

40. Voir ID., « Psychotherapy and a Christian Interpretation of Human Nature », *The Review of Religion*, XIII (1949), p. 264-268 : « But we are healed by being reunited with the infinite » (p. 267).

CONCLUSION

Pour conclure, nous voudrions simplement retracer en quelques mots le chemin parcouru : nous avons d'abord situé le cadre théorique depuis lequel nous menons actuellement nos recherches (une pensée de la décoïncidence). Dans un second temps, nous avons tenté de faire se rencontrer cet horizon de la décoïncidence et l'univers des pratiques médicales à travers la problématique de la déshumanisation/humanisation des soins, que nous avons liée à une meilleure prise en compte de la dimension du langage et de l'énonciation du patient, à laquelle l'introduction de la dimension spirituelle dans l'univers médical pouvait participer. Dans les deux cas, l'enjeu est bien en effet de réintroduire de la décoïncidence et de l'écart dans le champ médical, et donc de l'humanisation dans le soin apporté au patient. Quant à l'approche tillichienne de la santé, nous l'avons volontairement située comme chantier ouvert aux confins de ces débats, en essayant de montrer combien l'étude de sa pensée, encore exploratoire sur ce sujet dans le monde francophone, pouvait à la fois être extrêmement stimulante pour penser l'articulation théorique de la santé, de la décoïncidence et de l'humanisation, mais aussi combien elle pouvait être retravaillée et redéployée à partir de coordonnées plus contemporaines.

SANTÉ AVEC OU SANS SALUT ?

CONSTATS ET PROBLÉMATIQUES D'UNE RECHERCHE*

Marc Dumas

Centre d'études du religieux contemporain
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : L'objectif de cette contribution est de présenter un premier parcours réflexif de quelques révolutions que son auteur a réalisées depuis un certain temps autour du monde de la santé et de l'univers tillichien. Le point de départ est une tension entre un système de santé en souffrance, l'éviction de la notion de salut et la présence d'approches complémentaires et alternatives à critiquer. L'œuvre de Tillich et particulièrement ses travaux sur ce que nous pourrions nommer une théologie de la santé deviennent ici les ressources du chantier de recherche à venir.

ABSTRACT : The objective of this contribution is to present a first reflexive journey of some revolutions that its author has realized for some time around the world of health and the Tillichian universe. The starting point is a tension between a suffering health system, the eviction of the notion of salvation and the presence of complementary and alternative approaches to be criticized. Tillich's work, and particularly his work on what we could call a theology of health, become the resources of the research project to come.

INTRODUCTION. UN SYSTÈME DE SANTÉ EN SOUFFRANCE

Depuis un peu plus de cinq ans, je suis à la Faculté de médecine et des sciences de la santé de mon Université¹ ; j'y ai découvert et y découvre encore un environnement marqué principalement par des personnes compétentes dont plusieurs sont investies dans trois types d'activités : la clinique, la recherche et l'enseignement. Dans les activités cliniques, les soignants sont directement en lien avec des patients. Ils les rencontrent, font des anamnèses de l'histoire de leur maladie en vue de poser un diagnostic différencié et de mettre en branle des actions pour corriger ce qui cloche de manière aiguë (urgence du bras cassé ou de la péritonite) ou pour prendre

* Cette contribution s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche intitulé : « Paul Tillich : religion/spiritualité et santé », projet de recherche subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (projet CRSH 435-2021-0800).

1. Pour mieux saisir les conditions de cette arrivée en Faculté de médecine, voir Marc DUMAS, « Vers une existence théologique de plus en plus fragile... », *Laval théologique et philosophique*, 75, 2 (2019), p. 179-188. Les éléments narratifs et plus existentiels de cette introduction trouvent un écho dans la littérature scientifique récente, rappelé dans certaines notes infrapaginales.

en charge des pathologies plus complexes et délétères. Ici, l'accompagnement nécessaire durera plusieurs années, car la personne doit apprendre à vivre avec la maladie chronique identifiée. Tout n'est pas réparable dans un centre hospitalier ou de santé. Certaines personnes vivent avec des maladies difficiles à diagnostiquer, des maladies chroniques et pire encore, des situations impossibles à soigner, voire à guérir². Il existe en fait des situations où les technologies les plus avancées et les traitements les plus sophistiqués sont mis en échec par l'avancée agressive de métastases découvertes trop tard ou simplement parce que le corps ne réagit pas comme il aurait dû à la suite de l'opération à cœur ouvert...

Il y a ensuite les travaux de recherche fondamentale où les chercheurs prennent à bras-le-corps des problématiques spécifiques pour chercher à l'aide d'analyses extrêmement poussées dans des laboratoires comment fonctionnent les mécanismes physio-biochimiques et comment se déploie l'effet de telles molécules ou de telles autres sur le développement de tel type de démence, par exemple chez les personnes âgées, ou encore sur la diminution des facteurs de prématurité chez la maman qui attend un bébé. Les impacts des médicaments, des diètes et des exercices dans des situations spécifiques permettent entre autres de mieux comprendre les situations difficiles de personnes et d'améliorer leur qualité de vie. Une personne diabétique pourra savoir à travers un protocole calorique spécifique comment faire de l'exercice sans tomber en hypo- ou en hyperglycémie et améliorer par conséquent sa qualité de vie³.

Finalement, le dernier type d'activité facultaire est la formation où les enseignants accueillent les futurs professionnels de la santé et leur transmettent des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être. On les rencontre en salle de classe à « quizz » les premières années, puis on voit ces patrons enseigner en tournée matinale, suivis de ces jeunes recrues, initialement bien timides et empathiques, puis prenant de plus en plus d'aplomb. Ces patrons deviennent des modèles de rôle. Plusieurs activités contribuent à développer des habiletés cliniques sur la base non seulement de savoirs avérés, validés et probés, si je puis dire, mais aussi sur la base d'expériences interprofessionnelles, éthiques et humaines.

Cette trop brève description assurément injuste des multiples activités des personnes côtoyées en milieu de santé reflète le contexte professionnel de mes collègues ; ces derniers performant dans les soins cliniques, en recherche et dans les enseigne-

2. Voir S. LAFRENAYE, M. DUMAS *et al.*, « Parents living with a child afflicted by a life-limiting medical condition. Typology of their narrative identity », *Qualitative Research in Medicine & Healthcare*, 5, 2 (2021), 9 p.

3. Voir par exemple les travaux de Jane Yardley et de son équipe à l'Université d'Alberta : J.E. YARDLEY *et al.*, « Could Age, Sex and Physical Fitness Affect Blood Glucose Responses to Exercise in Type 1 Diabetes ? », *Frontiers Endocrinology*, 9, 674 (2018) ; S.R. TOGHI-ESHGHI, J.E. YARDLEY, « Morning (Fasting) Versus Afternoon Exercise in Individuals With Type 1 Diabetes. A Randomized Cross-Over Study », *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, 104, 11 (2019), p. 5217-5224 ; M.S. PRÉVOST, J.E. YARDLEY *et al.*, « Gender Differences in Strategies to Prevent Physical Activity-Related Hypoglycemia in Type 1 Diabetes. A BETTER Study », *Diabetes Care*, 45, 3 (2022), p. 51-53 (<https://doi.org/10.2337/dc21-1899>).

ments offerts aux futurs professionnels de la santé⁴. Or, plusieurs de ces personnes sont aussi bien conscientes du maelstrom qui les happe (stress de performance, compétition et surcharge de travail, ressources limitées, etc.) et elles s'engagent à faire et à être autrement en dépit du « curriculum caché » dont elles sont souvent victimes bien malgré elles ; elles s'efforcent de garder la tête hors de l'eau par toute sorte de stratégies favorisant une saine hygiène de vie (diète, méditation pleine conscience, yoga, etc.)⁵. L'organisation est sensible à cette situation exigeante et difficile pour ses personnels. Plusieurs se retrouvent en arrêt de travail longue durée. Plusieurs actions et programmes veulent soigner cette souffrance. Une des manières est de passer d'une formation axée très fortement sur la biomédecine à une médecine centrée sur le patient, à une médecine plus holistique et intégrale⁶.

Étonnamment, informellement et individuellement, au café ou en marge d'une réunion, il arrive, sachant que je suis théologien, qu'on aborde avec moi des thèmes plus métaphysiques, spirituels, voire religieux. Ces rencontres à la dérobée illustrent l'intérêt et le malaise à aborder ces dimensions de la réalité humaine, car elles peinent à se frayer un espace, si minime soit-il, au sein des interventions cliniques, des recherches fondamentales et des enseignements universitaires⁷. De fait, le questionnaire servant de grille pour rencontrer les patients ne contient aucune question sur la détresse ou le bien-être spirituel ; pour le résident en médecine qui interroge son patient, cet aspect semble plutôt impertinent pour les patrons. Ce thème est plus systémati-

4. Voir Gilbert LAROCHELLE, Françoise COURVILLE, *La course à la performance. Regards critiques de la philosophie sur la santé*, Paris, Beauchesne (coll. « Dédale »), 2016 ; et ma recension de cet ouvrage, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 152, 4 (2020), p. 421-423.

5. Si la société québécoise entretient un rapport difficile avec la religion, tout en étant globalement plus ouverte à la spiritualité, d'autres sociétés recourent et introduisent la religion et la spiritualité dans l'horizon de la santé. L'impact du R/S sur les soins et l'alliance thérapeutique sont objet d'intenses recherches. Voir par exemple H.K. OXHANDLER, « Revalidating the Religious/Spiritually Integrated Practice Assessment Scale With Five Helping Professions », *Research on Social Work Practice*, 29, 2 (2019), p. 223-233 ; E. PALMER KELLY *et al.*, « A Mixed-Methods Approach to Understanding the Role of Religion and Spirituality in Healthcare Provider Well-Being », *Psychology of Religion and Spirituality*, 12, 4 (2020), p. 487-493 ; H.G. KOENIG *et al.*, « Religion and Psychiatry : Recent Developments in Research », *British Journal Psychiatry Advances*, 26 (2020), p. 262-272 (<https://www.cambridge.org/core/journals/bjpsych-advances/article/religion-and-psychiatry-recent-developments-in-research/358B30940A36C1CD3AFE7991431B1A1A9>) ; H.G. KOENIG *et al.*, « Religion and Psychiatry : Clinical Applications », *British Journal Psychiatry Advances*, 26 (2020), p. 273-281 (<https://www.cambridge.org/core/journals/bjpsych-advances/article/religion-and-psychiatry-clinical-applications/A2C375C834E80F5E253F42D79EE4F39F>) ; J.N. HOOK *et al.*, « Trust in God : An Evaluative Review of the Literature and Research Proposal », *Mental Health, Religion & Culture*, 24, 7 (2021), p. 745-763 (<https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1939291>).

6. Voir à ce propos : Treena WILKIE *et al.*, « Advancing Physician Wellness, Engagement and Excellence in A Mental Health Setting. A Canadian Perspective », *Health Promotion International*, 37 (2022), p. 1-8 (<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33942064/>).

7. Il existe un important consortium international pour explorer les corrélations entre la religion/spiritualité et les professionnels de la santé. Voir A. KØRUP, J. SØNDERGAARD, N.A. ALYOUSEFI *et al.*, « Health Professionals' Attitudes Toward Religiosity and Spirituality. A NERSH Data Pool Based on 23 Surveys From Six Continents » [version 2], *F1000Research*, 10 (2021), p. 446 (<https://doi.org/10.12688/f1000research.52512.2>). Voir aussi le dossier du *Journal of Medical Ethics* qui présente des positions qui argumentent pour ou contre le fait de prendre en compte les croyances religieuses des patients lorsqu'un professionnel de la santé les traite. Cinq commentaires répondent au texte de J. GREENBLUM, R.K. HUBBARD, « Responding to Religious Patients : Why Physicians Have No Business Doing Theology », *Journal of Medical Ethics*, 45, 11 (2019), p. 705-710. Les cinq réponses sont aux pages 711-719.

quement abordé en soins palliatifs, dans la mesure où des questions existentielles de sens surviennent en fin de vie. La structure des recherches fondamentales, même si elles intègrent de plus en plus des Patients-Partenaires, n'a pas non plus d'espace dans un protocole de recherche pour aborder les questions existentielles du sens ou encore celles portant sur la spiritualité⁸. Et dans les formations universitaires des futurs professionnels de la santé, l'accueil de la dimension spirituelle varie grandement ; dans une formation de trois ou quatre ans, elle peut osciller entre une plage d'une heure dans un bloc de deux heures portant sur le constat de décès pour les futurs médecins et une intégration un peu plus conséquente de cette dimension transversale dans les études en sciences infirmières⁹...

La stratégie des petits pas semble peut-être ici la plus appropriée. C'est donc dans ce contexte d'un système de santé en souffrance et avec ces premiers constats du terrain que s'impose une méditation sur les notions de santé et de salut pour aujourd'hui. Le titre de cet article présuppose que la santé est une réalité en mutation et que nous ne savons plus vraiment si elle a affaire ou non avec le salut. Pendant des millénaires, la santé était profondément ancrée dans des terreaux religieux et spirituels, mais depuis quelques siècles/décennies, elle se déploie dans une société sécularisée et elle est prise en charge par des professionnels et des scientifiques, fonctionnant avec des données probantes, des essais comparatifs aléatoires, etc. Mais tout n'est pas si tranché. Des compréhensions diverses de la santé existent, différentes, complémentaires et alternatives ; ces dernières sont derrières plusieurs démarches de personnes qui prennent une distance du système de santé dominant¹⁰. Nous voulons apporter quelques clarifications aux notions de santé et de salut, et nous demander si ces deux notions peuvent, d'une part, être utiles aux collègues d'une faculté de médecine et des sciences de la santé et, d'autre part, si elles permettent d'exercer un discernement critique de certaines démarches complémentaires et alternatives actuelles.

Ce premier texte exploratoire repose sur la distinction entre la culture première et la culture seconde mise de l'avant entre autres par Fernand Dumont¹¹. Cette distinction met en évidence le passage du monde familial ou communautaire à celui de la

8. On a même conseillé fortement à un chercheur d'enlever cette dimension dans son protocole de recherche, sous prétexte que cela enlèverait des points à la demande de fonds. Cette décrédibilisation et cette peur d'aborder le spirituel existent réellement, même en recherche populationnelle, où des méthodologies qualitatives sont aussi présentes.

9. G.M. PUONS *et al.*, « La spiritualité dans la pratique infirmière : une démarche », *Revue internationale de soins palliatifs*, 33, 3 (2018), p. 153-156 ; K.S. DUNN, « A Philosophical Analysis of Spiritual Coping », *Advances in Nursing Science*, 43, 3 (2020), p. 239-250 (<https://www.cairn.info/revue-infokara-2018-3-page-153.htm>).

10. De plus en plus de travaux s'intéressent aux impacts interculturels, interethniques et interreligieux, et aux dynamiques systémiques dans les soins à prodiguer aux personnes souffrantes. Voir par exemple S. KUMAR *et al.*, « Religious Beliefs, Patient-Doctor Interaction and Resilience as Predictors for Treatment Decisions and Health Outcomes of Heart Patients », *Mental Health, Religion & Culture*, 22, 4 (2019), p. 423-436 (<https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1620190>) ; C.C.H. COOK, « Spirituality, Religion & Mental Health : Exploring the Boundaries », *Mental Health, Religion & Culture*, 23, 5 (2020), p. 363-374 (<https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1774525>).

11. Pour une présentation détaillée, voir l'article de J.-P. WARREN : <http://agora.qc.ca/documents/culture-premiere-culture-seconde>.

société (études, travail, vie intellectuelle) ; elle permet d'apprendre à réfléchir et à théoriser la culture première dans le cadre de la culture seconde, d'une culture plus réflexive, plus distanciée de la vie au quotidien. N'est-ce pas ce qui se produit analogiquement avec la santé qui est au cœur de la vie humaine, qui intègre des éléments des traditions familiales, culturelles, religieuses et spirituelles et que nous recadrons à travers nos réflexions et travaux scientifiques ? Gardons en tête que deux démarches se croiseront implicitement : tout d'abord, une description de la culture première de la santé, où le salut y est étroitement intriqué (peut-être même étrié par certaines représentations bancales magico-superstitieuses du salut), puis, une seconde pour mieux saisir ce que la santé devient dans notre culture actuelle. L'étymologie sera initialement utile pour bien illustrer comment la culture première tient ensemble santé et salut, jusqu'à ce que la culture scientifique (culture seconde) vienne changer la donne (I). Nous chercherons ensuite, en nous référant aux travaux de Tillich, à poser quelques balises préalables qui permettront de nouvelles clarifications (II), pour enfin ouvrir les portes d'un chantier, où devient possible un dialogue entre les univers, mais aussi entre les épistémologies religio-spirituelles et scientifiques, qui devraient apprendre à se respecter mutuellement (III). Notre objectif général est ultimement de pouvoir prendre en compte de manière globale la personne humaine, menacée par l'expérience de la maladie au sens large, afin de lui offrir les meilleurs soins possibles ; l'atteinte d'un tel objectif me semble possible, si nous avons aussi accès à une perspective où sens et transcendance permettent une espérance au-delà des illusions et des superstitions. Notre posture spécifique présuppose que la santé ne peut éclipser aussi aisément la notion de salut et ses diverses représentations.

I. SANTÉ ET SALUT

Amorçons notre réflexion/méditation en soulignant des rapports à travers le jeu de l'étymologie¹². Déjà la racine du mot méditation (*meditari-meditatio*) renvoie à l'idée de penser, d'exercer l'esprit ; dans ce champ lexical, nous trouvons le mot *mederi* qui signifie soigner, d'où viendront des mots comme remède, médicament et, surtout, le mot médecin. Au cœur de ces mots, la racine *med* renvoie à l'idée de mesure. Le méditant prodigue des soins à quelqu'un ou à quelque chose, il prête attention à, il a à cœur cette personne ou cette chose ; la pratique de la médecine n'est-elle pas un art du prendre soin, un exercice pour trouver la juste mesure en santé ? Quant à la racine latine du mot santé (*sanitas*), elle renvoie à l'idée de santé du corps et de l'esprit, idée elle-même dérivée de *sanus*, sain, bien portant (au sens physique et moral). La racine latine du mot salut (*salus*) renvoie tout d'abord elle aussi au bon état physique, à la santé, puis elle est action de saluer, le salut, lui-même dérivé de *salvus*, qui signifie être bien portant, en bonne santé, en bon état ; on souhaitait une bonne santé à ceux que l'on rencontrait en les saluant. Théologiquement et bibliquement, le salut est un terme qui prend racine dans l'hébreu et le grec et est associé à l'idée d'arracher, de libérer, de sauver, pour donner le terme de libération ou encore

12. Pour les clarifications étymologiques du paragraphe, voir le Centre National des Ressources Textuelles et lexicales : <https://www.cnrtl.fr/definition/>.

le terme plus concret d'affranchissement, en payant le prix de la rançon. Le *sozein* de la LXX, qui se répercutera dans les écrits néotestamentaires, c'est concrètement sauver, préserver, prendre soin¹³.

Pourtant, en dépit de cette proximité étymologique, on dirait que la santé et le salut apparaissent aujourd'hui comme deux univers séparés, deux univers en dérive, comme si la santé s'était technicisée et professionnalisée au point d'en perdre sa valence salvifique. La santé est réservée aux professionnels (médecins et autres) et le salut serait affaire de religieux et/ou de spirituels. Cette séparation aurait son origine dans les méditations cartésiennes d'il y a quelques siècles, Descartes inaugurant clairement et distinctement un clivage entre ce qui est de l'ordre du matériel, de l'objectivité et de la science, et ce qui est de l'ordre du subjectif, de l'imagination, voire de la chimère. C'est ainsi que s'est développée une science du corps, qui scrute les diverses mécaniques des systèmes et qui permet de réparer, voire de changer ce qui fonctionne mal ou ne veut plus fonctionner. La médecine s'occupe du corps machine que nous avons et la religion prendrait en charge ce qui est de l'ordre de l'esprit ou de l'âme. L'histoire de cette séparation stricte a aussi eu un impact sur les troubles et les maladies psychiques ou mentales. Devions-nous les traiter comme des éléments du corps ou comme des éléments plus subjectifs, auxquels la médecine n'a rien ou si peu à faire¹⁴ ?

Mais santé et salut n'ont-ils pas aussi un lien avec la souffrance et la maladie, avec le soin et la guérison ? Pour reprendre Dietrich Rössler cité par Thorsten Moos, la santé « n'est pas l'absence de dysfonctionnements, mais elle serait plutôt la force de vivre avec eux-ci¹⁵ ». Il devient alors nécessaire de mieux saisir ce que sont ces dysfonctionnements, ce qu'est la maladie. Toujours selon Moos, une personne malade est potentiellement affectée selon quatre niveaux de désintégration : elle connaît une désintégration de son corps, une déchirure entre être un corps et avoir un corps ; puis, elle connaît une désintégration sociale, son réseau social se rétrécit comme peau de chagrin ; elle connaît ensuite une désintégration pratique, plusieurs des activités ne lui sont plus possibles ; enfin, elle connaît une désintégration temporelle, le temps acquiert d'autres qualités¹⁶. En d'autres mots, faire l'expérience de la maladie, c'est faire une expérience de désintégration de son existence humaine, que ce soit un problème d'ordre mécanique ou physique, que ce soit un problème d'un autre ordre (psychique ou mental, relationnel, social, voire religieux ou spirituel). Faire cette expérience de la maladie entraîne une diminution de son identité dans l'espace et dans le temps, identité engagée socialement, ou c'est voir s'effriter sa propre totalité exis-

13. Voir R. PENNA, « Salut. A. Théologie biblique », dans J.-Y. LACOSTE, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2002, p. 1063-1067.

14. Historiquement, les maladies psychiques ou mentales n'ont pas trouvé facilement leur place dans l'organigramme de la biomédecine ; elles furent tantôt traitées par les religieux ou par les philosophes avant de devenir un objet réservé aux psychiatres. Voir M. DUMAS, L. SAUVEUR, J. QUINTIN, « Expériences spirituelles et psychoses : que pouvons-nous en dire aujourd'hui ? », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00084298221111699>).

15. Thorsten MOOS, *Krankheitserfahrung und Religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 14.

16. Voir *ibid.*, p. 26.

tentielle et relationnelle au gré de l'évolution clinique. À l'inverse, pourrait-on affirmer que la guérison est la réintégration ou la reconstitution de la totalité de la personne qui est dans la maladie douloureusement expérimentée comme désintégrée¹⁷ ?

Rencontrer par exemple son médecin pour une douleur à la poitrine qui inquiète depuis quelque temps fait sens dans la mesure où, si l'omnipraticien soupçonne un problème grave, une référence sera faite au médecin spécialiste, qui possède l'expertise pointue pour investiguer plus à fond, diagnostiquer clairement et traiter conséquemment le patient. Mais qu'arrive-t-il avec des maladies, où des éléments psychiques, des troubles de la personnalité, des états dépressifs sont en cause ? Qu'arrive-t-il lorsque la vieillesse contraint à demeurer alité, esseulé, isolé ? Qu'arrive-t-il lorsque l'angoisse terrifiante de la maladie à la mort glace l'existence ? La maladie décrite par Moos comme désintégration touche aussi des sphères auxquelles les soignants ne peuvent toujours répondre. Si l'intervention chirurgicale ou le traitement médicamenteux aident certaines pathologies, d'autres astuces ou stratégies doivent être entreprises pour vivre avec ces pathologies, pour prendre soin des maladies de l'esprit ou de l'âme, maladies aussi comprises en termes de désintégration. D'autres adjuvants deviennent ici possibles comme la consultation de thérapeutes (psychologue ou psychanalyste), comme l'action de travailleurs sociaux ou encore la présence et le soutien d'intervenants en soins spirituels. Il y a donc des chemins alternatifs pour soigner de telles maladies ou de tels dysfonctionnements aux frontières du corporel. Ces voies complémentaires s'intéressent évidemment à la santé globale et s'efforcent de s'inscrire dans les balises dominantes, reconnues dans le système de santé ; mais tout ce qui évoque la notion religieuse de salut sera globalement laissé de côté, renvoyé aux religieux ou aux théologiens. Une telle éjection du salut du monde de la santé met bien en évidence la division avec laquelle nous comprenons aujourd'hui l'humain. Il est un être finalement divisé en plusieurs parties, parties devenues objet de spécialités pointues, selon les catégories anthropologiques dominantes et les critères favorisés par la rationalité techno-scientifique actuelle.

Mais pourquoi le théologien devrait-il encore et toujours insister sur la notion de salut ? La théologie (religion/spiritualité) n'a-t-elle pas perdu toute pertinence devant les travaux et les recherches des sciences médicales et de la santé ? Ne s'est-elle pas évanouie et dissipée dans le cadre immanent, pour reprendre une formule de *L'âge séculier* de Taylor ? La notion de salut serait-elle reléguée aux oubliettes depuis que nous avons appris à vivre de manière autonome en modernité ? D'avoir pris en main notre destin et notre liberté et d'avoir ainsi repoussé les frontières des mystères d'autant par le progrès et la science, n'ont-ils pas remis en question notre posture d'être créé, notre dépendance absolue, notre besoin de salut, c'est-à-dire notre besoin de vivre d'une relation avec une puissance supérieure ou transcendante, qui soutient le passage d'un état négatif à un état positif ? Ne sommes-nous pas capables de nous en sortir par nous-mêmes, de fabriquer nous-mêmes ce passage, de nous sauver nous-mêmes grâce à la science et la technologie, de créer notre bien-être et notre bonheur ? Cette capacité humaine aurait ainsi contribué à une mise à l'écart ou au rancart des religions, des

17. Voir *ibid.*, p. 34.

spiritualités et de leurs rituels et symboles à travers lesquels les différentes traditions religieuses du monde rappellent la dimension de verticalité du monde et appellent à une compréhension anthropologique spécifique et conséquente, plurielle et ouverte.

Si les représentations de Dieu ne tiennent plus la route dans cet horizon scientifique et médical, et si le salut apparaît suranné pour les contemporains, les religions et les spiritualités deviennent-elles de simples récits du passé, bons à se remémorer lorsque le destin s'acharne et que les explications fortes de la science n'apportent pas le sens attendu ? Car c'est bien de cela dont il est ici question. La médecine qui traite l'organe malade et les autres professions gravitant autour du système de santé réussissent-elles à créer un espace où le soin ouvrira sur un récit biographique d'amour et de sens, où l'inscription de la dignité humaine sera au cœur de l'existence de celui ou de celle en souffrance, peut-être en chemin de guérison, peut-être en fin de vie ? La nécessaire compétence techno-scientifique des soignants-professionnels peut-elle aussi endosser le *pallium* de la relation humaine, c'est-à-dire écouter, accompagner et soigner même quand rien ne peut plus être fait et que la seule présence devient la mesure du sens ? Car surviendront toujours des anomalies chromosomiques, des violences psychiques et relationnelles, du racisme structurel et des injustices épistémiques, qui écrabouillent, déforment, déstructurent et désintègrent nos humanités ; tout cela fragilise la santé des uns et des autres. Le salut, ce passage du négatif à du positif, est-il imaginable avec nos seules ressources humaines ou doit-il survenir à travers celles-ci, transcender ce qui se trouve au cœur de nos humanités brisées et ambiguës, malades et agonisantes ? Ces dernières questions ouvrent la porte à une reconsidération du rapport entre la maladie, le soin, la guérison, la santé et le salut. Et si le salut était une dimension transcendante de sens et de vie, une transversale au cœur des expertises et des soins qui n'esquivent finalement pas la finitude, l'aliénation et les ambiguïtés de l'existence¹⁸, mais qui les prennent à bras-le-corps pour cheminer vers la guérison ? Cette reconsidération, je souhaite la faire avec Paul Tillich¹⁹.

II. DES CLARIFICATIONS ESSENTIELLES À L'AIDE DE PAUL TILlich

Mon intention est ici de souligner certains éléments de l'œuvre du théologien-philosophe germano-américain pour proposer un cahier de charge de ce qui pourrait ou devrait être remis sur le métier, afin de nous aider à dénouer l'impasse contemporaine au sujet de la santé et du salut. Ce cahier de charge renvoie en cinq points à

18. Notez que je n'aborde pas ici tous les enjeux de la réalité du transhumanisme, qui prétend pouvoir aller au-delà des limites existentielles de l'humanité. L'exploration d'un tel dossier dépasse le cadre de cette contribution.

19. Voir à ce propos les travaux substantiels de Werner SCHÜBLER, dont « Les ambiguïtés des processus de la vie et le "healing power" de l'esprit divin. Sur le rapport entre salut (*Heil*) et guérison (*Heilen*) chez Paul Tillich », dans Marc DUMAS, Jean RICHARD, Bryan WAGONER, éd., *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich. Travaux issus du XXI^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter (coll. « Tillich Research/Tillich-Forschungen/Recherches sur Tillich », 9), 2017, p. 367-378 ; « "Healing Power." Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs », *Trierer Theologische Zeitschrift*, 123, 4 (2014), p. 265-299.

divers éléments, où tout en explorant la pensée tillichienne, il devient possible de trouver une posture pour aller au-delà de l'impasse actuelle. Il ne s'agit ici ni d'antagoniser les exclusions mutuelles entre les deux univers, ni de diminuer les postures identitaires fortes des deux univers ; au contraire, il s'agit de nous efforcer de trouver des chemins de dialogues féconds, respectueux et audacieux. Mais avant d'esquisser brièvement ces cinq points, justifions pourquoi nous retenons l'œuvre de Paul Tillich.

Il s'est particulièrement fait connaître en Allemagne par sa théologie de la culture, son socialisme religieux et sa résistance engagée contre la montée du nazisme²⁰. Il analysait fréquemment d'un point de vue théologique son époque et il en soulignait tant les enjeux socio-économiques et politiques de son temps que les défis que cela pouvait entraîner pour la foi, la religion et la théologie. Il a développé des outils théoriques pour respecter l'autonomie de la culture et la substance de la religion, qui irrigue les sphères culturelles ; les notions de kairós et de théonomie, mais aussi celles de démonique et de réalisme croyant lui permettront de pointer aussi bien les irruptions créatrices que les irruptions disruptives et destructrices au sein des sphères culturelles.

Cette ouverture à la culture, à ses phénomènes, et cette capacité à être en dialogue avec ses différents représentants se sont retrouvées dans la besace du nouveau professeur fraîchement débarqué à New York fin 1933. Ne pouvant poursuivre une carrière professorale dans l'Allemagne nazie, se retrouvant aux frontières des mondes, comme son esquisse autobiographique l'exprime bien en 1936²¹, il a alors puisé dans cette besace non seulement pour se faire connaître, mais aussi pour connaître les personnes de ce côté-ci de l'Atlantique et pour découvrir les résonances avec lesquelles il pourrait à nouveau faire théologie en Amérique. Nous avons entre autres répertorié près d'une trentaine de textes²² entre les années 1944 et 1965 (année de son décès), où Tillich s'affaire à réfléchir plus spécifiquement sur des thématiques en lien avec la santé et le salut ; que ce soit sur les thèmes de l'aliénation et de la réconciliation, du sens du salut et de la santé, des rapports entre la religion, la psychologie et la psychanalyse, Tillich élabore à travers des rencontres et des échanges intellectuels une conception dynamique de l'humain, puisant dans les sciences des religions, mais aussi inscrivant et développant sa pensée en relation avec les horizons théoriques des savants de son temps. Ceci lui a permis de développer une théologie de la santé ou, pour traduire le titre de la monographie de Karin Grau, une théologie de la guérison²³. Au cours de cet exercice d'ouverture et de dialogue avec des médecins, des psy-

20. Voir les trois premiers volumes de la collection « Œuvres de Paul Tillich », traduits par une équipe de chercheurs francophones et publiés par un regroupement de maisons d'éditions francophones : Éditions du Cerf à Paris, Éditions Labor et Fides à Genève et Presses de l'Université Laval à Québec : *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)* et *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, publiés respectivement en 1990, 1992 et 1993.

21. Voir Paul TILLICH, « Aux frontières », dans *Documents biographiques*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2002, p. 13-62.

22. Plusieurs de ces textes furent colligés et publiés par Perry LEFEVRE sous le titre *The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984.

23. Voir Karin GRAU, « *Healing Power* » - *Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs*, Münster, LIT (coll. « Tillich-Studien », 4), 1999.

chiatres, des psychologues ou encore des psychanalystes, émerge une posture de travail que je voudrais articuler en cinq points. Une fois dépliés, ils devraient esquisser les conditions de possibilité d'un dialogue fécond pour aujourd'hui.

1) Explorer l'anthropologie théologique chez Tillich. Cette exploration mettra en évidence non seulement les caractères dynamiques et intégrés de l'humain, mais aussi comment sa participation à la source de l'être comme créature dépasse de manière anticipée sa finitude aliénée. Tillich comprend la vie comme des mouvements de sortie de soi et de retour à soi, comme une participation à la source de l'être en mode finitude, cette dernière étant marquée par l'aliénation et des ambiguïtés existentielles qui viennent enrayer le processus de la vie ; la maladie apparaît alors comme une désagrégation, une aliénation et une destruction, la guérison comme une réconciliation, un rétablissement dynamique et une harmonisation. Les symboles théologiques soulignent le rétablissement de l'unité originelle brisée, dont celui du salut qui signifie rendre l'être sain et intégral : « Salvation, i.e., making whole and healthy²⁴ ». Une telle anthropologie théologique, qui déploie tout un espace participatif à la force symbolique du sacré, contrevient-elle frontalement à l'anthropologie médicale dominante ou peut-elle l'enrichir ultimement de ce qui nous échappe tous devant les mystères de la vie et de la mort²⁵ ? Développer une telle anthropologie médicale ouverte à y inclure les questions de sens, à y introduire une herméneutique de la relation, ne permettrait-il pas d'imaginer autrement la guérison et le soin ?

2) De fait, ne devient-il pas urgent de distinguer la guérison au sens où les professionnels de la santé l'entendent, la guérison religieuse/spirituelle et la guérison magique²⁶, que l'on retrouve dans certains rituels religieux du passé, mais aussi de certaines pratiques alternatives des médecines complémentaires ? S'il n'est pas toujours possible de tout guérir au sens médical (c'est parfois incurable ou parfois tout simplement une limite inscrite dans la vie d'une personne), cela se soigne et peut conduire à des guérisons à d'autres niveaux ou dimensions de la vie, comme dans les dimensions intérieures, existentielles et/ou relationnelles. L'apport de telles nuances n'importerait-il pas pour ne pas enrayer le dialogue entre les savoirs multiples et encore une fois éviter « l'excommunication » d'une perspective par l'autre ?

3) Ceci implique de rappeler le caractère multidimensionnel de la vie et les différentes interconnexions qui dynamisent l'existence humaine, d'une part, mais aussi toutes les autres dimensions par et avec lesquelles notre vie prend forme, d'autre part²⁷. Si l'humain est un être ou une unité multidimensionnelle (mécanique, chimique, biologique, psychologique, spirituelle et historique), chacune de ses dimensions peut jouer un rôle dans la compréhension de la maladie et de la guérison, de la

24. Paul TILlich, « Estrangement and Reconciliation in Modern Thought », dans *The Meaning of Health*, p. 1.

25. Voir W. SCHÜBLER, « Was ist der Mensch ? "Mensch sein" und "Mensch werden" aus philosophischer Sicht », dans R. BRANDSCHEIDT *et al.*, *Herausforderung Mensch. Philosophische, theologische und medizinische Aspekte*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012, p. 11-52.

26. Voir par exemple ses efforts de clarification en 1946 dans « The Relation of Religion and Health. Historical Considerations and Theoretical Questions », dans *The Meaning of Health*, p. 28-34.

27. Voir « The Meaning of Health » (1961), dans *The Meaning of Health*, p. 165-173.

santé et du salut. Si l'humain participe à la source de l'être et de la vie, cette participation à l'être ne devrait-elle pas élargir à ses relations diverses, son environnement immédiat et cosmique²⁸ ? Cette interdépendance entre les différents aspects relationnels de l'humain, non seulement avec soi-même et les autres, mais aussi avec son environnement social, la nature, bref avec le monde visible et invisible (avec le monde matériel et immatériel, pourrait-on peut-être dire aujourd'hui), joue un rôle de plus en plus important dans notre compréhension globale ou holistique de la guérison et de la santé. Tillich, mais aussi d'autres auteurs et autrices récents, ont mis en place toute une réflexion à ce sujet. Je pense à Sallie McFague, à Raimon Panikkar et à d'autres, qui ont pris très au sérieux les contextes multiples des contemporains et les imaginaires métaphoriques de ce qui nous échappe, sans tomber dans le magico-superstitieux. Ceci engage donc à une réflexion/méditation rigoureuse !

4) Une exposition de la compréhension philosophico-théologique de la religion au sein des sphères de la culture chez le Tillich des années 1920, où une théorie du sens soutient sa réflexion avec l'univers de la santé et du salut, devient pertinente. Il sera aussi utile d'esquisser l'évolution de la notion de la religion dans les décennies subséquentes, périodes plus proches de notre réalité actuelle. Nous nous éloignons clairement, avec Tillich, de la religion entendue au sens confessionnel ou institutionnel et nous la saisissons comme préoccupation ultime. Deux ans avant la publication du *Courage d'être*, dans un texte de 1950, où Tillich répertorie les agents réducteurs d'anxiété dans notre culture, il donne la définition suivante de la religion : « If we define religion as being ultimately or infinitely concerned, then religion must be the place where anxiety of nonbeing as well as the word of banning anxiety comes to its full manifestation²⁹ ». Une notion renouvelée de la religion peut-elle devenir en notre temps un outil critique et heuristique pour dépasser soit la mise au rancart de la religion (les différents scandales et abus la ravagent et contribuent à sa désaffection massive), soit l'instrumentalisation de ce que nous nommons aujourd'hui la spiritualité. Même si cette dernière, d'une certaine manière, passe mieux la rampe dans l'horizon actuel, il devient légitime de se demander si et comment ces sensibilités spirituelles, consommées par plusieurs au sens large, ne sont effectivement pas domestiquées, voire instrumentalisées par ceux et celles qui œuvrent dans le monde de la santé. Une telle domestication du spirituel survient quand sa pointe théologique est émoussée. Le spirituel ne porte-t-il pas en soi un élément prophétique, un élément interruptif, un élément transgressif ? En quoi, par conséquent, la religion/spiritualité devient-elle un atout au processus de guérison de la personne malade ? En quoi les ressources symboliques contenues dans les différentes traditions religieuses et spirituelles peuvent-elles ouvrir des horizons de sens et d'espérance, en dépit de tout, et donner un courage qui permet de vivre dignement les épreuves de la maladie et paisiblement les derniers moments de vie ? En quoi l'expérience de la maladie devient-elle, face à la crise, une ressource recadrant et ouvrant existentiellement sur une autre manière d'être et

28. Pour Tillich, la rédemption a un caractère cosmique. Voir « Redemption in Cosmic and Social History », *Journal of Religious Thought*, 3, 1 (1946), p. 17-27.

29. Paul TILlich, « Anxiety-Reducing Agencies in our Culture », dans *The Meaning of Health*, p. 65.

d'exister ? Nous avons un corps, mais nous sommes aussi un corps, qui encaisse et qui résonne tant aux tempêtes de la vie qu'à ses beautés extatiques.

D'autres notions tillichiennes comme celle de l'eschaton ou encore celle de l'expérience religieuse ou extatique soutiennent la pertinence de remettre en jeu le travail théologique dans le monde de la santé. Tillich y ouvre des espaces-temps au-delà de la totalisation habituelle, espaces-temps offrant une interruption herméneutique permettant de s'inscrire dans une histoire de sens en dépit de tout et de goûter à une courageuse espérance ; l'existence malade est saisie par la grâce de l'éternel, pour reprendre une catégorie plus religieuse.

5) Évaluer finalement et de manière critique l'*instrumentarium* tillichien pour notre temps. Certains éléments fondamentaux tillichien (fondement créateur et vision universalisante par exemple) apparaissent peu compatibles avec notre ère post-moderne. Cette vision du monde est aujourd'hui une parmi d'autres et plusieurs des personnes rencontrées à la Faculté de médecine et des sciences de la santé de mon Université n'accepteraient pas une vision différente que la vision matérialiste, positiviste et immanentiste. Or, en dépit de cette perspective scientifique clivante, plusieurs contemporains, dont des scientifiques, sont en quête de sens et de nouveaux repères symboliques pour mieux être et mieux vivre ; plusieurs propositions alternatives liant santé et spiritualité circulent. Certaines d'entre elles sont des élucubrations, voire des supercheries aux conséquences désastreuses³⁰. Toutes sont marquées par les ambiguïtés de l'existence et nécessitent une évaluation critique, afin de discerner les stratégies symboliques issues des expériences de transcendance contemporaines. Il faut parfois aller au-delà de certains contenus tillichien, les recevoir de manière critique pour déployer à notre tour un tel réflexe dialogal et critique avec les expériences des contemporains. Quelles sont les forces et faiblesses de développer une proposition théologique aujourd'hui, surtout quand nos contemporains n'envisagent pratiquement plus (ou de moins en moins) de recourir à la réflexion théologique pour faire sens devant l'épreuve de la maladie ? Peut-on tracer un champ de signification ou encore déceler une orbite entre ces deux foyers qui permettraient de mieux saisir les interactions entre santé et salut pour nos contemporains ?

III. EN CONCLUSION : L'OUVERTURE D'UN CHANTIER

Résumons-nous avant de conclure. L'univers du soin et de la santé est devenu selon moi un horizon privilégié pour développer une théologie en expérience. Après une brève description des principales activités des commettants de la Faculté de médecine et des sciences de la santé, je me suis affairé à mettre en évidence une tension ou un écart qui justifiait l'importance d'impliquer à nouveau une réflexion sur le salut dans l'univers de la santé. Cela signifie élargir les horizons de la santé au religieux, au spirituel, au sens de l'existence et ultimement, à la transcendance. Les

30. Voir le malheureux exemple de Chantal Lavigne qui est décédée en juillet 2011 lors d'un rituel de sudation analysé dans le balado : <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/balados/7777/science-croyances-comprendre-encadrement-loi/480791/mort-deshydratation-urgence-medecin-ambulance>.

travaux de Paul Tillich deviennent ici une ressource à explorer, car ils reflètent ce nécessaire élargissement tant dans la posture dialogale que dans les approches théoriques. Le travail amorcé ici rappelle à la culture seconde les forces de la culture première qui, malgré ses limites, est une incontournable ressource devant la vie, la souffrance, la maladie et la mort.

Ce chantier côtoie plusieurs spécialités et spécialistes et un dialogue devient nécessaire, si nous voulons aller de l'avant avec une réflexion sur la santé et le salut. Le réflexe dialogal déjà entamé par Tillich apparaît dans plusieurs textes publiés à son époque. Cet intense dialogue de Tillich avec des collègues médecins, thérapeutes, psychanalystes, philosophes illustre bien sa manière de développer une pensée philosophico-théologique originale et pertinente. Initialement tâtonnante, elle a conduit au fil de ses réflexions à ce que nous pourrions appeler une théologie de la santé. Il ne s'agit pas ici d'imposer quoi que ce soit à mes collègues du monde de la santé, mais de reprendre ensemble le dialogue en notre temps !

Voici, pour conclure, trois éléments sensibles et incontournables de ce chantier, dont nous devrions tenir compte, si nous voulons progresser dans notre quête. 1) Je pense tout d'abord aux différentes visions du monde (*Weltanschauungen*) qui s'entrechoquent et aux enjeux épistémologiques qui conditionnent notre réception de la différence. Les épistémologies doivent apprendre à se respecter mutuellement ; en s'appropriant, en principe, tout ce que nous entreprendrons ne pourra pas nuire à la personne malade et en quête de guérison : *Primum non nocere*. 2) Je pense aussi aux anthropologies sous-jacentes à ces enjeux épistémologiques, là où un recadrage théologique est possible ou non, là où une sécularité ouverte à la transcendance devient envisageable ou non, là où une praxis entre deux humains permet l'accueil, l'écoute et l'accompagnement donnant la chance au sens et à l'espérance de prendre racine dans le terreau de nos fragiles humanités. Face à la souffrance humaine et à l'avoir à mourir, face à la vie dénudée et à la possible bascule dans l'absurdité, l'apathie engouffre-t-elle la dignité, l'intériorité et la lumière du sens ? Nous sommes des êtres de chair vulnérables et des êtres spirituels courageux ; ceci importe quand survient la maladie. 3) Je pense encore aux ressources religieuses et spirituelles en lien avec la notion de salut qui ne devraient pas être mises en concurrence avec les compétences des professionnels de la santé. Ne devraient-elles pas apparaître comme un horizon de sens et d'espérance complémentaire pour ceux et celles qui souffrent et expérimentent les limites de la finitude aliénée dans leur corps, dans leur psychique, dans leur âme, mais aussi dans les ambiguïtés de leur existence et de leur histoire ? Refouler de telles ressources conduit bien souvent à leur retour sous des formes bigarrées et parfois dangereuses. Il devient donc important de s'outiller afin de déployer une anthropologie/théologie de la guérison et de la santé, à partir de laquelle nous pourrions exercer une critique de la « santé à tout prix », cette dernière risquant de mener au désarroi et au désespoir ceux et celles qui reçoivent un sombre diagnostic. La maladie peut être engendrée par de multiples facteurs (génétiques, physiques, psychiques, sociaux, environnementaux, existentiels ou spirituels), mais lorsqu'elle survient, et que la mort devient l'ultime impasse terrifiante, nous pourrions toujours nous interroger sur le rôle libérateur et pacificateur de la notion de salut.

◆ note critique

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT DE VINCENT BOYER*

Pierre Goldstein

Université Côte d'Azur
Nice

Le fait qu'une action soit accomplie seulement « par devoir » semble pouvoir conférer une certaine valeur morale à son auteur. Pourtant, lorsque Paul affirme qu'il fait ce qu'il fait « parce qu'il l'a promis » — et non pour une autre raison —, son explication n'est-elle pas purement tautologique, la nécessité d'agir par devoir s'expliquant alors par le devoir ? Tel est le problème — « le *problème motivationnel du catégorique* » (p. 16) — auquel Vincent Boyer s'attelle dans son ouvrage. Les trois premiers chapitres du livre seront consacrés à l'examen critique des doctrines — l'utilitarisme et les approches humienne et kantienne du devoir — qui prétendent apporter une solution à ce problème. Il ne s'agira pas, ensuite, de proposer une nouvelle « théorie éthique normative » (p. 19). L'auteur préconise plus radicalement un changement de méthode : « [...] commencer par la description d'une pratique, celle de faire des promesses et d'apprendre à les tenir pour en tirer des conclusions "morales", notamment des conclusions sur le sens du "catégorique" » (p. 20). Le modèle de cette méthode « pragmatiste » sera fourni par les analyses de la pratique de la promesse proposées par Elizabeth Anscombe notamment.

Le problème et la méthode sont donc particulièrement bien définis dès le départ de cette enquête palpitante qui nous plonge au cœur de questions morales fondamentales telles qu'elles peuvent être éclairées par la philosophie contemporaine.

L'entreprise peut toutefois paraître étonnante. L'expression « agir par devoir » est habituellement associée aux morales « déontologiques » — notamment kantienne —, plutôt qu'aux autres théories morales examinées dans l'ouvrage. Anscombe est même connue pour avoir préconisé l'abandon de l'idée de « devoir moral » — idée non

* Vincent BOYER, *Promesse tenue. Agir par devoir*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

seulement illusoire mais nuisible à ses yeux¹. À quelles conditions, par conséquent, notre auteur pourra-t-il en faire un usage pertinent ? Tel sera le fil conducteur de notre propre enquête sur l'enquête menée par Vincent Boyer.

Le premier chapitre explique l'échec de la « déontologie utilitariste » (p. 23) à rendre compte du « catégorique ». Mais l'expression elle-même n'est-elle pas contradictoire ? Un des grands mérites du travail de Vincent Boyer est de nous donner de bonnes raisons de nous affranchir de la distinction scolaire entre déontologisme, conséquentialisme et éthique des vertus, classification dont la genèse est limpide restituée à partir du « tournant métathéorique » (p. 35) amorcé par Sidgwick (p. 58 *sq.*). Contrairement à ce que suppose cette classification, l'utilitarisme est bien une théorie du devoir et, en ce sens une « déontologie ». C'est la typologie introduite par C.D. Broad qui fait du « déontologisme » une position extrême qui s'opposerait radicalement aux théories « téléologiques » : « Les théories déontologiques, dit-il, soutiennent qu'il y a des propositions éthiques de la forme : "Il est toujours bon (ou mauvais) d'accomplir telle ou telle sorte d'action dans telles ou telles circonstances, quelles que puissent être les conséquences"² ». Mais, selon la formule d'Elizabeth Anscombe, ce « déontologisme » est une « bête fictive » auquel s'oppose fictivement une approche « téléologique » (p. 68-69). Le refus du conséquentialisme n'implique nullement qu'il y ait des actions qu'il faille toujours accomplir indépendamment de leurs conséquences bien qu'il puisse impliquer que l'on n'agisse pas toujours en fonction des meilleures conséquences de nos actes — ce qui est fort différent. Aux yeux de l'utilitariste, « nous avons le devoir moral de choisir l'action qui produira le plus de bien-être » (p. 26). Toutefois, cette définition du devoir empêche l'utilitarisme de rendre compte de la tenue d'une promesse comme « acte de fidélité » (p. 28-29) — selon la terminologie empruntée à Michael Thompson — c'est-à-dire un acte accompli simplement « par devoir » de tenir sa promesse.

Ce que l'on a appelé « l'utilitarisme de la règle » ne permet-il pas, pourtant, de rendre compte du motif de la promesse ? Cette question est examinée à travers l'analyse approfondie de différentes interprétations de l'article de John Rawls, « Deux concepts de règle », dont Vincent Boyer avait déjà offert la traduction en français³. Dans l'interprétation qui a souvent été donnée de ce texte, pour l'utilitarisme de la règle, « un acte est moralement mauvais s'il est interdit par une règle utile », telle que « Il faut tenir ses promesses » (p. 86). Mais comment l'utilitariste authentique pourrait-il, dans des circonstances données, suivre une règle tout en sachant que cela n'entraînerait pas des conséquences optimales ? Une telle théorie ne peut être que « *paralysante* » (p. 97). L'agent perdrait ses raisons de tenir sa promesse s'il se trouvait dans une situation où l'action qu'il s'apprête à accomplir n'était pas jugée utile. Vincent Boyer montre, en « revenant au texte » (p. 107), que l'article de Rawls ne

1. Cf. G.E.M. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne » (1958), trad. G. Ginvert et P. Ducray, *Klēsis. Revue Philosophique*, 9 (2008).

2. C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory* (1930), London, Routledge and Kegan Paul, 1956, p. 206. Cité et traduit par V. BOYER, *Promesse tenue*, p. 59.

3. John RAWLS, « Deux concepts de règle » (1955), trad. V. Boyer, *Philosophie*, 133 (2017), p. 12-36.

prétend pas fournir une nouvelle « méthode de l'éthique » mais cherche plutôt à « amender [...] l'utilitarisme classique » (p. 104-105). Aux yeux de Rawls, l'utilitarisme cherche seulement à donner « un critère objectif de justification » de certaines institutions et non des actes individuels (p. 107). Par conséquent, si l'utilitarisme demeure pertinent dans son usage « *politique* » — pour juger de la valeur de certaines institutions — « ses prétentions *éthiques* à propos de l'obligation des promesses » ne sont pas recevables (p. 110). Finalement, l'utilitarisme de l'acte ne permet pas de rendre compte des « actes de fidélité » et « l'utilitarisme de la règle » n'est pas une doctrine éthique cohérente (p. 111).

La pensée de Hume parvient-elle, quant à elle, à rendre compte de la catégoricité « constitutive » (p. 115) propre aux « pratiques de justice » ? Elle se distingue radicalement d'un utilitarisme : « [...] ce sont les *motifs* de l'agent et son caractère qui sont estimables moralement » (p. 117) et non les seuls résultats de son action. C'est pourquoi Hume peut distinguer les « vertus de justice » des vertus « de bienveillance ». C'est à ce titre que son analyse de la promesse sera intéressante — Vincent Boyer y reviendra dans sa conclusion. Mais sa conception *internaliste* de la motivation — l'idée selon laquelle les raisons « morales » ne peuvent être en elles-mêmes motivantes — n'est-elle pas un obstacle à la compréhension du catégorique (p. 119-120) ?

Pour Hume, une action n'est vertueuse ou vicieuse qu'en tant qu'elle est « le signe d'un certain caractère » (p. 122). Mais l'idée selon laquelle une action ne serait bonne que parce que l'agent l'accomplirait « *parce qu'elle est bonne* » impliquerait selon lui un cercle (p. 134). Est-ce bien le cas ? Les difficultés que soulève la thèse de l'artificialité de la vertu de justice sont minutieusement analysées (p. 134-156). Vincent Boyer rappelle que Hume lui-même reconnaît la « catégoricité » des devoirs de justice, c'est-à-dire le fait qu'ils s'imposent à l'agent indépendamment de ses sentiments naturels (p. 145). Mais comment peut-il concilier cette thèse avec l'idée de l'« *inertie motivationnelle* » de la morale, selon laquelle il serait logiquement impossible d'agir seulement « par devoir » (p. 146) ? Pour résoudre ce problème, Hume recherche le motif naturel caché des actions justes. À ses yeux, c'est « l'intérêt » qui constitue ce motif. On tient ses promesses pour ne pas perdre sa réputation, ne pas être puni ou rendre possible un échange avantageux (p. 157-158). Mais, comme le suggère Vincent Boyer, « ne réintroduit-on pas ainsi de l'hypothétique au cœur du catégorique » (p. 158) ? De plus, un « habile fripon » pourrait aisément en tirer argument pour ne pas agir justement quand son intérêt l'exige (p. 161). C'est une solution « fictionnaliste » qu'il apporte finalement à ce problème. Nous faisons en effet, selon Hume, *comme si* l'honnêteté ou la fidélité répondaient à des motifs naturels — bien que cela ne soit en réalité pas le cas — parce que c'est utile (p. 165). Ainsi, les agents font *comme s'ils* choisissaient les actions justes parce qu'elles sont justes, bien que, sans le savoir, ils suivent ces lois parce qu'elles sont utiles à la société (p. 167). On peut dire en ce sens que « la part de la moralité qui concerne ce que l'on se doit les uns les autres repose sur un sophisme » (p. 170). Vincent Boyer reconnaît néanmoins à Hume le mérite d'avoir perçu de caractère conventionnel et par conséquent non

naturel de la promesse. Il faudra désormais considérer cette « découverte » comme un « acquis » (p. 193).

Mais Vincent Boyer juge que Hume échoue à rendre compte du catégorique. Non seulement celui-ci réduit en quelque sorte l'obligation morale à une « superstition *utile* » (p. 183), mais encore « il nous empêche tout simplement d'être des agents » (p. 184). En effet, nous ne pouvons pas être tenus pour responsables de nos actions si nous sommes condamnés à en ignorer les raisons réelles et par conséquent si nous sommes manipulés. Dit autrement, agir par devoir, chez Hume, ce n'est pas agir en première personne mais adopter « le point de vue du spectateur » (p. 186-187). Or, ce point de vue est incompatible avec « l'engagement » qu'implique une « expression d'intention » distincte d'une simple « prévision » fondée sur l'observation. Vincent Boyer annonce ainsi le recours qu'il fera aux analyses de l'action d'Elizabeth Anscombe : la conscience que j'ai de ma propre action est une connaissance « pratique », explicable par des « raisons d'agir » et non une connaissance « observationnelle », justifiable par des « preuves » (p. 188-189).

Il faut donc savoir comment des « actes de fidélité » sont possibles sans supposer que ceux-ci soient au fond illusoires puisque, s'il existe des actes de fidélité, c'est précisément parce que le motif du devoir n'est pas seulement un « filet de secours » de la moralité (p. 204). Dans la troisième partie de son ouvrage, Vincent Boyer se propose d'examiner l'hypothèse selon laquelle les théories « déontologiques » — au sens où elles font « du motif du devoir le seul motif moral véritable » — ne seraient pas les mieux à même de rendre compte des actes de fidélité (*ibid.*). Il s'agira d'abord de montrer qu'il n'existe pas d'argument direct en faveur de la thèse « déontologique » (p. 206 *sq.*). L'examen de l'argumentation de David Ross en faveur de la thèse selon laquelle le devoir serait le meilleur motif pour rendre une action moralement bonne dans *The Right and the Good* permettra de l'établir. Celle-ci repose sur l'idée selon laquelle on ne pourrait pas agir moralement en agissant contre sa conscience (p. 207-208). Or, comme Ross lui-même finira par le reconnaître, ce n'est pas nécessairement le cas. Cette thèse se heurte d'abord au problème des dilemmes moraux, dans lesquels la conscience peut commander des actions opposées (p. 216-220). Mais Ross n'est jamais parvenu non plus à justifier l'idée selon laquelle le motif du devoir serait d'une espèce « supérieure » à tout autre motif (p. 220). Selon Philip Stratton-Lake, ce motif aurait le mérite d'avoir un lien non accidentel avec la bonté de l'action qu'il motive (p. 220-221). Cette thèse se fonde sur l'idée selon laquelle « *on ne peut jamais attribuer au hasard que l'agent soit justifié ou non d'avoir fait ce qu'il a fait* » — ce que Vincent Boyer propose d'appeler la « condition kantienne de contrôle » (p. 222) —, idée qui tendrait à exclure toute « fortune » de la morale. Mais cette idée, comme l'ont montré Bernard Williams et Thomas Nagel, est « un présupposé discutables » (p. 223). L'argument de Stratton-Lake impliquerait, de plus, une pétition de principe : « [...] le motif du devoir est censé *à la fois* rendre mon action moralement bonne et exprimer mon intérêt, en tant qu'agent, envers la qualité morale de cette action » (p. 224).

Vincent Boyer examine ensuite la défense kantienne de la thèse « déontologique ». Mais il commence pour cela par écarter certaines critiques sans doute trop

superficielles de l'approche kantienne. C'est l'occasion pour lui de mettre de nouveau en évidence les limites des dichotomies habituelles. Tout d'abord, du point de vue de l'éthique kantienne, la priorité de la loi sur la valeur ne signifie pas la priorité des règles sur les conséquences. À certains égards, l'éthique kantienne est téléologique puisqu'elle accorde une valeur absolue à la volonté bonne et en fait ainsi une « fin en soi » (p. 227). Ne peut-on pas, néanmoins, reprocher au déontologisme kantien son minimalisme, celui-ci ne permettant pas de rendre compte de la moralité des actions surrogatoires — d'héroïsme par exemple (p. 230 *sq.*) ? La notion de « devoir imparfait » semble répondre à cette difficulté : nous avons du « mérite » à accomplir nos « devoirs de vertu » (p. 236). Mais elle menace cette fois de faire passer l'éthique kantienne du statut d'un « minimalisme » moral au statut non moins problématique d'un « maximalisme » dans lequel l'agent moral se verrait contraint, en quelque sorte, de placer la barre morale toujours plus haut pour remplir le devoir qu'il a de se perfectionner moralement (p. 238-239). De plus, l'« exclusivité du *motif* du devoir dans la vie morale » (p. 241) ferait de nous, selon l'expression de Michael Stocker, des « schizophrènes moraux » parce que ce motif serait voué à entrer en conflit avec les contraintes ordinaires de la vie éthique (p. 242-243). Ainsi, par exemple, il ne paraîtrait pas moralement louable, dans une relation personnelle d'amitié, de rendre service à son ami « par devoir » (p. 244-247). En analysant cet exemple sous différents aspects, Vincent Boyer montre pourtant que le motif du devoir n'exclut pas nécessairement les autres motifs de la vie éthique. De manière générale, il n'est pas en soi contradictoire de *désirer* faire ce que l'on fait et de le faire néanmoins « *par devoir* » — désirer visiter son ami et le faire par devoir par exemple (p. 247-255). On ne pourrait donc pas reprocher au motif du devoir de nous pousser à accomplir des actions moralement « répugnantes » (p. 255-256). Vincent Boyer se propose de montrer pour finir que « l'opération déontologique » ne permet pas néanmoins de rendre compte des « actes de fidélité » (p. 256).

L'affirmation selon laquelle une action ne serait morale qu'à la condition d'être accomplie par devoir « manque de finesse descriptive » (p. 258). Elle ne rend pas compte, en particulier, de la différence de « grammaire » qu'il y a entre la justice et la bienveillance. Cela apparaît notamment dans la manière dont Kant analyse le cas du « philanthrope mélancolique » dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Sont mises alors abusivement sur le même plan l'attitude du commerçant prudent qui n'agit pas selon son devoir de *justice* et celle du philanthrope par sympathie qui n'accomplit pas son devoir de *bienfaisance* « par devoir ». D'où cette « bizarrerie » selon laquelle ce serait seulement du misanthrope dont on pourrait être sûr qu'il agit moralement quand il agit conformément au devoir (p. 271-276).

Plus généralement, il n'y a pas lieu de limiter le champ de la moralité aux seules actions accomplies par devoir dans la mesure où « nous sommes responsables de toutes les actions » (p. 260). Vincent Boyer s'appuie sur les thèses défendues par G.E.M. Anscombe pour montrer qu'il n'existe pas d'action humaine qui soit moralement « neutre » puisqu'elle a été choisie en prenant en compte une certaine échelle de valeurs. On ne peut donc pas faire comme si la moralité s'ajoutait accidentellement à l'action (p. 262-263).

Enfin, le « motif du devoir » ainsi conçu ferait perdre toute « *factualité* » aux actions par devoir dans la mesure où celles-ci devraient être accomplies « sans raison » (p. 268-269) — c'est ce qui fonderait « l'inconditionnalité » du devoir (p. 270). Dès lors, l'action ne serait tout simplement pas « descriptive » en tant qu'action (*ibid.*). Là encore, c'est déjà la théorie anscombiennne de l'action intentionnelle qui est mobilisée.

On peut donc dire, à la lumière des analyses de Vincent Boyer, qu'en donnant un sens trop étroit, cette fois, au « catégorique », la conception kantienne de « l'agir par devoir » n'échoue pas moins que les théories précédemment examinées à en rendre compte. C'est pourquoi il serait ruineux de vouloir réduire la question du motif du devoir à cette approche.

Il faut par conséquent changer de méthode. Vincent Boyer adopte pour finir la méthode « pragmatiste » qu'il entend privilégier. De ce nouveau point de vue, il convient d'abord d'analyser la promesse comme « jeu de langage » (p. 277-364). S'il fallait considérer la promesse comme une « pensée », la pensée que l'on promet serait « privée », c'est-à-dire accessible au seul locuteur et dépourvue de tout critère « public » (p. 290-291). Or, comme Hume nous l'a appris, la promesse ne s'explique que par la société (p. 294-295). Elle repose sur « tout un rituel *explicite* » répondant aux besoins et aux intérêts de la société (p. 295).

Il serait préférable de l'analyser comme une « intention » (p. 292) : « [...] il ne suffit pas de penser que l'on est en train de promettre, il faut promettre intentionnellement » (p. 298). La promesse est en effet à la fois consciente et volontaire (p. 301). Elle relève de « la forme de description des actions intentionnelles » (p. 303). Le jeu de langage de la promesse dépend d'un certain « contexte » (p. 308-309) : il faut que la promesse soit faite à quelqu'un d'autre, qu'elle puisse être réalisée et que la personne à qui l'on promet y trouve un intérêt. Promettre implique en outre un « transfert d'autorité », celui à qui la promesse est adressée se trouvant investi du pouvoir exclusif de lever l'obligation de la tenir.

Mais la notion de « jeu de langage » ne permet pas à elle seule de rendre compte de la « force normative » de la promesse (p. 314). Pour saisir la promesse d'un point de vue proprement « *éthique* », il faut la comprendre du point de vue de sa « nécessité pratique » ou « nécessité aristotélicienne », c'est-à-dire qu'il faut découvrir ce qui rend cette convention nécessaire au sens où nous en aurions besoin (p. 338-339). La nécessité pratique a en cela un fondement « naturel » (p. 342). L'institution de la promesse est « nécessaire » aux sociétés humaines comme il est « nécessaire » qu'une plante ait de « bonnes » racines — selon l'analogie proposée par Philippa Foot (p. 344) — ou qu'elle soit arrosée — selon une analyse proposée par Anscombe (p. 347). C'est un moyen appréciable de faire faire aux gens certaines choses sans faire usage de la force, de la menace ou des récompenses (p. 346).

L'obligation des promesses n'en demeure pas moins « défaisable » (p. 348 *sq.*)⁴. Vincent Boyer compare sous ce rapport la promesse au raisonnement pratique que l'on peut « défaire [...] en mentionnant un objectif qui aurait dû être pris en compte par l'acteur », selon les explications données par Vincent Descombes (p. 349). Ainsi, l'obligation de la promesse peut-elle être « défaite » par des circonstances inattendues qui feraient que nous agirions mal en la tenant. C'est le propre de l'agent vertueux que d'avoir acquis la capacité de saisir ces circonstances particulières (p. 357), cette « ouverture au contexte étant l'une des définitions de la sagesse pratique » (p. 359). Mais, comme tient fort justement à le souligner Vincent Boyer, « pouvoir dans certains cas remettre en cause l'obligation de tenir nos promesses ne nous conduit pas à une sorte de scepticisme pratique où l'on ne saurait même plus s'il faut, dans la plupart des cas, tenir nos promesses » (p. 360).

Il s'agit finalement d'allier, à l'instar de philosophes comme Anscombe, Foot et Thompson, un « conventionnalisme radical » à un « naturalisme radical » (*ibid.*) : s'il est possible qu'il soit rationnel d'agir « pour la seule raison que l'on a promis », « c'est, d'une part, parce que nous avons été éduqués dans une pratique particulière qui nous a fait acquérir la vertu de fidélité, et, d'autre part, parce que la pratique de la promesse elle-même peut [...] transmettre sa bonté aux actions individuelles » (p. 368). Vincent Boyer se demande pour finir si le versant « naturaliste » de cette thèse ne serait pas désormais « intempestif » (p. 370). Son versant « conventionnaliste » permettrait cependant de le contrebalancer. Cette remarque permet à l'auteur d'attirer une nouvelle fois notre attention sur le caractère « égarant » de ce type de dichotomie en philosophie morale, un des apports les plus précieux de l'ensemble de son travail.

Notre enquête nous conduit à comprendre comment Vincent Boyer peut penser rigoureusement l'agir « par devoir » — un aspect important de la moralité — sans pour autant épouser les thèses « déontologiques » — « épouvantail théorique » (p. 82). Il faut pour cela dépasser les fausses oppositions. Il serait certes illusoire de penser le caractère « catégorique » du motif du devoir comme un « hypothétique » — que ce soit à la manière des utilitaristes ou à la manière de Hume. Pour autant, ce catégorique ne doit pas être pensé comme un absolu — comme le prétendent certaines théorisations du « déontologisme ». Que le devoir soit une raison suffisante d'agir — « Parce que je l'ai promis » — n'implique pas qu'il soit non seulement la seule bonne raison d'agir d'un point de vue moral, mais encore une raison d'agir indéfaisable.

Inévitablement, la solution apportée à l'énigme soulève à son tour de nouveaux questionnements. Vincent Boyer évoque lui-même les difficultés que soulève le « naturalisme » impliqué dans la proposition anscombiennne. On pourrait se demander, sous ce rapport, comment rendre compte du catégorique du point de vue d'une psychologie morale qui n'admettrait plus l'idée d'un « devoir moral » autonome. En quel sens, exactement, peut-on dire que l'on agit « par devoir » lorsque l'on agit « par

4. Vincent Boyer se fonde sur les analyses de cette notion que propose Vincent DESCOMBES, dans *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, p. 108.

PIERRE GOLDSTEIN

vertu » ? Si, comme le montre de manière très convaincante Vincent Boyer, le « catégorique » s'accommode très bien de ce qui pourrait passer pour une « impureté » au regard des critères « déontologiques », comment éviter que l'expression « par devoir » ne demeure quant à elle durablement associée à cette conception de la motivation morale ? La remarquable richesse de l'ouvrage de Vincent Boyer démontre la fécondité de l'approche qu'il préconise pour aborder ces questions.

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. Robert DODARO, Cornelius MAYER, Christof MÜLLER, éd., **Augustinus-Lexikon, vol. 4, fasc. 7/8 : Prouerbium, Prouerbia (Prv) - Sacrificium**. En association avec Isabelle Bochet, Michael Cameron, François Dolbeau, Volker Henning Drecoll, Therese Fuhrer, Alfons Fürst, Wolfgang Hübner, Martin Klöckener, James J. O'Donnell, Christian Tornau, Konrad Vössing. Bâle, Schwabe AG Verlag, 2018, col. 961-1322.

La dernière livraison du quatrième volume du grand lexique augustinien apporte une nouvelle moisson d'articles. Outre les écrits d'Augustin, du *De providentia dei* au *De rhetorica* et aux *Re-tractiones*, on y trouve, pour n'en mentionner que quelques-unes, les notices sur la providence, les Psaumes (« Psalmi »), le beau et la beauté (« Pulchritudo, Pulchrum »), le carême à l'époque d'Augustin (« Quadragesima, quadraginta dies »), le genre littéraire des questions-et-réponses (« Quaestiones et responsiones »), la raison, intellect ou λόγος (« Ratio »), la Règle dite d'Augustin, le concept de religion, les reliques des martyrs (« Reliquiae [martyrum] »), la résurrection, la rhétorique, la révélation, la ville de Rome dans l'Antiquité tardive et à l'époque d'Augustin, la prêtrise et le sacerdoce (« Sacerdos, sacerdotium »), les notions de sacrement (« Sacramentum ») et de sacrifice. Le fascicule se termine par un index des lemmes du quatrième volume du *Lexikon* et des auteurs des quelque 250 notices qu'il renferme.

Paul-Hubert Poirier

* Précédentes chroniques : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), 303-318 ; 46 (1990), 246-268 ; 48 (1992), 447-476 ; 49 (1993), 533-571 ; 51 (1995), 421-461 ; 52 (1996), 863-909 ; 55 (1999), 499-530 ; 57 (2001), 121-182, 337-365, 563-604 ; 58 (2002), 357-394, 613-639 ; 59 (2003), 369-388, 541-582 ; 60 (2004), 163-177, 363-378 ; 61 (2005), 175-205, 363-393 ; 62 (2006), 133-169 ; 63 (2007), 121-162 ; 64 (2008), 169-207 ; 65 (2009), 121-167 ; 66 (2010), 183-226 ; 67 (2011), 155-190 ; 68 (2012), 435-497 ; 69 (2013), 327-402, 70 (2014), 579-630 ; 71 (2015), 503-553 ; 72 (2016), 319-355 ; 74 (2018), 277-319 et 75 (2019), 289-335.

** Ont participé à cette chronique : Jeffery Aubin, Alice Fanguet, Gavin McDowell, Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, Simon St-Arnault-Chiasson, Philippe Therrien, Benoît Tissot et Yann Vadnais. Cette chronique a été rédigée par Eric Crégheur.

2. Robert DODARO, Cornelius MAYER, Christof MÜLLER, éd., **Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 1/2 : Sacrificium offerre - Sermones (ad populum)**. En association avec Isabelle Bochet, Michael Cameron, François Dolbeau, Volker Henning Drecoll, Therese Fuhrer, Alfons Fürst, Wolfgang Hübner, Martin Klöckener, James J. O'Donnell, Christian Tornau, Konrad Vössing. Bâle, Schwabe AG Verlag, 2019, col. 1-320.

Comme l'indique la préface, signée par Robert Dodaro et Christoph Müller, ce premier double fascicule du cinquième volume de l'*Augustinus-Lexikon*, qui s'ouvre, en frontispice, sur une reproduction du Saint Augustin de Philippe de Champaigne, laisse entrevoir la fin de l'entreprise, puisque ce volume, renfermant les lemmes allant de « Sacrificium offerre » à « Zosimus », sera le dernier du dictionnaire. Comme le rappelle encore la préface, la version papier du dictionnaire a aussi son pendant électronique, le AL-online, qui permet d'exploiter plus facilement et plus intégralement les richesses d'un instrument de travail unique dont l'intérêt dépasse largement Augustin pour s'étendre à l'Antiquité tardive dans son ensemble, qu'il s'agisse de l'histoire des mots et des idées ou de celle des institutions et des *realia*. Pour les œuvres d'Augustin, le double fascicule présente le *De Sancta virginitate*, le *Contra secundinum Manicheum*, le *De sententia Iacobi* (à propos de Jc 2,10), le *De sermone domini in monte*, des sermons (*ad Caesariensis ecclesiae plebem*, *Contre sermonem Arrianorum*), et surtout l'énorme corpus des quelque 570 *Sermones ad populum*, dont le début de la notice qui leur est consacrée, due à François Dolbeau, clôt la livraison inaugurale de ce fascicule. Signalons aussi quelques notices qui ont particulièrement retenu notre attention : celles portant sur le salut (« Saluatio, saluator, salus »), la sainteté (« Sanctus, sanctificatio sanctitas »), la sagesse (« Sapiens, sapientia »), le schisme (« Schisma, schismatici »), le concept d'« école » (« Schola »), Augustin et les écrivains (« Scriptores graeci/iudaei/latini »), l'Écriture (« Scriptura sacra/sancta/diuina »), les sens et les réalités sensibles (« Sensibilia, sensus »).

Paul-Hubert Poirier

3. Robert DODARO, Cornelius MAYER, Christof MÜLLER, éd., **Augustinus-Lexikon, vol. 5, fasc. 3/4 : Sermones (ad populum) - Tempora (tempora christiana)**. En association avec Isabelle Bochet, Michael Cameron, François Dolbeau, Volker Henning Drecoll, Therese Fuhrer, Alfons Fürst, Wolfgang Hübner, Martin Klöckener, James J. O'Donnell, Christian Tornau, Konrad Vössing. Bâle, Schwabe AG Verlag, 2021, col. 321-640.

Le deuxième fascicule du volume 5 de l'*Augustinus-Lexikon* donne d'abord la fin du long et important article de François Dolbeau consacré aux *Sermones ad populum*. Suivent cinquante-et-une notices et le début de celle qui est consacrée aux *tempora (christiana)*. Cinq notices portent sur des œuvres d'Augustin : l'*Ad Simplicianum*, les *Soliloquia*, le *Speculum*, à l'authenticité discutée mais en faveur de laquelle semble pencher P.-M. Bogaert, le *De spiritu et littera* et le *De symbolo ad catechumenos*. Deux concernent des contemporains d'Augustin : l'évêque de Milan Simplicianus et le proconsul païen Symmaque. Le lexique conceptuel occupe naturellement une place importante, de « servitus - libertas » à « symbolum ». Mentionnons particulièrement les articles consacrés à « spiritus » et aux couples « signum - res » et « similitudo - dissimilitudo ». Deux formules augustinienes sont également traitées : « sero te amavi » et « si fallor, sum ».

Paul-Hubert Poirier

4. Paul GÉHIN, **Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs *membra disjecta***. Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 665), 2017, XIII-252 p.

Paul Géhin est directeur de recherche émérite au CNRS où il se consacre depuis 1989 à l'étude des traditions manuscrites du bassin oriental de la Méditerranée et à l'édition de textes patristiques et monastiques, notamment d'Évagre le Pontique. Dans ce volume de l'illustre collection, il synthétise les résultats de sept articles parus entre 2006 et 2016, en proposant un catalogue des manuscrits syriaques anciens (VI^e-XIII^e siècles) provenant ou ayant appartenu à l'antique monastère Sainte-Catherine du Sinaï. Il s'agit cependant d'un répertoire restreint aux seuls codices syriaques de parchemin : ni les rouleaux, ni les palimpsestes syriaques recouverts d'une autre langue, ni les manuscrits écrits sur papier ne sont retenus. La contribution majeure de l'ouvrage est d'avoir rapiécé ces codices à leurs « *membra disjecta* » (c'est-à-dire à leurs cahiers détachés et autres débris) préservés dans diverses bibliothèques européennes (Paris, Milan, Londres, Birmingham, le Vatican). Cette entreprise s'inscrit à la suite des premiers catalogages du patrimoine livresque du monastère chalcédonien qui ont été effectués au XIX^e siècle : Tischendorf (1844-1859), Uspenskij (1845-1860), Kapoustine (1870), Harris (1889-1897), Lewis et Gibson (1892-1906). Plus récemment, S. Brock (1985) et Philothée du Sinaï (2008) ont de nouveau répertorié les fragments syriaques et christo-palestiniens, mais une confusion en est issue. Cette mise à jour nous renseigne sur l'ampleur des pertes subies par le monastère et notamment sur le destin de nombreux manuscrits subtilisés ou démembrés par les premiers découvreurs ; le cas du Codex Sinaïticus (IV^e s.) étant le plus connu.

L'ouvrage est divisé en deux parties d'importance inégale. La bibliographie précède l'introduction (p. 1-22) et l'ouvrage se termine par cinq index. La première partie (p. 23-176) est divisée en quatre : I/A- Manuscrits de l'Ancien fonds (58 mss.) ; I/B- Manuscrits hors Sinaï (12 mss.) ; I/C- Autres manuscrits reconstitués (13 mss.) ; I/D- Feuilletés orphelins. La section I/A est la plus étendue (p. 23-124) et inventorie cinquante-huit manuscrits encore présents dans l'Ancien fonds. Cinquante-deux d'entre eux ont pu être reconstitués (en totalité ou en partie) grâce à « la chasse aux *membra disjecta* [qui] a été extrêmement fructueuse et [qui] a permis en de nombreux cas de retrouver les éléments décisifs des manuscrits, pinax initial, titre, colophon avec une date ou un nom de copiste, notes historiques » (p. 16). La seconde partie (p. 177-225) est dédiée aux « Nouvelles découvertes » (dénichées en 1975 à la suite d'un incendie) et au recensement des dix-neuf bibliothèques ou collections étrangères depositaires de manuscrits ou de fragments sinaïtiques (p. 207-225). L'auteur considère qu'il s'agit de « la partie la moins aboutie » de l'ouvrage. Il a cherché à démêler les catalogues discordants de Brock (1985) et de Philothée (2008) en vue d'en dénombrer les unités codicologiques¹, qu'il estime à 115.

Chaque notice débute par un descriptif : nombre de feuillets, leurs dimensions, nombre de colonne(s) et de lignes par folio, type(s) d'écriture(s) et datation du manuscrit ; le cas échéant, d'autres détails paléographiques et codicologiques sont mentionnés. Suivent le(s) nom(s) d'auteur et le titre des textes, ou leur genre littéraire. L'essentiel des notices consiste en une description générale ; les titres et colophons les plus intéressants sont transcrits (en estranghélo ou en arabe), et quelques-uns sont traduits en français. Chaque entrée se clôt par une bibliographie sélective et des renvois aux fac-similés disponibles.

1. « Partie d'un livre résultant d'une activité qui peut être considérée comme unitaire sous le rapport du temps, du lieu et des circonstances [...] » (J.-P. GUMBERT, « L'unité codicologique, ou : à quoi bon les cahiers ? », *Gazette du livre médiéval*, 14 [1989], p. 5).

Cette étude des codices syriaques de parchemin du Sinaï distingue six périodes s'étendant du VI^e au XIII^e siècle. Pour les VI^e-VII^e siècles, ce sont surtout des manuscrits bibliques : trois ont conservé leur colophon et datent de 534, 543 et 568. Des VII^e-X^e siècles, on retrouve des textes patristiques avec quelques pièces liturgiques. L'origine confessionnelle des manuscrits ne se décèle pas avant le VIII^e siècle, une période qui se caractérise par un goût pour les florilèges et la littérature d'édification d'origine monastique. Ils constituent donc de « précieux témoins d'états anciens de la liturgie avant la byzantinisation qui a suivi la reconquête de la Syrie du nord à la fin du X^e siècle » (p. 231). La quantité de palimpsestes (melkites et jacobites), dont la plupart proviennent d'Antioche et de la Montagne Noire, suggère une difficulté d'approvisionnement en parchemin, tandis qu'au XI^e siècle, presque aucun manuscrit n'a reçu ce traitement de grattage, si ce n'est le Palimpseste de Galien, découvert en 2012. Les colophons sont parfois très prolixes, et on discerne un alignement sur les pratiques grecques du quaternion et du système d'initiales ornées. Au XII^e siècle, la production émane des milieux ecclésiastiques plus au sud, en Syrie et au Liban ; la « décoration abondante, peut être en partie [expliquée par] une influence occidentale » (p. 234). Seuls quelques parchemins datent du XIII^e siècle, car leur usage fut supplanté par celui du papier. Les copistes imitent la pratique arabe d'inscrire les signatures de cahier dans la marge supérieure. Ces derniers siècles transmettent principalement des textes liturgiques.

L'érudition de P. Géhin — directeur de l'ouvrage de référence *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire* et membre du Comité International de Paléographie grecque — transparaît à chaque page, et sa connaissance des écritures nécessaires à la compréhension de ce corpus (estranghélo, estranghélo moyen, serto, écriture mixte, melkite, arabe) témoigne de son expertise. Bien que l'auteur plaide que son « travail se veut une étape préparatoire à un futur catalogue qui s'appuiera à la fois sur un contact direct avec les manuscrits et sur un jeu de photos couleur numérisées de qualité » et qu'il n'était pas dans son intention de s'engager « dans une description détaillée de manuscrits parfois très complexes » (p. 17), nous pouvons soulever un point qui aurait pu être mieux présenté. En effet, un tableau ou un diagramme aurait été utile pour fournir une vision d'ensemble des éléments composant ce catalogue. D'autre part, nous aurions apprécié en savoir davantage sur les symboles arithmétiques paginant les plus anciens manuscrits. Enfin, en vue d'un catalogage plus exhaustif, le secours d'une collaboration aurait permis de compiler les manuscrits exclus de l'enquête pour des raisons ergonomiques : les palimpsestes syriaques recouverts d'un texte allophone et les codices de parchemin ayant quitté le monastère avant le XIX^e siècle.

Yann Vadnais

Bible et histoire de l'exégèse

5. Stefan ALKIER, Thomas PAULSEN, **Die Apokalypse des Johannes**. Neu übersetzt und mit Einleitung, Epilog und Glossar. Leiden, Koninklijke Brill NV ; Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh (coll. « Frankfurter Neues Testament », 1), 2020, vi-137 p.

Cette nouvelle traduction allemande de l'Apocalypse de Jean est le premier fruit d'un vaste projet ayant pour objectif une traduction complète du Nouveau Testament suivant une même ligne philologique, dont l'objectif pourrait se résumer ainsi : aborder les textes du Nouveau Testament comme appartenant à la littérature universelle, et non à une confession religieuse particulière. Le livre est divisé en quatre parties : une introduction qui expose les objectifs de cette nouvelle collection et les principes qui guideront les traducteurs (p. 1-20) ; la traduction allemande de l'Apocalypse en « mode lecture » (*Lesefassung*) débarrassée des séparations en chapitres et versets et de leur numérotation (p. 21-44) ; la même traduction en « mode étude » (*Studienfassung*) découpée en

chapitres et verstes numérotés (p. 45-74) ; un épilogue (p. 75-132) ; et enfin un glossaire qui vaudra pour toute la collection (p. 133-137).

L'introduction expose les objectifs et l'orientation philologique de la collection. Cette traduction ne se voudrait inféodée à aucune tradition religieuse et elle prétendra également être libre de tout biais idéologique, ce qui la distinguera de ce que les auteurs appellent « das Programm der "Bibel in gerechte Sprache" », qui se caractérise par la poursuite d'objectifs ecclésiastiques, politiques et sociaux. On abordera donc les textes non pas comme livres d'une Église, mais comme partie de la littérature universelle. La traduction proposée se veut à la fois libre et fidèle, selon l'adage « aussi littéral que possible, aussi libre que nécessaire (*So wörtlich wie möglich, so frei wie nötig*) » (p. 11).

Cela se traduit sur le plan de la syntaxe par une tendance à calquer le plus possible la structure de la phrase grecque dans la traduction. Pour ce qui est du lexique, certains choix semblent heureux d'un point de vue historico-critique, dans la mesure où ils privilégient un vocabulaire dépourvu de connotations chrétiennes anachroniques pour le I^{er} siècle, par exemple la traduction d'ἐκκλησία par *Versammlung* (assemblée), plutôt que par *Kirche* ou *Gemeinde* (justifiée p. 132), ou encore de συναγωγή par *Zusammenkunft*, plutôt que *Schule*. En revanche, la traduction littérale d'ἀποκάλυψις par *Enthüllung* (dévoilement) plutôt que par l'habituel *Offenbarung* (manifestation, révélation) me semble plutôt relever d'un simple désir de littéralité. Pour ce qui est de la traduction de ἀρνίον, l'agneau qui occupe une place centrale dans l'Apocalypse, par *Böcklein* plutôt que *Lamm*, elle est pour le moins discutable. Sous prétexte de mieux rendre le sens de ἀρνίον, elle évacue complètement la forte connotation liturgique et sacrificielle de cette figure symbolique essentielle, et de son champ lexical sacrificiel dans l'Apocalypse, un choix qui me semble être fait au détriment du contexte spécifique de l'Apocalypse².

Sur le plan des structures de phrase, on cherche donc à reproduire le plus possible la phrase grecque, ce qui s'éloigne évidemment de ce que l'on attendrait en allemand (mais qui revêt une apparence familière pour un lecteur francophone) comme l'illustrent les deux premiers versets. Dans ces versets, les traductions de ὅσα εἶδεν par « wieviel er gesehen hatte », ou de ἃ δεῖ γενέσθαι par « was folgen muss » peuvent étonner (Ap 1,1-2) :

Enthüllung Jesu Christi, die ihm gab Gott, zu zeigen seinen Knechten, was folgen muss in Kürze, und die er zeichenhaft kundtat als Entsendender durch seinen Engel seinem Knecht Johannes, der bezeugte das Wort Gottes und die Zeugenschaft Jesu Christi, wieviel er gesehen hatte.

On peut se demander en quoi cela sert l'objectif avoué de cette nouvelle traduction allemande, qui est de rendre dans la correspondance la plus étroite possible la *beauté* et la *complexité* des deux langues³ ; sans doute un lecteur germanophone pourra-t-il mieux que moi répondre à cette question.

L'épilogue intitulé « Le Dieu qui vient et les dieux des autres (*Der kommende Gott und die Götter der Anderen*) » est divisé en trois parties. La première est consacrée à des observations philologiques, littéraires et théologiques. Les A. y défendent l'intégrité, c'est-à-dire l'homogénéité

2. « Für das erstmals in 5,6 auftretende ἀρνίον stellt sich, in Analogie zu der berühmten Stelle vom "Lamm Gottes" im Johannesevangelium (Joh 1,29), die Übersetzung "Lamm" gleichsam von selbst ein, doch ist ein ἀρνίον im Gegensatz zum ἀμνός beim Evangelisten Johannes nicht einfach ein wehrloses Lamm, sondern ein kleiner Widder, der durchaus über eigene Kraft verfügt. Den griechischen Deminutiv ἀρνίον wollten wir mit unserer Übersetzung "Böcklein" auch ins Deutsche übertragen » (p. 133).

3. « Wir fühlen uns bei der Arbeit des Übersetzens ausschließlich den Worten der zu übersetzenden Texte und der Schönheit, der Ausdruckskraft und der Komplexität der beiden Sprachen verpflichtet, die wir mit unserer Übersetzung nach philologischen Kriterien in ein möglich (*sic* lire sans doute möglichst) enges Korrespondenzverhältnis setzen wollen » (p. 1).

littéraire de l'écrit qu'ils considèrent comme une pièce destinée à être entendue (*Hörspiel*) ; ils y décrivent la transformation de la description de Dieu au fil du texte et les effets théologiques de la macrosyntaxe, ou de la structure de l'Apocalypse, qu'ils divisent en trois parties centrales dans une perspective narratologique : situation initiale/description de la situation de manque (1,9-3,22) ; transformation (4-20) ; nouvelle situation (21,1-22,5). Ces trois parties centrales sont encadrées par des instructions et un contrat de lecture (1,1-8 et 22,6-21). Une deuxième partie est consacrée à l'aspect intertextuel de l'Apocalypse qui ferait non seulement largement allusion aux Écritures d'Israël, mais aussi au Nouveau Testament, un champ d'études qui resterait à explorer, et aussi à la littérature grecque dont un auteur comme Jean, selon les A., ne pouvait pas être ignorant. Une troisième partie, enfin, est consacrée aux noms des dieux grecs (Apollon, Artémis, Astéria et Hadès) comme éléments de l'intertextualité de l'Apocalypse.

On peut se questionner sur la tendance que manifestent les A. à minimiser l'utilisation des Écritures pour la compréhension du texte. On peut également s'interroger sur la place démesurée accordée aux références à la mythologie grecque que recèleraient les termes Ἀπολλύων (9,11), Ἀψινθος (8,11) et ἄδης (ἄδου 1,18) (p. 109-132), comme illustration de l'aspect intertextuel de l'Apocalypse, alors que l'utilisation des Écritures (l'Ancien Testament des chrétiens), essentielle à la compréhension de ce texte⁴, est pratiquement passée sous silence.

Louis Painchaud

6. Jörg FREY, Manuel NÄGELE, ed., **Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt. Griechisch-römische, frühjüdische und frühchristliche Perspektiven.** Tübingen, Mohr Siebeck (coll. "Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", 464), 2021, xi-375 p.

This book delves into what the ancients took to mean by the term νοῦς when considering man as a whole, the somatic as well as the intellect and how this makes man unique. The key question posited by Frey is whether man's actions are guided by instinct or driven by reason. Classical philosophers understood the concept in terms of faculty of thought or intellect (German : *Vernunft*) ; the individual νοῦς requiring help of a spiritual and divine type. The anthropological relevance cannot be understated as it goes to the essence of how the ancients and how we view the state of being human. This volume has been served well by an interdisciplinary approach through thoughtful and thought-provoking philological and theological contributions. Pauline exegesis has heretofore offered scant attention to the term. In his chapter "Probleme und offene Fragen der Forschung", Nägele states that the clarification of the problems and questions of research is in the process of assisting Pauline research to achieve basic results with regard to anthropology and psychology. A more precise understanding of the term νοῦς, which initially suggests a dichotomous or even trichotomous structure of man, has the potential to shed new light on the Pauline treatment of the largely holistic anthropology of the Septuagint and the classical dualistic model Greek philosophy. The contribution by Enberg-Pedersen addresses νοῦς and πνεῦμα in Stoicism and Paul. He argues that where Paul parts with the Stoics is in baptism, when God directly gives the πνεῦμα which generates the final insight. There are also similarities between Paul and the Stoics when he speaks of the renewal of the νοῦς via the divine πνεῦμα, which is similar to the Stoic divine νοῦς and πνεῦμα in its highest form. For Paul, Christians fully comprehend what pagans and Jews had also grasped using their νοῦς albeit crudely and often not able to act upon it. Paul's Christians, like the Stoics, awake to

4. Voir, par exemple récemment, A. YARBRO COLLINS, « The Use of Scripture in the Book of Revelation », dans ID., éd., *New Perspectives on the Book of Revelation*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 291), 2017, p. 11-32.

full wisdom prevalent in all human beings. Epistemological commonality between Paul and the Stoics is self-evident. Bowden argues that Paul was influenced by Stoicism and popular philosophy when viewing *Emotion*, *Desire*, and *Mind* in relation to *Virtue* and *Vice*. In “*Noûs in der frühgriechischen Dichtung und im griechischen Drama*”, Hose demonstrates that in Euripides, the prayer to enforce justice in the end, a despair resonates, a despair that Zeus’ justice may only be one perception of man’s *voûs*. In his commentary on this prayer, Karl Reinhart stated that a just God cannot become more Janus-faced. This is not based on a philosophical concept of *voûs*, but on a traditional, highly archaic one. In his chapter “*Facetten des Nous in der platonischen Anthropologie*”, Riedweg posits that the whole of Platonic anthropology is ultimately about aligning as best as possible the divine within us with the divine that manifests itself wonderfully in the macrocosm, and thereby return to a state of happiness that was characteristic of the human being before the cycle of incarnations, and that, for a *rational animal*, always remains attainable with persistent effort. Rothschild demonstrates in “*Editorial Hermeneutics and Galen’s De indolentia*” that readers have the opportunity to hear Galen discuss his own editorial practices for the very first time. What is significant is that they touch on his philosophy of the body and thus his approach to medicine. Since the body could heal itself and by extension the mind could be counted on to logically deduce, medical texts can be trusted to convey their meaning. Therefore, both books and bodies assume semi divine status. She argues that Galen takes his own medical texts seriously because in his opinion, they bear witness to his apotheosis. The article by Wyss, “*Philon aus Alexandria : Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst ?*”, addresses the spirit of man. According to Philo, it is a precious gift from God, the place of likeness with God’s Logos, breathed in by God ; it is the Spirit that rises almost to God, that extends to the ends of the universe, that God draws up to Himself (*Leg. All.* 1:38). As privileged as the human spirit is, it is also vulnerable. The danger lies in the nature of the soul : the human soul does not consist of the spirit alone, but also contains passions, emotions and sense perceptions. These are indispensable as sensors for the orientation of humans and are what make them sentient beings. She argues that in Philo’s view, they fundamentally disturb the mind. They prevent him from his actual task of controlling and directing people and thinking of God. Character flaws, false spirits, like the pharaoh who wants the wrong things, passion instead of reason, body instead of spirit, lust instead of vision are particularly fatal. Just as Cain is fatal, the spirit thinks it is omnipotent and therefore forgets the real omnipotent. Even if the human spirit has a clear preference for the rational, the irrational also finds its place and meaning in the divine order of creation. In Philo’s view, even if a human being carries a piece of ether with the spirit, or God’s touch and imprint, he should not become overconfident and take himself too seriously and trust his own abilities. Paraphrasing Philo, the spirit steers the ship of souls safely through the waters of life as it points the compass to God. Van Henten’s survey on “*The Use of Noûs in Flavius Josephus*”, demonstrates a range of meanings for Josephus : *mind, thinking, reflection, intention, and wish* including the nuances *according to one’s mind, plan, intention and desire*. The proper understanding leads to a happy life granted by God. In one example, van Henten shows how Josephus uses the common Roman prayer, when referring to Solomon, substituting “sound mind and good health” with “sound mind and prudence.” He demonstrates that Josephus’ use of *voûs* is more complex than some of the previous scholars dealing with this topic have assumed. Von Gemünden’s article, “*Der λογισμός und die Affektkontrolle im 4. Makkabäerbuch*”, shows that *ὑπερήφανον λογισμόν* of the Jews, who takes their bearings from the Torah, triumphs over emotion of the arrogant Antiochus. The Torah enables an existence that seeks basic ancient values such as *beauty* and *good* and *virtue* (*ἀρετή*). For the Jews, their ruler is not Antiochus, but God. It is trust in God that makes the *λογισμός* strong. And it is God who does not abandon the Jews. The narrative aims to give glory to the all-wise God and to strengthen Jewish identity in the Hellenistic diaspora environment. The chapter

by Weissenrieder “Die ‘Augen des Denkens’” opens with the question whether the letter to the Ephesians uses Platonic philosophy. The letter does use lexemes that we also encounter in Plato, such as *reason*, *intellectual discourse* or the *human being within*, as the starting point for its description. Paul is not concerned with philosophical discourse but to the fact that it is God who admits himself to human reality and it is God who wants to be known in faith. In “The Anthropological Logos in 1 Thess 2:13 and Heb 4:12 and its Exegetical Context”, Matusova shows that biblical exegesis practiced in synagogues adapt Philo’s interpretation of the Bible, creating a common yet short-lived exegetical framework for the Jews and converted Christians from the same synagogues. In his article titled “‘Körper’, ‘Flesh’, ‘Seele’ und ‘Geist’ in der *Apokalypse des Paulus/Visio Pauli* : Was ist der Mensch”, Krauss discusses the separation of *ψυχή* and *σῶμα*. How does that happen ? What happens afterwards with the soul and the body ? In the *Apocalypse of Paul*, *ψυχή* becomes narratively closer than what definitely shapes people : deeds, works, behavior in earthly existence and obedience to the will of God. But God also allows man to make mistakes, because this is another characteristic of man and thus the *ψυχή* in Paul — repentance takes place. In his article titled “Body and Soul in the Pre-Valerian Christian Martyr Acts”, Bremmer concludes the idea of the Christian self would bypass the Jewish tradition, namely the body is thought to preserve individuality of the self beyond death, something not found in the Greek texts, and adopt the Platonic view centuries later. The final contribution titled “The Reception of Paul’s *Nous* in the Christian Platonism of Origen and Evagrius”, Ramelli examines Bardaisan, Origen, and Evagrius in light of the *νοῦς* of Christ ; the motif of the inner and outer human being ; and the body-soul-intellect and body-soul-spirit tripartition. The brevity of this review cannot do justice to the groundbreaking contribution to this informative volume by these distinguished scholars.

Jonathan I. von Kodar

Judaïsme hellénistique

7. Bernard BARC, **Du sens visible au sens caché de l’Écriture. Arpenteurs du temps. Essai sur l’histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique.** Nouvelle édition. Préface de Paul-Hubert Poirier. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 23), 2021, 247 p.

Cet ouvrage est une édition revue et légèrement augmentée de *Les arpenteurs du temps. Essai sur l’histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*⁵, publié en 2000. Prenant maintenant place dans la collection « Judaïsme ancien et origines du christianisme » (JAOC), il va de soi que cette insertion — à la suite du volumineux *Siméon le Juste : l’auteur oublié de la Bible hébraïque* qui en est le pendant (paru en 2015) — constitue une reconnaissance tacite de la part de ses pairs. Le fait mérite d’être précisé puisque l’ouvrage n’avait fait l’objet que de deux comptes rendus, dont un excessivement dépréciatif⁶, ce qui a peut-être assombri la réception des percées exégétiques

5. B. BARC, *Essai sur l’histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 5), 2000.

6. Le compte rendu usant d’une dizaine d’expressions désobligeantes : « franchement fantaisiste », « peu de chances de convaincre le lecteur », « tout à fait invraisemblable pour qui a la moindre idée des incohérences et contradictions qui parcourent le texte biblique », « l’application de la règle analogique par l’auteur s’avère également très arbitraire », « la comparaison débouche rarement sur des résultats concluants et l’interprétation dont Barc en donne paraît généralement forcée », « la manière dont Barc conduit sa démonstration pose également de sérieux problèmes », « l’argumentation est souvent rapide, lorsqu’elle n’est pas totalement spéculative », « les choix de traduction de l’auteur sont éminemment discutables », « son ignorance du débat exégétique actuel est gênante », dans : « *Les arpenteurs du temps. Essai sur l’histoire*

de l'auteur. La préface, par Paul-Hubert Poirier (qui a aussi rédigé des comptes rendus des volumes de 2000⁷ et 2015⁸), résume bien les thèses et la démarche qui ont animé Bernard Barc (†) pendant « plus de trente ans de recherche minutieuse » (p. 11). Cette republication n'ajoute toutefois qu'une « Introduction à la nouvelle édition » (p. 13-15), trente-cinq notes supplémentaires, quelques développements textuels et reformulations, une bibliographie reprenant les titres cités en notes, ainsi qu'un « Index des œuvres et auteurs anciens » enrichi et reconfiguré. Le glossaire est quelque peu modifié. L'ouvrage étant somme toute assez similaire, nous en récapitulons seulement l'itinéraire qui va « du sens visible au sens caché de l'Écriture » de la langue du Sanctuaire, c'est-à-dire en remontant de la traduction grecque de la Septante vers le texte remarquablement homogène de la Bible hébraïque, et en s'inscrivant en faux (en raison des résultats ainsi obtenus) contre la théorie documentaire de sa composition. L'auteur estime que « la "lecture littérale" pratiquée à la période du Second Temple [...] s'attachait à fonder le "sens" du texte — un sens généralement allégorique — sur la lettre même de l'Écriture », ce qui l'amène à poser des questions décisives : « [...] comment expliquer que des scribes antérieurs à la fixation [du corpus rabbinique de l'école de Yavnéh] aient retouché le texte pour y inclure leurs propres interprétations [...] [mais qu'ils] se soient interdit d'en corriger [...] les fautes les plus grossières ? » (p. 39). Partant du dogme de la perfection de la Torah devisé par la « dernière génération de rédacteurs » (p. 41) vers 200 avant notre ère, l'auteur met à jour divers procédés littéraires de la littérature ultérieure (rabbinique et intertestamentaire) qui remploient récursivement leurs paradigmes bibliques et les réactualisent en de nouveaux récits où « tout [...] [devient] code : le nombre des personnages, la façon de les nommer, leur ordre d'apparition, les actes symboliques qu'ils posent, le décor dans lequel ils évoluent » (p. 74). La redécouverte de ces clés de lecture permet de reconstituer « l'autre version de l'histoire [du passage de la religion judéenne du Temple aux religions juive et chrétienne] qui a été conservée dans des textes [...] écrits à double hauteur » (p. 92), c'est-à-dire composés de manière à « donner l'illusion de la vérité historique [...] mais qui, en fait, vise à légitimer une autre histoire qui [...] se révèle être celle du fondateur éponyme du mouvement pharisien [Esdras] dont la légitimité sera garantie par ses modèles scripturaires » (p. 125).

La nouvelle introduction insiste sur les présupposés de la littérature judéenne pour laquelle ne peut être « historique qu'un événement dont le modèle a été révélé dans la Bible elle-même » (p. 14). Le premier chapitre cherche à sensibiliser le lecteur aux anomalies syntaxiques des Écritures, ainsi qu'au « contrôle de la tradition sur la traduction [qui] s'exerce de façon permanente » (p. 33) depuis la Septante et les premiers commentateurs chrétiens. La première partie, « À l'école d'Aqiba » (chapitres 2 à 5), démontre que l'usage du procédé herméneutique de l'analogie verbale (*héqech*) permet d'accéder à un « autre niveau de sens », non seulement au niveau de l'intertextualité vétérotestamentaire, mais aussi des récits midrashiques consignés par l'école de Yavnéh et les premiers Amoraïm. Les exemples choisis sont convaincants et les résultats surprenants : l'épisode des quatre qui entrèrent au paradis (*Hagigah* 14b) relate en filigrane le morcellement du judaïsme du II^e s. av. au II^e s. ap. notre ère entre sadducéens, samaritains, chrétiens et pharisiens ; la division des peuples après l'épisode du déluge reflète la division antédiluvienne des fleuves

religieuse de la Judée à la période hellénistique (Histoire du texte biblique - 5) par Bernard Barc », compte rendu par C. NIHAN, *Revue de théologie et de philosophie*, Troisième série, 134,1 (2002), p. 101-103.

7. P.-H. POIRIER, compte rendu dans la chronique « Littérature et histoire du christianisme ancien » : « Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique, Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. "Histoire du texte biblique", 5), 2000, 248 p. », *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2002), p. 367-369.

8. ID., recension : « Bernard Barc, Siméon le Juste : l'auteur oublié de la Bible hébraïque, Turnhout, Brepols, 2015, 538 pages (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 4) », *Judaïsme ancien - Ancient Judaism*, 5, 1 (2017), p. 281-287.

(Gn 2,10-14) ; le récit de la Création dénote une nette influence des philosophies hellénistiques ; etc. La seconde partie revisite « L'histoire du Second Temple à l'épreuve de l'analogie [verbale] » en sondant plusieurs documents que l'auteur date de l'époque hasmonéenne et du demi-siècle la précédant. La *Lettre d'Aristée* « présente des similitudes saisissantes avec la conception du livre d'Esdras, à tel point qu'on doit se demander si le mouvement pharisien ne s'est pas inspiré du modèle religieux de la communauté judéenne d'Égypte » (p. 135). Le *Siracide* considère que « l'histoire biblique ne s'achevait pas avec la mission de Néhémie, [mais qu']elle continuait à la période hellénistique et trouvait son couronnement en la personne de Siméon le Juste » (p. 139). Cette hypothèse est renforcée par une interprétation analogique des livres d'*Esdras I et IV*, et du *Testament de Siméon*. Les chapitres 6 à 10 retracent les antagonismes politiques (sujétion ptolémaïque, puis séleucide) et culturels (hellénisme) qui ont contribué aux divisions religieuses subséquemment aux prêtrises de Siméon le Juste et de ses descendants Onias III et Onias IV. Tout en repérant des personnages du Nouveau Testament susceptibles d'une relecture analogique, les chapitres 11 à 13 interrogent les mutations religieuses du judaïsme qui, après la révolte de Bar Kokhba, deviendra « officiellement guidé par la seule lignée des hillélites » (p. 219).

Pour étayer ces analyses inédites, davantage de références auraient certainement facilité la contextualisation de leur approche originale par rapport aux recherches contemporaines ; la bibliographie, limitée à l'anglais et au français, ne renvoie qu'à vingt-huit chercheurs. Enfin, il est difficile de résumer tous les sujets abordés dans cet ouvrage palpitant, foisonnant de pistes à explorer. L'auteur se plaît d'ailleurs à indiquer qu'« un nouvel examen de la littérature judéenne s'impose donc [...] qui devrait s'appliquer à tous les textes extérieurs au canon ancien [...] afin d'y découvrir des documents dont l'interprétation repose également sur l'emploi de l'analogie verbale » (p. 105).

Yann Vadnais

Jésus et les origines chrétiennes

8. Matt JACKSON-MCCABE, **Jewish Christianity. The Making of the Christianity-Judaism Divide**. New Haven, London, Yale University Press (coll. « The Anchor Yale Bible Reference Library »), 2020, XII-328 p.

Après l'édition d'un collectif paru en 2007 (*Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis, Fortress Press), Matt Jackson-McCabe aborde de front les problèmes liés à la catégorie « judéo-christianisme ». Professeur au Département de philosophie et de religion comparée à la Cleveland State University, l'auteur avance des thèses aussi percutantes que stimulantes, appuyées par une analyse détaillée et fouillée des arguments déployés pour soutenir l'existence d'un phénomène judéo-chrétien ancien. Pour sortir des impasses laissées par les définitions insatisfaisantes du judéo-christianisme, l'auteur plaide pour un abandon complet de cette catégorie, considérant qu'elle est le résultat de discours apologétiques, anciens et modernes, sur l'origine du christianisme : il affirme que l'idée même d'un judéo-christianisme primitif suppose la priorité du christianisme et une essence fondamentalement différente de celle du judaïsme.

Pour parvenir à ce postulat, l'auteur effectue un vaste panorama de l'histoire de la recherche et retrace les différentes définitions de la catégorie, depuis sa création au XVIII^e siècle par John Toland jusqu'aux récentes critiques et remises en question de Daniel Boyarin et d'Annette Yoshiko Reed. Après une introduction qui annonce les grandes orientations de l'ouvrage (p. 1-11), les chapitres 1 et 2 (qui reprennent et développent des articles parus précédemment) traitent de la genèse de la catégorie. L'auteur montre que l'idée d'un christianisme pur et authentique, révélé dès l'origine par

Jésus et les apôtres et sujet à des altérations hétérodoxes subséquentes, est omniprésente dans les discours sur les origines chrétiennes, en particulier aux XVIII^e et XIX^e siècles. Pour Toland (p. 12-36), le judéo-christianisme représente l'expression primordiale du christianisme, et non pas une hérésie, alors que pour Thomas Morgan et surtout Ferdinand Christian Baur (p. 37-76), le judéo-christianisme est à l'inverse une déviation du message chrétien « authentique ». Le chapitre 3 (p. 77-99) met en lumière la réception du modèle de Baur, en particulier chez ses critiques Albrecht Ritschl et Joseph Lightfoot. Ceux-ci n'ont pas tellement rejeté son modèle des origines chrétiennes qu'ils l'ont modifié pour en réfuter certaines conclusions. Acceptant la distinction fondamentale entre le christianisme paulinien, expression véritable d'une réalité transcendante, et le judéo-christianisme, Ritschl et Lightfoot ont entrepris de différencier un judéo-christianisme orthodoxe et un autre hétérodoxe, de manière à légitimer l'identité juive des apôtres. Cette multiplication des entités est en grande partie responsable de la confusion théorique autour de la catégorie, puisqu'il devient nécessaire de tracer la ligne entre le judéo-christianisme acceptable et inacceptable, ce qui repose à son tour sur une conception (parfois implicite) de l'orthodoxie chrétienne. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les discours historiques deviennent moins ouvertement apologétiques. Le chapitre 4 (p. 100-121) détaille de fait les changements d'orientation dans la recherche, par une analyse de l'approche théologique de Jean Daniélou et de l'approche socio-historique de Marcel Simon. Les limites de ces définitions sont exposées, elles qui continuent d'être habitées par le présupposé de l'existence de traits fondamentalement non juifs au cœur du mouvement amorcé par Jésus (p. 114-115). La prise de conscience par la recherche de ce paradigme apologétique est l'objet du chapitre 5 (p. 122-143). Les approches de Daniel Boyarin et d'Annette Yoshiko Reed, et aussi de Petri Luomanen et de Judith Lieu, sont détaillées et les avancées qu'elles ont permises sont mises en évidence. L'auteur rejoint ces chercheurs sur plusieurs points, en particulier sur le constat que la séparation entre le christianisme et le judaïsme n'est pas le résultat inévitable de différences essentielles, mais bien de la construction et de l'application de frontières sociales au sein d'un milieu culturel commun (p. 140). Toutefois, l'auteur se distingue de ses pairs par son désir d'abandonner la formulation « judéo-christianisme », puisqu'elle continue de présupposer une priorité du christianisme. Comme alternative, partant du principe que la foi en Jésus ne dénote en elle-même ni une identité chrétienne, ni une identité non chrétienne, il propose d'étudier la diversité des taxonomies sociales déployées dans les sources anciennes pour thématiser leur croyance en Jésus et leurs rapports avec leur héritage juif (« how early Jesus groups imagined themselves and their characteristic cultures in relation to Judeans and theirs », p. 144). Ainsi, dans le dernier chapitre (p. 144-183), l'auteur analyse et met en contraste les lettres d'Ignace d'Antioche, l'œuvre d'Irénée de Lyon, les *Homélies* pseudo-clémentines, le traitement des ébionites chez Épiphane de Salamine et le commentaire « nazoréen » d'Isaïe mentionné par Jérôme. L'analyse des *Homélies* (p. 155-165) est particulièrement éclairante : leur appliquer la catégorie « judéo-christianisme » ne permet aucunement de restituer leur identité religieuse, qui se construit d'abord et avant tout par une opposition entre « juif » et « grec », sans référence au christianisme, et ce, même si elles proclament leur foi en Jésus. Qualifier les *Homélies* de « chrétiennes » ou « judéo-chrétiennes » serait dans cette perspective erroné.

Le projet de l'auteur consiste à démontrer que la catégorie « judéo-christianisme » est non seulement inutile, mais surtout nuisible pour reconstruire les représentations identitaires anciennes. Au terme de l'ouvrage, l'auteur aura apporté de solides arguments en faveur de cette thèse, et le modèle qu'il propose, libéré du présupposé que le christianisme existait dès son origine comme une réalité distincte du judaïsme (p. 140), offre de nouveaux angles pour interroger les textes anciens. En effet, il plaide en faveur d'une plus grande attention aux différentes manières qu'ont les sources de construire leur identité religieuse et de concevoir leurs rapports avec le judaïsme, qu'elles

thématisent ou non une culture chrétienne (sur « Christianity », qui traduit *christianismos*, voir p. 11). L'auteur sait convaincre des problèmes découlant des formulations, dans toute langue, qui apposent « judéo- » à « christianisme », mais ne présente pas de terminologie alternative pour rassembler et désigner les différentes modalités d'articulation entre la croyance en Jésus et les traditions juives. Il peut être en effet nécessaire, pour la construction d'un discours historique moderne, d'avoir recours à des catégories et des termes qui s'éloignent des sources anciennes dans le but d'élargir les perspectives. Jackson-McCabe reconnaît volontiers la différence entre la classification moderne et l'objet qu'elle étudie (p. 138), et a peut-être préféré ne pas élaborer de nouvelles catégories de peur de compromettre son étude historique. Toutefois, il aurait été souhaitable que l'auteur évoque ce problème pour laisser aux lecteurs au mieux une terminologie technique claire, sinon des pistes de réflexion. L'ouvrage s'achève par ailleurs un peu brusquement, sans conclusion formelle : si la section finale du dernier chapitre, « Made, not Begotten » (p. 179-183), semble avoir cette fonction, elle aurait pu servir de base pour la constitution d'une conclusion à part entière, dans laquelle la question terminologique aurait pu être abordée.

Malgré ce *desideratum*, l'ouvrage de Jackson-McCabe demeure une lecture essentielle sur l'histoire de la catégorie « judéo-christianisme » et des enjeux qui l'entourent. Il retrace avec acuité et maîtrise les différentes étapes dans l'évolution de la catégorie et fait écho en grande partie aux travaux d'Annette Yoshiko Reed⁹ : tous deux cherchent à déconstruire la vision chrétienne, romantique et essentialiste des premiers siècles de notre ère. Jackson-McCabe donne des comptes rendus détaillés des positions des chercheurs et met en perspective les thèses des uns et des autres, puis les situe en contexte dans l'histoire globale de la recherche. Les grandes tendances et les continuités, parfois implicites, entre les époques, sont mises en évidence par la progression chronologique des chapitres, de manière à rendre aisé l'abandon de définitions fondées sur des *a priori* relevant de l'apologétique, voire de l'hérésiologie. Ses critiques sont tranchées, sans toutefois tomber dans la polémique.

En somme, Jackson-McCabe démontre que la catégorie « judéo-christianisme » ne permet pas de rendre compte des différentes manières qu'ont eues les communautés anciennes de tracer des frontières identitaires. Cette thèse est convaincante et est défendue par une connaissance précise de l'histoire de la recherche. En définitive, l'auteur cherche à redonner aux sources anciennes leurs voix propres, sans distorsion apologétique et hérésiologique. Malgré une fin un peu précipitée et l'absence de terminologie alternative, l'ouvrage est sans nul doute une lecture incontournable dans toute étude du « judéo-christianisme » et des sources habituellement rassemblées dans cette catégorie.

Philippe Therrien

Histoire littéraire et doctrinale

9. Domenico ACCORINTI, ed., **Brill's Companion to Nonnus of Panopolis**. Leiden, Boston, Cologne, Koninklijke Brill NV (coll. « Brill's Companions to Classical Studies »), 2016, XXXII-872 p.

Dans cet ouvrage consacré à l'auteur égyptien de langue grecque Nonnos de Panopolis, l'éditeur, Domenico Accorinti, réunit une sélection des plus grands savants de l'Antiquité tardive et de

9. A.Y. REED, *Jewish-Christianity and the History of Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Texts and Studies in Ancient Judaism », 171), 2018.

Nonnos pour nous offrir une synthèse riche et exhaustive des dernières recherches concernant les études nonniennes. À travers trente-deux contributions s'articulant autour de sept grandes thématiques, cet ouvrage permet une compréhension approfondie de l'œuvre littéraire de Nonnos et du contexte d'écriture qui ont vu naître *Les Dionysiaques* et *La Paraphrase de l'Évangile selon saint Jean*.

La première partie, intitulée « Author, Context, and Religion », aborde les grandes questions relatives à la vie de Nonnos et à ses œuvres, soit son identité, la datation absolue et relative des deux œuvres et, bien entendu, la question religieuse dans les deux poèmes. Les auteurs dressent également un portrait du contexte littéraire de la ville de Panopolis dans l'Antiquité tardive.

Le contexte religieux dans lequel se situent les deux œuvres est ensuite analysé par Jitse H.F. Dijkstra qui, mettant en évidence le syncrétisme religieux de l'époque, propose de mettre fin à la question des motivations chrétiennes ou païennes de Nonnos. À la lumière de son analyse, la dichotomie entre les éléments classiques et chrétiens à l'époque de Nonnos n'existe pas. L'hypothèse qu'une poche de résistance païenne ait vu le jour en Égypte dans l'Antiquité tardive et que Nonnos en ait fait partie est de moins en moins vraisemblable.

La seconde partie, « The Dionysiaca », se propose d'aborder l'œuvre éponyme sous l'angle des grands thèmes présents dans ce poème, ainsi que sous ceux de la structure, du style et de la psychologie moderne.

Les différents auteurs abordent ainsi la présence de motifs orphiques et néoplatoniciens dans l'œuvre de Nonnos, la place de la rhétorique, ainsi que l'importance de la *paideia* et de la célébration de la culture classique grecque et romaine. La structure est ensuite analysée selon les principaux thèmes qui sont le moteur de l'épopée, tels que l'apothéose et les métamorphoses.

Berenice Verhelst, en se référant à la tradition mythologique antérieure, aborde la question des personnages secondaires dans la trame narrative, soulève la question de la présence de certains personnages mineurs dans le poème et, à l'inverse, de l'absence dans certains épisodes de personnages pourtant majeurs.

Camille Geisz poursuit par une analyse de la trame narrative des *Dionysiaques*, montrant que la multiplicité des épisodes digressifs n'est pas un signe de manque de structure ou un manque de talent de la part de l'auteur, mais le fruit d'un style littéraire orné, nommé « jeweled style », fort prisé à l'époque qui répond aux principes de la *poikilia*. Ce style littéraire se caractérise par un ensemble d'éléments disparates qui, telle une mosaïque, forme un tout harmonieux une fois réunit.

Finalement, Ronald F. Newbold se propose d'analyser certains comportements des personnages dans les *Dionysiaques* par le biais des tensions et des conflits résultant des grands thèmes de la psychologie analytique, notamment la sexualité, la vie (la fertilité), l'enfance, les contacts physiques, le voyeurisme et le sadisme, la violence, l'eau et le feu, de même que l'impermanence du monde.

Dans la troisième partie, les auteurs se penchent sur la seconde œuvre de Nonnos, la *Paraphrase de l'Évangile selon saint Jean*. Mary Whitby traite de la tradition de l'épopée biblique dans l'Antiquité tardive en analysant l'épisode de la résurrection de Lazare, pour étudier la relation entre Nonnos et les épopées bibliques.

Roberta Franchi s'intéresse ensuite à Nonnos comme exégète de l'Évangile, qui souhaite guider les lecteurs vers la foi chrétienne, à travers sa propre interprétation empreinte de poésie. Scott Fitzgerald Johnson montre que Nonnos crée véritablement un poème épique sur un thème profondé-

ment chrétien en appuyant sa démonstration sur l'analyse des concepts de reconnaissance, des dialogues, de lumière et d'obscurité, et en mettant en évidence la construction du texte.

La contribution de Christos Simelidis étudie les relations entre la *Paraphrase* et la littérature chrétienne ancienne. L'auteur s'attarde sur les influences de la littérature patristique sur Nonnos et approfondit son étude de la relation entre les œuvres de Grégoire de Nazianze et de Nonnos.

Pour terminer, le savant étudie les aspects de la christologie dans la *Paraphrase*, à travers le concept de Logos divin, la relation entre le Père et le Fils, la Trinité et le Saint-Esprit, alors que Filip Doroszewski analyse les principales caractéristiques du lexique et des termes liés aux mystères présents dans la *Paraphrase* et leur rôle exégétique.

Après l'analyse des deux œuvres, la quatrième partie est dédiée à l'étude du style, de la poésie, de la métrique et des liens avec les arts visuels. Il y est question de l'hexamètre nonnien, du style formulaire utilisé dans les deux poèmes, de la présence d'autres genres tels que l'hymne, la poésie bucolique, les épigrammes notamment — le tout selon le principe de la *poikilia* nonnienne. Daria Gigli Piccardi met ensuite en lumière, également sous l'angle de la *poikilia*, les influences de Pindare et d'Homère sur le style de Nonnos en se basant sur l'étude des poèmes des chants 1 et 25 des *Dionysiaques*.

Une analyse de l'*ekphrasis* nonnienne montre la présence et le rôle dans la trame de la variété des descriptions faisant appel aux sens, et sa relation avec la *paideia* de l'Antiquité tardive.

Finalement, Troels Myrup Kristensen explore les similarités entre l'œuvre de Nonnos et l'art de l'Antiquité tardive, en se référant notamment aux textiles et aux mosaïques.

Dans une cinquième partie consacrée à la tradition littéraire et aux influences de Nonnos, les auteurs proposent des études détaillées des influences homériques, de la poésie hellénistique et impériale, ainsi que du roman dans l'œuvre de Nonnos.

La sixième partie regroupe des articles proposant des interprétations variées du travail de Nonnos. Dans un premier temps, Robert Shorrock présente une analyse des thèmes chrétiens dans les *Dionysiaques*, tandis qu'en parallèle, Konstantinos Spanoudakis propose celle des thèmes païens dans la *Paraphrase*. Jane L. Lightfoot étudie les différentes prophéties dans les deux œuvres et, finalement, Gianfranco Agosti clôt la section en se concentrant sur les influences de la société, de la danse, du théâtre et de la religion en Égypte dans l'œuvre de Nonnos ; il soulève d'intéressants parallèles entre Nonnos et la littérature copte.

Pour conclure l'ouvrage, la septième section se penche sur la transmission et sur la réception des deux œuvres de Nonnos. Il y est notamment question de la tradition manuscrite des *Dionysiaques* et de la *Paraphrase*, des imitateurs qui ont suivi Nonnos, et des influences qu'il a exercées dans l'Antiquité tardive jusqu'à la Renaissance. David Hernández de la Fuente retrace quant à lui la transmission du texte jusqu'à notre époque et souligne les influences en Espagne, en France, en Allemagne, et en Italie, qui persistent jusqu'à nos jours, avec des allusions aux *Dionysiaques* en 2001 chez l'auteur italien Roberto Calasso. Il termine son article par cette phrase qui, à elle seule, pourrait servir de conclusion pour l'ensemble de l'ouvrage : « Nonnus of Panopolis, [is] no longer a decadent Greco-Egyptian poet, but rather a select author of Late Antiquity with a remarkable influence upon his posterity » (p. 747).

Cet ouvrage, qui s'inscrit dans le renouveau des études nonniennes, propose une fascinante synthèse des recherches actuelles dans le domaine. Tout en soulevant les questions religieuses chez Nonnos, l'éditeur a pris soin d'y répondre rapidement pour faire place aux autres questions, plus actuelles, des études modernes. Notons également la présence d'un index général riche et pertinent

et cela d'autant plus si l'on considère l'ampleur de l'ouvrage. Finalement, le lecteur apprécie la présence d'une liste des auteurs accompagnée d'une description sommaire de leurs travaux, ainsi que des planches d'images et de photographies en couleurs qui permettent de visualiser les liens entre la poésie nonnienne et l'univers iconographique de l'époque.

Alice Fanguet

10. Claire CLIVAZ, Jörg FREY, Tobias NICKLAS, ed., in collaboration with Jörg RÖDER, **Between Canonical and Apocryphal Texts. Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity**. Tübingen, Mohr Siebeck (coll. "Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament," 419), 2019, vi-490 p.

Between Canonical and Apocryphal Texts emerged from a series of conferences in 2011 and 2012 on the theme of *Apokryphisierung* ("apocryphication"), defined as "the creation of texts related to a body of already authoritative texts" (p. 43). The resulting volume has nineteen contributions — nine in German, nine in English, and one in French — almost evenly divided between the Old Testament/Hebrew Bible and the New Testament. Jörg Frey, the architect of the volume, opens with an introductory article ("From Canonical to Apocryphal Texts : The Quest for Processes of 'Apocryphication' in Early Jewish and Early Christian Literature") offering a working definition of apocryphal literature ("Parabiblical Texts," that is, non-biblical texts about biblical characters) and offers a few examples of the process of "apocryphication," including enhanced claims to authority, narrative expansions, harmonization, and theologically motivated changes. It is followed by a history of research on the definition of (Christian) Apocrypha, Simon C. Mimouni's "Le concept d'*apocryphité* face au concept de canonicité : retour sur un problème en débat," a revision of an earlier article.¹⁰

True to the book's title, most of the remaining chapters compare a canonical text with a non-canonical one. There is, however, a notable difference between the types of texts that are studied in the "Old Testament" and the "New Testament" chapters. Whereas the "New Testament" section treats non-canonical works with biblical *themes*, the "Old Testament" chapters focus on the rewritings, adaptations, or translations of the biblical *text*. For example, the contributions of Martin Meiser ("Interpretative Methods in the Septuagint of the Prophetic Books") and Veronika Bachmann ("Der persische Königshof als Bühne für Variationen um die Themenkomplexe Macht und Identität. Ein vergleichender Blick auf die Estherbuchversionen Est^{MT}, Est^{LXX}, und Est^A") are both studies of changes to the base Hebrew text found in the Septuagint — hardly an apocryphal text. Similarly, Alberdina Houtman's "The Great Beyond According to Targum Isaiah" studies another type of biblical translation, the Aramaic Targum, that deliberately alters the Hebrew text as a form of exegesis.

The three chapters on Qumran literature likewise treat the rewriting of a base text. Michael Becker's "Ein Patriarch mit Schwächen. Zur Darstellung Abrahams im Genesisapokryphen (1Q20)" observes how the Genesis Apocryphon improves the character of Abraham in the canonical Genesis ; David Hamidovic's "Securizing [sic] the Straight Line from Heaven to Earth. The Written Authoritative Catena in the Book of Jubilees" contrasts Jubilees' emphasis on divine transmission with the human (i.e., Mosaic) transmission of the Torah ; and Jutta Jokiranta's "Quoting, Writing, and Read-

10. "Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction," in *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 1-30.

ing. Authority in *Pesher Habakkuk* from Qumran” deals with the way the *pesher* transfers authority from the prophet’s inspired message to the commenter’s interpretation of that message.

Only the last two chapters of the “Old Testament” section, Stefan Krauter’s “Esra zwischen Kanon und Apokryphen” and Karl-Heinrich Ostmeyer’s “Die Gebete des Manasse (aus Qumran, der Septuaginta und der Kairoer Geniza),” grapple with the Old Testament Apocrypha — that is, the deuterocanonical books. Krauger disentangles the complicated web of Ezra texts, not only 1-4 Ezra but also the later Christian Ezra literature. Ostmeyer offers an edition of two versions of the Prayer of Manasseh, the familiar Greek version and the Hebrew text from the Cairo Genizah. He also reproduces the prayer of Manasseh from Qumran (4Q381), an independent text attempting to fill the same exegetical gap, the prayer named but not cited in 2 Chronicles 33:19.

The “New Testament” half of the volume moves in a slightly different direction. These chapters focus on works that are external to the canonical collection of the New Testament and are not rewritings of canonical texts. The one exception might be the Gospel of Thomas, the subject of Enno Edzard Popkes’ “Die Apokryphisierung der Botschaft Jesu in Thomasevangelium : eine religionshistorische Spurensuche.” However, although this “Sayings Gospel” shares much in common with the Synoptic tradition, the focus here is the secret sayings entrusted to Thomas in Logion 13 and what it says about the socio-religious context of the Gospel. Claire Clivaz, in “(According) To the Hebrews. An Apocryphal Gospel and a Canonical Letter Read in Egypt,” discusses the reception history of the Epistle to the Hebrews and the Gospel of the Hebrews in early second- and third-century Egypt, the link between them being their attribution to the “Hebrews.” Wolfgang Gründstäudl, in “Ein apokryphes Petrusbild im Neuen Testament. Zur Konstruktion apostolischer Autorität in OffbPetr und 2 Petr,” argues for the priority of the apocryphal Apocalypse of Peter over the canonical 2 Peter and the apocalypse’s influence on the epistle. Meghan Henning, in “Hell as ‘Heterotopia’. Edification and Interpretation from Enoch to the Apocalypses of Peter and Paul,” examines shared aspects between the book of Enoch (considered canonical in some Christian circles) and its affinities with the Christian apocalypses of Peter and Paul. In “Relationships between the *Acts of the Apostles* and Other Apostle Narratives,” Julia A. Snyder addresses the rather thin resemblance between the canonical Acts and the various apocryphal Acts (John, Thomas, Paul, Peter, Titus, Barnabas, Andrew, and the “Anti-Acts” in the Pseudo-Clementine *Recognitions* 1.27-71). For the most part, the apocryphal Acts do not attest the reception history of the canonical Acts, but that does not mean the biblical book was unknown to the authors of these additional Acts.

Snyder’s contribution serves as a bridge to a series of chapters on miracle stories. The first of these, Janet Spittler’s “The Development of Miracle Traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles,” examines the same corpus of apocryphal Acts from a different angle. It is a scholarly cliché that the miracles found in Christian apocrypha are more *outré* than their canonical counterparts, but Spittler shows that the miracles fell within Greco-Roman conceptions of the fabulous : they were ordinary examples of the extraordinary. Jörg Röder tackles the miracles of Jesus in “‘Wegen gutter Taten wollen sie ihn töten?’ Versuch einer reziproken Verhältnisbestimmung kanonischer und parabiblischer Literatur am Beispiel von Wunderberichten in den Pilatusakten.” He compares the reports of Jesus’ miracles in the Acts of Pilate with the miracles of the canonical Gospels. Tobias Nicklas’ “Absonderlich und geschmacklos ? Antike christliche Wundererzählungen zwischen ‘kanonisch’ und ‘apokryph’” builds directly on Spittler’s argument that bizarre miracle stories are not an adequate criterion for distinguishing between “canonical” and “apocryphal.” It would be better to classify such texts according to generic rather than theological categories.

The very last chapter, Michael Sommer’s “Paulus und Laodicea. Überlegungen zur Schriftrezeption, zur Eschatologie und zum Autorenkonzept des ‘apokryphen’ Laodicenerbriefes,” enters

into a current debate about the pseudo-Pauline Epistle to the Laodiceans, apparently referring to a missive mentioned in Colossians 4:16 yet filled with phrases from Philippians. Despite the recent attempt of P.L. Tite to rehabilitate the reputation of this poorly-received letter (*The Apocryphal Epistle to the Laodiceans. An Epistolary and Rhetorical Analysis*, Leiden, Boston, 2012), Sommer demonstrates the ways in which the author, while cribbing from the Apostle's authentic letters, falls short of imitating his thought.

The volume, as a whole, is commendable for its breadth, although it lacks thematic unity. What I found most strange is that the introductory essay seems to be introducing a book that is very different from the one that follows. Jörg Frey states at the outset that "the basic assumption of the underlying research project was that there is a certain analogy in both [Jewish and Christian] traditions [...] and that a comparative look at their development might open up new perspectives for the understanding of early Jewish and early Christian literature" (p. 1). This statement is not borne out from the data in the book. The Jewish and Christian traditions demonstrate very different approaches to their canonical texts. In general, the Jewish examples (Pesher, Septuagint, Targum, "Rewritten Bible") build upward, adding new layers to a canonical base, while Christian examples (apocryphal Gospels, Acts, Letters, and Apocalypses) build outward, advancing the story of the New Testament with additional books. Furthermore, there is no extended treatment of the Old Testament Pseudepigrapha, which would have introduced a new wrinkle into the proceedings : Christian reception of the Hebrew Bible.

Gavin McDowell

11. Agnès LORRAIN, **Le Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains. Études philologiques et historiques**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 179), 2018, xv-392 p.

Ancienne élève de l'École normale supérieure de Paris et de l'École biblique et archéologique de Jérusalem, Agnès Lorrain a consacré, sous la direction d'Olivier Munnich, une thèse d'études grecques, soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne en décembre 2015, au *Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains*. Ce travail conduira à la publication d'une édition critique de ce commentaire dans les « Griechischen christlichen Schriftsteller » et dans les « Sources Chrétiennes ». Entre-temps, A. Lorrain, stagiaire postdoctorale à la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich, nous livre une série d'études philologiques et historiques sur le *Commentaire* de Théodoret de Cyr. Rappelons que Théodoret de Cyr (393-457) est le plus éminent représentant de l'école exégétique dite d'Antioche et l'un des plus grands exégètes de l'ère patristique. Il a laissé une œuvre considérable, apologétique, dogmatique, historique, épistolaire et exégétique, dont la transmission a malheureusement souffert des aléas de la crise nestorienne, dont Théodoret fut malgré lui l'un des protagonistes, ce qui lui vaudra l'inimitié de Cyrille d'Alexandrie. La recherche du dernier siècle, notamment celle de Jean-Noël Guinot, a cependant contribué à réhabiliter sa mémoire et surtout à mieux faire connaître sa pensée et ses écrits¹¹.

Dans la présente monographie, A. Lorrain aborde sous différents angles le *Commentaire* de Théodoret sur l'Épître aux Romains. Ce *Commentaire* fait partie d'un ensemble plus vaste, l'*Interpretatio in XIV epistulas s. Pauli*, le seul commentaire grec intégral des lettres pauliniennes que l'Antiquité nous ait transmis (CPG 6209), rédigé entre 433 et 448. Dans une première étude, « De l'explication littérale à l'interprétation », A. Lorrain présente l'*In Romanos* de Théodoret, qu'elle

11. Signalons ici l'important recueil de travaux de J.-N. GUINOT, *Théodoret de Cyr, exégète et théologien*, en deux volumes, paru dans la collection « Patrimoines - Christianisme », aux Éditions du Cerf, en 2012.

situe tout d'abord dans son contexte en marquant la place de l'œuvre dans la tradition exégétique, que Théodoret qualifie de *κατὰ μέρος ἐρμηνεία*, « interprétation linéaire », une « paraphrase interprétative », dont l'auteur souligne les aspects les plus marquants (l'attention à la cohérence du texte paulinien, des thèmes majeurs : la piété et la vertu, les passions, la grâce). La deuxième étude, consacrée à la langue de Théodoret, intéressera tout autant les spécialistes de la littérature et de l'exégèse chrétiennes anciennes que les hellénistes. Dans cette « approche sémantique » du texte de Théodoret, A. Lorrain considère successivement les mots et expressions hérités d'autres auteurs, dont ceux qui trahissent une influence chrysostomienne, le lexique et les préférences lexicales de Théodoret, les expressions rares ou propres à Théodoret, et les formules exprimant un aspect de la doctrine de l'Antiochien, partie particulièrement riche pour l'histoire du vocabulaire théologique grec. La troisième étude, consacrée au Prologue de l'*Interpretatio in XIV epistulas s. Pauli*, nous ramène en amont de l'*In Romanos*. Ce prologue obéit aux règles du genre en présentant le sujet et la justification de l'entreprise, et en introduisant à l'œuvre commentée, ce qui conduit Théodoret à se pencher sur la question de l'ordre de rédaction des épîtres de Paul, débattue depuis Origène et traitée par Jean Chrysostome. Un tableau, aux p. 132-134, offre une synthèse des arguments de Théodoret sur la chronologie des épîtres pauliniennes. Le quatrième chapitre de l'ouvrage présente Théodoret, lecteur de Jean Chrysostome. Théodoret a en effet une dette évidente à l'égard de l'exégèse de son illustre prédécesseur. Chrysostome apparaît comme une source importante de Théodoret, ce qui amène A. Lorrain à étudier l'art de la réécriture pratiqué par ce dernier, tout en mettant en lumière les « formes de l'autonomie », qui permettent à Théodoret de construire malgré tout une œuvre originale. Elle conclut que « l'interprétation de Théodoret s'écarte de celle de son maître sur deux points essentiels : l'actualisation moralisante et l'interprétation violemment anti-judaïques ». Dans ces deux cas, le commentaire de Théodoret « reste beaucoup plus proche du texte paulinien, dont Jean Chrysostome n'hésite pas à infléchir fortement le sens » (p. 215). Le cinquième et dernier chapitre, « Exégèse et polémique dans l'*In Romanos* », instructif pour l'histoire des doctrines, porte sur un aspect essentiel du *Commentaire* de Théodoret, le discours sur les Juifs et la question de l'antijudaïsme, et l'offensive contre le trio par excellence d'hérétiques, Marcion, Valentin et les manichéens. À cela s'ajoutent les controverses trinitaires et christologiques qui affleurent à l'occasion de l'interprétation de certains passages de la lettre aux Romains.

Après une conclusion qui présente les résultats de l'enquête et une bibliographie raisonnée, l'ouvrage se termine par des index qui permettront d'en tirer le meilleur profit : liste des associations sémantiques remarquables, index des mots et des associations sémantiques, index des personnages bibliques, concordance entre la nouvelle édition (à paraître), celle de la *Patrologia graeca* et le texte de Romains, index des citations bibliques et de celles de Théodoret, liste des manuscrits et éditions de l'*Interpretatio in XIV epistulas s. Pauli*, et des manuscrits cités dans l'ouvrage. Il reste à souhaiter qu'après ce substantiel et savant avant-goût, les deux éditions et la traduction annoncées par Agnès Lorrain ne tarderont pas à paraître.

Paul-Hubert Poirier

12. Thomas Johann BAUER, Peter VON MÖLLENDORFF, éd., **Die Briefe des Ignatios von Antiochia. Motive, Strategien, Kontexte**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Millennium-Studien », 72), 2018, VII-288 p.

Le corpus des lettres d'Ignace d'Antioche a été depuis longtemps objet de controverse, et ce, depuis le XVII^e siècle. Comme on le sait, ce corpus est transmis sous trois formes. Celle qui est habituellement considérée comme « authentique » et qui est pratiquement la seule à être éditée et traduite, est la recension dite moyenne. Elle regroupe sept lettres, qui se présentent dans l'ordre sui-

vant : aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniotes, à Polycarpe. Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* III,36,5.10) connaît le même nombre de lettres et les mêmes destinataires. À côté de cette recension, il existe une forme dite brève, attestée uniquement en syriaque, découverte et publiée par William Cureton en 1846 et 1849, qui ne contient que trois lettres : à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains. Connue depuis le XV^e siècle, il y a enfin une forme longue qui regroupe treize lettres grecques, dont six sont des lettres nouvelles : de Marie de Cassobole (ἐκ Κασσοβόλων) à Ignace, d'Ignace à la même Marie, aux Tarsiens, aux Philippiens, aux Antiochiens, à Héron diacre d'Antioche, et sept, des formes allongées (ou interpolées) des sept lettres autrement connues. Depuis au moins le XIX^e siècle, seule la recension moyenne est considérée comme authentique. La tradition incarnée par Eusèbe (*ibid.*, III,36,1-4) fait d'Ignace le deuxième successeur de Pierre sur le siège épiscopal d'Antioche et situe son martyre à Rome sous Trajan, donc avant 117, année de la mort de l'empereur. Cette datation dans le premier quart du deuxième siècle a été régulièrement remise en question, en raison, notamment, du fait que les lettres témoignent d'une organisation ecclésiale triadique monoépiscopale (évêque-presbytres-diacres), que d'autres témoignages attestent plus tardivement, plutôt dans la seconde moitié du deuxième siècle. Ce point litigieux constitue, pour l'essentiel, le nœud de ce que l'appelle la « question ignatienne », qui a fait et continue de faire l'objet de vives discussions de la part des spécialistes. S'il y a consensus au sujet de l'antériorité de la recension moyenne, tout le reste de ce qui concerne les lettres et leur auteur est controversé.

Une des contributions les plus récentes sur ce thème est l'ouvrage collectif que nous présentons, issu de la 25^e session annuelle d'un groupe de travail international qui se consacre au deuxième siècle et dont les réunions ont lieu à Benediktbeuern, en Bavière. La session de 2017 portait sur les lettres d'Ignace. Le volume qui regroupe les actes de ce colloque livre dix contributions (les textes allemands sont précédés à chaque fois d'un résumé en anglais). La première est une introduction à la thématique retenue, signée par les éditeurs, Thomas Johann Bauer et Peter von Möllendorf, dans laquelle ils présentent la « question ignatienne », résument les contributions qui suivent et formulent quelques conclusions. À propos de la datation du corpus ignatien, ils font remarquer que « ce qui ne devient compréhensible que dans la seconde moitié du II^e siècle peut très bien avoir ses racines et ses débuts à une époque antérieure, et les idées et les points de vue que l'on peut trouver dans les textes de la seconde moitié du II^e siècle peuvent très bien avoir été articulés et formulés ainsi ou d'une manière similaire par d'autres avant » (p. 13). La première contribution, de Thomas Lechner, porte sur « Ignace d'Antioche et la seconde sophistique », c'est-à-dire le courant littéraire qui a prévalu de Néron aux années 230 environ et qui est caractérisé entre autres par un renouveau de la rhétorique déclamatoire. L'auteur opte pour une datation tardive des lettres d'Ignace, qu'il soutient en polémique avec Allen Brent qui, dans *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic* (Tübingen, 2006), défendait la datation traditionnelle depuis Lightfoot et Zahn. En revanche, l'auteur invoque favorablement le travail de Michael Theobald qui situe la composition du corpus ignatien vers 160-170, en dépendance des pastorales pauliniennes qui, elles, dateraient de 125-150¹². La deuxième contribution est celle de Josef Lössl, intitulée « Les motifs de la parole, du silence et de l'écoute comme moyens de la communication épistolaire ». L'auteur penche également pour une rédaction de la recension moyenne des lettres d'Ignace vers 170 à Rome ou en Asie Mineure. Les trois thèmes retenus serviraient la visée rhétorique des lettres, à savoir la mise en valeur de ce que l'auteur considère comme la vraie doctrine (γνώμη), le rejet des faux enseigne-

12. *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. « Stuttgarter Bibelstudien », 229), 2016.

ments, l'autorité du seul ἐπίσκοπος et la signification du martyre. Dans « Ignace - *alter Paulus* ? », Thomas Johann Bauer part des formules d'ouverture et de conclusion (*Präskripte und Postskripte*) des lettres ignatiennes, qui suivent les modèles de l'épistolographie grecque mais en les infléchissant dans le sens des formules pauliniennes sans toutefois les reproduire servilement, dans le but de présenter Ignace comme un autre Paul. Par ailleurs, la manière dont sont rédigées introductions et conclusions donnerait à penser que chaque lettre a été voulue comme faisant partie d'une collection, ce qui serait un argument en faveur du caractère fictif et pseudépigraphique de la recension moyenne, à moins qu'il ne s'agisse d'une profonde révision de « lettres authentiques » d'Ignace. Pour sa part, Karen Piepenbrink (« Sur la perception du ministère ecclésial par un "évêque martyr" ». La perspective d'Ignace et sa contextualisation historique) défend la thèse traditionnelle de l'authenticité ignatienne des lettres. Elle montre que, contrairement à ce qu'il semble, les lettres du *Corpus ignatianum* ne donnent aucune image des structures communautaires ecclésiales et des mécanismes de direction qui pourrait clairement être reliée à une phase précise de la différenciation et de l'établissement des ministères de direction. Ce qui signifie qu'on ne saurait conclure quoi que ce soit, sur le plan de la chronologie, de la triade ministérielle ignatienne. Dans son essai intitulé « Le soleil sur Smyrne. Réflexions sur la construction de l'Église et de l'espace dans les lettres d'Ignace d'Antioche », Peter von Möllendorf joue sur l'image à laquelle recourt Ignace (Romains 2,2), pour évoquer son trajet depuis la Syrie jusqu'à Rome, « du levant au couchant » (εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς), dont il fait le symbole du martyre auquel il aspire (« se coucher loin du monde vers Dieu » / « se lever vers lui »). Pour l'auteur, cette image aurait pour but de réinterpréter l'espace dans lequel se déploie l'Église, d'Antioche à Rome, respectivement lieux de la contestation de l'autorité épiscopale et du martyre, avec son zénith à mi-chemin, sur le nouveau centre de la chrétienté, Smyrne et son évêque Polycarpe. « *Cui bono* ? Ignace de Rome » : par cette question (« à qui le profit ? »), Ferdinand R. Prostmeier propose d'examiner la fonction des différences que l'on observe entre la lettre d'Ignace aux Romains et les six autres lettres du corpus adressées à des destinataires asiatiques. D'après l'auteur, si l'on considère la teneur de la lettre, on peut penser que des membres de la communauté chrétienne de Rome, possiblement des ignatiens, seraient les plus susceptibles d'avoir fabriqué cette lettre. On aurait ainsi cherché, par la personne et l'autorité d'Ignace, à affirmer la dignité particulière de l'Église romaine. Rome pourrait même être le lieu d'origine d'un *Corpus ignatianum* pseudépigraphique à une époque où s'y établissait le monoépiscopat :

Si la lettre aux Romains est un pseudépigraphe qui n'est pas seulement adressé à la communauté de Rome, mais une falsification littéraire qui a pris naissance à Rome même, cela suggérerait alors que la lettre aux Romains et peut-être le *Corpus ignatianum* sont à situer dans le contexte des conflits qui faisaient rage à l'époque d'Éleuthère (175-189), à la faveur desquels la construction d'une compréhension romaine du ministère et de la préséance put être mise en scène d'une manière insoupçonnée et en même temps d'autant plus efficace sous le nom du glorieux évêque de l'Orient, exécuté à Rome (p. 189).

Dans une contribution solidement documentée, intitulée « Ignace d'Antioche et le jour du Seigneur », Uta Heil commente le passage de Magnésiens 9,1, où Ignace mentionne « ceux qui vivaient dans l'ancien ordre des choses et qui sont venus à la nouvelle espérance, ne sabbatisant plus, mais vivant selon le [jour] dominical (μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες) ». Elle examine le sens du terme κυριακή en relevant les interprétations depuis Lightfoot (1889) jusqu'à Brent (2006), et critique la suggestion de Markus Vinzent (2011), selon lequel le passage de la lettre aux Magnésiens serait une réaction à Marcion et à sa redécouverte de la résurrection du Christ au deuxième siècle. À l'encontre de Vinzent, U. Heil rappelle que l'absence d'une pratique uniforme de la célébration du jour du Seigneur ne s'oppose pas à ce que le jour du Seigneur découle de la foi pascalle et que l'observance du sabbat ne signifie pas que les chrétiens ignoraient le jour du Seigneur et la foi pascalle. D'après Heil, « l'auteur de la Lettre d'Ignace [aux Magnésiens] essaie ex-

plicitement de mettre le jour du Seigneur en contraste avec le Sabbat comme un exemple de la manière dont il faut distinguer le judaïsme et le christianisme. Un lien avec Marcion n'est pas reconnaissable ici, même si Markus Vincent a essayé de l'établir » (p. 221). La contribution de Wilhelm Pratscher porte sur « le discours sur Dieu dans le *Kerygma Petri* et dans les lettres d'Ignace ». La *Prédication* ou *Kérygme de Pierre* est un écrit qui n'est plus attesté que par des fragments conservés par Clément d'Alexandrie (huit) et Origène (deux), que l'on situe chronologiquement entre les Actes des apôtres lucaniens et Justin, donc vers 110-120¹³. Le *Kérygme* contient, entre autres choses, des énoncés assez remarquables de théodicée et de théologie négative, que Pratscher rapproche d'énoncés des lettres d'Ignace, en particulier sur Dieu comme créateur ou sur les propriétés divines. L'auteur arrive à la conclusion qu'un lien littéraire entre le *Kérygme de Pierre* et les lettres d'Ignace doit être exclu. Les similitudes et les contacts ne justifient finalement rien d'autre que l'hypothèse de la reprise de motifs similaires. De la comparaison ne résulterait donc aucun indice ou argument décisif pour une datation des écrits ignatiens en relation avec le *Kérygme de Pierre*. La dernière contribution de l'ouvrage, rédigée par Hanns Christof Brennecke, aborde un aspect injustement négligé de la recherche ignatienne, à savoir la recension longue, en treize lettres, du *Corpus ignatianum*. Cette recension, habituellement considérée comme un excursus tardif par rapport aux lettres de la recension moyenne, est rarement prise en considération pour elle-même. Elle fut pourtant considérée comme authentique jusqu'à ce que James Usher fasse la démonstration du contraire en 1644. On convient maintenant que la collection longue, qui entretient des rapports étroits avec les *Constitutions apostoliques* et avec le *Commentaire* homéen sur *Job* attribué à un certain Julien (CPG 2075), a été probablement produite à Antioche, entre 360 et 380, sous l'épiscopat de l'évêque homéen Euzoius. Cette recension des lettres d'Ignace occupe donc une place importante dans l'histoire de la théologie et du dogme du IV^e siècle, et elle mériterait d'être étudiée et commentée pour elle-même.

Comme on le voit, ce recueil d'études ignatiennes aborde à peu près tous les aspects de la « question ignatienne » et apporte sur plusieurs d'entre eux des points de vue nouveaux. Les différentes contributions ouvrent des perspectives stimulantes. Un index des « lieux » à la fin de l'ouvrage en facilitera l'utilisation pour les chercheurs.

Paul-Hubert Poirier

13. Helmut SENG, Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE, Chiara Ombretta TOMMASI, éd., **Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike**. Heidelberg, Universitätsverlag Winter GmbH (coll. « Bibliotheca Chaldaica », 7), 2018, 366 p.

Cet ouvrage consacré aux thèmes de la hiérarchie et du rituel s'inscrit dans la poursuite, en 2013-2015, d'un projet germano-franco-italien intitulé « Le côté obscur de l'Antiquité tardive. Marginalité et intégration des courants ésotériques dans la spiritualité philosophique des II^e-IV^e siècles », qui a donné lieu déjà à la publication d'un premier ouvrage collectif édité par le même trio et intitulé *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike* (coll. « Bibliotheca Chaldaica », 5, 2016), dont nous avons rendu compte dans les pages de cette revue (vol. 74, juin 2018, p. 298-300). Le présent ouvrage, intitulé *Hiérarchie et rituel. Sur la spiritualité philosophique dans l'Antiquité tardive*, regroupe seize contributions, dont voici les titres (en français pour les titres allemands et italiens) et un bref aperçu : Fabio Guidetti, « Hiérarchies visibles : la représentation de l'ordre

13. C'est la datation avancée par le plus récent éditeur, Michel CAMBE, dans *Kerygma Petri. Textus et commentarius*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », Series Apocryphorum, 15), 2003, p. 382-383 : « une production égyptienne au tournant du II^e siècle ».

cosmique et social dans l'art et le cérémonial romains tardifs » [en italien] (à propos du cérémonial impérial chez Dioclétien, Julien, Ammien Marcellin et Dion Cassius, et dans l'iconographie) ; Andrei Timotin, « Hiérarchies théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du *Timée* » (la préoccupation de hiérarchiser le divin aux premiers siècles de notre ère, notamment dans l'*Epinomis*, et chez Xénocrate, Apulée, Maxime de Tyr et Chalcidius) ; Chiara Ombretta Tommasi, « Mithras between Isis and Osiris in Apuleius' *Metamorphoses* : Solar Syncretism and Ritual Patterns towards a Hierarchical Ascent » (sur la signification et la portée de la mention de Mithra comme nom du grand-prêtre d'Isis en *Métamorphoses* XI,22,3) ; Anna Van den Kerchove, « Dieu, monde et l'humain. Les hiérarchies dans les écrits hermétiques » (analyse précise de la hiérarchie la plus couramment exposée dans les *Hermetica*, une hiérarchie triadique qui repose sur des conceptions cosmogoniques et anthropologiques) ; Giulia Sfameni Gasparro, « Entre écriture et rituel. Écrire, dialoguer, prier : les trois aspects de l'expérience hermétique » [en italien] (sur le « lien structurel » entre expérience religieuse et mise par écrit de la révélation) ; Jean-Daniel Dubois, « La ritualité de l'ascension de l'âme selon le traité copte *Zostrien* » (examen de certains passages du traité en lien avec la ritualité baptismale, réinterprétation d'éléments chrétiens, ce qui signifie que « le séthianisme, s'il existe, est une forme de gnose d'origine chrétienne ») ; Luciana Gabriela Soares Santoprete, « L'Intellect, les intelligibles et l'ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le *Traité* 32 [V 5] 1 - 3, 2 de Plotin » (nouvelle contribution au commentaire à venir du traité 32, et mise en lumière d'éléments de polémique antignostique) ; Fabienne Jourdan, « Une mystique de Numénios inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du Περὶ τὰ γαθοῦ » (retour sur le fragment 2 de Numénios, qui n'anticipe pas la mystique plotinienne du *Traité* 9 [VI 9]) ; Christoph Elsas, « Compréhensions possibles iraniennes et grecques des fragments de Numénios d'Apamée et des *Oracles chaldaïques* » [en allemand] (examine la possibilité d'une compréhension duelle de la philosophie de Numénios et des *Oracles chaldaïques*, dans le cadre des dualismes iranien et grec, comme instruments de médiation entre l'Orient et l'Occident dans l'Empire romain) ; Helmut Seng, « *Iliade* 14, 291 et les *Oracles chaldaïques* » [en allemand] (sur la χαλκίς du vers homérique, et critique du lien présumée avec les *Oracles chaldaïques* et les pratiques rituelles qui y sont associées) ; Daniel Muhsal, « L'interprétation tardoantique d'Homère dans le contexte de l'interprétation néoplatonicienne du *Timée* chez Proclus » [en allemand] (dans son *In Rem Publicam* I 69-205, Proclus montre que Platon exprime de façon rationnelle et discursive ce qu'Homère exprime autrement) ; Miguel Herrero de Jáuregui, « Rites néoantiques : les orphiques des néoplatoniciens et leurs œufs » [en italien] (la référence aux mystères orphiques était un moyen très efficace pour remonter à une autorité religieuse révélée au premier poète grec et transmise à travers la tradition mystagogique, ce qui n'est pas pour autant une preuve de l'existence de ces rites dans la vie réelle) ; Rainer Thiel, « Ascension de l'âme et théurgie chez Olympiodore » [en allemand] (met en valeur le rôle d'Olympiodore dans la préservation et la transmission, dans l'Alexandrie chrétienne, de la tradition philosophique grecque jusqu'au VII^e siècle, nonobstant sa discrétion calculée à l'égard de la théurgie) ; Mariangela Monaca, « Anges, soi-disant dieux, et démons malfaisants dans la perspective thérapeutique de Théodoret de Cyr » [en italien] (ces entités dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret) ; Irmgard Männlein-Robert, « Voix du divin : les textes oraculaires de la *Théosophie de Tübingen* tardoantique en (con)texte chrétien » [en allemand] (le compilateur de la *Théosophie* montre par sa sélection systématique de textes oraculaires ainsi que par ses exégèses que la rhétorique païenne du divin non seulement peut être lue comme une rhétorique chrétienne, mais qu'elle doit l'être) ; Caterina Schiari, « *No Name and Every Name*. Ralph Cudworth et la religion égyptienne. Entre influences néoplatoniciennes et polémique contemporaine » [en italien] (le platonicien de Cambridge Ralph Cudworth [1617-1688] et

ses vues sur la religion égyptienne et la reconnaissance par les anciens égyptiens d'un « unique nom suprême » au-delà de leur polythéisme et de leur idolâtrie).

Comme les précédents, ce septième volume de la dynamique collection « Bibliotheca Chaldaica », au-delà de la thématique annoncée dans le titre et le sous-titre, apporte une contribution précieuse et bienvenue à la connaissance de la littérature religieuse et philosophique de l'Antiquité tardive.

Paul-Hubert Poirier

14. Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, **L'abeille et l'acier. Clément d'Alexandrie et Origène.** Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2019, 371 p.

En 2017, dans le troisième volume de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*¹⁴, qui couvre la période *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Alain Le Boulluec et Gilles Dorival ont signé respectivement les chapitres consacrés à Clément d'Alexandrie (p. 55-170) et à Origène (p. 171-308). Les auteurs ont eu l'heureuse idée de reprendre ces contributions, en les actualisant, avec un avertissement initial et une brève conclusion commune. Le titre retenu pour l'ouvrage est un clin d'œil à la tradition ancienne relative à Clément et à Origène : l'abeille renvoie à la manière dont Clément désignait le maître qu'il avait trouvé en Égypte, « une véritable abeille de Sicile », et l'acier, au surnom donné à Origène dans l'Antiquité, ὁ ἀδαμάντινος, « qui a la résistance de l'acier ».

L'ouvrage qui rassemble maintenant les contributions de Le Boulluec et de Dorival constitue sans aucun doute la meilleure introduction en langue française à Clément d'Alexandrie et à Origène. Si elles paraissent ensemble, elles se distinguent cependant par leur teneur et leur facture. La section consacrée à Clément par Le Boulluec est une présentation à la fois synthétique et détaillée de la biographie et des œuvres du grand alexandrin, qui permet au lecteur de se faire une très bonne idée du contenu de chacune d'elles, le *Protreptique*, le *Pédagogue*, le *Quel riche sera sauvé ?*, les *Stromates*, les *Hypotyposes* et autres œuvres (dont les *Extraits de Théodote* et les *Églogues prophétiques*). Pour la section dévolue à Origène, Dorival a plutôt pris le parti d'une présentation bibliographique et analytique des écrits d'Origène, précédée d'une notice sur les instruments de travail et les éditions d'Origène et d'une précieuse mise au point sur la biographie d'Origène et les problèmes qu'elle pose à l'historien.

L'ouvrage s'achève, en conclusion, par une belle mise en parallèle de Clément et Origène, de ce qu'ils partagent (« formation littéraire et philosophique, ouverture aux sagesse étrangères, passion pour la recherche intellectuelle, connaissance approfondie des Écritures, foi chrétienne, fidélité à l'Église » [p. 347]) et de ce qui les distingue. Les dernières lignes de l'ouvrage sont en quelque sorte une invitation à la lecture de ces deux géants de la littérature chrétienne ancienne : « Les temps actuels ne sont plus aux condamnations sans appel. Clément et Origène sont parfois critiqués, mais le plus souvent ils sont admirés et leurs œuvres sont lues et méditées. Tous deux continuent de surprendre et d'émerveiller les lecteurs, qui ont l'assurance d'échapper à l'ennui en parcourant les alvéoles de la ruche nourricière construite par l'un et en affrontant l'armure d'acier forgée par l'autre » (p. 351).

Paul-Hubert Poirier

14. Paris, Les Belles Lettres (coll. « L'âne d'or », 65).

15. Sébastien MORLET, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2019, 492 p.

Dans cet ouvrage issu d'un mémoire d'habilitation à diriger des recherches, soutenu en juin 2016, Sébastien Morlet, maître de conférences de grec à Sorbonne Université, livre les résultats d'une enquête passionnante sur un des thèmes fondamentaux de la pensée chrétienne, des débuts de la littérature grecque jusqu'au chrétien Origène. La notion de concorde (συμφωνία) joue en effet un rôle fondamental dans l'Antiquité et en particulier dans les conceptions chrétiennes de la vérité. Comme l'écrit S. Morlet dès les premières lignes de son avant-propos, « la foi des premiers chrétiens est fondée sur la conformité des prophéties bibliques avec la vie du Christ. À partir du II^e siècle, naît dans la grande Église une réflexion plus technique sur la concorde ou le désaccord des textes grecs et des textes bibliques, tandis que se constitue progressivement une représentation de la Bible elle-même comme texte parfaitement concordant » (p. 7). D'où une « lecture symphonique » des textes qui se déploiera dans trois directions : « 1) la réflexion grecque sur l'accord et le désaccord, puis l'accord et le désaccord des textes et des doctrines ; 2) la réflexion des auteurs juifs sur l'accord et le désaccord des textes et des doctrines ; 3) la réflexion chrétienne sur l'accord et le désaccord des textes et des doctrines, des premiers écrits chrétiens à Clément d'Alexandrie » (p. 8-9), le tout culminant avec Origène. Ces quatre axes déterminent le plan de l'ouvrage de S. Morlet.

Une première partie est consacrée à « Συμφωνία et διαφωνία dans la pensée grecque jusqu'à l'époque impériale ». Elle comporte trois chapitres : I. Συμφωνεῖν-διαφωνεῖν : du sens musical aux sens figurés (dont le thème du monde comme harmonie et les applications anthropologiques des notions de concorde et d'harmonie) ; II. De l'anthropologie à l'épistémologie : la concorde des opinions (la notion de concorde en général et l'équivalence accord et vérité) ; III. De l'accord des opinions à l'accueil des textes (la critique grammaticale des textes classiques, le couple συμφωνία-διαφωνία dans la philosophie à l'époque impériale, et quelques « prolongements » : le plagiat, hellénisme et sagesse barbares, mythe et philosophie). Au terme de cette première partie, S. Morlet conclut que « les concepts de συμφωνία et de διαφωνία étaient devenus des schèmes fondamentaux de la pensée grecque, schèmes associés eux-mêmes à des procédés de lecture, de commentaire ou de controverse qui jouaient ainsi un rôle important dans la production même des textes et des idées » (p. 109).

Intitulée « Συμφωνία et διαφωνία chez les auteurs juifs de langue grecque », la deuxième partie montre que « toute la production juive de langue grecque, traduction de la Bible y compris, représente un effort pour présenter le judaïsme dans un cadre acceptable au lectorat grec » (p. 111). Cette partie s'ouvre par un chapitre consacré à un auteur dont la figure est « très problématique », Aristobule, un membre de la classe sacerdotale, contemporain de Ptolémée VI Philométor (181-145 avant notre ère), et auteur d'une *Exégèse de la Loi de Moïse*, dont on n'a plus que des fragments et dans laquelle l'auteur se faisait fort de démontrer que les Grecs s'étaient inspirés de Moïse, et que, du moins d'après Clément d'Alexandrie, la philosophie péripatéticienne entretenait des liens avec la Loi et les Prophètes. Aristobule serait ainsi le premier auteur à avoir défendu la thèse d'une dépendance des Grecs par rapport à l'Écriture et à avoir tenté de la justifier par une explication « historique », en postulant l'existence d'une traduction en grec de la Loi antérieure à celle de la Septante, « avant Démétrios de Phalère et avant la domination d'Alexandre et des Perses » (fragment 3 cité p. 121). Le deuxième chapitre porte sur Philon d'Alexandrie, témoin privilégié de la « lecture synoptique » des Grecs et des Juifs. La réflexion de Philon le fait passer de la συμφωνία du monde, à l'harmonie de l'homme, un monde en miniature, à la συμφωνία et διαφωνία des opinions pour aboutir à la συμφωνία du texte biblique, et à la συμφωνία de celui-ci et de la sagesse grecque. Philon apparaît ainsi, avant les chrétiens, comme « le premier auteur à offrir une réflexion d'en-

semble sur l'accord de la Bible avec elle-même et sur ses rapports avec les textes grecs, et cette réflexion est fondée sur un usage important du vocabulaire technique de la *συμφωνία*, emprunté au monde grec » (p. 145). Le bref troisième et dernier chapitre de cette partie établit néanmoins qu'avec Flavius Josèphe, le discours sur la *συμφωνία* s'enrichit notablement : « Son emploi fréquent des verbes *διαφωνεῖν* et *συμφωνεῖν* (ainsi que de leurs dérivés) montre que [Flavius Josèphe] emploie ce vocabulaire en toute connaissance de ses emplois techniques, et probablement pas uniquement du fait de sa lecture de Philon et de son éventuelle lecture d'Aristobule » (p. 153). Dans une perspective polémique et apologétique, Josèphe recourt ainsi à la *διαφωνία*, pour disqualifier un adversaire ou une autorité, et à la *συμφωνία* pour établir la vérité d'un propos.

Beaucoup plus étoffée, la troisième partie de l'ouvrage, sur « *Συμφωνία* et *διαφωνία* dans la littérature chrétienne jusqu'à Clément d'Alexandrie », ouvre sur un vaste panorama. Il apparaît que « la pensée chrétienne, fondée dès le départ sur la croyance en l'accomplissement des prophéties messianiques par Jésus, naît et se développe à une époque où, *par ailleurs*, dans le monde grec comme dans le monde juif hellénophone, les lettrés montrent une attention particulière, et croissante, à la question de l'accord des textes » (p. 155 ; italiques de l'auteur). S. Morlet identifie six étapes¹⁵ de l'appropriation par les chrétiens du discours grec sur la *συμφωνία* et la *διαφωνία* : I. Le Nouveau Testament, avec le motif du « Conformément aux Écritures », un « postulat symphonique » qui gouverne l'exégèse chrétienne. II. Justin (mort entre 163 et 167), avec l'accord de la foi et de l'hellénisme, la concorde de l'Écriture et l'identification du dissentiment à l'hérésie, sans toutefois qu'il connaisse déjà le vocabulaire technique de la *συμφωνία*. III. Athénagore, qui, en revanche, serait le premier témoin chrétien d'un emploi du vocabulaire technique de la *συμφωνία*, pour à la fois affirmer la concorde des auteurs grecs et de l'Écriture et en montrer les limites. IV. Théophile d'Antioche, contemporain de Marc Aurèle, et ses trois livres *À Autolycos*, dans lesquels, précurseur d'Irénée de Lyon, Théophile s'emploie à théoriser la notion de concorde de l'Écriture avec elle-même, ce qui en fait une figure d'importance dans l'histoire de la « lecture symphonique », le premier à développer une réflexion d'ensemble sur la concorde du texte biblique avec lui-même, tout en dénonçant l'*ἀσυμφωνία* des Grecs, révélatrice d'une absence d'inspiration authentique. V. Irénée de Lyon, « auteur capital dans l'histoire de la réflexion grecque sur la *συμφωνία* et la *διαφωνία*, [...], le premier à développer un propos général sur la *συμφωνία* scripturaire, beaucoup plus poussée que celle de Justin, et le premier à utiliser, pour ce faire, le vocabulaire technique issu de la tradition grecque » (p. 209). Si Irénée est « le premier vrai théoricien de la *συμφωνία* scripturaire » (p. 236), il déploie également sa réflexion « symphonique » sur le plan théologique pour montrer l'œuvre unique du Dieu unique, l'unité des Écritures et la concorde des Évangiles, tout en instrumentalisant la *συμφωνία* et la *διαφωνία* pour la dénonciation de l'erreur et l'établissement de la vérité¹⁶. VI. Clément d'Alexandrie, qui « occupe une place primordiale dans l'histoire de la lecture symphonique » (p. 237) et qui développe une conception de la vérité comme harmonie, dont il se sert pour pratiquer une « lecture symphonique » de la philosophie et de l'Écriture, justifiée par le fait que « la vérité est un tout harmonique dont la philosophie grecque a une

15. Et non cinq comme le donne à penser la numérotation des chapitres de la troisième partie du livre, fautive dans le texte et dans la table des matières, à partir de la p. 181.

16. À la p. 210, S. Morlet émet l'hypothèse qu'Irénée ait pu être influencé par l'usage que les gnostiques qu'il combat faisaient du lexique de la *συμφωνία*, et il cite en note (10) plusieurs passages de traités de Nag Hammadi où le vocabulaire gréco-copte de la *συμφωνία*, verbe et substantif, apparaît. Cette piste mériterait d'être explorée. Sur l'identification, proposée par Michel Tardieu, de la *Συμφωνία* d'Épiphane (*Panarion* 40,2,1), avec l'*Écrit sans titre*, on lira la mise au point de L. PAINCHAUD, « L'Écrit sans titre du Codex II de Nag Hammadi (II.5) et la *Symphonia* d'Épiphane (*Pan.* 40) », dans E.A. LIVINGSTONE, éd., *Studia Patristica XVIII*, Volume One, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1989, p. 263-271.

part » (p. 242), ce qui n'empêche pas Clément de développer la théorie du « larcin des Grecs », résultant d'un emprunt ou d'un « don démoniaque ». « L'œuvre de Clément, conclut S. Morlet, constitue une étape cruciale dans l'intégration du vocabulaire de la *συμφωνία* au lexique chrétien, mais elle se caractérise aussi par des présupposés originaux, liés aux influences philosophiques de Clément, et par un projet littéraire sans précédent et qui ne sera jamais vraiment imité » (p. 266), en l'occurrence la rédaction des *Stromates*.

La part du lion, dans cette monographie, revient sans contredit à Origène, auquel est réservée la quatrième et dernière partie. Celle-ci comporte trois chapitres : I. « La *συμφωνία* et la *διαφωνία* dans l'œuvre d'Origène » ; II. « La *συμφωνία* dans le commentaire de l'Écriture » (textes théoriques dans la *Philocalie*, la pratique concrète, la diversité dans l'Écriture, la question des états du texte, le « principe symphonique » comme règle d'or de l'exégèse) ; III. « La philosophie et l'Écriture » (en particulier dans les *Stromates* d'Origène, dont S. Morlet donne une analyse neuve, et dans le *Contre Celse*). La conclusion générale de l'ouvrage revient sur les motivations du recours à la *συμφωνία* chez les auteurs chrétiens des premiers siècles : la polémique engagée contre les Juifs, les hérétiques et les Grecs n'explique pas tout, une raison plus profonde réside dans la conviction que l'Écriture s'explique par elle-même, qu'elle constitue un tout harmonieux et qu'il existe une concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et au sein même de l'Ancien Testament comme au sein des Évangiles. En terminant, S. Morlet rappelle que l'exégèse symphonique des Pères n'est pas si étrangère à nos pratiques de lecture, car

[la] notion d'universalité est un postulat central aujourd'hui de l'enseignement des lettres comme de la philosophie. L'exégèse symphonique [...], fondée, dans son principe même, sur la recherche des harmoniques entre les textes, rejoint une règle de l'explication de texte reconnue aujourd'hui comme fondamentale : celle qui suppose qu'un texte ne trouve son sens que par rapport à d'autres textes, ou bien du même auteur (et parfois de la même œuvre), ou bien d'autres auteurs. Le premier principe renvoie à l'idée qu'un texte isolé est une partie qui prend sens dans le tout d'une œuvre. Le second suppose une situation d'intertextualité, dans laquelle les textes renvoient à d'autres textes (p. 399-400).

L'ouvrage de Sébastien Morlet constitue une importante contribution à l'histoire de la littérature chrétienne ancienne comme à celle des idées. On ne peut être qu'admiratif devant la quantité de sources anciennes qui ont été exploitées et analysées pour élaborer cette synthèse¹⁷. Deux appendices complètent l'ouvrage : 1. « Comparaison des citations philosophiques du *Contre Celse* avec Eusèbe et Clément » ; 2. « À propos du terme "harmonisation" en histoire des idées » (sur un ouvrage d'Ilsetraut Hadot).

Paul-Hubert Poirier

16. Marguerite HARL, **Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné**. Annotation et bibliographie revues. Avertissement et postface par Gilles Dorival, Alain Le Boulluc et Lorenzo Perrone. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2019, 530 p.

Lorsqu'à la fin des années 1960, je commençais mes études de théologie et que je m'intéressais à Origène, c'est la lecture de la thèse de Marguerite Harl consacrée à *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, soutenue en 1957 et parue en 1958, comme deuxième volume de la jeune

17. À la p. 124, S. Morlet cite le *De providentia* de Philon où il est question des éléments du monde qui procèdent « ex una universalī harmonia ac compositione » (I,32, d'après la traduction latine d'Aucher). Les termes arméniens correspondants (éd. Aucher 1822, p. 15,29-30), յարմարութիւն et բաղկացութիւն rendent respectivement les substantifs grecs ἁρμονία et σύστασις. On n'est pas très loin de l'idée de *συμφωνία*.

collection « Patristica Sorbonensia » (aux éditions du Seuil), qui m’a servi d’introduction à l’auteur et à son œuvre. C’était une époque où plusieurs des œuvres majeures d’Origène — et en particulier le *Traité des principes* — n’avait fait l’objet d’aucune traduction française digne de ce nom. Dès lors, le livre de M. Harl, avec sa riche documentation, ses nombreuses citations et références origéniennes et la perspective d’ensemble qu’elle offrait sur le grand auteur alexandrin, représentait une vraie bénédiction pour un jeune étudiant. Par la suite, je suis souvent revenu à mon exemplaire largement souligné et annoté du livre de M. Harl pour y puiser de nouvelles informations ou pour le simple plaisir de relire un ouvrage qui n’a nullement vieilli. L’heureuse initiative des éditions des Belles Lettres, qui le rend à nouveau disponible dans une belle réédition, mérite donc d’être hautement saluée, d’autant qu’elle célèbre le 100^e anniversaire de son auteur¹⁸ !

Voulue par la directrice des Belles Lettres, Caroline Noirot, et rendue possible par l’intervention bienveillante de Michel Casevitz, collaborateur de longue date de M. Harl, cette réédition dans une nouvelle composition typographique qui conserve en marge la pagination originale, a été réalisée par Gilles Dorival, Alain Le Boulluec et Lorenzo Perrone, qui ont revu l’annotation et la bibliographie, et rédigé un « Avertissement » et une postface. Celle-ci, intitulée simplement « Marguerite Harl », est un essai bio-bibliographique comportant trois parties : « De l’Ariège à la Sorbonne. Éléments biographiques¹⁹ » ; « D’Origène et des Pères à la Septante. Publications de Marguerite Harl » (17 ouvrages et 76 articles²⁰) ; « De 1957 à aujourd’hui, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* » (la soutenance de la thèse dans la presse et sa réception par la critique). Si le nom de Marguerite Harl est attaché à Origène, il l’est tout autant à la Septante, puisqu’elle fut l’instigatrice et l’âme dirigeante de la grande entreprise de traduction française de la Bible grecque qui paraît sous le titre de « Bible d’Alexandrie », dont vingt volumes ont été publiés depuis 1986.

La thèse, telle qu’elle parut en 1958 et qu’elle est maintenant rééditée, s’ouvrait, après la préface, par une bibliographie qui recensait 534 titres, qui témoigne de l’importance de la documentation sur laquelle elle repose, et par un « Tableau chronologique de la vie et des œuvres d’Origène ». Ce tableau annonçait une des caractéristiques majeures de l’entreprise de M. Harl, qui se fondait sur une lecture chronologique des écrits d’Origène, ce qui a été unanimement salué par la critique. L’ouvrage comporte douze chapitres dont voici les titres : I. « Le Christ et la révélation de Dieu avant Origène » ; II. « Le *De Principiis*, première esquisse de la doctrine d’Origène : le Fils, “image” du Père » ; III. Les tomes I et II *In Johannem* : le Fils “verbe” et “lumière” des hommes » ; IV. L’interprétation des Évangiles : Jésus, “ombre” et “image” du Verbe » ; V. « Les tomes postérieurs *In Johannem* : les diverses manières de voir Jésus et de connaître le Verbe » ; VI. « L’ambiguïté du Verbe incarné » ; VII. « Le commentaire *In Matthaeum* : la pédagogie de la révélation » ; VIII. « L’enseignement progressif du Christ » ; IX. « Le don progressif de la connaissance » ; X. « Thèmes pauliniens : résurrection, vie nouvelle et connaissance du Christ » ; XI. « Le *Contre Celse* : le succès de la révélation apportée par le Christ » ; XII. « Conclusions : Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné ». Le livre se referme, dans la troisième et dernière partie de la conclusion, sur de très belles pages (25 au total) dans lesquelles M. Harl s’essaie « à décrire, non plus une doctrine particulière, non plus les grands traits d’une théologie, mais l’homme qui transparaît à travers ce qu’il écrit ». Citons-en les premières lignes, toujours actuelles :

18. Marguerite Harl est décédée à Paris le 30 août 2020.

19. Que l’on complétera par l’autobiographie intellectuelle publiée par M. HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d’Érasme*, Paris, Cerf (coll. « L’histoire à vif »), 2004.

20. Certains d’entre eux ont été repris dans *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, Centre Lenain de Tillemont/Cerf, 1992.

Origène est peu prolixe en confidences : il parle exceptionnellement de lui ; il ne nous permet presque pas de le connaître par son œuvre. Quelques traits cependant peuvent être esquissés, notamment ceux que révèlent les phénomènes du langage : les traits du philosophe alexandrin, du professeur, peut-être de l'homme vivant à tel endroit, à telle époque. Les mots qu'il emploie, la structure de ses phrases, les caractéristiques de son langage ou de son raisonnement, fournissent un important matériel digne d'être analysé et qui contribuera peut-être à dessiner une personnalité intellectuelle (p. 359-360).

La thèse de M. Harl en était une de littérature grecque et non de théologie ; soutenue en Sorbonne, elle s'inscrivait dans le mouvement amorcé par Henri-Irénée Marrou qui permit l'entrée de la littérature chrétienne ancienne dans l'université française laïque, et dont le « Centre Lenain de Tillemont » fut l'une des manifestations les plus notables. De 1958 à son éméritat, M. Harl a occupé une chaire intitulée « Langue et littérature post-classiques », au sein de laquelle elle a formé toute une génération de chercheurs et d'enseignants en patristique grecque. Cette réédition est un bel hommage à une longue et féconde carrière consacrée à l'étude de la littérature grecque chrétienne.

Paul-Hubert Poirier

17. Olivier DUFAULT, **Early Greek Alchemy. Patronage and Innovation in Late Antiquity.** Berkeley, Department of Classics, University of California (coll. « California Classical Studies », 7), 2019, VIII-168 p.

L'étude scientifique de l'alchimie et de la littérature alchimique ancienne et médiévale a vraiment commencé avec les travaux de Marcellin Berthelot et la *Collection des anciens alchimistes grecs* qu'il a publiée en collaboration avec Charles Émile Ruelle²¹. Celle-ci avait été suivie par les trois volumes de *La chimie au Moyen Âge*, dont les deuxième et troisième furent publiés avec l'aide de Rubens Duval et d'Octave Houdas, pour l'alchimie syriaque et arabe²². En 1981, Henri Dominique Saffrey divulguait le programme de publication des textes alchimiques grecs mis en place sous le patronage de l'Union académique internationale, qui prévoit la parution de douze volumes dans la Collection des Universités de France aux éditions des Belles Lettres (Paris)²³. Le programme suit le classement admis des textes alchimiques en trois groupes : les « vieux auteurs » de recettes, y compris les recettes sur papyrus, les auteurs, représentés par le seul Zosime de Panopolis,

21. En trois livraisons, suivies par un volume d'introduction, publiées à Paris, chez Georges Steinheil, en 1887-1888.

22. Paris, Imprimerie nationale, 1893.

23. Voir la présentation générale du projet dans R. HALLEUX, *Les Alchimistes grecs*, t. I, *Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Fragments de recettes*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 281), 1981, p. VII-XV.

et les commentateurs, jusqu'à l'époque byzantine²⁴. Cinq volumes des nouveaux *Alchimistes grecs* ont paru à ce jour²⁵. De nombreuses études ont été consacrées à ces textes²⁶.

Le livre d'Olivier Dufault, résultat de ses recherches doctorales (University of California, Santa Barbara) et postdoctorales (Université Laval et Ludwig-Maximilians-Universität, Munich) aborde le corpus alchimique d'un point de vue tout à fait nouveau. Le personnage central de l'ouvrage est Zosime de Panopolis, « l'auteur le plus ancien dont une portion considérable d'écrits alchimiques a été préservée par la tradition grecque et orientale²⁷ ». O. Dufault s'intéresse toutefois à ce singulier personnage dans une perspective élargie, qui est celle de l'histoire de la culture et de l'éducation grecques traditionnelles, la *paideia* à l'époque impériale et tardoantique. Pour ce faire, il aborde la question du « clientélisme » savant ou érudit (*client scholars*) aux premiers siècles de notre ère dans le monde gréco-romain, et, plus particulièrement, de ces érudits ou polymathes qui évoluaient dans l'entourage des gens riches et influents ou qui étaient entretenus par eux pour leurs connaissances théoriques ou pratiques. Dans le réseau complexe et ambiguë de liens qui se tissaient entre patrons et clients figuraient souvent des pratiques théurgiques ou alchimiques qui confinaient parfois à la magie.

Dans la première partie de son ouvrage (chap. 1-4), O. Dufault montre comment les représentations des magiciens (*sorcerers*) et des savants, du deuxième au quatrième siècle de notre ère, impliquaient l'existence d'une forme de patronage scolaire qui procurait un avantage aux clients érudits professant une expertise dans les philosophies dites « barbares » de la partie orientale de l'empire romain. Le premier chapitre présente ces *client scholars* tels que les font connaître les sources littéraires, notamment Juvénal, Aulu-Gelle et surtout Lucien de Samosate dans son *De mercede conductis potentium familiaribus*, « Sur ceux qui fréquentent les puissants pour un salaire », qui, sous couvert de l'amitié, étaient appelés à jouer parfois le rôle de *magos*. Que cela ait été le cas ou non, le fait de décrire des clients érudits comme des *magoi* était une manière de dénoncer de faux érudits, qui se faisaient remarquer par leur *paideia* qui dérogeait au modèle classique et qu'ils introduisaient dans les demeures des aristocrates. Dans le deuxième chapitre, « *Mageia* et *paideia* », O. Dufault formule l'hypothèse qu'« en manifestant leur intérêt pour la *mageia*, les mécènes ont peut-être simplement suivi la tendance érudite à s'intéresser sérieusement à la philosophie des Perses » (p. 26). L'histoire du terme *magos* et des mots apparentés montre comment la fascination pour la « philosophie orientale » fut répandue dans les milieux savants du deuxième au cinquième

24. Sur ces trois groupes, voir A. COLINET, *Les Alchimistes grecs*, t. X, *L'Anonyme de Zuretti ou L'art sacré et divin de la chrysopée par un anonyme*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 398), 2000, p. XII-XIV ; pour une répartition plus fine des textes et auteurs alchimiques, voir J. LETROUT, « Chronologie des alchimistes grecs », dans D. KAHN, S. MATTON, éd., *Alchimie, art, histoire et mythes*, Paris, S.E.H.A. ; Milan, Archè (coll. « Textes et travaux de Chrysopœia », 1), 1995, p. 11-93.

25. Outre les deux signalés dans les notes qui précèdent, mentionnons : M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs*, t. IV, 1^{re} partie, *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 369), 1995 ; A. COLINET, *Les Alchimistes grecs*, t. XI, *Recettes alchimiques (Par. Gr. 2419; Holkhamicus 109). Cosmas le moine, Chrysopée*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 475), 2010 ; et R. HALLEUX, B. EL GAMMAL, *Les Alchimistes grecs*, t. X, 1^{re} partie, *Traité des arts et métiers*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », 560), 2021.

26. Pour le domaine francophone, mentionnons deux ouvrages collectifs : D. KAHN, S. MATTON, éd., *Alchimie, art, histoire et mythes* ; C. VIANO, éd., *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 32), 2005.

27. M. MARTELLI, « Zosime l'alchimiste », dans R. GOULET, éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 448.

siècle de notre ère. L'auteur invoque les témoignages de Pline l'ancien, Apulée, Plotin, Origène et Eusèbe de Césarée sur la *mageia*, qui suggèrent que « la tradition et la science des *magoi* persans comprenaient la pratique de la sorcellerie » (p. 49). Le troisième chapitre évoque quelques représentations de *scholars* comme des sorciers savants et des parasites : le pythagoricien Anaxilaus de Larisse, connu surtout par des citations de Pline l'ancien et auteur, entre autres, de poésies légères appelées Παίγνια, le *grammatikos* Apion des Pseudo-Clémentines et de Flavius Josèphe, Simon « le Mage », figure centrale de la littérature pseudo-pétrinienne, le cynique Pancratès, mentionné par Alciphron et par Lucien de Samosate, qui présentent tous des caractéristiques communes : « [...] ils n'étaient pas reconnus comme grecs mais comme égyptiens, juifs et/ou samaritains, ils avaient appris le grec mais leur hellénisation complète était inachevée, ils s'étaient investis dans la *mageia* ou étaient appelés *magoi*, et leurs activités étaient liées à celles des banquets aristocratiques » (p. 68). Le quatrième chapitre, « Patrons, érudits et les limites de la *paideia* », montre que le stéréotype du sorcier ou magicien érudit (*learned socerer*) était solidement implanté au quatrième siècle de notre ère, comme en témoignent les *Propos de tables* (*Symposiaca*) de Plutarque, les *Éthiopiennes* ou *Théagène et Chariclée* d'Héliodore, et un fragment des *Cestes* de Julius Africanus préservé par Michel Psellus dans son *Περὶ παραδόξων ἀναγνωσμάτων*²⁸. Il ressort de ces témoignages polémiques que, d'une part, certains patrons n'hésitaient pas à s'assurer les services de professionnels qu'ils pouvaient utiliser comme jeteurs de sort ou devins, et, d'autre part, que ces derniers offraient un produit qui prétendait rivaliser avec la *paideia*, d'où la crainte persistante que ces pratiques nouvelles et étrangères ne pervertissent l'authentique *paideia*, comme on le voit chez Lucien de Samosate ou Diogène Laërce.

La seconde partie de l'ouvrage (chap. 5 et 6) est consacrée à Zosime de Panopolis, personnage contrasté, indubitablement un *client scholar*, adepte de la *mageia*, et néanmoins critique de ses rivaux et promoteur de l'héritage alchimique proprement grec. Le chapitre 5, « Zosime de Panopolis et l'ancienne alchimie grecque », recense tout d'abord les mentions de l'alchimie dans la littérature tardoantique, ainsi que les témoignages relatifs à la transmutation de l'or dans la littérature non alchimique, chez Thémistius, Proclus et Énée de Gaza, pour finalement présenter la sotériologie de Zosime à travers les visions relatées dans la « première leçon sur la vertu²⁹ ». Si Zosime ne fait pas œuvre originale en recourant à la transmutation des métaux en or comme métaphore de la transformation eschatologique de soi, il se distingue des autres *magoi* par la manière dont il intègre à son discours des éléments étrangers à la stricte pratique alchimique, ce qui fait de lui « un érudit chrétien dont l'arrière-plan éclectique incluait la littérature hermétique, juive et platonicienne » (p. 117), sans oublier les thèmes gnostiques et plus particulièrement séthiens, comme O. Dufault le souligne bien. Le sixième et dernier chapitre, « Zosime, client et savant », situe celui-ci dans la maison de sa patronne et protectrice, Théosébie, et vis-à-vis de ses rivaux, tels que Zosime les dépeint dans des écrits polémiques, « Sur le corps de la magnésie et sur son traitement », « Le premier livre de l'abstinence finale » (ou : « du compte final », *πρῶτον βιβλίον τῆς τελευταίας ἀποχῆς*), et « Sur la lettre oméga ». La tactique de Zosime consiste à décrire ses adversaires comme des dévots des démons en associant le culte des démons à la *goêteia* et à une forme dévoyée de *mageia*. Zosime présente ses rivaux comme des personnages sans éducation (*apaideutoi*), tout en plaidant pour une pratique correcte de l'alchimie, « une entreprise morale et intellectuelle typique de la *paideia* et plus particulièrement de la philosophie grecque » (p. 141). Ce faisant, Zosime se réclame, tout en le

28. Texte et traduction dans J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, Florence, Edizioni Sansoni Antiquariato ; Paris, Librairie Marcel Didier, 1970, p. 316-321.

29. Texte et traduction française dans M. MERTENS, *Les Alchimistes grecs*, IV, 1, *Zosime de Panopolis*, p. 33-42.

critiquant, de l'alchimiste Démocrite, à qui on attribue des *Φυσικά καὶ μυστικά*, dans lequel il voit un représentant de la *paideia* : « Seuls des érudits éduqués à la grecque comme [Zosime] pouvaient retrouver l'antique technologie des anges déchus grâce à une interprétation minutieuse du corpus démocratéen » (p. 144). En se réclamant de Démocrite³⁰, « Zosime a ainsi tenté de lier la pratique alchimique à la tradition du commentaire grec » (*ibid.*).

Le livre dense et original d'Olivier Dufault est sans contredit une contribution importante, par-delà l'édition des textes qui se poursuit, à l'étude de la littérature alchimique et de la figure à la fois fascinante et énigmatique de l'alchimiste Zosime de Panopolis. L'ampleur de l'information que déploie O. Dufault, la finesse de ses analyses, les liens parfois inattendus qu'il établit entre des textes provenant d'horizons divers, suscitent l'admiration et tiennent le lecteur en haleine.

Paul-Hubert Poirier

18. Matthew R. CRAWFORD, Nicholas J. ZOLA, ed., **The Gospel of Tatian. Exploring the Nature and Text of the Diatessaron**. London, New York, T&T Clark, Bloomsbury Publishing (coll. « The Reception of Jesus in the First Three Centuries », 3), 2019, XII-286 p.

L'écrivain grec chrétien Tatien, né en Syrie probablement autour des années 120-130, qui fut auditeur de Justin à Rome et revint en Orient vers la fin des années 160 ou au début de la décennie suivante, est essentiellement connu par un écrit intitulé « Aux Grecs », une apologie dans laquelle il se fait l'avocat de la sagesse ou de la philosophie « barbare », entendons : le christianisme. D'après Eusèbe (*Chronique*), Tatien aurait été « reconnu comme hérétique » en 172, apparemment pour des positions encratites extrêmes, prêchant, entre autres, l'abstinence sexuelle et condamnant le mariage³¹. Toujours d'après Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* IV,29,6), Tatien aurait composé « une compilation et un rassemblement [...] des Évangiles », qu'il aurait appelé « Diatessaron ». Ce terme (τὸ διὰ τεσσάρων) signifie littéralement « (L'écrit) à travers/au moyen des quatre (évangiles) », en d'autres termes un évangile concordant résultant de l'amalgame en un seul texte des quatre évangiles en éliminant les doublets de manière à constituer un récit continu qui s'ouvrirait par le début du prologue de Jean.

L'existence du Diatessaron, son succès et son utilisation par des Églises, surtout dans l'Orient syriaque, sont bien documentés. Malheureusement, aucun exemplaire du Diatessaron n'est parvenu jusqu'à nous. Nous ne le connaissons que par un commentaire d'Éphrem le Syrien et par des traductions ou adaptations en diverses langues (arabe, persan et latin, ainsi que dans un bon nombre de langues européennes médiévales). Dès lors, les questions que soulève le Diatessaron sont nombreuses, notamment : la langue de composition (syriaque ou grec), la nature du texte évangélique utilisé par Tatien, l'existence ou non d'une « harmonie évangélique » antérieure à celle de Tatien, la possibilité de reconstruire le Diatessaron originel à partir des traductions ou adaptations anciennes (lesquelles sont susceptibles d'avoir conservé plus fidèlement le plan de l'ouvrage que la teneur du texte évangélique diatessarique). Étant donné la nature des sources fragmentaires et disparates susceptibles de donner accès au Diatessaron et le grand nombre de langues dans lesquelles elles sont conservées, les études diatessariques passent depuis longtemps pour être un domaine ésotérique, réservé à quelques initiés. Malgré ces difficultés, le Diatessaron n'a cessé, depuis le milieu du XVIII^e siècle, de susciter l'intérêt des spécialistes et, en particulier, des éditeurs du Nouveau Testa-

30. Sur ce Pseudo-Démocrite, voir J. LETROUT, « Chronologie des alchimistes grecs », p. 74-80.

31. Sur Tatien, voir B. POUDERON, « Tatien le Syrien héraut de la "philosophie barbare" », dans B. POUDERON, E. NORELLI, éd., *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, II, *De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « L'âne d'or », 60), 2016, p. 591-602.

ment, dans la mesure où, s'il s'avérait possible d'en reconstruire le texte, on atteindrait alors une forme du texte évangélique antérieure à celles des grands onciaux des IV^e et V^e siècles.

L'ouvrage que nous présentons maintenant résulte des sessions de travail tenues dans le cadre des réunions annuelles de la Society of Biblical Literature en 2016 et 2017. Sauf la première, les contributions qu'il regroupe ont été offertes initialement à l'occasion de ces rencontres et révisées par la suite en vue de la publication. Le texte de Tjitze Baarda, l'un des plus éminents spécialistes du Diatessaron, décédé en août 2017, que son état de santé avait empêché de participer aux séances communes de travail, est publié à titre posthume. Le but de l'ouvrage et du projet dont il est issu est de « raviver la conversation sur le Diatessaron » et de faire le point sur un certain nombre de questions importantes qui ont mobilisé la recherche. Cet objectif est parfaitement atteint et on peut même dire que ce livre constitue une excellente introduction à la recherche actuelle consacrée au Diatessaron et aux difficultés qu'elle pose. Les thèmes des contributions ont été judicieusement choisis de manière à couvrir les principales questions débattues concernant la nature de l'œuvre et son texte, sans esquiver celles qui restent ouvertes ou auxquelles des réponses contradictoires sont apportées. L'introduction, signée par les éditeurs du volume, s'ouvre et se clôt sur une question posée par Francis C. Burkitt en 1934, et qui est toujours d'actualité, à savoir « si nous devons considérer [le Diatessaron] comme la dernière tentative de produire un nouvel Évangile, ou comme la première tentative de traduire les quatre canoniques » (cité p. 1). Chacune des neuf contributions, regroupées en trois parties, mériterait une présentation détaillée. Nous nous contenterons, dans le cadre de cette chronique, d'en donner le titre et un bref aperçu.

Première partie, « The Sources of Tatian's Gospel » : 1. Tjitze Baarda, « The Diatessaron and Its Beginning. A Twofold Statement of Tradition » (ce que signifie le fait que le Diatessaron débute par Jn 1,1-5 : à la fois inviter les païens à lire une histoire de Jésus qui s'ouvre sur le Logos, et inviter les chrétiens à accepter un évangile suspect pour certains) ; 2. Charles E. Hill, « Diatessaron, Diapente, Diapollon ? Exploring the Nature and Extent of Extracanonial Influence in Tatian's Diatessaron » (l'auteur répond négativement à la question de l'utilisation par Tatien d'évangiles « extracanoniques » pour la fabrication du Diatessaron) ; 3. Jan Joosten, « Tatian's Sources and the Presentation of the Jewish Law in the Diatessaron » (à la même question, l'auteur répond positivement : Tatien aurait eu recours à un évangile préexistant en araméen occidental ; plaider en faveur des témoins syriaques du Diatessaron). Deuxième partie, « The Nature of Tatian's Gospel » : 4. Francis Watson, « Harmony or Gospel ? On the Genre of the (So-Called) Diatessaron » (le Diatessaron n'est pas une harmonie d'évangiles préexistants, mais un évangile de plein droit, et Tatien est un évangéliste éditant ses sources, comme l'avaient fait ses prédécesseurs, et non un simple harmonisateur) ; 5. Nicholas Perrin, « What Justin's Gospels Can Tell Us about Tatian's. Tracing the Trajectory of the Gospel Harmony in the Second Century and Beyond » (le Diatessaron de Tatien se situe sur une trajectoire à l'origine de laquelle se trouverait l'harmonie évangélique utilisée par son maître Justin, sans que pas plus le Diatessaron que l'harmonie justinienne n'ait prétendu remplacer les quatre « canoniques ») ; 6. James W. Barker, « Tatian's Diatessaron and the Proliferation of Gospels » (conformément aux habitudes de lecture des anciens, Tatien, en harmonisant les quatre, n'entendait ni les remplacer ni leur faire concurrence). Troisième partie, « The Witnesses to Tatian's Gospel » : 7. Ian N. Mills, « The Wrong Harmony. Against the Diatessaronic Character of the Dura Parchment » (le parchemin n° 24 de Doura [Europos], publié en 1935, n'est pas un fragment du Diatessaron de Tatien, mais d'une autre harmonie évangélique) ; 8. Ulrich B. Schmid, « Before and After. Some Notes on the Pre- and Post-History of Codex Fuldensis » (ce manuscrit, compilé par Victor de Capoue en 546, est une harmonie évangélique dont le texte est celui de la Vulgate mais la forme, celle du Diatessaron de Tatien ; d'après l'auteur et contrairement à une opinion reçue, le codex Fuldensis serait la source de toutes les harmonies vernaculaires occidentales, et

serait ainsi « le seul témoin indépendant du Diatessaron de Tatien en Occident, digne, à ce titre, de figurer à côté du *Commentaire* d'Éphrem et du Diatessaron arabe » ; 9. Nicholas J. Zola, « The Use of Tatian's Diatessaron in the Textual Criticism of the Gospels and the Future of Diatessaronic Studies » (revue critique de l'utilisation du Diatessaron, plus souvent qu'autrement inadéquate, dans les éditions imprimées du Nouveau Testament, de 1707 à 2014, et recommandations pour remédier à la situation, dont celle d'aménager un appareil séparé pour le témoignage du Diatessaron, de manière à ne pas faire figurer cette source largement reconstruite à côté de manuscrits existants réellement).

Chacune des contributions de cet ouvrage collectif est à sa manière une leçon de méthode, en plus d'enrichir nos connaissances sur le Diatessaron. Particulièrement instructive est la contribution de N.J. Zola qui constitue un véritable *vade-mecum* pour une lecture correcte des renvois au Diatessaron dans les appareils des éditions critiques du Nouveau Testament, anciennes comme plus récentes. Ajoutons que tous les textes se distinguent par leur clarté et leur lisibilité. Une bibliographie finale et trois index (des sources anciennes, des auteurs modernes et des sujets) permettront d'utiliser l'ouvrage comme un quasi-manuel consacré au Diatessaron.

Paul-Hubert Poirier

19. Peter RIEDLBERGER, **Prolegomena zu den spätantiken Konstitutionen. Nebst einer Analyse der erbrechtlichen und verwandten Sanktionen gegen Heterodoxe**. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag e. K., 2020, 898 p.

Dans ce gros ouvrage intitulé « Prolégomènes aux constitutions de l'Antiquité tardive, avec une analyse des sanctions contre les hétérodoxes visant les droits successoraux et des sujets apparentés », Peter Riedlberger, titulaire de la chaire pour l'histoire et la culture de l'Antiquité tardive à l'Université de Bamberg et associé au Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS, Paris), propose un examen des mécanismes législatifs du droit romain des IV^e et V^e siècles dont l'intérêt dépasse largement ce qu'indique le sous-titre de l'ouvrage. Celui-ci consiste essentiellement en une étude approfondie d'un certain nombre de titres ou de chapitres du livre XVI du Code théodosien, qui regroupe les lois religieuses promulguées depuis Constantin (312) jusqu'à Théodose II (438, date de promulgation du Code)³². Le premier chapitre de l'ouvrage, les « Prolégomènes » proprement dits, porte sur les principes de la législation tardoantique et sur le Code théodosien comme compilation. Sur près de 250 pages, l'auteur examine successivement, entre autres, la typologie des normes impériales de l'Antiquité tardive (rescrits, constitutions, originaux et copies), leur promulgation, la genèse des lois tardoantiques, le cahier des charges des compilateurs du Code théodosien. Ce chapitre constitue une excellente introduction au Code, aux conditions de son élaboration et aux limites d'un tel recueil. Le deuxième chapitre présente le contexte ou l'arrière-plan (« Der Hintergrund ») de l'enquête, à savoir les lois touchant les droits successoraux dans l'Antiquité tardive. Après des remarques générales sur les legs et les héritages, l'auteur présente, tirées des livres 3, 4, 9 et 16 du Code théodosien et du livre 5 du Code justinien, des sanctions touchant le droit successoral étrangères à la législation sur les hétérodoxes, ainsi que les peines autres que successorales imposées à ceux-ci, dont l'infamie. L'auteur en profite pour revisiter et critiquer, sur ce point comme sur d'autres, certaines idées reçues de la recherche ancienne et récente. Les quatre chapitres qui suivent constituent autant d'études de cas et de la manière dont les interdictions de tester ou d'hériter ont

32. Reprise et traduction française de l'édition de Theodor Mommsen (Berlin, 1905) dans J. ROUGÉ, R. DELMAIRE, F. RICHARD, *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I, *Code Théodosien, livre XVI*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 497), 2005.

affecté les manichéens (chap. III), les donatistes (chap. IV), les eunomiens (chap. V) et les apostats, c'est-à-dire les chrétiens passant ou revenant au paganisme par opportunisme ou autrement (chap. VI). Chacun de ces chapitres commente les passages — ou fragments, comme les désigne l'auteur — du Code théodosien qui visent les groupes en question. L'étude des passages est chaque fois précédée d'un *status quaestionis* substantiel. Le chap. VII est consacré à la législation successorale postérieure à 428 et jusqu'au Code justinien, publié en 529. Dans les quelques pages qui font la synthèse des résultats de l'étude (p. 811-815), P. Reidlberger note que le dénominateur commun de toutes les mesures prises à l'encontre des hétérodoxes est l'interdiction de disposer du sort posthume de leurs propres biens par le biais d'un testament, ce qui privait ceux-ci de l'exercice d'un droit civil fondamental et contribuait à marquer leur exclusion de la société. Dans certains cas, l'interdiction de tester ou d'hériter s'accompagnait de celle de faire ou de recevoir des dons entre vifs. Pour les manichéens, pareille disposition équivalait à interdire aux catéchumènes de subvenir, par des aumônes ou par des legs, aux besoins des élus (cf. p. 493 et 812). De tous les groupes hétérodoxes visés par le Code théodosien, celui des manichéens écope à lui seul de toutes les mesures qui s'appliquent de manière sélective aux autres dissidents. Outre l'analyse d'une trentaine de « fragments » du Code théodosien, l'ouvrage de Reidlberger est une mine d'informations sur le vocabulaire juridique ou religieux de l'Antiquité tardive (par exemple, sur le terme « apostat », p. 686-692). L'historien des religions aussi bien que le spécialiste du droit romain y trouveront leur compte. L'index des matières et des textes cités permettront de tirer le meilleur parti de ce riche instrument de travail.

Paul-Hubert Poirier

20. Tobias NICKLAS, Jens SCHRÖTER, Joseph VERHEYDEN, ed., **Texts in Context. Essays on Dating and Contextualising Christian Writings from the Second and Early Third Centuries**. Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 319), 2021, VIII-319 p.

Cet ouvrage regroupe une douzaine de communications présentées lors d'un colloque tenu à la Katholieke Universiteit Leuven, du 5 au 7 décembre 2018. Ce colloque faisait pendant à un autre qui s'était tenu à l'Université Humboldt de Berlin en octobre 2015 et qui avait été consacré aux textes de Nag Hammadi dans l'histoire de la littérature et de la théologie du christianisme primitif³³. Pour celui de Leuven, on a voulu élargir la perspective à l'ensemble de la littérature des deuxième et troisième siècles en ciblant des œuvres dont la date et le contexte de rédaction font particulièrement l'objet de débat. D'emblée, les éditeurs du volume déclarent avoir accordé l'attention qu'il fallait à la « New Philology ». Ce que l'on désigne par cette étiquette est un mouvement qui est d'abord apparu dans le contexte de l'ethnohistoire et qui a été transposé dans les études médiévales où, souvent, on est, pour un seul et même texte, confronté à des traditions manuscrites très divergentes qui rendent difficile sinon impossible l'établissement d'éditions critiques au sens habituel du terme et obligent à considérer les formes variantes d'une œuvre comme autant de recensions aussi légitimes les unes que les autres sur le plan textuel. Appliquée aux écrits abordés dans le cadre du colloque, cette approche consiste à « se demander si ces textes doivent être lus dans leur contexte "original" ou plutôt dans celui dans lequel il faut dater les copies qui nous sont parvenues » (p. 1). Mais on comprend vite, à lire ce qu'ajoutent les éditeurs du volume, qu'ils n'entendent pas souscrire sans réserve à la « nouvelle philologie », car ils soulignent « les difficultés que posent la

33. Les actes en ont été publiés dans J. SCHRÖTER, K. SCHWARZ, éd., *Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Studien und Texte zu Antike und Christentum/Studies and Texts in Antiquity and Christianity », 106), 2017.

datation et la contextualisation de nombre de ces écrits anciens, ainsi que l'ingéniosité (*ingenuity*) de certains à formuler des propositions réellement innovantes, bien que peu convaincantes jusqu'à présent » (*ibid.*). De fait, la plupart des contributions de l'ouvrage, tout en étant attentives à renouveler les perspectives et les approches, relèvent plutôt de ce qu'on entend habituellement par philologie. Cela dit, ce recueil rassemble des travaux d'une grande qualité et du plus haut intérêt dans la mesure où ils portent tous sur des textes pour lesquels il ne règne guère de consensus, comme le montre la contribution inaugurale du volume.

C'est en effet au « problème ignatien » que s'attaque Paul Foster (Édimbourg), pour déterminer dans quelle mesure les diverses recensions d'un corpus de lettres reflètent des intérêts divergents et des développements sur le plan de la théologie. À cette fin, il soumet à un nouvel examen les trois recensions des *Lettres* d'Ignace d'Antioche, longue (13 lettres), moyenne (7 lettres) et brève (3 lettres conservées en syriaque seulement), envisagées du point de vue de leurs relations réciproques et de leur posture théologique. Il montre que « la recension moyenne des sept lettres d'Ignace n'est pas seulement la forme récupérable la plus ancienne du corpus, mais aussi que la recension moyenne peut être comprise comme les écrits authentiques d'Ignace » (p. 46-47). En même temps, il insiste à juste titre sur la nécessité de considérer pour elles-mêmes les recensions longue et brève, dans la mesure où elles témoignent de préoccupations théologiques et ecclésiales propres. La contribution de Christopher M. Tuckett (Oxford) portait sur deux écrits également problématiques, la (première) *Lettre* de Clément de Rome et l'écrit connu comme *Deuxième lettre* du même Clément. S'il montre que les arguments avancés pour dater précisément 1 Clément de la fin du premier siècle sont au mieux ambigus, il conclut que « malgré ces incertitudes, il n'en reste pas moins que la datation traditionnelle n'a pas été démontrée comme étant erronée ; en effet, on peut dire que, même en tenant compte de considérations plus générales, une date située au milieu des années 90 peut encore convenir remarquablement bien » (p. 63). En ce qui concerne 2 Clément, son analyse le conduit à proposer « une date pas trop tardive dans le deuxième siècle », en tout cas dans la première moitié du siècle, en raison, notamment, du fait que « le texte semble provenir d'un contexte où des influences pas plus marcionites que "gnostiques" ne sont perçues comme une menace quelconque » (p. 72). Intitulée « *The Didache and the Apostolic Constitutions in the Context of Association Rules* », la contribution de John S. Kloppenborg (Toronto) ne porte en fait que sur le premier texte. Il examine tout d'abord les statuts ou règlements d'associations cultuelles (« cultic associations ») connus par la documentation surtout papyrologique, ainsi que les *νόμοι* et les *leges collegiorum*, attestés par des inscriptions, pour conclure que « la comparaison de la *Didachè* avec les règlements des associations grecques, romaines et judéennes [Qumrân] indique de nombreux points communs, mais aussi quelques traits distinctifs » (p. 94-95), notamment le fait que la *Didachè* cite le texte des prières quotidiennes qui doivent être récitées et qu'elle se préoccupe de l'enseignement et de la nécessité d'éprouver ceux qui prétendent enseigner. Mais il ne me semble pas que cela justifie pour autant de considérer les prescriptions de la *Didachè* comme de simples adaptations des pratiques courantes des associations et des guildes « pour contrôler la production de connaissances communes » (p. 95). La question de la provenance de l'*Évangile des Hébreux* (« *Whence the Gospel according to the Hebrews ?* ») à laquelle s'est attaqué Jörg Frey (Zurich) n'est pas des plus faciles, notamment en ce qui concerne la nature et les contours de cet évangile, qui n'est connu que par des fragments et par des témoignages qui ne sont pas des plus clairs. Frey examine d'abord les aspects méthodologiques de la question (« *On Dating and Locating Early Christian Texts* », « *Jewish-Christian Gospels - A Way Back to Christian Origins* ») et revient sur les fragments de l'*Évangile des Hébreux* et leur nature. Sur la base de divers indices, il conclut prudemment que cet évangile représente les traditions des communautés judéo-chrétiennes d'Égypte et d'Alexandrie, et qu'il a dû être composé avant les émeutes juives de 115-117, au plus tard dans la première décennie, ou au

début de la deuxième, du deuxième siècle. Il serait dès lors à peu près contemporain des évangiles de Matthieu et de Jean, ou légèrement antérieur à ceux-ci. Dans « Dating and Contextualising the Nag Hammadi Codices and their Texts. A Multi-Methodological Approach Including New Radio-carbon Evidence », Hugo Lundhaug (Oslo), auteur, avec Lance Jenott, d'une monographie sur une possible origine monastique des manuscrits de Nag Hammadi, rappelle tout d'abord les indices qui permettent de dater les codices, *grosso modo* de la seconde moitié du IV^e ou du début du V^e siècle, ce que n'infirme pas les résultats des deux tests de ¹⁴C qui ont été menés (voir les figures à la fin de l'article). Sur la datation des textes de Nag Hammadi et non des manuscrits, il rappelle tout d'abord, fidèle en cela à la « New Philology », qu'« il va sans dire que le fait de choisir de contextualiser nos lectures en fonction des dates et contextes des hypothétiques originaux et de leurs auteurs, ou de les contextualiser à la lumière de la date et de la provenance des manuscrits, fait une différence significative » (p. 132). D'après Lundhaug, on échapperait à ce dilemme « en lisant les textes comme littérature copte à la lumière d'autres textes coptes de la période de production et d'utilisation des manuscrits » (*ibid.*). J'admets volontiers que la quête des supposés originaux des textes coptes de Nag Hammadi est une entreprise risquée, mais une approche historique globale de ces textes ne saurait s'en dispenser. La contribution de Christine Jacoby (Berlin), intitulée « Irénée, Tertullien et l'Évangile selon Philippe (NHC II, 3) sur la résurrection de la chair. Questions sur la situation théologique et historique de textes en relation avec des sujets de controverse dans le christianisme primitif », veut montrer que les œuvres d'Irénée de Lyon et de Tertullien constituent un contexte plausible pour l'interprétation de l'Évangile selon Philippe. Le point de départ de la démonstration de Jacoby est le § 23 de l'évangile, qui porte sur la résurrection « dans la chair ». Hésitante quant au valentinisme de l'écrit, elle veut « ouvrir une nouvelle perspective sur la réception et peut-être même la poursuite de la rédaction (*Fortschreibung*) de l'Évangile selon Philippe en Haute Égypte aux quatrième et cinquième siècles » (p. 146) : « Il est tout à fait concevable, ajoute-t-elle — en se réclamant de Hugo Lundhaug —, que cet écrit ait été lu intensivement dans cet environnement temporel et spatial, sous les patriarches de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie » (*ibid.*)³⁴. La belle contribution de Konrad Schwarz (Berlin), auteur d'un ouvrage récent sur les paraboles dans l'Évangile selon Thomas³⁵, porte sur la place de cet évangile dans l'histoire de la théologie du christianisme antique. Dans un premier temps, il présente les manuscrits et les attestations anciennes de l'Évangile selon Thomas, pour en venir à la question de la situation théologique de l'écrit par rapport au judaïsme (désignation des Juifs, observances), au christianisme (évangiles de Matthieu et de Jean) et à la philosophie impériale (Dieu et le monde, la vie). Thomas se distancie du judaïsme, marque sa différence avec le christianisme représenté par Matthieu et Jean, mais se rapproche de la philosophie pour l'anthropologie, l'image de Dieu et l'accès à la vie, autant de prises de position qui, combinées au goût de l'écrit pour l'aphorisme, pointent résolument vers le II^e siècle. Dans sa contribution, Francis Watson (Durham) convoque l'Épître apocryphe de Jacques (NH I,2) comme témoin des débats qui avaient cours au sujet du statut des apôtres. L'écrit minimise le rôle des Douze en regard de la connaissance accordée à Pierre et surtout à Jacques par le Sauveur³⁶. Comme une lacune du manuscrit nous empêche de lire le nom du destinataire de la lettre sauf pour les trois dernières lettres (οοc), Watson reprend l'ancienne conjecture de Kirchner, qui lisait κηρινθος, Cérinthe, qu'il actualise en πατρης κηρινθος, « mon fils Cérinthe », ce qui, tout en étant paléographiquement possible, demeure bien spéculatif. Jean-Daniel Dubois (Paris) se demande, pour sa part, si

34. P. 152 et 153, lire πππλ au lieu de πππλ.

35. *Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium. Untersuchungen zu ihrer Form, Funktion und Bedeutung*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 236), 2020. Voir la recension de ce titre, *infra*, p. 155-158.

36. P. 218, n. 31, lire φγλν au lieu de φγλν.

on peut dater l'*Écrit secret de Jean* (NH II,1 ; III,1 ; IV,1 ; BG 2). Ce faisant, il dresse un très utile tableau des hypothèses qui ont été avancées pour l'interprétation et la situation de cet écrit majeur, et des questions encore en suspens. Pour la datation du texte, il s'en tient à la position raisonnable qui le situe vers le milieu du deuxième siècle. Dylan M. Burns (Berlin) a consacré sa communication aux contextes philosophiques des doxographies sur la providence contenues dans la *Sagesse de Jésus Christ* (NH III,4 ; BG 3), *Eugnoste* (NH III,3 ; V,1) et le *Traité tripartite* (NH I,5). Par-delà les points communs à ces trois « doxographies », auxquelles on pourrait joindre celle du *Livre des lois des pays*, Burns met bien en lumière la perspective et la rhétorique qui leur est propre, ainsi que la place que tiennent des termes comme διαίρεσις et διαφωνία³⁷. La dernière contribution de l'ouvrage, signée par Anna Van den Kerkhove (Paris), « Dating the Gospel of Judas », porte sur un manuscrit dont l'existence n'a été révélée qu'en 2004, et la publication réalisée en 2006. Le Codex Tchacos est connu essentiellement à cause de l'*Évangile de Judas* qu'il contient. Comme Irénée de Lyon mentionne un évangile sous le même titre, on s'est vite demandé s'il s'agissait du même que celui du manuscrit copte ou d'un autre texte. Avec de très bons arguments, dont l'identité de titre, A. Van den Kerkhove plaide pour un unique *Évangile de Judas*, ce qui signifie que la *Vorlage* grecque de l'évangile copte est antérieure à Irénée³⁸. Elle pense également, là aussi avec raison, que nous sommes probablement en présence de « two writings, one text », de deux versions d'un même écrit. Pour la datation, elle conclut que « le texte pourrait avoir été composé dans le troisième quart du deuxième siècle, peut-être quelques années avant qu'Irénée ne le mentionne dans son *Adversus haereses* » (p. 290). Les index par lesquels il se termine permettront de tirer le meilleur profit de ce très riche ouvrage qui se distingue par son homogénéité et sa cohérence.

Paul-Hubert Poirier

21. Marie-Anne VANNIER, dir., **Renouveau patristique et œcuménisme**. Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Actualité des Pères de l'Église »), 2017, 175 p.

Après avoir édité les actes du colloque universitaire *Patristique et œcuménisme* tenu à Constanța en Roumanie en 2008 à l'initiative du théologien, poète et essayiste roumain Cristian Badilita, les éditions Beauchesne publient en 2017 le premier numéro d'une nouvelle collection intitulée *Actualité des Pères de l'Église*, dirigée par la Française Marie-Anne Vannier, professeur de théologie à l'Université de Lorraine et membre de l'Institut universitaire de France, patristicienne de renom et spécialiste des grands maîtres spirituels que sont les Pères du désert, Augustin (sur qui elle a fait sa thèse en philosophie), Hildegarde de Bingen, Maître Eckhart et les mystiques rhénans. Cette nouvelle collection a pour but premier de montrer comment les Pères de l'Église peuvent encore inspirer la pensée moderne et aider à la résolution de questions contemporaines touchant à la théologie et l'anthropologie. Comme le montre ce très beau premier numéro, il n'est question ici ni d'ignorer la distance qui sépare les Pères de notre mode de vie et de pensée modernes, ni de plaquer des « recettes » patristiques sur des problématiques contemporaines, mais plutôt de voir comment la manière dont les Pères ont compris et vécu le mystère de Dieu, de l'homme et de l'Église peut nous aider à mieux relever les défis théologiques, anthropologiques et ecclésiologiques d'aujourd'hui. Cette nouvelle collection a aussi pour but de présenter l'actualité des études patristiques, les dernières découvertes et études, par exemple ici les homélies sur les Psaumes d'Origène et les nouvelles études sur Fortunatien d'Aquilée et Ambroise de Milan. Il faut entendre ainsi le terme « Ac-

37. P. 267, lire γῆλικος au lieu de ἀγλικος.

38. Et non « the text in Codex Tchacos » (p. 279), ce qui désigne plutôt le texte copte.

tualité » dans ces deux acceptions : actualité des Pères pour notre temps, et actualité des études et découvertes sur les Pères.

Ce premier numéro reprend les actes du colloque *Renouveau des études patristiques et œcuménisme* qui s'est tenu à Metz les 20 et 21 octobre 2015, ainsi que le colloque sur l'actualité des Pères de l'Église qui s'est tenu à Metz les 8 et 9 mars 2017, d'une manière plus complète que ce qui avait été publié en 2015 au numéro 140 de la collection « Connaissance des Pères de l'Église » dont Marie-Anne Vannier est la rédactrice en chef. Le volume recensé ici regroupe les contributions de quatorze auteurs catholiques, orthodoxes et protestants ayant en commun un grand intérêt pour les Pères de l'Église mais aussi pour l'œcuménisme. Marie-Anne Vannier la première pose la question principale de cet ouvrage : quel est le lien de cause à effet entre renouveau patristique et œcuménisme ? Les Pères appartiennent en effet à l'Église indivise et ont été à l'origine du renouveau de l'Église tout au long de son histoire jusqu'à Vatican II, qui marque un nouveau départ pour l'œcuménisme. Marie-Anne Vannier postule que le renouveau patristique féconde le dialogue œcuménique qui lui-même favorise le renouveau patristique. C'est ce dont la plupart des auteurs vont être témoins en fonction de leur propre expérience de chercheurs et de chrétiens soucieux de l'unité de l'Église. Pour Job de Telmessos, les Pères en général et Ignace d'Antioche en particulier permettent une meilleure compréhension de ce qu'est l'Église et opèrent dans toutes les traditions chrétiennes des déplacements féconds pour l'unité sur des questions sensibles comme la tradition, le monothéisme, la primauté et la collégialité, le sacerdoce universel des fidèles. Michel Van Parys aspire lui à une herméneutique des Pères commune à toutes les Églises. Alexandre Siniakov invite à penser l'Église aujourd'hui comme les Pères la concevaient : c'est-à-dire une, et non confessionnelle, en la considérant d'abord comme une avant de la voir comme divisée. Il dénonce ainsi le confessionnalisme qui est l'opposé du sens de l'Église selon les Pères. Rémi Gounelle montre l'intérêt pour l'œcuménisme des recherches communes sur la littérature apocryphe : comprendre l'autre même s'il est déroutant, faire l'effort de resituer ces théologies dans l'ensemble de la théologie chrétienne, reconnaître la diversité du christianisme dans l'espace et dans le temps comme une richesse, redécouvrir sa propre tradition religieuse et comment elle s'est élaborée, reconnaître à la fois la grande diversité du christianisme en ses débuts et la grande parenté dans les formes de christianisme qui ont subsisté à travers les siècles jusqu'à aujourd'hui. Ainsi pour lui, les chercheurs sur la littérature apocryphe sont particulièrement prédisposés à l'œcuménisme. Alfons Füst vante avec audace les mérites d'Origène pour progresser sur le chemin de l'unité. La théologie et la mystique de l'Alexandrin confinent en effet à l'union à Dieu et aux autres, rappelant ainsi qu'œuvrer à l'unité de l'Église et même de toute l'humanité est une nécessité, invitant ainsi à être animé du désir de communion avec tous les hommes et à reconnaître que les divisions sont des situations de péché contraires au projet de Dieu pour l'humanité. Pour Lorenzo Perrone, un Père est actuel s'il est lu et relu en montrant aussi son inactualité. Il prend encore l'exemple d'Origène et invite à l'imiter comme « théologien en recherche ». Agnès Bastit fait le point sur la redécouverte des commentaires de Fortunatien d'Aquilée, et Gérard Nauroy sur le renouveau des études sur Ambroise de Milan, mais sans lien évident avec l'œcuménisme. Pour Ugo Zanetti, les Pères du désert peuvent inspirer une vraie attitude féconde pour l'œcuménisme, car féconde pour la vie chrétienne véritable : se reconnaître pécheur et confiant en la miséricorde et la patience de Dieu, ne pas renoncer au combat spirituel, faire preuve de bon sens et de discernement. Jacques Elfassi montre la féconde coopération dans les études patristiques entre Orient et Occident à travers les recherches sur Isidore de Séville, très étudié aussi en Europe de l'Est et en Russie. Pablo Argarate témoigne du grand renouveau théologique et patristique en Roumanie lié à un nouvel et bel élan œcuménique, et du rôle majeur de l'Autriche où existe depuis fort longtemps une vraie tradition de travail universitaire commun entre les différentes traditions chrétiennes. Antoine Lambrechts s'intéresse à la diffusion et

à la popularité de l'œuvre *L'imitation du Christ* de Thomas à Kempis en Russie, comme bel exemple de richesse spirituelle partagée entre Orient et Occident, beau cadeau de l'Occident accueilli favorablement par l'Orient. L'ouvrage se termine par une contemplation du mystère de l'Église, celle de Léonide A. Ouspensky, qui commente l'icône russe de la Pentecôte. L'Église est un mystère d'unité, image et reflet de l'unité de la Sainte Trinité.

Les contributions des auteurs sont ainsi toutes très intéressantes du point de vue patristique mais d'intérêts inégaux quant à l'œcuménisme, ce que l'on peut regretter peut-être quand le titre de l'ouvrage semble cibler vraiment l'œcuménisme. Mais de l'ensemble ressort une impression générale très satisfaisante et très réjouissante, car la grande majorité de ces auteurs nous invitent à un vrai déplacement pour comprendre quel est ce lien vital de fécondité mutuelle entre études patristiques et œcuménisme. En effet, la plupart passent assez vite sur l'idée classique selon laquelle l'étude des Pères encourage l'œcuménisme, car les Pères appartiennent à l'Église indivise, et qu'un travail de recherche commun est toujours propice à la rencontre et à la connaissance mutuelle. Mais l'accent est ici mis ailleurs, et l'idée majeure qui traverse presque toutes les contributions est qu'une réalité plus profonde encore permet une vraie fécondité patristique de l'œcuménisme, à savoir la posture ecclésiale dont les Pères sont témoins et les dispositions que les Pères nous invitent à imiter pour progresser dans la recherche de l'unité de l'Église du Christ : désirer l'unité, accepter de se laisser déplacer dans sa propre tradition, vivre pleinement la charité, comprendre l'Église dans son mystère divin à partir de sa fin (de son *eschaton*). Non seulement catholiques et protestants peuvent progresser ensemble vers l'unité grâce à l'exégèse patristique, non seulement orthodoxes et catholiques peuvent se rapprocher grâce à la dogmatique patristique, mais tous peuvent prendre le chemin de l'unité grâce à l'ecclésiologie des Pères, car elle est fondamentalement une ecclésiologie de communion. Les Pères ont toujours compris l'Église comme mystère de communion et d'unité, c'est pour cela qu'ils se sont toujours battus pour préserver cette unité. Ils l'ont toujours ardemment désirée en sachant combien elle pouvait être menacée, dès sa naissance. Il me semble que l'intérêt propre de cet ouvrage est à ce niveau-ci de compréhension, un beau premier exemple d'actualité des Pères de l'Église. Vivement le prochain numéro !

Benoît Tissot

Gnose et manichéisme

22. Konrad SCHWARZ, **Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium. Untersuchungen zu ihrer Form, Funktion und Bedeutung**, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 236), 2020, XIV-367 p.

L'existence d'un *Évangile selon Thomas* a été signalée dès le début du III^e siècle et on relève, dans l'*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte de Rome et chez Origène des échos, sinon des citations, de l'une ou l'autre des paroles de Jésus conservées dans cet évangile. Il faudra cependant attendre le milieu du XX^e siècle pour qu'après la découverte, en 1897 et 1904, de ce qui allait s'avérer en être des fragments grecs, on ait accès, sous la forme d'une version copte, à un texte virtuellement complet de l'*Évangile selon Thomas*. Retrouvé en 1945 à Nag Hammadi, publié en facsimilé en 1956 et édité pour la première fois en 1959, l'*Évangile selon Thomas* a rapidement retenu l'attention par sa forme singulière et son contenu unique : un recueil de 114 dits de Jésus (appelés habituellement « logion », au pluriel « logia ») de nature diverse. Certaines de ces paroles sont quasi identiques ou très semblables à des paroles figurant dans les évangiles synoptiques, d'autres étaient connues par des citations d'auteurs anciens, d'autres, enfin, s'avéraient tout à fait nouvelles. On y relève notamment une quinzaine de paraboles ou de comparaisons, dont plusieurs ont un parallèle dans les

synoptiques. Ces paraboles ont très tôt suscité la curiosité des spécialistes et ont fait l'objet de nombreuses publications. Cependant aucune étude d'ensemble ne leur avait été consacrée. C'est maintenant chose faite grâce à cette monographie de Konrad Schwarz, issue d'une thèse de doctorat soutenue en 2018 devant la Faculté de théologie de l'Université Humboldt de Berlin sous la direction du professeur Jens Schröter. Dans cet ouvrage, K. Schwarz, collaborateur scientifique attaché à la chaire de Nouveau Testament de cette université, étudie non seulement les paraboles au sens strict mais aussi des paroles construites comme des comparaisons, d'où le double titre retenu : *Gleichnisse und Parabeln Jesu*. Schwarz reprend ainsi la distinction instaurée par Rüdiger Zymner dans sa contribution au *Handbuch der literarischen Gattungen* et que Schwarz résume ainsi : « Dans le cas d'une *comparaison*, le récit a un caractère "figuré", imaginaire, qui se traduit par le fait que la comparaison est principalement formulée au présent. La *parabole*, en revanche, peut être considérée comme une "histoire inventée", un "récit destiné à faire illusion" raconté au passé³⁹ ». Les paraboles ainsi entendues sont au nombre de douze (log. 8, 9, 57, 63, 64, 65, 76, 96, 97, 98, 107, 109), alors que Schwarz recense cinq comparaisons (log. 20, 21, 22, 60, 102).

L'ouvrage comporte quatre chapitres. Le premier propose une « approche méthodologique en relation avec l'histoire de la recherche ». Dans la première partie de ce chapitre, l'auteur présente tout d'abord les témoins manuscrits de l'*Évangile selon Thomas* : le codex II de Nag Hammadi et les papyri d'Oxyrhynque 1, 654 et 655, qui attestent l'existence de l'*Évangile selon Thomas* dans la première moitié du III^e siècle en Égypte. Il accorde une attention particulière au « profil littéraire » et à la question du « genre » (*Gattung*) de l'écrit. Contrairement à plusieurs commentateurs qui considèrent l'*Évangile selon Thomas* comme une enfilade ou une liste de paroles de Jésus, K. Schwarz montre bien que l'écrit présente les dits dans un cadre narratif, défini d'emblée par le prologue (« Voici les paroles secrètes que Jésus qui est Vivant a dites et qu'a écrites Didyme Judas Thomas. Et il a dit [...] »), auquel se rattachent les logia par le biais de la reprise litanique de la phrase « Jésus/il a dit » qui les introduit. Il n'en reste pas moins que l'*Évangile selon Thomas* peut être considéré comme relevant d'un « genre hybride », un « évangile constitué de paroles ou de discours » (*Spruch- oder Redenevangelium*), « qui se situe à la frontière entre un récit sur Jésus et un recueil de paroles » (p. 31). En ce qui concerne les sources de l'*Évangile selon Thomas*, K. Schwarz considère que l'influence sur celui-ci des évangiles devenus canoniques et les indications selon lesquelles les fragments grecs d'Oxyrhynchus ont été retrouvés en compagnie de textes devenus canoniques imposent de le considérer d'abord dans l'horizon de la littérature chrétienne du II^e siècle (p. 47). Il considère également qu'« une attribution globale de l'*Évangile selon Thomas* à la "gnose" semble problématique sur le plan méthodologique, surtout au vu des différences considérables qu'il présente avec des textes "gnostiques" importants comme l'*Écrit secret de Jean* » (*ibid.*). La seconde partie du premier chapitre porte sur les problèmes méthodologiques d'une interprétation des comparaisons et des paraboles dans l'*Évangile selon Thomas*, tels qu'ils sont posés depuis la publication du grand ouvrage d'Adolf Jülicher en 1910. Se situant dans la perspective des études narratives, K. Schwarz considère (p. 65-70) les comparaisons et paraboles comme des « récits enchâssés » (*Binnenerzählungen*). Le premier chapitre de l'ouvrage se termine sur une histoire de la recherche sur les paraboles thomasiennes, inaugurée par Gérard Garitte dès 1957.

Dans le deuxième chapitre, plus bref, K. Schwarz examine d'abord les caractéristiques formelles des comparaisons et des paraboles de l'*Évangile selon Thomas*, notamment les signaux

39. « Bei einem *Gleichnis* hat die Erzählung einen "vorgestellten", imaginierten Charakter, der darin zum Ausdruck kommt, dass das Gleichnis vorwiegend im Präsens formuliert ist. Die *Parabel* lässt sich demgegenüber als eine "erfundene Geschichte", eine "Illusionserzählung" verstehen, die in einem Tempus der Vergangenheit erzählt wird » (p. 323, italiques de l'auteur).

textuels qui invitent le lecteur à opérer un transfert de sens, comme la formule « Le Royaume (du Père) est semblable à » ou « ressemble à ». Passant ensuite au contexte herméneutique, il note l'importance de l'opposition vie-mort dans l'*Évangile selon Thomas* en général et dans les matériaux paraboliques en particulier. Ces matériaux ne font toutefois pas l'objet, dans l'*Évangile*, d'une réflexion ou d'une thématisation explicite, comme en Mc 4,10-12 ou celle que Helmut Koester voulait voir dans le log. 62 (« C'est à ceux qui [sont dignes] de [mes] mystères que je dis mes mystères »).

Consacré à l'analyse des comparaisons et des paraboles dans l'*Évangile selon Thomas*, le troisième chapitre de l'ouvrage en constitue la pièce maîtresse. Les logia suivants sont commentés : 8 (parabole du pêcheur avisé) ; 9 (parabole du semeur) ; 20 (comparaison du grain de sénévé)⁴⁰ ; 21 (comparaison des enfants surpris dans un champ qui ne leur appartient pas) ; 22 (comparaison des nourrissons qui têtent) ; 57 (parabole de l'ivraie) ; 60 (comparaison du Samaritain qui portait un agneau) ; 63 (parabole du riche et de ses vains projets) ; 64 (parabole des invités à la noce) ; 65 (parabole des vigneronniers homicides) ; 76 (parabole du marchand et de la perle) ; 96 (parabole du levain) ; 97 (parabole de la femme qui portait une cruche de farine) ; 98 (parabole de l'homme qui voulait tuer un grand personnage) ; 102 (comparaison du chien couché dans la mangeoire) ; 107 (parabole de la brebis perdue) ; 109 (parabole du trésor caché). Pour chacun de ces textes, K. Schwarz analyse la structure narrative, les aspects sémantiques et, pour certains, l'arrière-plan sociohistorique, avant de proposer une interprétation d'ensemble.

Le quatrième chapitre dresse le bilan de l'enquête à un double titre : les comparaisons et les paraboles dans l'*Évangile selon Thomas*, et les comparaisons et les paraboles de l'*Évangile selon Thomas* dans le contexte de la littérature du christianisme primitif et de la philosophie gréco-romaine. En ce qui concerne le premier aspect, l'auteur en arrive à une conclusion importante pour la production de l'écrit : « Bien que l'on puisse supposer que la croissance de l'*Évangile selon Thomas* s'est étendue sur une longue période et en absorbant des matériaux différents, on peut affirmer, au vu des résultats de l'enquête sur les comparaisons et les paraboles, que la genèse de l'*Évangile selon Thomas* ne résulte pas d'un processus fortuit » (p. 268), ce qui, entre autres, amène K. Schwarz à dater l'écrit, « pour l'essentiel », du II^e siècle. En ce qui concerne le second aspect, il estime que « compte tenu de la diversité des comparaisons et des paraboles dans les premiers évangiles chrétiens [...], on peut observer dans plusieurs paraboles de l'*Évangile selon Thomas* une tendance à une narration abrégée et lacunaire, bien que d'autres paraboles [p. ex. celles des log. 64, 65 et 97] soient rendues de manière relativement détaillée » (p. 297). L'auteur signale à plusieurs reprises « l'ouverture interprétative » et « herméneutique » des paraboles thomasiennes qu'il comprend comme « un appel spécifique aux lectrices et lecteurs à chercher eux-mêmes une “interprétation” appropriée » de celles-ci, dans la ligne du prologue de l'*Évangile* (p. 328).

L'ouvrage de Konrad Schwarz marquera sans contredit une étape importante dans l'étude des paraboles et comparaisons de l'*Évangile selon Thomas*. Il se distingue par la clarté de l'exposé, la finesse des analyses et la maîtrise de la bibliographie. Des bilans ou résumés (*Fazit*), placés à des endroits stratégiques du livre, en facilitent la lecture. Un autre acquis de cette étude est de mettre davantage en lumière la cohérence de l'*Évangile selon Thomas*, marquée dans le texte par la répétition de la clause « Jésus dit⁴¹ », « un signal articulatoire » qui, à la fois, institue une césure entre les

40. Tout en reconnaissant qu'on trouve dans les évangiles canoniques des versions de la « comparaison » du grain de sénévé (p. 125, n. 60), Schwarz ne considère pas le log. 20 comme une parabole, contrairement à la recherche antérieure, ce qui ne laisse pas de surprendre.

41. Fidèle à l'interprétation du *Berliner Arbeitskreis*, K. Schwarz traduit au présent la formule $\pi\epsilon\alpha\chi\epsilon\iota\tau$, ce qui est discutable.

paroles et assure la transition de l'une à l'autre « dans la mesure où Jésus *continue* à parler » (p. 106).

Paul-Hubert Poirier

23. René FALKENBERG, John Møller LARSEN, Claudia LEURINI, Nils Arne PEDERSEN, **The New Testament Gospels in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic.** With appendices on the *Gospel of Thomas* and Diatessaron. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Biblia Manichaica », 2), 2020, XLII-498 p.

Cet ouvrage est le deuxième à paraître dans la section « Biblia Manichaica » du « Corpus Fontium Manichaeorum ». Le premier, publié en 2017, était consacré à l'Ancien Testament dans la tradition manichéenne⁴². Ces deux ouvrages, comme ceux qui devraient suivre, sont le produit d'un programme de recherche lancé par le professeur Nils Arne Pedersen, de l'Université d'Aarhus (Danemark) et consacré aux Écritures juives et chrétiennes chez les manichéens. Le but est de repérer et d'analyser, dans la littérature manichéenne directe et indirecte (essentiellement les sources hérésiologiques), toutes les citations et allusions à la Bible. Le présent ouvrage, comme le précédent, se présente donc essentiellement comme un répertoire des citations et allusions bibliques, dans lequel chaque texte biblique est identifié et qualifié, en marge de gauche, par les lettres suivantes : **Q** (= quotation), pour les textes manichéens ou hérésiologiques qui présentent un rapport sinon littéral du moins très étroit avec le texte biblique ; **A** (= allusion), pour les textes qui contiennent au moins un terme explicitement repris d'un texte biblique ; **A?**, pour les allusions moins certaines. Comme l'ouvrage concerne les évangiles, on a ajouté les sigles ***Q**, ***A** et ***A?**, pour identifier les citations, allusions et allusions incertaines qui proviennent du matériau commun aux synoptiques. Les textes qui se retrouvent chez les trois synoptiques ou chez deux d'entre eux (Mt-Mc, Mt-Lc, Mc-Lc) n'apparaissent qu'une seule fois, sous la référence de Matthieu, ce qui introduit un déséquilibre apparent, en nombre de pages, dans la répartition des entrées. Pour le matériau propre à chacun des synoptiques, on compte 343 entrées pour Mt, 21 pour Mc⁴³ et 172 pour Lc pour un total de 536, sur un grand total de 1074 pour l'ensemble des synoptiques, ce qui signifie que 538 citations ou allusions relèvent du matériau synoptique commun. Il ne faut donc pas en conclure, comme on nous en avertit (p. XII), que l'Évangile de Matthieu était le plus populaire chez les manichéens. En fait, c'est l'Évangile de Jean qui remporte la palme avec 462 entrées.

L'introduction de l'ouvrage présente rapidement ce deuxième volume de la « Biblia Manichaica », y compris la résolution des sigles mentionnés ci-dessus. Suit une section consacrée à l'usage manichéen des quatre évangiles en donnant « quelques exemples de groupes de passages particulièrement importants pour les manichéens et appréciés par eux » (p. XIII). Ainsi, certains passages revêtaient une importance cruciale pour la théologie manichéenne, comme le montre le grand nombre de citations ou d'allusions concernant le jugement des nations, la venue du Paraclet, les récits de la passion et de la résurrection ; il en va de même pour les béatitudes et les conseils ou prescriptions éthiques que les manichéens pouvaient tirer des évangiles. Comme les arbres tiennent une place centrale dans l'imaginaire des manichéens, les passages les concernant chez Matthieu, Luc et Jean ont été regroupés en « tree clusters ». On relève aussi quelques exemples de « critique » des récits évangéliques, notamment ceux de l'enfance de Jésus ou qui concernent la relation de Jésus à

42. Voir à ce sujet *Laval théologique et philosophique*, 74 (2018), p. 306-307.

43. À la p. XII, où figurent ces chiffres, on donne d'abord le nombre de 24 pour Mc, puis 21 dans l'addition qui suit. L'un des deux chiffres doit être erroné.

la loi juive (Mt 5,17). Un certain nombre de textes évangéliques font l'objet de « transfert » de la part des manichéens, c'est-à-dire une transposition ou relecture dans un contexte manichéen ; c'est ainsi que les récits de la naissance et de la passion de Jésus sont appliqués à l'Âme vivante ou au *Jesus patibilis* et que des expressions ou des titres passent de Jésus à Mani, ce qui témoigne d'une volonté consciente de façonner l'image de Mani d'après celle de Jésus. Le relevé des citations ou allusions évangéliques imputables aux manichéens pose inévitablement la question de la connaissance qu'ils ont pu avoir de l'*Évangile selon Thomas* et de l'usage qu'ils en ont fait. La section « Manichaean Use of the Gospel of Thomas » évoque rapidement les études qui y ont été consacrées depuis Henri-Charles Puech en 1957. Un total de 76 citations ou allusions possibles à l'*Évangile selon Thomas* a été retenu pour le présent inventaire. Évidemment, la proximité de certains dits de *Thomas* avec les synoptiques rend délicate l'identification d'emprunts assurés des manichéens à l'apocryphe, et la réserve exprimée par N.A. Pedersen à propos des parallèles synoptiques vaut aussi pour celui-ci : « [...] l'utilisation manichéenne des évangiles canoniques est en fait assez imprécise — c'est même le cas pour les entrées que nous classons comme "citations" » (p. XVII). La section suivante de l'introduction, intitulée « First Discussions about the Manichaean Use of Tatian's Diatessaron », évoque une question qui a mobilisé la recherche depuis Isaac de Beausobre (1734). Dans la section intitulée « New Discussions Raised by the Turfan and Medinet Madi Manuscripts : Did the Manichaeans use the Four Gospels », on revient sur la difficulté posée par le fait que les textes manichéens mentionnent toujours « l'évangile » au singulier, ce qui soulève la question de leur connaissance du tétraévangile canonique. S'il semble peu probable qu'ils aient connu l'évangile marcionite (p. XXI, n. 47), on n'y trouve pas de référence obvie aux quatre évangiles canoniques ; par ailleurs le terme « évangile » sert aussi à désigner l'*Évangile vivant* de Mani. L'avant-dernière section de l'introduction, « The Evidence of the Texts : Use of Harmonies or Separate Gospels », qui est aussi la plus développée, revient sur le Diatessaron et sur les difficultés que pose sa reconstruction. On y trouvera un exposé bien documenté et particulièrement limpide d'une question très embrouillée. Pedersen et ses collaborateurs adhèrent, avec raison, à mon avis, à la perspective d'Ulrich Schmid qui considère que les harmonies évangéliques médiévales, comme le Diatessaron de Liège, ne dépendent pas d'une harmonie vieille latine perdue mais du Codex Fuldensis, et que leurs supposées variantes diatessariques sont en bonne partie puisées dans la *Glossa ordinaria* médiévale. L'introduction se termine sur une brève note sur le « Diatessaron Appendix » de la fin de l'ouvrage.

Le gros de l'ouvrage est constitué par la « Entry Section » qui donne, pour chaque verset ou passage évangélique, de Matthieu à Jean, tous les parallèles manichéens repérés, à la fois dans le texte original (syriaque, grec, copte, moyen perse, parthe, sogdien, bactrien, néo-persan, arabe) et en traduction anglaise. Les parallèles cités sont ceux qui figurent dans des éditions parues avant la fin de l'année 2013⁴⁴. Dans la traduction de ceux-ci, la citation ou les mots signalant une allusion sont soulignés, ce qui en facilite le repérage. La « Entry Section » est suivie par un premier appendice consacré à l'*Évangile selon Thomas*, qui inventorie, de la même manière que pour les passages des évangiles canoniques, tous les logia pour lesquels des parallèles manichéens, directs ou indirects, peuvent être ou ont été invoqués. Cet appendice, qui sera particulièrement utile aux éditeurs et utilisateurs de *Thomas*, constitue de loin le répertoire le plus exhaustif de tous les rapprochements possibles entre cet évangile et les *manichaica*. Le second appendice propose cinq « Diatessaron Synopses », qui permettront de se faire une idée plus précise d'éventuelles leçons diatessariques dans

44. Cf. p. XI : « [S]ubsequent editions which have already appeared and will appear are to be covered in future supplementary volumes of the series ».

les sources manichéennes⁴⁵. L'ouvrage se termine par la bibliographie⁴⁶ et par un index des textes cités (bibliques, parabibliques, manichéens et non manichéens, dans les deux cas répertoriés par langue) dans le corps de l'ouvrage ou dans l'annotation. Ce nouveau volume de la « Biblia Manichaica » figurera désormais en première place parmi les instruments de travail auxquels les spécialistes du manichéisme peuvent recourir. On ne peut que remercier les auteurs pour les services qu'ils rendent ainsi aux chercheurs.

Paul-Hubert Poirier

24. Eric CRÉGHEUR, Louis PAINCHAUD, Tuomas RASIMUS, éd., **Nag Hammadi à 70 ans. Qu'avons-nous appris ? Nag Hammadi at 70 : What Have We Learned ?** Colloque international, Québec, Université Laval 29-31 mai 2015. Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Études », 10), 2019, 450 p.

Ce collectif recueille les actes d'un colloque qui s'est tenu à l'Université Laval les 29-31 mai 2015 à l'occasion du 70^e anniversaire de la découverte des manuscrits de Nag Hammadi. Paru dans la section « Études » de la collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », et offert à la mémoire des regrettés James McConkey Robinson (1924-2016) et Zeke Mazur (1969-2016), ce volume comprend 27 contributions en français et en anglais, réparties en sept sections thématiques et une section de posters (p. 405-450). Face aux apories laissées par l'usage de catégories traditionnelles, cet ouvrage montre la voie vers une étude renouvelée de la documentation de Nag Hammadi, en la situant dans le paysage intellectuel et religieux qui l'a vu naître, ou encore dans son milieu de réception antique définitif, l'Égypte copte du IV^e siècle.

Dans la première section intitulée « Critique des catégories » (p. 3-43), E. Thomassen traite des problèmes inhérents à la notion de « gnosticisme ». Si cette catégorie issue de l'hérésiologie ne représente en aucune manière un mouvement unifié, et doit en définitive être abandonnée, il est néanmoins possible de tirer des sources des généralisations intéressantes (« interesting generalizations », p. 8) relatives à leurs traits distinctifs. Il demeure primordial d'étudier les textes et les particularités des systèmes religieux qu'ils contiennent, tout en les replaçant dans le contexte théologique et philosophique de l'Antiquité, à l'intérieur et à l'extérieur du christianisme. Ce faisant, la désignation « gnostique » perd sa pertinence, au profit des appellations précises, comme « valentinien » et « séthien ». Dans la même lancée, K. King examine les défauts du concept de « docétisme ». Elle en expose les travers grâce à une étude des notions de chair, de corps et de matière dans *Melchisédech* (NH IX,1), l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII,3) et le *Traité tripartite* (NH I,5), et détaille comment elles sont conçues différemment. M. Kaler se penche sur la réception des écrits gnostiques à l'extérieur du cercle des spécialistes, en particulier chez Jeffrey Kripal, Erik Davis et Philip K. Dick. Il soutient que ceux-ci participent à leur manière à la réappropriation moderne des discours anciens et au développement de la réflexion gnostique.

La deuxième section présente les écrits de Nag Hammadi dans l'Égypte du IV^e siècle (p. 47-154). H. Lundhaug situe le *Traité sur la résurrection* (NH I,4) et *Melchisédech* dans le contexte des réflexions christologiques post-nicéennes. C. Marksches considère que l'*Évangile de la vérité*

45. Dans un ouvrage comme celui-ci, la transparence des sigles employés est importante pour l'utilisateur, surtout en ce qui concerne les éditions des textes manichéens. Aux pages XXXVIII-XXXIX et 398-399, les sigles non résolus KPT et MKG renvoient respectivement à deux publications de W. SUNDERMANN, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer* (1973) et *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (1981).

46. P. XIV, n. 10 ; et p. 447, lire Trechsel au lieu de Treschel ; p. 118, n. 9, lire Resch.

(NH I,3) est un écrit valentinien tardif. Puisqu'aucune preuve incontestable de l'existence d'une version grecque du texte n'est attestée, il avance l'hypothèse d'une production copte originale. L. Painchaud s'intéresse aux quatre sous-collections de codices à Nag Hammadi, telles que délimitées par la codicologie, et cherche à déterminer le milieu de production du codex III, le seul de sa catégorie. Il conclut qu'il est plus ancien que les autres manuscrits de Nag Hammadi, ce qui illustre la diversité des arrière-plans culturels des chrétiens qui les ont produits et affaiblit l'hypothèse d'une origine monastique pour l'ensemble des manuscrits. C.H. Bull, pour sa part, étudie la figure du grand démon de l'air et les châtements des âmes dans le *Discours parfait* (NH VI,8) et la tradition hermétique, et estime que le codex VI trouve bien sa place en contexte monastique. V. Ghica dresse un portrait de la situation des fouilles archéologiques des monastères égyptiens. Malgré les complications et les problèmes les entourant, ces fouilles permettent de compenser légèrement notre dépendance envers les sources littéraires, même s'il n'est pas possible de déterminer l'orientation théologique des monastères. Sa contribution est appuyée de plans et photographies couleur (p. 144-154). J.C. Dias Chaves (p. 413-421) cherche à localiser les écrits du codex V dans leur contexte de compilation grâce aux théories de la réception de Jauss.

La troisième section (p. 157-196) fait le point sur les connaissances acquises sur l'*Évangile selon Thomas* (NH II,2). A. Gagné offre un état des recherches sur les différentes interprétations modernes du texte (gnostique, mystique, sapientiel, encratite, etc.), puis sur la question délicate des sources et de la datation. Il insiste sur la nécessité d'analyser le texte à partir de lui-même et de rester prudent dans l'utilisation de grilles interprétatives, qui peuvent fausser les données. P.-H. Poirier s'interroge au sujet des trois mystérieuses paroles adressées à Thomas par Jésus au logion 13. Après une mise au point sur les difficultés textuelles, il confronte les hypothèses qui ont été avancées pour identifier ces paroles. Après avoir montré les défauts de chacune d'elles, il opère un rapprochement avec Jn 14,6, sans pouvoir définitivement lever le voile sur ces trois paroles, selon l'intention probable du texte. Les contributions de J. Brito (p. 405-412) et d'I. Miroshnikov (p. 445-450) traitent respectivement des représentations des femmes disciples dans l'*Évangile selon Thomas* et du logion 7.

La quatrième section explore les relations entre la gnose et le Nouveau Testament (p. 199-233). T. Bak Halvgaard analyse la réception de Paul (particulièrement Col 1,13 et Ép 6,12) dans *L'Hypostase des archontes* (NH II,4). Elle illustre comment le traité emploie la Genèse pour interpréter et transformer les matériaux pauliniens, comme le combat cosmologique contre les forces des ténèbres. T. Rasimus considère que les adversaires de 1 et 2 Jean ne sont pas des gnostiques, mais peut-être des apostats qui auraient renié leur foi à cause d'éléments de théologie eucharistique et certaines idées sur la chair du Christ. Rasimus se tourne ensuite vers le prologue de l'*Évangile selon Jean* ; laissant de côté les hypothèses bultmanniennes d'une origine mandéenne ou séthienne, selon lesquelles le prologue aurait été christianisé subséquentement, il met en évidence l'union intrinsèque entre les motifs sapientiaux juifs et le baptême du Christ. E. Pagels répond à ces deux contributions et souligne les nouvelles orientations méthodologiques dans la recherche depuis les années 1970.

La cinquième section est consacrée aux textes de la tradition dite séthienne (p. 237-320), comme le *Livre des secrets de Jean* (BG 2 ; NH II,1 ; NH III,1 ; NH IV,1), au sujet duquel A. Marjanen fait le point. Il examine en détail les relations entre les quatre copies qui nous sont parvenues et la notice d'Irénée de Lyon (*Contre les hérésies* I,29) ; il conclut qu'il n'est pas possible de faire de l'un la source de l'autre, mais que les deux ont certainement employé les mêmes matériaux, voire la même source. J.D. Turner explicite l'influence des dialogues platoniciens dans les « traités séthiens platonisants », en particulier *Zostrien* (NH VIII,1) et *Allogène* (NH XI,3). Même si ces traités démontrent une connaissance précise de Platon, et qu'ils y font appel pour supporter leurs

spéculations, ils ne se préoccupent pas du contexte d'énonciation initial et refusent à Platon la paternité de la vraie connaissance. A. Van den Kerchove détaille la présentation de la figure de Zosrien dans le prologue du traité éponyme, et caractérise les procédés rhétoriques en jeu dans la construction de l'*ethos* de ce personnage, procédés qui ont pour but de persuader le lecteur de l'authenticité du contenu de l'écrit. E. Crégheur cherche à comprendre la présence conjuguée de Marsanès et Nicothée dans le traité anonyme du codex Bruce. Après un inventaire des représentations de ces figures dans la littérature ancienne, il met en lumière, dans les apocalypses, l'articulation entre trois entités : le révélateur divin, celui qui reçoit la révélation et celui qui la transmet. Cette relation entre dépositaire et transmetteur de la révélation pourrait être celle qui unit les figures de Marsanès et de Nicothée.

La sixième section porte sur les pratiques et rituels dans les traités gnostiques (p. 323-365). J.-P. Mahé retrace la progression de l'initié dans la gnose, depuis les recueils de logia vers une intériorisation de ces sentences énigmatiques, qui renvoient par allusions aux mythes et qui trouvent leur accomplissement dans les pratiques liturgiques. C. Gianotto aborde la chute et la remontée des âmes dans la *Pistis Sophia*, dont le salut provient de la connaissance révélée par le Sauveur et des pratiques rituelles. A. Pasquier expose les liens entre la métaphore du parfum doux (d'après Gn 2,7, l'Exode, le Lévitique et 2 Cor 2,14-15) et les pratiques baptismales dans l'*Évangile de la vérité* I 33,39-34,35.

Dans la septième section, consacrée au codex VII (p. 369-402), M. Roberge relève la cohérence de la *Paraphrase de Sem* (NH VII,1) grâce aux notions narratologiques de temps *raconté* et temps *racontant*, et situe ainsi ce traité dans le genre littéraire de l'apocalypse, tout en insistant sur la spécificité de son traitement de l'histoire biblique. J.-D. Dubois s'intéresse à Basilide et à son école de pensée, et propose une origine basilidienne pour l'*Apocalypse de Pierre* et le *Deuxième traité du Grand Seth* (NH VII,2) ; il se penche particulièrement sur leur interprétation de la crucifixion, leur christologie et leur sotériologie.

Suivant les travaux publiés depuis les dernières décennies, qui ont démontré que le Gnosticisme, avec un G majuscule et sans guillemets (Bak Halvgaard, p. 200), n'a jamais existé, cet ouvrage avance des solutions concrètes pour la recherche future sur les textes Nag Hammadi. Les notions de « gnosticisme » et de « gnostique » sont non seulement artificielles, mais ne sont tout simplement pas utiles pour étudier les sources, leurs spécificités et leur diversité ; de fait, les « gnostiques » ne partagent pas le même ADN hérétique (Pagels, p. 230). De la même manière, King, Rasimus et Dubois montrent que la notion de « docétisme » fut conçue par la modernité à partir de généralisations et de simplifications à outrance de la part des sources indirectes et hostiles. Dès lors, bien qu'un emploi de « gnostique » subsiste, à des fins de commodité dans l'articulation d'un langage scientifique, il est désormais acquis que ce terme ne constitue qu'une rampe d'accès vers un texte ou un codex en particulier, ou encore un courant identifiable : la tradition valentinienne, basilidienne, « séthienne », ou le « gnosticisme classique » tel que conçu par Rasimus (p. 213).

Dans ces conditions, deux approches se distinguent : certains cherchent à comprendre les sources dans leur contexte de production et leur environnement littéraire, philosophique et religieux, explicitant comment les diverses spéculations gnostiques s'ancrent dans la culture de leur temps (Bull, Bak Halvgaard, Rasimus, Turner, Van den Kerchove, Crégheur, Pasquier, Poirier). D'autres s'intéressent plutôt aux textes de Nag Hammadi comme produits de l'Égypte copte du IV^e siècle (Lundhaug, Marksches, Painchaud, Bull, Ghica, Dias Chaves). Les deux approches ne sont pas exclusives, puisque la signification d'un texte évolue avec le milieu dans lequel il est transmis (Kaler, Lundhaug, Bull, Dias Chaves). Ce faisant, différentes méthodologies et grilles d'analyse sont appliquées aux textes, comme la question des genres littéraires (Marksches, Roberge), de

même que les outils de la narratologie (Roberge, C.A. Miceli), de la rhétorique (Van den Kerchove,) des *gender studies* (Brito, M. Matheson et S. Machabée) et de la théorie de la réception (Bak Halvgaard, Dias Chaves). Considérant la grande diversité des sources, la réévaluation des aprioris est une opération primordiale, de peur de les contaminer « en y important une conception déjà toute faite » (Gagné, p. 167). Les contributions portant sur l'*Évangile selon Thomas* et l'*Évangile de la vérité* insistent particulièrement sur ce point, qui traverse l'ensemble du volume (Thomassen, King, Marksches, Gagné, Poirier, Bak Halvgaard, Rasimus, Pagels, Dubois). Sur le plan matériel, la présentation de l'ouvrage est soignée et sa structure interne est cohérente et bien équilibrée. Les lecteurs seront spécialement reconnaissants pour les notices bibliographiques récapitulatives à la fin de chaque article.

Cet ouvrage est un ajout de marque à la collection de la BCNH. Il participe au renouvellement des études gnostiques par un retour aux textes, leur contenu et les contextes dans lesquels ils ont évolué, nous libérant ainsi des présupposés fallacieux et des généralisations réductrices.

Philippe Therrien

Éditions et traductions

25. **Cassiodore. De l'âme.** Texte émendé de l'édition J.W. HALPORN. Introduction, traduction et notes par Alain GALONNIER. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 585), 2017, 425 p.

Ce traité de Cassiodore s'inscrit dans une réflexion sur l'âme amorcée, dans l'Occident latin, par Tertullien, dont le volume *De l'âme* est paru dans la collection « Sources Chrétiennes » (n° 601) peu de temps après celui de Cassiodore, en 2019. Ces traités s'inspirent par ailleurs de la réflexion entamée par Aristote et son traité sur l'âme. Ce volume comporte une introduction, une bibliographie complète, une traduction annotée, un index scripturaire, un index *fontium*, mais ne comprend pas d'index de termes. La traduction suit de près l'édition de J.W. Halporn publiée dans la collection « Corpus Christianorum Series Latina », vol. 96, mais ne comporte pas d'apparat critique. Or, aux pages 196-197, A. Galonnier partage les quelques modifications apportées à l'édition du CCSL. Il donne néanmoins un *Conspectus siglorum* (p. 195) puisqu'il signale parfois, en notes de bas de page, des leçons qu'il préfère à celles de l'édition d'Halporn⁴⁷. Le texte est accompagné de la pagination de l'édition du CCSL en marge.

L'introduction au volume, qui ne compte pas moins de 197 pages, est exhaustive. A. Galonnier y présente plusieurs thèmes, tels que la vie de l'auteur (p. 13-39), son œuvre (p. 41-65), l'âme (p. 67-193), et le devenir de l'ouvrage (p. 145-158). La section sur l'âme est la plus longue et sert à introduire le lecteur aux diverses idées de Cassiodore concernant l'âme. Dans la première partie, A. Galonnier expose la réflexion chrétienne sur l'âme qui a précédé Cassiodore et dont l'un des problèmes principaux était de savoir si l'âme était corporelle ou incorporelle. Cassiodore opte pour l'incorporéité de l'âme et refuse le traducianisme. Il se montre aussi ambivalent à l'égard d'Augustin. Or, contrairement à ceux qui l'ont précédé, l'approche de Cassiodore ne vise toutefois pas à entrer dans un débat mais plutôt à répertorier les connaissances au sujet de l'âme. La seconde partie traite de l'intention de l'auteur et se divise en deux grandes sections : « l'âme cognitive » et « l'âme contemplative ». Cette division correspond en fait au plan du texte de Cassiodore, qui s'étend respectivement des chapitres III-XI pour la première partie — et qui relève du côté encyclopédiste de

47. Voir par exemple p. 234, n. 1.

Cassiodore —, et des chapitres XII-XVIII pour la seconde — et qui traite de la plénitude. Comme le reste de l'introduction, ce chapitre est très érudit et tente de relever les diverses idées qui avaient cours dans l'Antiquité et que Cassiodore aborde d'une manière directe ou indirecte. Le sujet de l'âme est très complexe. Cette longue et savante introduction ne peut malheureusement pas rendre compte de tous les problèmes suscités par un tel sujet. On note, en conséquence, certaines lacunes. En effet, l'introduction n'inclut pas la position stoïcienne quant à la corporéité de l'âme et dont certains auteurs chrétiens, probablement Tertullien, subissent l'influence. Il manque également certaines références en notes de bas de page : on pense à Platon, dans le *Phédon*, et le caractère simple de l'âme (p. 224, n. 1) ou encore Lactance (*De ira dei* 18,13) et la forme de l'âme (chapitre IV). Enfin, on trouve peu de références à la tradition de l'Orient grec.

Le texte de Cassiodore est riche en métaphores et analogies ingénieuses, le traité s'ouvrant notamment sur une métaphore filée sur le thème de la mer (I,1-4). La traduction est très adroite et permet au lecteur d'apprécier le style de Cassiodore. De plus, le traducteur l'accompagne de notes de bas de page qui en expliquent la métaphore originale. Il indique également d'autres traités antiques qui ont utilisé ce même thème. Toujours dans l'introduction de son traité, Cassiodore partage la difficulté de traiter du sujet abordé à l'aide d'une analogie : l'œil ne se voit pas, le palais ne se goûte pas, les narines ne se sentent pas ; c'est ainsi qu'il illustre la difficulté pour l'âme de comprendre un sujet aussi difficile qu'elle-même. La beauté du style de Cassiodore donne à la lecture de ce sujet très lourd un charme incontournable — et la traduction le rend bien. Le troisième chapitre, qui traite des problèmes étymologiques associés à la terminologie de l'âme, n'était pas non plus des plus faciles à traduire. Pour pallier cette difficulté, le traducteur a choisi de retranscrire les termes latins dans le texte français, parfois en indiquant le terme français correspondant entre parenthèses. Il ajoute alors, en note de bas de page, les indications nécessaires pour le lecteur francophone. Il est à noter que certaines de ces étymologies ne nous sont connues que par le traité de Cassiodore. La traduction est enfin accompagnée de nombreuses notes de bas de page ; celles-ci ne laissent aucun sujet de côté. On y aborde les effets de style, les références à des problèmes de philosophie et de théologie, les modifications à l'édition d'Halporn, et des références innombrables aux traités antiques.

Jeffery Aubin

26. **Tertullien. De l'âme.** Texte émendé de l'édition J.H. WASZINK. Introduction, texte latin, apparat et notes par J. LEAL. Traduction de P. MATTEI. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 601), 2019, 484 p.

Ce traité de Tertullien est le premier texte chrétien latin portant le titre *De anima*, initiant par la suite la rédaction de traités du même titre chez les auteurs chrétiens de langue latine. Cassiodore, dont le traité sur l'âme a été publié peu avant celui de Tertullien dans même collection (n° 585), en est un exemple. Toutefois, si Cassiodore vise à répertorier les connaissances au sujet de l'âme, le but de Tertullien est tout autre. Le traité a une teneur nettement polémique, Tertullien visant principalement à s'attaquer à diverses conceptions de l'âme qui donnèrent lieu, selon ce dernier, à des idées hérétiques. Afin de mieux réfuter l'hérésie, Tertullien passe en revue les conceptions de l'âme qui avaient cours à son époque et qui provenaient de différentes sources. Cela rend le traité complexe puisqu'il traite de positions provenant de sources païennes, de la médecine et de la philosophie, tout en s'attaquant à divers courants hérétiques. Il fait usage de plusieurs exemples tirés de la mythologie et de la religion païennes ; ces exemples nous renseignent parfois sur des divinités mineures moins connues, comme les cinq déesses, qui intervenaient dans la gestation et la naissance (p. 358, n. 2). Ce traité est donc d'un grand intérêt puisqu'il nous renseigne sur des conceptions de

l'âme qui avaient cours dans l'Antiquité et qui proviennent de sources variées. Le lecteur doit cependant rester vigilant puisque Tertullien attribue parfois des idées douteuses à certains penseurs, comme le montre l'exemple d'une idée fausement attribuée à Platon (p. 291, n. 3 et p. 297, n. 3) ou à l'idée attribuée à Mercure l'Égyptien (p. 337, n. 3) et pour laquelle nous ne possédons aucun passage correspondant. Un autre intérêt de la pensée de Tertullien est sans aucun doute la corporéité de l'âme, qui l'éloigne de la pensée généralement acceptée dans le christianisme et le rapproche de la philosophie stoïcienne. On doit noter que les diverses positions exposées dans le *De anima* peuvent parfois dérouter le lecteur de notre époque, du fait des plus récentes théories proposées par la psychiatrie et la psychologie modernes.

Afin d'y voir plus clair, le volume est accompagné d'une introduction développée et de nombreuses notes de bas de page. L'introduction à elle seule comporte 122 pages. Elle renferme les sections suivantes : « Origine et date de composition », « Analyse de l'œuvre », « Sources et références », « Postérité du texte », et « Transmission du texte ». Étant donné la complexité du traité, l'introduction, particulièrement la section « Analyse de l'œuvre », permet de mieux comprendre les arguments de Tertullien. J. Leal reste toujours prudent lorsqu'il se propose de nuancer la recherche moderne sur le *De anima*. Comme Tertullien recourt à diverses sources pour composer son traité, l'introduction a le mérite de contextualiser l'utilisation de ces sources et de bien établir le rapport qu'entretient Tertullien face à ces sources. On peut penser ici au problème de l'utilisation de la philosophie par Tertullien et son rapport à cette dernière.

Cette édition et traduction reproduit le texte du vol. 2 du « Corpus Christianorum Series Latina », établi par J.H. Waszink. Cette dernière édition est qualifiée « d'insurpassable » (p. 109) et ce volume des « Sources Chrétiennes » y apporte très peu de modifications. En conséquence, on trouve une présentation, en page 111, des changements apportés au texte : ils sont si peu nombreux qu'il n'a suffi que d'une seule page pour en faire la présentation. J. Leal mentionne que l'apparat critique a été simplifié en écartant les variantes orthographiques et les conjectures non admises. Contrairement aux autres éditions de la collection, ce volume introduit dans la marge la pagination du CCSL 2 précédée de la lettre « W » — le W est bien entendu utilisé pour désigner l'éditeur du texte J.H. Waszink. Il s'agit probablement ici de distinguer plus aisément les autres paginations d'éditions et de manuscrits également offerts en marge. J. Leal note toutefois cette légère divergence dans son *Conspectus siglorum*.

La traduction est accompagnée de nombreuses notes de bas de page afin de faciliter la lecture de ce volume. En effet, les sources de ce traité sont si nombreuses que le lecteur a besoin de beaucoup d'indications pour s'y retrouver. On remarque un souci de noter chaque divinité et chaque personnage tiré de la mythologie et de la culture antique. Or, si l'on résume, par exemple, l'histoire de personnages mythologiques comme Midas (p. 150, n. 4), d'historiens (p. 151, n. 7), ou de divinités (p. 358, n. 2), d'autres épisodes mythologiques ne comportent aucune référence dans les notes. C'est le cas de l'histoire d'Hélène et Ménélas (p. 349) ou de la référence à Didon (p. 343) — cette dernière ne figure pas non plus dans l'index des personnages. En dehors de cela, les notes sont en général très utiles et très complètes. Certaines notes clarifient la traduction de termes parfois difficiles à rendre (par exemple, p. 148, n. 6), tandis que d'autres clarifient une pensée parfois complexe (p. 371, n. 2 et p. 375, n. 1). Les notes de bas de page peuvent également renvoyer à des passages précédents, ce qui permet au lecteur de mieux s'y retrouver (p. 375, n. 3), en plus de référer à des arguments similaires déjà utilisés par Tertullien dans d'autres ouvrages (p. 376, n. 1).

Ce volume contient un index scripturaire ainsi qu'un index de noms de personnes et de courants de pensée. Contrairement au volume de Cassiodore, il ne contient pas d'index *fontium*. Il ne comporte pas non plus d'index de notions.

Jeffery Aubin

27. **Jérôme. Commentaire sur Daniel.** Introduction, texte, traduction, notes et index de Régis COURTRAY. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 602), 2019, 622 p.

En septembre 2004, Régis Courtray, maintenant maître de conférences en langue et littérature latines à l'Université Jean Jaurès de Toulouse, a soutenu une thèse de doctorat à l'Université Lumière de Lyon, consacrée au *Commentaire sur Daniel* de Jérôme — traduction, notes et commentaires —, accompagnée d'une édition critique de *De Antichristo*, c'est-à-dire la section du livre III, 11,21-12,13, du *Commentaire*, considérée à tort, depuis l'édition de F. Glorie (1964), comme un traité séparé sur l'Antichrist. À la suite de sa thèse, R. Courtray a consacré au *Commentaire* un bon nombre d'articles et surtout une monographie intitulée *Prophète des derniers temps. Jérôme commente Daniel*⁴⁸. Avec la présente édition, il livre ce qui constituait en quelque sorte le cœur de la thèse. Cet ouvrage nous offre une édition nouvelle du *Commentaire* de Jérôme, qui révisé et corrige celle de F. Glorie. R. Courtray a établi son texte sur la base des 23 manuscrits, sur un total de 172, qui datent du VIII^e au XI^e siècle. Le relevé des variantes communes à ces manuscrits a permis de les répartir en deux familles. L'apparat de l'édition critique ne relève que les variantes par rapport à l'édition de Glorie, ce qui signifie que le recours à celle-ci sera toujours utile. L'introduction de l'édition aborde les points suivants : I. Date et circonstances du *Commentaire sur Daniel* (407, à un moment où la situation de l'Empire romain, menacé par les barbares, est dramatique) ; II. La composition du *Commentaire* (la nature du prologue, la division du livre de Daniel en sections, les lemmes et les variantes) ; III. Les sources de Jérôme (le *Contre les chrétiens* de Porphyre, les prédécesseurs chrétiens de Jérôme : Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, Méthode d'Olympe, les sources juives et les historiens) ; IV. L'exégèse de Daniel (un commentaire qui veut éclairer le texte « brièvement et à intervalles », d'où une allure plutôt elliptique) ; V. Le livre de Daniel et le sens de l'histoire (la succession des empires et les temps eschatologiques) ; VI. L'histoire du texte et les principes de traduction. Outre l'apparat critique, l'édition et la traduction sont accompagnées d'un apparat des sources de Jérôme et d'une brève annotation.

Jérôme est le seul écrivain chrétien de langue latine à avoir commenté tous les prophètes et son *Commentaire sur Daniel* est le plus important commentaire du livre biblique qui nous soit parvenu en latin. Il est presque tout entier dévolu à la réfutation de la critique porphyrienne de Daniel. Le *Commentaire* se distingue par une attention au sens littéral, sans doute en raison de la nécessité de réfuter Porphyre. La défense par Jérôme du livre de Daniel contre Porphyre vise Daniel en tant que prophète, la canonicité du livre (qui n'est pas une fiction), les incohérences du discours historique de Porphyre, les faiblesses philologiques de Porphyre (notamment dans le domaine sémitique) et la rhétorique de son adversaire⁴⁹. Ce faisant, Jérôme ridiculise Porphyre alors que celui-ci avait fondé sa lecture de Daniel sur une exégèse historique très documentée. Ce qui fait que la lecture porphyrienne de Daniel sera longtemps, en milieux chrétiens, taxée de pure calomnie. Ce qui était d'autant plus facile que Jérôme était — et demeure — l'unique voie d'accès à la critique porphyrienne.

48. Parue en 2009 dans la collection « Théologie historique » (119), aux Éditions Beauchesne, Paris.

49. Voir à ce sujet R. COURTRAY, « Porphyre et le livre de Daniel au travers du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme », dans S. MORLET, éd., *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Collection des Études Augustiniennes », série « Antiquité », 190), 2011, p. 329-356.

Mais, par un étonnant retour des choses, comme le note R. Courtray, « l'exégèse moderne a remis en cause l'opinion de Jérôme et finalement donné raison à son adversaire, saluant la clairvoyance et l'esprit critique de celui-ci⁵⁰ ».

La publication du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme a été précédée dans les « Sources Chrétiennes », au volume 592 (2017), de celle des prologues ou préfaces de Jérôme aux livres de l'Ancien Testament et à « l'Évangile ». On y lira le *Prologus* à Daniel, dans une traduction de R. Courtray, le plus long de ces prologues, dans lequel Jérôme livre des précisions importantes sur l'histoire du texte grec du livre biblique. Ces deux volumes nous permettent désormais d'apprécier en quelque sorte de l'intérieur le travail exégétique de Jérôme sur l'ensemble de la Bible et sur un livre qui représentait pour l'interprète une difficulté particulière, en raison, notamment, de sa tonalité apocalyptique.

Paul-Hubert Poirier

28. Aude COHEN-SKALLI, dir., **Eusèbe de Césarée. Chronique I. Texte** introduit par Aude COHEN-SKALLI, traduit de l'arménien par Agnès OUZOUNIAN, et commenté par Sergio BRILLANTE, Sydney Hervé AUFRÈRE, Sébastien MORLET et Agnès OUZOUNIAN. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres (coll. « La roue à livres », 90), 2020, 576 p.

Eusèbe de Césarée (vers 260/264-339/340) a laissé une œuvre apologétique, exégétique et théologique considérable, mais il est surtout connu par une *Histoire ecclésiastique* en dix livres dans laquelle il fait un récit continu des temps chrétiens depuis l'avènement du Sauveur jusqu'à la mort de Licinius en 325. Cet ouvrage est remarquable à plus d'un titre et, notamment, par l'ampleur de la documentation que l'auteur cite et exploite. Mais l'*Histoire ecclésiastique* ne représente qu'un volet de l'œuvre historiographique d'Eusèbe. Antérieurement à celle-ci, Eusèbe avait composé un ouvrage couvrant l'histoire universelle, des Chaldéens aux Romains. Contrairement à l'*Histoire* qui se présentait sous la forme d'un récit, ce premier ouvrage s'inscrivait dans une tradition déjà bien établie chez les Grecs, les Juifs et même les chrétiens, qui consistait à rendre compte des temps passés et surtout des « règnes » en les inscrivant dans une chronologie comparative et en établissant entre eux des synchronismes. Dans une telle perspective, la matière était répartie par tranches temporelles, années, olympiades, saros⁵¹ ou dynasties, et par peuples. L'ouvrage d'Eusèbe se présentait comme un diptyque, en deux συντάξεις ou « arrangements ». La première partie, à la suite d'une préface, donnait à lire l'histoire du monde sous la forme d'une narration entrecoupée de listes royales et constituée essentiellement de longues citations de sources pour la plupart dûment identifiées. La seconde partie, qui commence actuellement par des énumérations de règnes qui ne sont pas de l'auteur, s'ouvrait par un προοίμιον et se poursuivait par une synopse reprenant en colonnes parallèles, un peu à la manière des *Hexaples* d'Origène, la matière de la première partie, chaque colonne, de gauche à droite, correspondant à un peuple, dont on pouvait suivre l'histoire, en synchronie ou en diachronie, en lisant de gauche à droite ou de haut en bas. La première partie de l'ouvrage est connue sous le titre de *Chronique* ou *Chronographie*, et la seconde sous celui de *Canons*, le titre original de l'ensemble ayant peut-être été celui de *Canons chronographiques*. Pour la datation, on hésite entre 290 et 311, et il semble bien que l'ouvrage, tout comme l'*Histoire ecclésiastique*, ait connu plus d'une édition, en raison des mises à jour opérées par l'auteur. À cause de sa nature et de son ampleur, la *Chronique* (nous désignons désormais par ce titre les deux parties de

50. *Ibid.*, p. 355.

51. σάρος ou σάρος, unité temporelle babylonienne de 3600 ans basée sur un cycle sexagésimal (le carré de 60).

l'œuvre) connut une fortune contrastée : d'une part, témoignage de son succès, le texte en fut re-travaillé, réutilisé et remanié en différentes langues ; d'autre part, le texte grec original s'est perdu et n'a plus survécu que par le biais de reprises byzantines, la plus importante étant celle de Georges le Syncelle (IX^e siècle). Fort heureusement, une version arménienne intégrale en a été réalisée, quelque temps avant le VIII^e siècle. Antérieurement à celle-ci, Jérôme avait traduit et complété en latin pour les années 326-378 la seconde partie de la *Chronique*. Quant à la version arménienne, elle a connu deux *editiones principes* concurrentes en la même année 1818, dues respectivement à J. Zohrab et A. Mai, et à J.B. Aucher (Awgorean). La première, parue à Milan, ne donnait que la traduction latine de l'arménien avec les parallèles grecs, la seconde, imprimée à Venise sur les Presses des Mékhitaristes, est demeurée jusqu'à ce jour la seule édition complète du texte arménien accompagnée d'une traduction latine, du texte grec du Syncelle et d'une annotation suivie. La *Chronique* connaîtra par la suite une nouvelle traduction latine (Schoene-Petermann 1866-1875) et une traduction allemande, la première en une langue moderne (Karst 1911). En raison du caractère anthologique de sa première partie, répertoire inégalé de nombreuses sources autrement perdues pour plusieurs d'entre elles, la *Chronique* est demeurée une référence obligée des spécialistes d'histoire ancienne et d'histoire du christianisme, qui y ont eu accès surtout grâce aux *Fragmente der griechischen Historiker* de Jacoby, que la *Chronique* a largement alimentés.

Après cette mise en contexte, venons-en à l'ouvrage que nous présentons : la traduction française — et la première après celle de Karst, toutes langues confondues — de la version arménienne de la première partie de la *Chronique* d'Eusèbe. De fait, il s'agit de bien plus que de cela. La traduction repose en effet sur un nouvel examen de la tradition manuscrite de la version arménienne, qui a permis d'identifier le ou les manuscrits sur lesquels se fondent les éditions de Zohrab-Mai et d'Aucher. La tradition manuscrite arménienne, représentée par cinq manuscrits, dépend tout entière d'un seul manuscrit, le ms. arm. 1904 (E) du Matenadaran d'Erevan, des XII^e-XIII^e siècles. Ce manuscrit a été collationné par Zohrab, qui s'est toutefois basé sur un apographe de celui-ci, le ms. 931 de la Biblioteca dei Mechitaristi di San Lazzaro de Venise (ms. I). À ces cinq manuscrits, il convient d'ajouter un épitomé arménien de la *Chronique*, découvert en 1980 (ms. Matenadaran arm. 2679), qui permet de pallier certaines lacunes du ms. E. Cela signifie que, dans l'attente d'une véritable édition critique de la *Chronique*, celle d'Aucher doit être considérée comme l'édition de référence, et elle a été retenue pour établir la présente traduction française.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction consacrée à « Eusèbe, la *Chronique* et sa tradition », qui aborde les points suivants : Eusèbe et son projet historique, le titre et la date de la *Chronique*, la tradition chronographique classique et hellénistique (IV^e-I^{er} s. av. J.-C.), la tradition chronographique chrétienne (II^e-III^e s. ap. J.-C.) et ses modèles, la nouveauté du projet chronographique d'Eusèbe, la structure et la composition du texte, et la méthode à l'œuvre dans la première partie, la réception de la *Chronique* (tradition indirecte en grec et en arménien), les caractéristiques de la version arménienne, la tradition manuscrite (le manuscrit d'Erevan et ses copies), les éditions et les traductions (de 1818 à 1911), le stemma des témoins arméniens et l'épitomé connu depuis 1980 (dont on trouvera la traduction aux p. 216-233), et les principes de la présente traduction. La nouveauté de l'ouvrage réside essentiellement dans le fait que la traduction repose sur un nouvel examen de la tradition manuscrite de l'arménien, dont le rapport entre les témoins est désormais établi de manière définitive. La traduction française reprend les divisions de la version arménienne, telles que les donne l'édition d'Aucher : la chronographie des Chaldéens et la première royauté des Chaldéens d'après Alexandre Polyhistor et Flavius Josèphe ; le royaume des Assyriens d'après Abydénos, Castor de Rhodes, Diodore de Sicile et Céphalion ; les rois des Mèdes ; les rois des Lydiens ; les rois des Perses ; la chronographie des Hébreux d'après les Septante, les « Juifs » (le texte massorétique), les Samaritains et Flavius Josèphe ; la chronographie des Égyptiens d'après Manéthon,

Flavius Josèphe et Porphyre ; la chronographie des Grecs d'après Castor de Rhodes, Porphyre et Diodore de Sicile ; la chronographie des Romains d'après Denys d'Halicarnasse, Diodore de Sicile et Castor de Rhodes. Pour permettre un passage facile de la traduction à l'édition et aux traductions précédentes, on a indiqué au fil du texte, entre crochets carrés, la pagination d'Aucher et, en marge, celle de Schoene-Petermann et de Karst. La traduction est suivie d'un appareil de 1257 notes portant sur les différentes parties de l'œuvre et précisant, pour chacune d'elles, les sources et la tradition indirecte, et fournissant des informations et des indications bibliographiques sur l'un ou l'autre aspect du texte. Un index des noms propres de la *Chronique* et un index des noms de l'introduction et des notes complètent l'ouvrage. Pour le premier index, on a mis en place un système permettant de s'y retrouver dans les graphies divergentes des noms propres — et parfois aberrantes de notre point de vue — de la version arménienne.

Tel qu'il a été conçu, cet ouvrage, fruit d'un travail collectif, constitue désormais la porte d'entrée idéale à un « texte labyrinthique » (p. 68) auquel tout antiquisant doit un jour ou l'autre se reporter. La directrice du projet, ses collaborateurs et, au premier chef, la traductrice ont droit à toute notre reconnaissance et à nos félicitations pour une réalisation d'une aussi grande qualité. La traduction par Sébastien Morlet de la version latine par Jérôme des *Canons* d'Eusèbe, la seconde partie de la *Chronique*, est annoncée (*ibid.*) et fournira un heureux complément à la présente publication.

Paul-Hubert Poirier

29. Nagi EDELBY, **Le Commentaire de l'Apocalypse de Būlus al Būšī (évêque du Caire en 1240 AD)**. Étude, édition critique, traduction et index exhaustif. Beyrouth, Centre de recherches et de publications de l'Orient chrétien, Faculté des sciences religieuses, Université Saint-Joseph (coll. « Corpus de recherches arabes chrétiennes », 8), 2020, 484 p.

Si l'Apocalypse de Jean a été reçue relativement tôt et assez largement par les Églises occidentales, ce ne fut pas le cas en Orient. Le premier commentaire grec de l'Apocalypse sera celui d'André de Césarée, composé en 611⁵², et pour les chrétientés orientales non grecques, le commentaire en arabe de Būlus al-Būšī (بولس البوشي, 1170-1175 - vers 1250), évêque copte du Caire, dont l'édition fait l'objet de la présente notice. L'ouvrage de Nagi Edelby, prêtre du diocèse grec melkite catholique de Beyrouth et rattaché à l'Université Saint-Joseph, constitue la toute première édition et traduction en une langue moderne du *Commentaire* de Būlus al-Būšī et elle apporte de ce fait une importante contribution à l'histoire de la littérature arabe chrétienne du Moyen Âge. L'ouvrage s'ouvre par une introduction dont le premier chapitre présente la vie et l'œuvre de Būlus al-Būšī. Né dans le dernier quart du XII^e siècle, Būlus, après avoir mené la vie monastique dans un des monastères du Fayyūm, finira par être élu, au terme de bien des péripéties, évêque du Caire en même temps qu'il devenait coadjuteur du patriarche d'Alexandrie. Un nombre significatif d'œuvres a été attribué à Būlus al-Būšī, dont des homélies pour les sept fêtes dominicales du Seigneur, un commentaire de l'Épître aux Hébreux, connu par des fragments, un court traité sur le destin de l'homme en ce monde, une *disputatio* (perdue) devant le sultan Al-Kāmil, vers 1225, à propos de la succes-

52. Sur l'auteur et son *Commentaire*, voir maintenant E.S. CONSTANTINO, *Andrew of Caesarea. Commentary on the Apocalypse*, Washington, The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 123), 2011 ; et *Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013, deux ouvrages issus d'une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université Laval en 2008. La datation du *Commentaire* d'André de Césarée en 611 a été établie par E.S. Constantinou (voir *Andrew of Caesarea*, p. 15-16 ; et surtout *Guiding to a Blessed End*, p. 47-71).

sion du siège patriarcal d'Alexandrie, un « Traité sur l'unité et la trinité, l'incarnation et la vérité du christianisme », et le *Commentaire* de l'Apocalypse. C'est surtout le P. Khalil Samir, spécialiste de l'arabe chrétien, qui a fait connaître l'œuvre de Būlus al-Būṣī, mais il faut souligner également la contribution de Nagy Edelby, qui a consacré à l'auteur quelques articles en plus d'éditer et de traduire son homélie sur l'annonciation⁵³. Le deuxième chapitre de l'introduction présente les manuscrits du *Commentaire sur l'Apocalypse*, dix qui donnent le texte complet de l'œuvre et cinq, un texte fragmentaire. N. Edelby en dresse un stemma et les regroupe en trois familles. Pour l'édition, il a retenu quatre des manuscrits les plus anciens (XIII^e-XV^e siècles), dont il donne une description détaillée. Le troisième chapitre, intitulé « Le Commentaire de Būlus al-Būṣī. Authenticité, Division et Particularités », amène l'auteur à considérer la nature du texte biblique que commente Būlus al-Būṣī, dont il souligne la dépendance de la version copte bohaïrique telle qu'éditée par George Horner en 1905, les sources patristiques de Būlus al-Būṣī (au premier chef Hippolyte de Rome, suivi par Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Cyrille d'Alexandrie et Basile de Césarée), et le recours de Būlus à la terminologie coranique. Edelby analyse ensuite le contenu du *Commentaire* dans le quatrième chapitre de l'introduction. Il divise le *Commentaire* en vingt-neuf chapitres, formant trois parties, christologique et ecclésiologique (chap. 1-10, couvrant les trois premiers chapitres de l'Apocalypse), « historique », décrivant l'attente de la venue du Christ (chap. 11-28, portant sur Ap 4,1-21,1), eschatologique, sur la Jérusalem céleste (le seul chap. 29, sur Ap 21,2-22,21). Chacun de ces chapitres, dont les limites sont marquées par la citation de l'Apocalypse par laquelle il commence, fait l'objet, aux p. 58-104, d'une analyse détaillée qui anticipe la lecture du *Commentaire*. Le chap. 22, qui s'ouvre sur la vision de la femme vêtue du soleil (Ap 12,1-17) et qui s'inspire largement du *De Antichristo* d'Hippolyte de Rome, donne lieu à un tableau synoptique (p. 81-90) des interprétations des différents éléments d'Ap 12 depuis Hippolyte jusqu'à Būlus al-Būṣī en passant par le commentaire arabe du Paris arabe 67 édité par Hans Achelis (1897) et celui édité par Paul de Lagarde (1858), la chaîne du Vatican arabe 452 et le *De Apocalypsi* de Cyrille d'Alexandrie⁵⁴. Le très court chapitre 24 du *Commentaire*, qui tient en un peu plus de deux lignes, est néanmoins remarquable dans la mesure où il identifie au prophète de l'islam le personnage qui se cache sous le chiffre de la bête (666 pour Būlus al-Būṣī), dont le nom est reproduit en copte sous la forme ⲙⲁⲛⲉⲣⲓⲟⲥ. Dans les pages (105-108) qui concluent l'introduction, Edelby rappelle qu'« à moins d'une autre découverte », le *Commentaire* de l'Apocalypse de Būlus al-Būṣī est le premier en langue arabe, antérieur de peu à celui d'Ibn Kātib Qayṣar et suivi, au XVI^e siècle par celui du maronite Yūsuf al-Bānī. Il est intéressant de relever que les commentaires de Būlus al-Būṣī et d'Ibn Kātib Qayṣar émanent tous deux d'un milieu copte, sans doute plus ouvert à la réception de l'Apocalypse. L'édition et la traduction du *Commentaire* de Būlus al-Būṣī sont précédées d'un plan détaillé de l'œuvre qui en facilitera la lecture. Les chapitres du *Commentaire* de Būlus al-Būṣī sont tous construits de la même manière : le texte de l'Apocalypse est d'abord cité (مِنْ الرُّؤْيَا قَالَ), « De l'Apocalypse, il dit ») et le commentaire (التفسير, *al-tafsīr*) suit. Celui-ci est de dimension variable, de quelques lignes (chap. 24, mentionné ci-dessus) à plusieurs pages pour les chap. 22, 27 et 29. Le texte arabe est accompagné d'un appareil donnant les variantes des manuscrits retenus pour l'édition ; l'annotation de la traduction se contente d'identifier les citations et allusions bibliques ou patristiques, et d'apporter quelques éclaircissements sur un point ou l'autre. Édition et traduction sont suivies d'un index exhaustif du vocabulaire qui, pour chaque terme arabe, donne la racine, le lemme figurant dans le texte, le renvoi au texte commenté de l'Apo-

53. « Homélie de l'Annonciation de Būlus al-Būṣī », *Parole de l'Orient*, 22 (1996), p. 503-565.

54. Le lecteur aurait apprécié que les références précises des témoins convoqués dans cette synopse soient données, ce qui n'est pas le cas.

calypse et au *Commentaire* lui-même⁵⁵. L'ouvrage se termine par un index biblique et la bibliographie, suivis, en annexe, par une reproduction photographique d'un folio de chacun des quatre manuscrits qui ont servi de base à l'édition. L'ensemble de l'ouvrage a été soigneusement préparé. Quelques remarques de détail. À la p. 7, n. 4 : la référence à Allo doit se lire CCXVI-CCXL et non 216-240 ; à la p. 59, n. 4 et bibliographie, l'auteur du *Supplément aux dictionnaires arabes* est Dozy et non D'Ozy ; à la p. 338, l. 4 de la fin, il manque un mot : « ... lui était unie au tombeau ... » ; *idem* p. 22, l. 15 de la fin : « le mode de l'Incarnation ». Un point plus intéressant : en Ap 2,7, le texte de Būlus al-Būṣī porte, p. 132 et p. 138, « au milieu du paradis de mon Dieu » (فِي وَسْطِ فِرْدَوْسِ إلهي)⁵⁶, contre le texte habituellement reçu (*Novum Testamentum graece*, 28^e éd.) ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ, leçon que N. Edelby attribue à la version bohaïrique. C'est effectivement ce que lit le texte bohaïrique comme d'ailleurs le sahidique. La consultation de l'apparat critique du *Novum Testamentum graece* montre toutefois que la leçon ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ, quoique minoritaire, est attestée en grec, notamment par un certain nombre de minuscules, d'où elle est passée dans la version copte⁵⁷. Notons enfin que, pour Lc 17,21 : « le Royaume de Dieu est ἐντὸς ὑμῶν », « à l'intérieur de vous » ou « parmi vous » (les deux traductions ont cours), Būlus al-Būṣī (*Commentaire* 27,20, p. 312) opte pour la première signification (إِنهَا دَالِكُمْ), comme d'ailleurs les versions coptes et l'*Évangile selon Thomas* (log. 3). Il faut féliciter Nagy Edelby pour cette belle contribution à la recherche sur le patrimoine arabe chrétien et sur l'histoire de l'exégèse de l'Apocalypse johannique dans le domaine arabophone.

Paul-Hubert Poirier

30. Peter NAGEL, éd., **Das Deuteronomium sahidisch nach Ms. BL Or. 7594 der British Library mit dem ergänzenden Text und den Textvarianten des Papyrus Bodmer XVIII und der Handschrift M 566 der Morgan Library & Museum New York**. Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG (coll. « Texte und Studien zur Koptischen Bibel/Texts and Studies on the Coptic Bible », 2), 2020, xiv-295 p.

Cet ouvrage constitue la « première édition fiable » du texte copte sahidique du Deutéronome du manuscrit de papyrus de Londres British Library Or. 7594. Cet important témoin du texte biblique a été édité pour la première fois par Ernest A. Wallis Budge en 1912, dans ses *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt* (coll. « Coptic Texts », vol. 2), Londres. L'édition de Budge a toutefois été considérée très tôt comme défectueuse et insatisfaisante, et Sir Herbert Thompson en a publié dès 1913 une « collation » qui équivalait à une réédition (*The New Biblical Papyrus. A Sahidic Version of Deuteronomy, Jonah, and the Acts of the Apostles from MS. Or. 7594 of the British Museum*, Londres, « printed for private circulation »). Le manuscrit de Londres, qui contient aussi le texte copte du livre de Jonas, des Actes des apôtres et un extrait de l'*Apocalypse d'Élie*, s'ouvre par le Deutéronome, dont il donne le texte pour les passages suivants : 1,39-2,29 ; 4,18-8,3 ; 9,7-13,18 ; 14,18-18,10 ; 19,1-20,6 ; 22,3-26,10 ; 28,1-34,12. Ce manuscrit, qui peut être daté du IV^e siècle, est donc le témoin le plus important de la version sahidique copte du Deutéronome et l'un des plus anciens témoins de la version copte de l'Ancien Testament produite à partir de la version

55. La façon de référencer les mots n'est expliquée nulle part mais nous avons fini par comprendre, pour ne prendre que deux exemples, que la mention 29 2212 signifie le chap. 29 du *Commentaire*, le chap. 22 de l'Apocalypse et le verset 12 de ce chapitre, et la mention 1523.33 renvoie au chap. 15 du commentaire et aux paragraphes 23 et 33 du même chapitre. Une note introductive à l'index n'aurait pas été superflue.

56. P. 138, corriger la traduction : « au centre du paradis de mon Dieu », au lieu de « mon Seigneur ».

57. Voir B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft ; Londres, United Bible Societies, 1994, p. 664.

grecque des Septante. Comme l'édition de Peter Nagel se veut un pas de plus sur la voie conduisant à une édition complète de l'Ancien Testament sahidique, comme celle qu'envisage l'Académie des sciences de Göttingen (par le biais de la *Digitale Gesamtedition und Übersetzung des koptisch-sahidischen Alten Testaments*), il convenait de donner le Deutéronome sahidique dans son intégralité. Voilà pourquoi les lacunes du papyrus de Londres ont été palliées par deux manuscrits non moins importants que celui-ci, le Papyrus Bodmer XVIII, du IV^e siècle, édité par Rodolphe Kasser dans la « Bibliotheca Bodmeriana » (Coligny-Genève, 1962), et le manuscrit de parchemin M 566, des IX^e-X^e siècles, de la Morgan Library and Museum (New York), toujours inédit mais dont une reproduction photographique a été publiée en 1922 par les soins de Henri Hyvernat. Ces deux manuscrits forment une partie intégrante de l'édition pour les portions du texte biblique qui manquent dans le manuscrit de Londres. On obtient ainsi un texte complet sinon homogène de la version sahidique du Deutéronome, dont « les témoins manuscrits se situent au début et à la fin de l'activité de traduction et de révision sahidique » de la Bible (p. 13). Après un premier avant-propos des éditeurs de la collection « Texte und Studien zur Koptischen Bibel/Texts and Studies on the Coptic Bible », H. Behlmer, F. Feder et S.G. Richter, et un second de l'auteur, l'introduction s'ouvre sur une présentation du codex de la British Library, un manuscrit constitué à l'origine de 13 cahiers et de 276 pages. La construction des cahiers est décrite, ainsi que l'écriture des pages réservées au Deutéronome (fol. 1 à 53), une écriture onciale régulière réalisée par un scribe compétent. Le Deutéronome a été traduit dans un sahidique classique ancien qui, par comparaison au sahidique standard, se distingue par des traits orthographiques et phonétiques qui sont inventoriés. L'analyse du type de texte des trois témoins montre que les manuscrits de Londres (L) et de la bibliothèque Bodmer (B) s'accorde presque toujours contre le manuscrit de la Morgan Library (M), même s'il y a des cas où B et M s'associent contre L. Il est permis de conclure que « pour autant que L et B soient d'accord, leur texte commun est le témoin le plus ancien et le plus crédible de la version sahidique de la Septante » (p. 16). Le papyrus de Londres est édité de façon quasi diplomatique, en reproduisant les colonnes et lignes du manuscrit, alors que les passages de B et de M qui suppléent aux lacunes de L se présentent en un texte suivi justifié à droite. L'édition des trois témoins est accompagnée d'un double apparat qui enregistre, d'une part, les variantes graphiques et phonétiques qui sont pertinentes pour l'orthographe copte mais non pertinentes pour le texte de la Septante, et d'autre part, les variantes textuelles proprement dites. La présentation de l'édition permet de passer de manière relativement commode d'un témoin à l'autre pour les passages où ils se complètent. L'édition est suivie par la traduction allemande du texte qui, sans être littérale, vise à laisser transparaître le texte copte sans oblitérer le fait qu'il s'agit d'une « Drittübersetzung », c'est-à-dire de la traduction d'un texte copte lui-même traduit du grec, lequel l'avait été de l'hébreu. La traduction est accompagnée d'un apparat qui donne, en allemand, les variantes des manuscrits les uns par rapport aux autres (à l'exception, naturellement, des variantes phonétiques ou orthographiques). Dans la marge extérieure de la traduction, figurent les renvois à la foliotation, pour L et M, ou à la pagination, pour B, des manuscrits, ce qui facilitera le passage de la traduction à l'édition. La traduction est suivie par quatre-vingt-une notes explicatives. Quatre index complètent l'ouvrage : des formes de conjugaison copte du seul manuscrit L ; des mots coptes ; des mots gréco-coptes ; des noms propres (personnes, lieux et peuples). Cette édition soignée du Deutéronome sahidique intéressera les spécialistes à la fois du copte et de la Septante.

Paul-Hubert Poirier

31. **Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes. Tome I (Psaumes 1-70). Tome II (Psaumes 71-150).** Introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes par Marie-Josèphe RONDEAU, Paul GÉHIN, Matthieu CASSIN. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 614-615), 2021, 2 volumes, 780 et 774 p.

Victime des querelles origénistes des IV^e et VI^e siècles, redécouverte à partir du début du XX^e siècle grâce aux éditions et aux études, entre autres, de Barsegh Sargisean, Wilhelm Frankenberg, Hugo Gressmann, Irénée Hausherr, Jacques Muyldermans et Antoine et Claire Guillaumont, l'œuvre d'Évagre le Pontique (344/345-399) est maintenant bien représentée dans la collection des « Sources Chrétiennes ». Depuis la publication inaugurale par A. et C. Guillaumont du *Traité pratique* ou *Le moine*, en 1971 (SC 170 et 171), ont paru successivement les *Scholies aux Proverbes*, en 1987 (SC 340) et à l'*Ecclésiaste*, en 1993 (SC 397), tous deux par Paul Géhin, *Le Gnostique*, par A. et C. Guillaumont, en 1989 (SC 356), *Sur les pensées*, par P. Géhin, A. et C. Guillaumont, en 1998 (SC 438), les *Chapitres sur la prière*, par P. Géhin, en 2017 (SC 589), *À Euloge* et *Les vices opposés aux vertus*, par Charles-Antoine Fogielman, également en 2017 (SC 591), œuvres auxquelles se sont ajoutés, en 2007, les *Chapitres des disciples d'Évagre*, édités par P. Géhin (SC 514), un recueil de 200 *kephalaia* rassemblés par des disciples d'Évagre au début du V^e siècle. Le catalogue des « Sources Chrétiennes » s'enrichit maintenant d'une publication majeure, celle des *Scholies aux Psaumes*. Dans ce cas, il s'agit à la fois de la redécouverte et de la reconstitution d'une œuvre dont les auteurs de l'Antiquité n'avaient gardé aucun souvenir et qui ne semblait pas avoir nourri les chaînes exégétiques sur les Psaumes. Ce n'est qu'en 1923 que Wilhelm Bousset, dans son ouvrage (posthume) intitulé *Apophthegmata*, « Études sur l'histoire du plus ancien monachisme », releva de nombreux parallèles textuels entre Évagre et les fragments sur les Psaumes édités sous le nom d'Origène par Charles De La Rue en 1733, dont il conclut qu'Évagre avait plagié l'Alexandrin. La question sera réexaminée par Hans Urs von Balthasar dans un article de 1939, qui, sur la seule base de la critique interne, renversera le verdict de Bousset et conclura qu'une partie des textes attribués à Origène par De La Rue et aussi par Jean-Baptiste Pitra en 1883-1884, devait revenir à Évagre, dont ils constituaient les restes de son commentaire sur les Psaumes. Les recherches sur les chaînes exégétiques favorisées par la parution du *Catenarum graecarum catalogus* de Georg Karo et Hanz Lietzmann, en 1902, confirmèrent l'hypothèse de von Balthasar et allaient radicalement changer la donne. Ce sont essentiellement les travaux de Marie-Josèphe Rondeau qui opérèrent le renversement décisif. Dans un article de 1960, suivi de sa thèse sur les commentaires patristiques du Psautier du III^e au V^e siècle, parue en 1982 et 1985, M.-J. Rondeau, s'aidant du manuscrit *Vaticanus gr. 754* qu'elle avait découvert en 1959, réussissait à isoler dans les chaînes la matière évagrienne transmise de manière anonyme, sur la base de recoupements entre les scholies et les œuvres d'Évagre, reconstitution qu'appuyait la première scholie au Psaume 143,1, attribuée à Origène par le manuscrit de la Vaticane, où, à propos des rêves et des visions nocturnes, l'auteur déclare que « nous avons exposé ces choses avec plus d'exactitude dans *Le Moine* », c'est-à-dire dans le *Traité pratique*. Cette remarque dans laquelle on voit « la signature irréfutable d'Évagre » (t. II de l'ouvrage recensé, p. 582-583), combinée au fait que le *Vaticanus gr. 754* présente les scholies à teneur évagrienne en une série numérotée en lettres minuscules dont la numérotation recommence à chaque psaume, permet de conclure que ce manuscrit, avec ceux qu'on peut lui associer, restitue l'essentiel, sinon la totalité, d'un commentaire d'Évagre sur les Psaumes, commentaire qui devait se présenter non comme un texte suivi mais sous la forme de « scholies », de notes explicatives concises et discontinues, entourant ou accompagnant le texte biblique, au gré des intérêts de l'auteur. Qu'Évagre ait délibérément opté pour ce genre littéraire pour les Psaumes, les Proverbes et l'Ecclésiaste, est confirmé par le fait qu'il justifie la concision de certaines de ses notes par le « genre » (ἔῃδος), la « règle » (κανών) ou les « règles des scholies ». L'ouvrage que nous présentons propose la première

édition critique du texte grec des *Scholies sur les Psaumes* d'Évagre accompagnée d'une introduction substantielle et d'une traduction annotée. Le texte grec est celui de M.-J. Rondeau, rédigé, pour l'apparat critique, par Matthieu Cassin. La traduction, l'annotation et l'introduction reviennent pour l'essentiel à P. Géhin. L'introduction de l'ouvrage s'ouvre sur un rappel des circonstances de la découverte des *Scholies*, suivi de sept chapitres dont le premier porte sur la composition des *Scholies*, le titre, qui n'est pas conservé, mais qui devait être Σχόλια εἰς τοὺς ψαλμούς, le genre littéraire et la date de composition (les *Scholies sur les Psaumes* sont antérieures à celles aux *Proverbes* et elles dateraient d'avant 393 d'après A. Guillaumont). Le deuxième chapitre traite du texte biblique auquel s'accroche les scholies d'Évagre, dont il est difficile de préciser la nature et qui ne correspond exactement à aucun de ceux qui sont transmis par les chaînes au Psautier. Le troisième chapitre porte sur l'exégèse évagrienne, qui propose une lecture spirituelle du Psautier, à mi-chemin « entre l'exégèse polyphonique d'Origène et l'exégèse unitaire d'autres commentateurs, comme Grégoire de Nysse, dont l'attention se concentre sur le but (*skopos*) du livre commenté et l'enchaînement (*akolouthia*) des textes » (t. I, p. 50-51), mais qui se situe résolument dans la tradition d'Origène. Le quatrième chapitre, consacré à la doctrine des *Scholies*, constitue un véritable tour de force, dans la mesure où, prenant appui sur les informations glanées au fil de la lecture des gloses d'Évagre et nonobstant leur extrême concision qui leur confère souvent un « caractère énigmatique et sibyllin » (t. I, p. 61), Paul Géhin nous offre une synthèse vigoureuse de la pensée évagrienne, organisée en trois volets : les étapes de la vie spirituelle, les natures raisonnables, le Christ. Le cinquième chapitre présente la tradition manuscrite des *Scholies aux Psaumes*. Celle-ci se divise en deux branches, α et β, représentée principalement, pour la première par le *Vaticanus gr.* 754 et pour la seconde, par le *Vaticanus gr.* 1232 et le *Barberianus gr.* 548. À ces deux branches s'ajoutent des témoins secondaires et quelques scholies provenant de la tradition indirecte. Au total, l'édition s'appuie sur dix-neuf manuscrits, datant du IX^e au XVI^e siècle, dont le stemma de la p. 178 du t. I montre l'organisation. Le sixième chapitre, dont l'essentiel est dû à Matthieu Cassin, porte sur la tradition textuelle des *Scholies* et sur le classement des manuscrits qui les ont transmises. La première section de ce chapitre, sur la nature de la tradition des *Scholies* aux Psaumes, revient sur le fait que « l'ensemble de la tradition manuscrite des *Scholies* relève des chaînes [et qu']aucun témoin ne remonte directement à un modèle qui aurait contenu les seules scholies d'Évagre » (t. I, p. 179). De plus l'ensemble des scholies a été transmis « de manière largement anonyme ou sous l'attribution à Origène (et secondairement à d'autres auteurs), uniquement par le biais des chaînes exégétiques » (t. I, p. 188). Mais la notice initiale du manuscrit de Patmos 270 (t. I, p. 183-186 ; texte et traduction en SC 340, p. 57 et 60), principal témoin des *Scholies* d'Évagre aux *Proverbes*, donne à penser qu'il n'en a peut-être pas toujours été ainsi et que les scholies évagriennes, numérotées, se distinguaient de celles d'Origène, marquées par le sigle Ὠρ(γένους). Il est dès lors permis de conclure que « nous n'accédons au texte de ces scholies, probablement intégral, qu'à partir d'un modèle où il avait été intégré à un ensemble plus vaste (autres scholies, matériaux hexaplaire, etc.), tout en y restant clairement délimité, peut-être déjà par une numérotation des scholies évagriennes, comme dans le *Patmiacus* 270 et son modèle, pour les *Proverbes*, et dans le *Vaticanus gr.* 754 » (t. I, p. 185). Le septième et dernier chapitre de l'introduction, suivi de la bibliographie et de la table des sigles, mentionne les éditions antérieures partielles des *Scholies aux Psaumes* et énonce les principes adoptés pour l'édition. Le reste du tome I, depuis la p. 271, et l'intégralité du tome II sont consacrés à l'édition du texte grec et à la traduction françaises des *Scholies*. Ce n'était pas une mince affaire que de présenter clairement, sur le plan éditorial et typographique, un matériau aussi singulier que ces scholies, mais l'opération a été parfaitement réussie. Chaque scholie est distinguée de la suivante par un filet qui court de gauche à droite. Les scholies, données selon l'ordre des Psaumes, reprennent la numérotation, qui recommence pour chaque Psaume, que leur donne le *Vati-*

canus gr. 754, sauf pour le Psaume 1. Pour permettre une lecture aisée des scholies, on donne en premier lieu, pour chacune d'elle, en grec et en traduction, le texte du verset psalmique commenté repris à l'édition d'Alfred Rahlfs (*Psalmi cum odis*, Göttingen, 1931). L'apparat du texte grec signale en premier lieu les manuscrits qui attestent la scholie et, le cas échéant, l'auteur auquel elle est attribuée, puis les variantes textuelles. L'annotation à la traduction indique les parallèles, évagriens ou autres, et « cherche à rendre compte de la position exégétique d'Évagre au sein d'un panorama global d'interprétation du *Psautier* » (t. I, p. 251). Un appendice (t. II, p. 629-635) fournit le texte et la traduction du bref *Opuscule théologique* 37 de l'auteur et philosophe byzantin Michel Psellos (XI^e siècle), qui cite quelques scholies d'Évagre. Les index scripturaire, des sources, des citations et parallèles évagriens, et des manuscrits grecs sont suivis d'un « tableau d'ensemble des scholies dans la tradition manuscrite », qui indique, pour chaque scholie, les manuscrits qui la transmettent, et, le cas échéant, son attribution. Outre le fait qu'elle donne désormais accès au commentaire d'Évagre au *Psautier*, cette belle édition constitue en quelque sorte une initiation pratique sur pièces à l'univers complexe des chaînes exégétiques. Ce dont les lecteurs seront reconnaissants aux auteurs.

Paul-Hubert Poirier

32. **Thomas d'Aquin. Commentaires des Épîtres à Timothée I et II, à Tite et à Philémon.** Préface par Serge-Thomas BONINO, o.p. Introduction par Gilbert DAHAN. Traduction et tables par Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, o.s.b. Annotation par Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, o.s.b. et Jean-Baptiste ÉCHIVARD. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Œuvres de saint Thomas d'Aquin »), 2020, 538 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de rendre compte, dans les pages de cette revue, de deux commentaires scripturaux de Thomas d'Aquin, parus en français dans la même collection, le premier consacré aux Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens, le second aux deux Épîtres aux Thessaloniens⁵⁸. Celui que nous présentons maintenant est l'avant-dernier de cette vaste entreprise de traduction française des commentaires pauliniens de Thomas d'Aquin, inaugurée en 1999. *Last but not least*, il restera à publier la traduction du commentaire sur l'Épître aux Hébreux. Antérieurement ou parallèlement, ont paru, toujours dans la même collection, le commentaire sur les Psaumes et celui sur l'Évangile de Jean. Tous ces ouvrages résultent d'un labeur collaboratif, mais il faut reconnaître le leadership du maître d'œuvre de l'entreprise, le frère Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, bénédictin olivétain, dont le travail a été couronné, en 2017, par le Prix d'Académie décerné par l'Académie française. Cette huitième livraison de la série paulinienne présente le commentaire des épîtres dites pastorales, I et II Timothée et Tite, et du billet adressé à Philémon. Sauf pour ce dernier, l'authenticité de ces lettres attribuées à Paul fait l'objet de débat parmi les spécialistes qui, majoritairement, les considèrent comme des textes pseudo- ou postpauliniens. C'est une perspective qui était évidemment étrangère à l'exégèse ancienne ou médiévale, et Thomas d'Aquin ne fait pas exception. Comme la majeure partie des commentaires du corpus paulinien, de 1 Corinthiens, chap. 11, à Hébreux inclusivement, les commentaires aux Pastorales et à Philémon reposent sur une *reportatio*, c'est-à-dire la mise au net de notes prises pendant les cours dispensés par Thomas et assurée par son « assistant » (*socius continuus*) Raynald de Piperno. Ces leçons ont été dispensées à un moment où, depuis les années 1230-1240, s'était mise en place ce que l'on appelle l'« exégèse universitaire », pratiquée dans les facultés de théologie mais aussi dans les *studia* et les *studia generalia*, les établissements d'enseignement des ordres nouveaux, notamment les dominicains et les

58. *Laval théologique et philosophique*, 72 (2016), p. 352-353 et 354-355.

franciscains. Cette exégèse universitaire prenait la suite de l'exégèse monastique et de l'exégèse dite « scolaire » du XII^e siècle, et se distinguait par son caractère systématique et objectif. C'est dans le cadre d'un *studium* dominicain que Thomas d'Aquin a dispensé ces leçons sur les épîtres de Paul, probablement à Orvieto entre 1263 et 1265. Le présent ouvrage se présente comme les précédents. Il s'ouvre sur une préface du Fr. Serges-Thomas Bonino, président de l'Académie pontificale Saint-Thomas-d'Aquin, laquelle est suivie par l'introduction signée par Gilbert Dahan, directeur de recherche au CNRS et directeur d'étude à l'École pratique des hautes études (Paris), et intitulée « Thomas d'Aquin, exégète des Pastorales et de Philémon ». G. Dahan expose d'abord les méthodes mises en œuvre par Thomas d'Aquin, « qui sont celles de l'exégèse de son temps, à quoi s'ajoutent un constant souci de pédagogie et l'acuité de son intelligence » (p. 16). Thomas témoigne d'une attention constante au texte qu'il commente, qui se traduit par des remarques qui relèvent de ce que nous appelons aujourd'hui la critique textuelle. Il est de même attentif à la sémantique du texte commenté, en recourant aux étymologies obtenues par des jeux de mots ou par la paronomase, ou en reprenant les définitions courantes à son époque. Il suit les procédures propres à l'exégèse universitaire du XIII^e siècle, caractérisée par le schématisme, qui permet d'éviter la paraphrase et de systématiser les idées. Il recourt à des sources, dont la plus importante est celle qu'il désigne par le terme de *Glossa*, ou glose, un type de commentaire encyclopédique, élaboré à Laon et Auxerre au début du XII^e siècle, qui se présente sous la forme d'un commentaire composé d'extraits des Pères et d'auteurs du haut Moyen Âge, disposé autour du texte biblique (glose marginale) ou entre les lignes (glose interlinéaire). Mais il semble aussi que Thomas cite un certain nombre de Pères de première main, non seulement latins mais aussi grecs, qu'il lisait en traduction. Les auteurs profanes ne sont pas absents, en particulier Aristote, désigné comme « le Philosophe ». L'utilisation qu'il fait de ces sources variées, « toujours jaugées d'une manière critique et, ce qui est le plus important, toujours au service de l'exégèse » (p. 29), montre que Thomas n'en est pas prisonnier. L'introduction présente également les thèmes principaux qui ressortent des lettres pauliniennes commentées et qui retiennent l'attention du commentateur : l'inspiration de l'Écriture à propos d'un passage important de la deuxième lettre à Timothée (3,14-17), l'organisation de l'Église et la question des ministères (1 Tm 3,1-13 et 5,17-20 ; Tt 1,5-9), la soumission aux autorités (1 Tm 2,1-2 ; Tt 3,1-3), les femmes (1 Tm 2,9-15 ; Tt 2,3-5) ; les esclaves (Philémon) ; les faux docteurs (1 Tm 1,3-7 ; 4,1-8 ; Tt 1,10-16 ; 3,9), l'eschatologie. L'introduction est suivie d'une liste sommaire des commentaires des épîtres pastorales et de Philémon jusqu'à la fin du XIII^e siècle, et d'un avertissement qui signale les manuscrits et les éditions utilisés, et fournit des indications sur la version de l'Écriture à laquelle recourt Thomas (habituellement une Vulgate italienne, à l'occasion la *Vetus Latina*). Les commentaires sur Paul de Thomas n'ayant pas encore fait l'objet d'une édition critique dans la Léonine, la traduction se base sur l'édition Marietti (1953), dont la numérotation des commentaires a été retenue, mais constamment collationnée et amendée sur sept manuscrits des XIV^e-XV^e siècles. Chaque partie de l'ouvrage couvrant l'une des quatre lettres constitue un ensemble autonome comprenant un double plan, général et détaillé, le commentaire annoté et des tables : des références scripturaires, analytique, des lieux parallèles tirés des autres œuvres de Thomas d'Aquin, des références aux auteurs et aux ouvrages cités. La lisibilité des commentaires est favorisée par le fait qu'au début de chaque « leçon », le texte biblique que Thomas commente est reproduit, et par l'ingénieux et très efficace système de signes typographiques élaboré par le traducteur, qui permet, d'un seul coup d'œil, d'appréhender la structure et la logique du commentaire. La traduction cherche ainsi à donner le meilleur accès à un texte latin subdivisé à l'extrême et caractérisé par une grande concision et des abréviations (en particulier en ce qui concerne les citations bibliques, souvent tronquées). Pour pallier ces difficultés, le P. Stroobant de Saint-Éloy explicite le texte par des compléments entre soufflets (<...>). Outre la qualité de la traduction, il convient de souligner la très grande richesse de

l'annotation qui mentionne les corrections apportées à l'édition Marietti ou les écarts par rapport à celle-ci, signale les lieux parallèles dans les écrits de Thomas, identifie les sources, apporte des éclaircissements sur des termes et des concepts, et fournit d'utiles indications bibliographiques. Les tables analytiques sont particulièrement développées et permettront au lecteur de se faire une meilleure idée du contenu des commentaires de Thomas⁵⁹.

Paul-Hubert Poirier

33. **Grégoire de Nysse. Homélies sur le Cantique des cantiques. Tome I (Homélies I-V).** Texte grec de H. LANGERBECK (*GNO* VI). Traduction par Mariette CANÉVET. Introduction et notes par Mariette CANÉVET et Françoise VINEL. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 613), 2021, 399 p.

L'Antiquité chrétienne nous a transmis un nombre respectable de commentaires du Cantique des cantiques, essentiellement de langue grecque⁶⁰. Il s'agit de celui d'Hippolyte de Rome, conservé en géorgien, du commentaire et des deux homélies d'Origène, des commentaires de Nil d'Ankyre, de Philon de Carpasia et de Théodoret de Cyr, auxquels s'ajoute pour le domaine latin, celui de Grégoire d'Elvire. À côté de ces ouvrages, le commentaire de Grégoire de Nysse, en quinze λόγῳι, terme habituellement rendus par « homélies », se distingue par son ampleur, même s'il ne couvre que la première moitié du livre biblique (jusqu'au verset 9 du chapitre 6). Ce commentaire a fait l'objet d'une édition critique dans les *Gregorii Nysseni Opera*, au volume VI, en 1960, par les soins de Hermann Langerbeck, et d'une excellente traduction française intégrale due à dom Adelin Rousseau, en 2008 (Bruxelles, Lessius). Il fait maintenant son entrée aux « Sources Chrétiennes » par les soins de deux spécialistes reconnues de Grégoire de Nysse, Mariette Canévet et Françoise Vinel, l'une et l'autre professeurs émérites de l'Université de Strasbourg. Le premier volume de l'édition, qui reprend le texte de Langerbeck, donne les cinq premiers livres du commentaire. L'introduction présente tout d'abord le « contexte historique et la date ». Sur ce dernier point, sans qu'elles expriment une position claire, les auteurs se rangent implicitement à l'avis de J.B. Cahill, qui situe la rédaction de l'œuvre entre 391 et 395, donc vers la fin de la vie de son auteur⁶¹. En p. 10, elles attribuent la fin abrupte du commentaire de Grégoire, sur Ct 6,9, à sa mort qui en aurait interrompu la rédaction. On peut toutefois penser, en raison de ce qu'affirme Grégoire à fin du prologue (7, p. 125 de la présente édition) : « Pour l'instant, notre discours et notre explication en sont à la moitié », qu'il n'a simplement pas eu le loisir d'y revenir et de mener le projet à terme. La deuxième section de l'introduction donne une brève présentation d'ensemble des anciens commentaires juifs et chrétiens du Cantique. La composition des homélies, la structure d'ensemble et la présentation des homélies I à V font l'objet de la troisième section. Les auteurs dégagent « trois principes fondamentaux qui ont présidé à la composition des *Homélies* » : le fait qu'elles aient été prononcées chacune sous la forme d'un tout, que le texte du Cantique y est expliqué verset par verset, « comme dans un véritable commentaire », et qu'une intention spirituelle semble présider à l'ensemble du

59. Sur le plan de la présentation matérielle, si la typographie est assurément très lisible, on peut toutefois regretter le manque de marges extérieures dans un ouvrage destiné à l'étude et que l'on sera sûrement amené à annoter au fil de la lecture.

60. Sur ces commentaires et sur la réception du Cantique des cantiques, on lira la notice exhaustive et détaillée de Jean-Marie Auwers, dans ID., *Le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf (coll. « La Bible d'Alexandrie », 19), 2019, p. 122-158.

61. « The Date and Setting of Gregory's of Nyssa's Commentary on the Song of Songs », *The Journal of Theological Studies*, 32 (N.S. 1981), p. 447-460, conclusion reprise par G. MASPERO, « CANT. In *Canticum canticorum* », dans L.M. MATEO-SECCO, G. MASPERO, éd., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 121-125.

texte, celle du progrès infini de l'âme (p. 25-26). Elles montrent aussi que l'ensemble des quinze homélies se partage en deux groupes, un premier (I-V) dans lequel l'âme abandonne sa condition pécheresse pour regarder vers Dieu, et un second (VI-XV), consacré à la transformation progressive de l'Épouse en un autre Christ et l'édification de l'Église en chacun de ses membres. La quatrième section de l'introduction est consacrée à Grégoire de Nysse et l'exégèse du Cantique. Grégoire reconnaît l'apport d'Origène pour l'interprétation du livre biblique tout en marquant sa différence d'avec lui, dans la ligne d'une « explication spirituelle » (ἀναγωγή) qu'il se refuse à qualifier : « Que l'on veuille [l']appeler “tropologie”, “allégorie”, ou quoi que ce soit d'autre, nous ne discuterons pas le terme pourvu seulement que l'on obtienne des significations utiles » (Prologue 2, p. 110-111). La cinquième section, intitulée « La nature humaine de l'épouse », souligne quelques traits de la spiritualité qui se dégage du commentaire : l'homme dans l'univers, le péché, le désir, la liberté, la communion dans l'Église. Cette analyse se poursuit dans la sixième section portant sur la doctrine spirituelle des *Homélies* sur le Cantique, dans laquelle sont abordés les thèmes du progrès indéfini de l'âme, un des aspects les plus originaux de la spiritualité de Grégoire de Nysse, de l'indicibilité de Dieu, des sens spirituels, de l'Église et de la christologie. La dernière section résume les données de la tradition manuscrite et de l'histoire de l'édition de l'œuvre. La reprise de l'édition de Langerbeck indique en marge la pagination de cette édition, ainsi que les colonnes de Migne, ce qui est très utile étant donné que le *Patristic Greek Lexicon* (Lampe) référence le commentaire d'après la PG. La lecture de cette excellente traduction, accompagnée d'une légère annotation, est facilitée par les manchettes qui découpent le texte. Espérons que nous pourrions lire bientôt la suite de ces très riches *Homélies sur le Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse.

Paul-Hubert Poirier

34. Helmut SENG, éd., **Oracula Chaldaica Latine**. Heidelberg, Universitätsverlag Winter GmbH (coll. « Bibliotheca Chaldaica », 9), 2021, 320 p.

Le dernier volume paru de la « Bibliotheca Chaldaica » est consacré aux traductions latines des *Oracles chaldaïques*⁶² produites vers la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, aux XV^e-XVI^e siècles. Il s'agit de traductions d'éléments tirés des recueils des deux transmetteurs et commentateurs byzantins des *Oracles*, Michel Psellos (ou Psellus, 1018-après 1081) et Georges Gémiste Pléthon (1355/1360-1452). Du premier, on possède 1) une Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν [Commentaire des Oracles chaldaïques], 2) une Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων [Exposition sommaire et concise des croyances chez les Chaldéens] et (3) une Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων [Exposition sommaire et concise des croyances chez les Assyriens]⁶³. De Pléthon, on a 1) des Μαγικά τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων [Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre], 2) Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια [Commentaire sur ces Oracles] et 3) la Βραχεῖα τις διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ἀσαφές τῶς λεγομένων [Brève explication de ce qui est dit de plus obscur dans ces Oracles]⁶⁴. Dans

62. Pour une excellente introduction aux *Oracles chaldaïques*, voir H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 170), 2016.

63. Édition et traduction de ces textes par Édouard des PLACES, *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France », série grecque, 210), 2003 [1971].

64. Édition et traduction par B. TAMBRUN-KRASKER, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Εξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια. Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon. Édition critique avec Introduction, traduction et commentaire*, Athènes, The Academy of Athens ; Paris, Vrin ; Bruxelles, Ousia (coll. « Corpus philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini », 7), 1995.

cet ouvrage, Helmut Seng, cheville-ouvrière de la « Bibliotheca Chaldaica » et spécialiste reconnu des *Oracles chaldaïques*, professeur à la Goethe Universität de Francfort, présente seize traductions latines des œuvres mentionnées de Psellos et de Pléthon. Chacune des traductions, dont plus de la moitié est anonyme ou non signée, fait l'objet d'une notice de présentation qui se termine par la mention du (ou des manuscrits) qui la transmette, l'identification, s'il y a lieu, de la *Vorlage* grecque manuscrite, le signalement de l'*editio princeps* ou des éditions anciennes ou courantes, et par des éléments de bibliographie. La notice est suivie de l'édition de la traduction. Pour six de ces traductions, l'édition donnée par Seng est inédite. L'édition des traductions latines comporte, pour plusieurs de celles-ci, un appareil des *adnotationes* et des variantes textuelles. Un cas particulier est celui du philosophe et savant vénitien Francesco Patrizi (1529-1597), qui a élaboré une collection indépendante d'oracles, laquelle non seulement puise à Psellos ou à Pléthon, mais inclut également de nombreux fragments tirés d'auteurs tels que Proclus, Porphyre ou Damascius, que Patrizi a rassemblés, en appendice à sa *Nova de universis philosophia*, sous le titre de *Zoroaster et eius CCCXX Oracula Chaldaica* et, dans un deuxième temps, classés par thèmes. Seng reproduit l'ensemble d'après l'édition de Ferrare de 1591 (chap. 12). Complété par un index des noms et par une bibliographie, cet ouvrage enrichit singulièrement, pour le versant latin, le dossier déjà complexe des *Oracles chaldaïques*, la « bible des derniers néoplatoniciens », selon la formule de Franz Cumont, et fait mieux connaître la survie occidentale de Psellos et de Pléthon.

Paul-Hubert Poirier

35. **Libératus de Carthage. Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens.** Texte latin E. SCHWARTZ. Introduction et notes Philippe BLAUDEAU. Traduction François CASSINGENA-TRÉVEDY, Philippe BLAUDEAU. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 607), 2019, 445 p.

Libératus était un diacre de Carthage, en Afrique byzantine depuis la reconquête justinienne sur les Vandales. Actif vers 535, il est né vers le début du VI^e siècle. À titre de diacre, il fut sans doute chargé de diverses missions pour le compte de son évêque et de son Église. Ce qui est sûr, c'est qu'il voyagea beaucoup, de Rome à Alexandrie. Il avait reçu aussi une solide formation scolaire et il possédait une très bonne maîtrise du grec, lui permettant de recourir à une documentation dans cette langue et même de la traduire en latin. C'est ainsi qu'il nous livre, en une version latine intégrale, l'*Hénotique* ou « acte d'union » (*unitium*), document datant de 482 et publié par l'empereur Zénon à l'instigation d'Acace, l'archevêque de Constantinople, dans le but de contre-carrer l'opposition des miaphysites (ou monophysites) au concile de Chalcédoine. Libératus fut aussi très préoccupé par les questions christologiques et par les déchirements qu'elles provoquèrent partout y compris dans l'Église carthaginoise et africaine en général, depuis l'entrée en scène de Nestorius en 428 jusqu'à la mort de Justinien en 565. Sur le plan dogmatique, Libératus est un chalcédonien et un défenseur des « Trois Chapitres », c'est-à-dire de trois évêques de l'empire romain oriental, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, que Justinien, par un édit de 544, condamna *post mortem* pour avoir été les inspirateurs et les soutiens de Nestorius, et cela, pour complaire aux miaphysites que l'empereur cherchait à amadouer pour des raisons autant politiques et stratégiques qu'ecclésiastiques et théologiques. La condamnation des Trois Chapitres, fondamentalement orthodoxes, entérinée par le pape Vigile en 548, entraîna des résistances, notamment en Afrique, et un schisme qui ne prit fin que vers la fin du VII^e siècle. Il se trouve que par ses contacts, ses fonctions et sûrement aussi par inclination et conviction personnelle, Libératus fut un témoin privilégié, et non seulement d'un point de vue africain, de ces débats. Sur la base d'une documentation de première main, il en rédigea en quelque sorte la chronique dans un ouvrage intitulé *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum*, que l'on a traduit très justement par « Abrégé

de l'histoire des nestoriens et des eutychiens », ceux qui occasionnèrent les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). Le *Breviarium* a été pour cette raison exploité par les historiens des conciles, dont Eduard Schwartz qui en a procuré une édition critique dans ses *Acta conciliorum oecumenicorum*, dans le tome (II, 5) réservé à la *collectio Sangermanensis* (Berlin, 1936), édition reprise dans le présent volume. Le *Breviarium* a en effet été conservé dans un recueil dont le principal témoin est un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France (Paris) autrefois propriété de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (après Reichenau et Corbie), d'où l'appellation que lui a donnée Schwartz. « Délibérément favorable aux Trois Chapitres » (p. 82), la *collectio Sangermanensis*, compilée en Italie du Sud, vers la fin du VI^e siècle, est à l'origine de la tradition manuscrite du *Breviarium*.

L'édition signée par Philippe Blaudeau, avec la collaboration de François Cassingena-Trévédy, nous offre la première traduction française du *Breviarium*, et la deuxième, toute langues confondues, après celle en italien de F. Carcione parue en 1989. L'édition du texte latin et la traduction sont ici précédées d'une introduction par P. Blaudeau. Celui-ci est un spécialiste reconnu de l'histoire de l'Église des V^e-VI^e siècles, sur laquelle il a énormément publié. On lui doit notamment une monographie portant sur Alexandrie et Rome de 451 à 491, publiée en 2006 dans la « Bibliothèque de l'École française de Rome » (vol. 327), et une autre sur le Siège de Rome et l'Orient, de 448 à 536 (« Collection de l'École française de Rome », vol. 460, 2012). Son introduction au *Breviarium* comporte cinq parties. La première, intitulée « Un diacre voyageur », retrace le parcours de Libératus et sa carrière ecclésiastique auprès de son évêque Réparatus et après le décès de celui-ci. Le *Breviarium*, « une narration rendant sobrement compte des origines d'une controverse dont, comme nombre d'autres Africains, évêques, clercs ou moines, il avait eu à payer dans sa chair et dans son esprit, le prix, puisque ses convictions s'avéraient irréductibles à la volonté impériale » (p. 14), fut peut-être achevé à Vivarium, le monastère fondé par Cassiodore en Italie du Sud, vers le milieu du VI^e siècle, selon une hypothèse de Schwartz que Blaudeau reprend avec réserve (p. 15-17). La deuxième section de l'introduction, la plus ample et la plus touffue (la lecture en aurait été facilitée par davantage d'intertitres), est spécifiquement consacrée au *Breviarium*, « un ouvrage attestataire, solidaire d'un combat difficile ». L'auteur en précise l'objet et le contexte, « une controverse de longue durée », dont il rappelle les étapes et les rebondissements. Il présente ensuite « l'intention bien définie » et la « perspective clairement tracée » du *Breviarium*, défendre les Trois Chapitres et le bien-fondé de la résistance africaine par « un récit centré sur le déroulement des controverses en Orient, depuis la prédication de Nestorius jusqu'à la promulgation du 1^{er} édit de Justinien (428-544) ». La troisième partie, « Le choix d'un genre ? », très instructive, justifie le choix du titre retenu par Libératus pour son écrit. Blaudeau montre que ce choix n'est pas anodin et qu'il se situe dans une tradition légale et littéraire, qui voit dans le *Breviarium* « un ouvrage censé faire référence, qui propose un récit ramassé d'une histoire en puisant à plusieurs sources, tandis que l'auteur, s'il peut exprimer certaines appréciations, évite le ton personnel et s'interdit excursus et descriptions ornées » (p. 55). Dès lors, comme l'écrit fort justement Blaudeau, le *Breviarium* « n'est pas seulement un insolite objet historiographique : il se distingue par une richesse d'information peu commune et dispense une connaissance d'autant moins partagée par ses contemporains, clercs et laïcs, de Proconsulaire et des autres provinces voisines, qu'elle procède d'un cours événementiel dont ils ont été largement tenus à l'écart » (p. 64). Dans la quatrième partie, « Une composition documentée », Blaudeau montre que le *Breviarium*, « un ouvrage plus destiné à informer et conforter qu'à plaire » (p. 65) repose sur une vaste documentation, comme Libératus lui-même le dit dès les premières lignes de son ouvrage (chap. I). Parmi ces sources figure l'*Historia tripartita*, un condensé en douze livres des histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret de Cyr, élaboré par Cassiodore et son secrétaire Épiphanie. Comme le note l'éditeur, le travail de documentation

réalisé par Libératus impressionne par sa diversité et son ampleur, comme aussi le fait qu'il ait réussi à fondre ces sources en « un récit historiographique cohérent et démonstratif », dont le dessein était « une opposition à la reconfiguration ecclésiale voulue par Justinien, qu'elle corresponde à l'extension du patriarcat alexandrin à l'Afrique, un temps envisagé, peut-être ou, plus encore, à condamnation des Trois Chapitres » (p. 76). La cinquième partie de l'introduction, « Une tradition liée à une collection singulière, la *Sangermanensis* », donne une présentation détaillée de ce recueil en relation avec la transmission du *Breviarium*. Finalement, dans « Des éditions systématiquement attachées à la publication des actes conciliaires », Blaudeau rappelle l'histoire éditoriale du *Breviarium* de Libératus, jamais traité « comme une œuvre spécifique et autonome » jusqu'à la traduction italienne de Carcione et la présente édition.

La traduction du *Breviarium*, fruit du labeur commun de P. Blaudeau et de F. Cassingena-Trévedy, est accompagnée d'une assez généreuse annotation, qui signale les sources et les points dignes d'intérêt (un seul exemple, la très intéressante note 2 des p. 305-307, sur une variante de 1 Tm 3,16 et de Mt 27,49⁶⁵). Les *Capitula* qui figurent en tête de l'ouvrage ont été repris comme intertitres de la traduction française. Celle-ci se distingue par sa lisibilité ; il faut dire qu'elle est aidée par le texte lui-même, dont le rythme soutenu tient sans cesse le lecteur en haleine. Outre une qualité littéraire indéniable que des puristes lui ont parfois refusée (cf. p. 64-65), le *Breviarium* se distingue par sa richesse documentaire unique, par exemple sur les circonstances du « brigandage d'Éphèse » de 449, « ce qu'il ne faut pas appeler “Second concile d'Éphèse” », comme l'écrit Libératus (XII,92).

Cette édition et traduction du *Breviarium* complète d'heureuse façon la liste des sources documentant l'histoire doctrinale des cinquième et sixième siècles accessibles en français. Que ses artisans en soient remerciés.

Paul-Hubert Poirier

36. **Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. Tome I (Livre I).** Texte grec, introduction, traduction, notes et index de Bernard MEUNIER. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 600), 2018, 634 p.

Composé entre 425 et 428/429, le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* de Cyrille d'Alexandrie (344/349-497) est l'un des plus importants et des plus longs commentaires du quatrième évangile que nous ait transmis l'Antiquité, après celui d'Origène en 32 livres (dont 9 seulement sont conservés), les 88 *Homélies sur Jean* de Jean Chrysostome et les 125 *Tractatus* d'Augustin. Intitulé dans la tradition manuscrite *Explication ou commentaire sur l'Évangile selon Jean* (ἐρμηνεία ἡτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον), l'œuvre compte douze livres, conservés intégralement sauf pour les livres VII et VIII qui ne sont plus attestés que par des fragments caténiques. Le *Commentaire* couvre la totalité de l'évangile johannique, sauf la péricope de la femme adultère (Jn 8,1-11), qui ne figure pas dans Jean pour une bonne partie de la tradition manuscrite de l'évangile, y compris le texte alexandrin qu'utilise Cyrille. Transmis par cinq manuscrits datés des XII^e au XVII^e siècle, si l'on exclut les chaînes, les florilèges et les copies tardives, le *Commentaire* a circulé dès l'Antiquité sous deux formes, l'une en deux volumes, l'autre en trois volumes. En raison de

65. Note déjà longue qu'on aurait pu compléter en mentionnant qu'un *scholion* attribue la variante matthéenne à Tatien, ce qui est très intéressant ; cf. N.J. ZOLA, « The Use of Tatian's Diatessaron in the Textual Criticism of the Gospels and the Future of Diatessaronic Studies », dans M.R. CRAWFORD, N.J. ZOLA, éd., *The Gospel of Tatian. Exploring the Nature and Text of the Diatessaron*, Londres, T&T Clark (coll. « The Reception of Jesus in the First Centuries », 3), 2019, p. 203 et 224.

perles, aucune de ces deux formes n'est complète et l'éditeur doit les combiner pour obtenir un texte complet. Le *Commentaire* a fait l'objet de deux éditions qui se recommandent encore aujourd'hui par leur valeur, celles de Jean Aubert, *editio princeps* du texte grec, parue en 1638, et de Philip Edward Pusey, publiée en 1872. Pour le livre I, l'édition de B. Meunier ne présente que 30 différences (voir p. 163-164) avec l'édition de Pusey. La nouvelle édition dont les « Sources Chrétiennes » inaugurent la publication par ce volume est issue d'un projet coordonné par deux « cyrilliens » confirmés, Marie-Odile Boulnois, directeur d'études à l'École pratique des Hautes études (Paris), et l'auteur du présent volume, chercheur au CNRS (Lyon, Institut des Sources Chrétiennes). L'édition des autres livres est en cours. Il s'agira à terme de la première traduction française du commentaire cyrillien. Le livre I comporte 10 chapitres et couvre Jn 1,1-28. Contrairement à beaucoup d'ouvrages antiques pour lesquels les indications paratextuelles sont dues à des copistes et non à l'auteur, dans le cas du *Commentaire* et comme l'auteur lui-même nous en avertit dans sa préface, les titres et la numérotation des chapitres (κεφαλαια) sont de la main même de Cyrille.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction qui porte à la fois sur le *Commentaire* dans son ensemble et sur le livre I. Dans un premier chapitre, B. Meunier situe le *Commentaire* dans l'œuvre de Cyrille : sa datation (entre 425 et 428-429) et sa place au sein de l'œuvre exégétique et trinitaire cyrillienne, le genre du *Commentaire* (un écrit savant et non homilétique), les commentaires sur Jean avant Cyrille, d'Héracléon à Augustin. Le deuxième chapitre, « Cyrille et l'Écriture », présente tout d'abord Cyrille commentateur, qui se situe au-delà du clivage « Alexandrie - Antioche » et qui pratique une lecture plutôt dogmatique de Jean, avec une nette orientation antihérétique, ce qui transparaît dans les titres dont Cyrille a doté les chapitres des livres, qui trahissent une préoccupation doctrinale, celle de la consubstantialité des personnes divines pour le premier livre. B. Meunier soulève aussi une question intéressante, celle de l'existence, au sens où on l'entend aujourd'hui, d'un « Prologue de Jean » pour Cyrille. Quant au texte biblique que l'archevêque d'Alexandrie commente, il s'agit du texte dit « alexandrin », qui représente un état antérieur au texte « byzantin », qui s'imposera comme « texte reçu ». L'examen de la doctrine du *Commentaire sur Jean* fait l'objet du troisième chapitre de l'introduction. La perspective du livre I est nettement christologique et antiarienne. Outre les ariens, Cyrille épingle les monarchianistes, Eunome et ses disciples, les Grecs et le polythéisme, les origénistes, les pneumatomaques et Apolinaire de Laodicée. Il cite quelques textes d'Eunome, qui, citations véritables ou non, méritent de figurer dans le maigre legs littéraire d'Eunome. À propos d'Eunome, Cyrille aborde aussi la question des « deux Verbes », « intérieur » au Père et « proféré », une thématique qui remonte aux apologistes du deuxième siècle et qui resurgira dans le contexte de la controverse arienne. Une caractéristique du *Commentaire*, que Cyrille partage avec d'autres auteurs, est le recours à des syllogismes comme support et outil de l'argumentation dogmatique, une véritable « méthode de combat », comme l'écrit B. Meunier. Celui-ci présente également le vocabulaire christologique de Cyrille et aborde la délicate question de son attitude face aux Juifs. Le troisième et dernier chapitre de l'introduction est dévolu à l'histoire du texte, la tradition directe (voir le stemma des deux formes anciennes du *Commentaire*, p. 126) et indirecte (chaînes exégétiques, manuscrits-recueils tardifs, florilèges, reprises byzantines d'Euthyme Zigabène et de Jean Veccos), les traductions anciennes (exclusivement latines, aucune version orientale n'étant attestée) et modernes.

La présentation typographique du texte grec met bien en valeur les titres et sous-titres qui sont attribuables à Cyrille lui-même. En plus des manchettes habituelles qui font ressortir les thèmes abordés au fil du texte, la traduction est accompagnée d'une annotation plus ou moins développée selon les passages. Les douze « notes complémentaires » qui abordent des points de lexique ou de contenu méritent d'être portées à l'attention des lecteurs : 1. Les motivations du quatrième évangéliste (d'après Cyrille, « compléter les données des trois autres évangiles, faire entrer davantage dans

le mystère de la génération éternelle du Fils, et surtout prémunir contre les déviations doctrinales » ; 2. Principe (le terme ἀρχή, dont Cyrille écarte toute dimension spatiale ou temporelle) ; 3. Ἀπαράλλακτος (signifiant « non différent », « immuable », cet adjectif est fréquent chez Cyrille pour insister sur la consubstantialité du Père et du Fils) ; 4. Jean 10,30 (« Moi et le Père sommes un », verset qui fait partie de la controverse antimonarchianiste depuis le III^e siècle) ; 5. Mode d'être et substance (sur l'expression κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον) ; 6. Λόγος προφορικός (rappel de l'histoire du thème du Verbe intérieur et du Verbe proféré) ; 7. Être ou essence (ce que signifie, pour le Père, de ne pas être privé « de la différence d'être ce qu'il est ») ; 8. La volonté divine dans l'arianisme (sur l'affirmation arienne de la naissance du Fils de la volonté du Père, identifiée, chez Eunome et ses disciples, au « Verbe intérieur » au Père et différent du Fils ou du Verbe incarné) ; 9. Ὑπερούσιος (terme typiquement néoplatonicien, récurrent dans l'hymnologie byzantine, dont Cyrille est, avec Synésius de Cyrène et Didyme d'Alexandrie, l'un des témoins de son usage théologique avant le VI^e siècle) ; 10. Jean 1,9 (pour Cyrille comme pour beaucoup d'auteurs anciens, les mots « venant dans le monde » s'applique à l'homme et non à la lumière) ; 11. Jean 1,18 (Cyrille lit μονογενὴς θεός et non μονογενὴς υἱός) ; 12. Les Juifs meurtriers du Seigneur, κυριοκτόνοι (sur le thème des Juifs déicides, qui remonte au II^e siècle et qui revient une bonne cinquantaine de fois sous la plume de Cyrille).

Cet ouvrage ouvre de belle façon la sixième centaine des « Sources Chrétiennes » avec le premier livre de ce commentaire majeur du quatrième évangile, dont la qualité augure bien pour la suite.

Paul-Hubert Poirier

37. **Grégoire de Nysse. Trois oraisons funèbres et Sur les enfants morts prématurément.** Texte grec d'Andreas SPIRA (*GNO IX*) et Hadwiga HÖRNER (*GNO III.2*). Introduction, traduction et notes de Pierre MARAVAL. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 606), 2019, 211 p.

Dans ce livre publié aux Éditions du Cerf, Pierre Maraval présente une nouvelle édition et une nouvelle traduction de quatre œuvres du penseur et théologien chrétien du IV^e siècle Grégoire de Nysse. Écrite dans un style clair et direct, l'introduction de Maraval sur les *Trois oraisons funèbres* et *Sur les enfants morts prématurément* aide à situer ces textes dans leurs cadres conceptuel, historique, littéraire et religieux respectifs. L'auteur y met en effet en lumière les circonstances et les questionnements sociaux et théologiques qui ont mené à la composition de ces textes. Il y analyse la structure littéraire, rhétorique et sophistique de ces derniers et en explique les différentes parties (ἐγκώμιον, ἔπαινος, θρήνος, παραμυθικός λόγος). Il démontre comment, mises en relation les unes avec les autres, elles contribuent à former des œuvres fidèles au modèle classique traditionnel dont s'inspire Grégoire de Nysse dans sa rédaction. L'introduction lui sert également à justifier sa position quant à la datation de ces écrits par une utilisation réfléchie des sources, suivant la méthode historico-critique. Maraval offre ainsi aux lecteurs, initiés ou non à ce genre de littérature scientifique et académique, une fondation solide leur permettant de pleinement apprécier la portée et la profondeur de ces œuvres antiques qui traitent de thématiques universelles et communes à toutes les époques, comme la mort et la souffrance.

À la suite de cette introduction, les quatre œuvres sont présentées dans leur version originale en grec accompagnée de leur traduction en français. La première oraison funèbre porte sur Méléce, qui était évêque d'Antioche. Les deux éloges suivants ont été respectivement écrits pour Pulchérie, la fille de l'empereur Théodose et pour l'épouse de ce dernier, Aelia Flavia Flaccila. Comme l'explique Maraval dans son introduction, ces trois oraisons suivent un modèle classique bien précis et

se ressemblent donc dans leur forme et dans leur fond. Grégoire de Nysse y mentionne en effet la difficulté d'écrire et de traiter d'un sujet aussi sensible que la mort. On y lamente la perte du défunt et on y exalte son caractère pieux et vertueux et ses accomplissements passés. La dévotion du mort à l'Église, à sa communauté et à sa famille est également mentionnée. Il est aussi possible d'y retrouver un discours qui cherche à légitimer la peine et la souffrance engendrées par un décès. Ce type de texte essaie de consoler ceux et celles affectés par la mort et, à cet effet, offre donc différents sermons de nature ecclésiastique ayant pour but d'édifier le fidèle dans sa foi. Grégoire de Nysse se sert de nombreuses références bibliques pour illustrer et agrémenter ses propos. Pierre Maraval cite en note de bas de page toutes ces références aux écritures judéo-chrétiennes, ce qui permet de s'y référer plus aisément et rapidement.

Quant à *Sur les enfants morts prématurément*, ce texte se présente sous la forme d'un traité adressé à un certain Hiérios, un gouverneur chrétien à qui Grégoire de Nysse avait déjà écrit une lettre par le passé. *Sur les enfants morts prématurément* cherche à répondre, par le raisonnement, la logique et la philosophie, à plusieurs questions sur la mort, la justice et l'économie divine. On tente en effet d'y expliquer et d'y justifier ce qui semble être des anomalies dans la gouvernance divine du monde, comme l'inégalité des vies humaines, leur rétribution ainsi que la destinée des enfants mort prématurément. Grégoire de Nysse tente de répondre aux différentes questions et problématiques posées par Hiérios au moyen d'une méthodologie axée sur le raisonnement discursif. La méthode du théologien chrétien se base sur une compréhension anthropologique et philosophique de l'homme et de sa véritable nature ainsi que de la relation qu'il entretient avec Dieu. Elle se fonde aussi sur des idées empruntées au stoïcisme, notamment celle de la providence divine et de la finalité universelle.

Parmi les thèses proposées par Grégoire pour expliquer ce qu'il advient aux enfants morts prématurément, on retrouve l'idée que ces derniers accèdent directement à la béatitude puisqu'ils n'ont pas pu accomplir de bonnes ou de mauvaises actions. Selon le penseur chrétien, ceux-ci continueront à exercer dans l'au-delà l'activité naturelle de leur l'âme, c'est-à-dire la contemplation du divin. Il y affirme également que leur connaissance de Dieu continuera à croître après leur mort. Quant aux raisons qui expliquent les inégalités dans les vies humaines, Grégoire soutient que ce sont la providence et l'omniscience divine qui les expliquent. Selon celui-ci, c'est Dieu qui, parce qu'il sait qu'un homme deviendra mauvais au cours de sa vie, le fait mourir très jeune ou bien encore le laisse vivre une longue vie, sachant que le mal causé par ce dernier conduira, à terme, à un plus grand bien.

Comme pour les trois oraisons funèbres, Grégoire fait référence à la fois à des auteurs anciens classiques, comme Plutarque et Platon, à des auteurs chrétiens, comme Irénée et Athénagore, ainsi qu'aux Écritures pour appuyer et illustrer ses propos. Quant à la traduction qui est faite de ces quatre textes, celle-ci suit de près le texte grec d'origine, sans être difficile à lire. Les libertés prises par Maraval permettent de bien rendre en français certaines particularités de la langue grecque, sans trop s'éloigner du sens original. Une attention particulière est donnée à la mise en page, ce qui rend la lecture plus agréable tout en facilitant l'accès aux références bibliographiques et aux citations vétéro- et néotestamentaires. L'index scripturaire ainsi que la présentation qui est faite des sources chrétiennes contribuent au caractère ordonné, minutieux et détaillé de l'ouvrage.

Simon St-Arnault-Chiasson

◆ recensions

Jean-Pierre CLÉRO, dir., **La figure de saint Paul dans les œuvres de Bentham sur la religion**. Bayonne, Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie (coll. « Colloques & Essais », 124), 2021, 208 p.

Cet ouvrage collectif, issu d'un colloque tenu en juin 2019 au Centre Bentham de l'École de droit de Sciences Po de Paris et portant sur les écrits de Bentham à propos de la religion, réunit les intérêts d'historiens, d'éditeurs, de psychanalystes, de philosophes et de politologues. Ils se sont penchés sur une facette particulière de l'œuvre de Bentham, son *Not Paul, but Jesus*, un livre qu'il a publié en 1823. Guillaume Tusseau, dans l'avant-propos (intitulé « Du plaisir de parcourir le labyrinthe »), qualifie l'approche de Cléro, qui a dirigé ce travail interdisciplinaire, de « kaléidoscopique » (p. 8), les personnes y ayant contribué apportant diverses explications et illustrations à propos des « appareils conceptuels » (p. 9) développés par Bentham.

Cléro lui-même signe les deux textes les plus importants de l'ouvrage : la préface et un chapitre, tous deux portant sur l'application de la théorie des fictions de Bentham dans *Not Paul, but Jesus*. Dans la préface, Cléro replace l'épistémologie de la théorie benthamienne dans ses origines et son époque, d'une part, tout en lui conférant une portée actuelle structurante d'un large champ des sciences humaines, d'autre part. Les idées benthamiennes à propos de saint Paul, qu'il considère comme un « faux apôtre », sont analysées à la lumière de la philosophie idéaliste allemande (Kant, Hegel) et de la philosophie anglaise (Locke, Hobbes, Hume, Hutcheson, A. Smith). Cléro ne voit pas chez Bentham une forme complète d'athéisme ni même une adversité envers le christianisme. Le versant subversif de sa philosophie avance toutefois une critique véhémement des collusions politico-religieuses maintenues par le « sinistère intérêt » des élites qui dominent les populations en rusant d'insincérité, faisant passer leur bonheur avant les intérêts collectifs pourtant prioritaires. Cela dit, « Bentham [...] vo[y]ait l'intérêt du religieux dans l'étude des sciences humaines » (p. 49), il n'a jamais proposé l'abolition de l'éducation religieuse, mais plutôt sa réforme suivant une interprétation spécifique du Nouveau Testament. Dans son autre texte de l'ouvrage (« Preuve et figures des fictions dans *Non pas Paul mais Jésus*. Nouvelles remarques sur *Not Paul, but Jesus* de Bentham »), Cléro poursuit sa réflexion à propos de la théorie des fictions et de son application dans *Not Paul, but Jesus*. Il risque une interprétation des écrits de Bentham qui fait de celui-ci un philosophe agnostique qui, loin d'être antireligieux tel que l'étaient certains philosophes des Lumières (tels Hume, Diderot, Helvétius ou D'Holbach), n'a pas abandonné son intérêt pour la religion, et encore moins son intérêt pour le christianisme. Bentham élabore avant tout une théorie du langage qui repose sur les rapports entre le réel, le symbolique et l'imaginaire. Il ne remet pas en cause les événements fondateurs du christianisme (résurrection de Jésus, ascension) puisqu'il les considère sous la lunette du langage qui a prise sur le réel. Selon la théorie benthamienne des fictions, c'est dans l'effet du langage constitué en récit que se résolvent les dialectiques, qui sont trop souvent abordées comme des contradictions ontologiques alors qu'elles reposent plutôt sur un rapport d'endroit et d'envers d'une même problématique. Ainsi, le récit paulinien, même si Bentham le considère comme fictif, transcende l'expérience et l'action de Paul, aussi subversive qu'elle puisse l'être selon le point de vue de Bentham, conserve son effet sur le réel.

L'ouvrage compte deux textes de psychanalystes françaises de l'école lacanienne. Le texte de Françoise Jandrot (« Jeremy Bentham, praticien d'enquête ») explore l'aspect sémantique de la théorie des fictions de Bentham dans *Non pas Paul mais Jésus*. Le « savoir de l'impur et de l'entremêlement » (p. 89), tel qu'élaboré par Bentham, propose un rapport herméneutique entre l'auteur, le texte et le lecteur qui repose sur des détails sémantiques précis. Par exemple, Bentham en vient à utiliser, dans son écriture, la première personne du singulier. Cet usage des pronoms personnels serait le signe, selon Jandrot, d'une « expérience de subjectivation » (p. 99) vécue par l'auteur. Cette forme de l'écriture transmet au lecteur un jugement — au sens juridique — à propos de la valeur de fiction des apparences de Paul et de sa « supposée conversion » (p. 99). Pour sa part, le texte de Mayette Viltard (« Éditer les Tables de Jeremy Bentham ») se veut une réflexion sur la réalisation technique du travail d'édition de certaines annexes des ouvrages de Bentham. L'auteure insiste particulièrement sur l'arborescence des Tables benthamiennes et sur leurs liens avec la langue, départageant ainsi un travail sur les concepts et un travail sur l'imaginaire, les diagrammes et les mots.

Dans un autre ordre d'idées, deux textes du livre proposent d'analyser la vision de la religion de Bentham. Emmanuelle de Champs propose, dans un texte intitulé « La traduction par Bentham du *Taureau blanc* de Voltaire : les usages de la satire religieuse », un rapprochement entre les positions benthamiennes et voltairiennes. Dans l'introduction de sa traduction du *Taureau blanc*, Bentham se fait aussi satirique et sarcastique que Voltaire en ce qui a trait à la religion. Il adapte toutefois les références de sa traduction au lectorat anglais et aux polémiques soulevées par l'Église anglicane (par exemple, il cite les écrits de certaines personnalités de l'Église anglicane). Mais l'esprit est le même : Bentham et Voltaire critiquent tous les deux, dans des contextes différents, l'autorité des Églises instituées. Dans la même veine, Bentham en profite pour critiquer également le système de la common law, requestionnant par le fait même les alliances entre les pouvoirs temporels et spirituels. Dans sa contribution (« L'objet Bible pour Bentham. Vers un athéisme ? Contrepoint hégélien »), Laurent Gallois, quant à lui, interroge *Not Paul but Jesus* à la lumière de la philosophie allemande et plus particulièrement en fonction de la dialectique hégélienne. Selon Gallois, Bentham ne parvient pas à légitimer positivement la position de Jésus face à celle de Paul. À défaut, il appelle ses lecteurs à retourner à la religion de Jésus de façon « négative », sans preuve formelle outre son plaidoyer en faveur de celle-ci, car Bentham semble bel et bien monter un dossier juridique contre Paul. Après un détour par les écrits de Kant et de Hegel, Gallois considère plus largement la façon dont Bentham développe son herméneutique biblique. Selon la perspective benthamienne, la Bible est un document historique comme les autres et elle doit être soumise à la critique de la raison. C'est ici que s'exprime avec force l'utilitarisme développé par le philosophe du droit anglais, ébréchant au passage « le noyau doctrinal du christianisme » (p. 184).

L'ouvrage comprend aussi deux textes rédigés en anglais. Celui de Peter Lythe (« Jeremy Bentham on Organised Religion ») présente le travail de Bentham comme un projet cherchant la déstructuration et la dissolution des entités ecclésiastiques, juridiques et politiques d'Angleterre. Pour Bentham, l'institution religieuse, en particulier, se veut un instrument d'inculcation de fausseté. Son attaque n'est pas, selon Lythe, envers le religieux, mais bien envers sa forme instituée et « historique ». Si, pour Bentham, l'Église est mûre pour sa dissolution, si sa mort par euthanasie se veut la voie naturelle de sa propre perte, il appartiendrait aux individus (chacun étant le juge de lui-même) de poursuivre l'œuvre de Jésus, celle-ci conservant, à ses yeux, toute sa légitimité. La contribution de Michael Quinn, intitulée « Commentaries on a Parisian Conference. Not Paul, but Jesus, a case of two complementary logics or discourses, but of one discourse tried and found severely lacking in the terms of the other », prend le contre-pied de la thèse défendue par Cléro. Quinn reprend donc la thèse qui veut que Bentham ait été un antireligieux et, surtout, un anticlérical. L'interprétation faite

par Quinn des écrits de Bentham suppose que ce dernier croyait que la religion allait simplement disparaître suivant les progrès de l'éducation des populations, et ce, au bénéfice de l'humanité.

Dans sa postface (« Faut-il, peut-on, doit-on pardonner à saint Paul ? »), feu Bernard Cottret effectue un retour synoptique sur la figure de saint Paul en la posant sous la lentille interprétative du récit de vie, celui-ci étant « toujours au bord de la fable ou de la mythographie » (p. 198). Homme de son époque, se situant lui-même à la croisée du judaïsme et du christianisme, Paul aurait construit son récit sur une écriture à la première personne du singulier et il s'agirait, à ce titre, d'une forme de reconstruction qui intègre des éléments du réel, du symbolique et de l'imaginaire. En ce sens, l'alternative posée par Bentham : Jésus *ou* Paul, interroge les structures mêmes de la chrétienté. Cottret en arrive, vers la fin de son texte, à la Réforme protestante. Il propose un parallèle entre la conversion de Paul et celles de Luther et de Wesley. Son texte se termine par une courte section à propos d'un contemporain de Bentham et un porteur des idéaux des Lumières, Jean-Jacques Rousseau.

Suivre Cléro et les contributeurs et contributrices à cet ouvrage dans leur compréhension de Bentham permet de revitaliser la théorie des fictions et lui donner un rôle important, voire majeur ou prépondérant, dans le savoir contemporain. Il est d'ailleurs à souligner ici qu'une philosophie élaborée par un théoricien du droit en arrive à déborder *sur* et *dans* les sciences humaines, chose qui s'avère, à certains égards, surprenante compte tenu de l'imperméabilité du droit par rapport aux autres champs du savoir. Ce pont, qui construit une transdisciplinarité, confère au droit une portée qui lui donne une légitimité à l'extérieur de lui-même et cette portée ne se limite pas à un aspect normatif ou sociologique. Elle s'adresse à une philosophie du langage qui, épistémologiquement, rejoint Saussure, Wittgenstein et Lacan dans leurs préoccupations ontologiques et anthropologiques. Ainsi, la filiation du savoir en matière de « fiction » conduit à repenser les rapports entre le réel, le symbolique et l'imaginaire, tout en ouvrant les possibilités d'une interdisciplinarité qui adjoint le droit, la linguistique, la philosophie et la psychanalyse.

Raphaël Mathieu LEGAULT-LABERGE
Université de Sherbrooke

Stéphane FOUCART, **Des marchés et des dieux. Quand l'économie devient religion**. Paris, Grasset, 2018, 269 p.

Après des livres comme *Le Populisme climatique* (2010) ou encore *La fabrique du mensonge : Comment les industriels manipulent la science et nous mettent en danger* (2014)¹, Stéphane Foucart examine dans *Des marchés et des dieux*² les parallèles possibles entre deux formes de culte : d'une part, les religions monothéistes avec leurs traditions, leurs rites, leurs mécanismes de divinisation, mais en tenant compte aussi du respect infini qu'elles inspirent — et qu'elles semblent exiger de tous, et, d'autre part, ces forces impalpables, ce que l'on désigne généralement sous des vocables comme « l'économie », « le marché », « la croissance », voire « l'emploi ». Pour Stéphane Foucart, « l'économie » érigée sur un piédestal serait devenue comme une nouvelle religion, sans toutefois en avoir le titre, avec — au sens figuré — « ses théologiens et évangélistes » (p. 234). On entend

1. Stéphane FOUCART, *Le Populisme climatique : Claude Allègre et Cie, enquête sur les ennemis de la science*, Paris, Denoël (coll. « Impacts »), 2010, puis chez Folio, 2015 ; ID., *La fabrique du mensonge : Comment les industriels manipulent la science et nous mettent en danger*, Paris, Denoël, 2013, puis chez Folio, 2014.

2. Une réédition de ce titre est parue en format de poche (Folio actuel, 2020). Celle-ci n'était pas encore parue lors de la rédaction de cette recension.

souvent dire par exemple que ce sont « les forces du marché » qui déterminent la santé de nos institutions et qu'il faut prioriser « l'économie », prise comme un tout. Depuis plusieurs générations, les politiciens d'ici et d'ailleurs répètent *ad nauseam* que leur priorité sera de revitaliser « l'économie », et tel un Test de Rorschach, chacun pourra voir dans cette vague promesse ce qui lui tient le plus à cœur : les puissants voudront ainsi justifier leur habitude de favoriser les plus nantis, présentés comme des « créateurs d'emplois », et les plus démunis imagineront qu'on leur procurera un meilleur poste ou des conditions de travail plus favorables.

S'inspirant de l'idée d'Hannah Arendt sur l'autorité en tant que mode de domination et de soumission sans avoir à employer la force (dans son ouvrage classique *La crise de la culture*, paru en 1961³), Stéphane Foucart reconceptualise ce qu'il nomme une « autorité nouvelle » pour désigner « l'économie » (p. 17). Comme un demiurge-Moloch qui avalerait les hommes ou une déesse insatiable qu'il faudrait entretenir et nourrir sans cesse, et pour laquelle on devrait consentir à des sacrifices, « l'économie » serait devenue, selon Stéphane Foucart, comme une sorte de divinité, sinon une finalité abstraite qu'il faudrait satisfaire à tout prix et ne jamais décevoir. Ne parle-t-on pas quotidiennement des implacables « lois du marché » ? Ou encore de l'Autorité des marchés financiers ? Ou même que « le Marché souverain décide » (p. 41) ? On pourrait presque avancer, en ces temps d'une apparente sécularisation, que ce phénomène de divinisation des marchés deviendrait plus intense dans la mesure où les formes traditionnelles de pratique religieuse semblent avoir disparu ; la perte largement répandue de la Foi pourrait avoir laissé un vide encore non comblé.

Cette hypothèse difficile à démontrer peut paraître séduisante, et Stéphane Foucart la nourrit habilement, en traitant successivement du marché comme étant logé en un lieu à la fois concret et virtuel (les places boursières), pour ensuite examiner ces nouveaux dieux comme étant honorés (par les politiques, les investisseurs, les bulletins de nouvelles) et dotés de la capacité de se reproduire ou de se fâcher (par les emballements occasionnés par les crises boursières) et ultimement de nous punir collectivement (en faisant fluctuer exagérément les prix de certaines denrées ou du pétrole). Les exemples convoqués remontent jusqu'à l'Antiquité romaine pour désigner les actuels « gourous des marchés » comme les pontifes des temps modernes (p. 78). Et qui dire, quoi penser lorsque les marchés dégringolent soudainement, lors des crises boursières ? Serait-ce comme « la colère des dieux » qui s'expliquait dans les temps immémoriaux par un tremblement de Terre ? Ou plutôt que même pour les experts et comme pour les initiés d'autrefois, il « manquait des éléments pour comprendre le grand dessein de Dieu » (p. 228) ?

Sous des dehors inattendus, l'argumentation de Stéphane Foucart n'est pas pour autant totalement nouvelle ; *Des marchés et des dieux* s'appuie principalement sur un ouvrage devenu classique, *La Richesse des nations* (1776) d'Adam Smith⁴, et Stéphane Foucart cite pertinemment le sociologue Pierre Rosanvallon, pour qui le marché « n'est pas seulement un mode d'allocation des ressources à travers une libre détermination [...] des prix : c'est un mécanisme d'organisation sociale plus encore qu'un mécanisme de régulation économique » (p. 161). Il y a plus de deux siècles, Adam Smith forgea le concept de « la main invisible » (p. 166) pour décrire cette dynamique puissante et imprévisible que l'on nomme les lois du marché : tout comme l'action des dieux, celles-ci seraient immuables et impénétrables. Et c'est précisément ce concept de « la main invisible »

3. Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 1989 [1972, pour la première traduction française ; 1961, pour l'édition originelle américaine].

4. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 2 t., Paris, Économica, 2000 [1776 pour la première édition américaine].

d'Adam Smith (p. 166) qui depuis quelques décennies aurait été reconverti en ce que l'on nomme « la main invisible du marché » (p. 167).

L'une des conclusions de Stéphane Foucart est que l'économisme tous azimuts risque de nous entraîner vers « une dangereuse impasse » (p. 251). Sur une note plus philosophique au sujet des limites de « l'économie » et de la recherche incessante de la richesse, l'auteur ajoute que « le plaisir n'est pas le bonheur, ce que l'on sait depuis l'Antiquité, et certains neurobiologistes estiment même incompatible le sentiment de plénitude et de contentement avec la quête effrénée des plaisirs de toutes sortes » (p. 251).

Avec *Des marchés et des dieux. Quand l'économie devient religion*, Stéphane Foucart nous propose un ouvrage original et rigoureusement argumenté dont chaque chapitre est plus intéressant que le précédent. Les universitaires s'intéressant à la sécularisation seront sans doute inspirés par ce livre bien étayé. Même les lecteurs sceptiques devant un rapprochement aussi audacieux entre l'économie et le religieux apprécieront le style élégant et la verve de l'auteur. À la limite, on pourrait prolonger la réflexion de Stéphane Foucart dans d'autres domaines et remplacer l'économie par un autre objet de culte profane, que ce soit l'environnement, le sport, les célébrités, le végan et les aliments naturels ou même la drogue pour adapter le modèle proposé par Stéphane Foucart dans l'établissement d'un nouveau diagnostic ou d'une tendance émergente. Mais — qui sait ? — cette nouvelle hypothèse sera peut-être pour un autre livre... plus facile à annoncer qu'à démontrer.

Yves LABERGE
Université d'Ottawa

Robert H. FRANK, **Success and Luck. Good Fortune and the Myth of Meritocracy**. Princeton, Princeton University Press, 2017 [2016], 208 p.

« Que le meilleur l'emporte ! » ; « Les élèves les plus doués recevront les notes les plus hautes ! » ; « Les candidats les plus méritants obtiendront des positions supérieures ! » (p. XIV) ; « Les universitaires les plus talentueux sont les plus cités ! » (p. 134)... Nous entendons tous les jours ces formules convenues, auxquelles beaucoup de décideurs veulent croire, mais qui seraient en fait basées sur le mythe — bien enraciné — de la méritocratie, qui sévit autant dans le monde de la recherche que dans les milieux universitaires, sans parler du secteur financier et dans les médias. Finaliste au prix du « *Financial Times* and McKinsey Business Book of the Year » en 2016, ce livre du professeur Robert Frank déboulonne habilement cette thèse pourtant séduisante et largement répandue voulant que chacun soit récompensé en fonction de son mérite, de ses capacités, de ses efforts. L'auteur est professeur émérite à l'Université Cornell et à l'École Johnson Graduate School, situées dans l'État de New York, c'est-à-dire au pays de l'individualisme triomphant, où la méritocratie se confond quotidiennement avec un autre mythe : celui du Rêve américain, qui perpétue la croyance voulant qu'aux États-Unis, chacun puisse réussir et s'élever jusqu'aux plus hautes sphères de la société, à condition de travailler ardemment et de toujours persévérer⁵.

Selon Robert Frank, le mythe de la méritocratie néglige un aspect déterminant mais souvent occulté : la chance de ceux et celles qui réussissent simplement en se trouvant « au bon endroit et au moment le plus opportun ». D'autres perspectives invoqueront, au lieu de la chance, un heureux hasard (« good fortune ») pour expliquer comment certaines personnes auraient réussi à gravir opportunément les échelons de l'ascenseur social ou hiérarchique. Ces deux facteurs apparaissent fort

5. Voir les multiples définitions contenues dans le livre de Lawrence R. SAMUEL, *The American Dream. A Cultural History*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

pertinemment dans le titre même de cet essai resté méconnu. Mais pourquoi alors les personnes qui sont arrivées à se hisser au sommet d'une hiérarchie n'invoquent-elles pas, elles aussi, le « facteur chance » pour expliquer leur succès ? Pour Robert Frank, le mythe — solidement ancré — de la méritocratie repose précisément sur la négation du facteur chance dans l'équation de la réussite : « [...] en mettant l'emphasis sur le talent et le travail acharné, les gens ayant réussi renforcent leur mérite et la prétention qu'ils ont de valoir un salaire très élevé » (p. 11).

Ce mythe de la méritocratie dans une société néolibérale ne devrait toutefois pas se confondre avec le concept sociologique de statut social et la prise en compte des origines socio-économiques ; de plus, la méritocratie ignore les distinctions et discriminations en raison du genre ou de l'ethnicité. Rien à voir non plus avec le destin, la destinée ou l'hypothétique intervention de « la main de Dieu ». Et on laisse ici de côté les études sur la douance pour se concentrer uniquement sur celles et ceux qui parviennent à s'élever socialement (ou professionnellement) et qui s'en vantent. Néanmoins, Robert Frank n'ignore pas l'impact des inégalités sociales qui empêchent beaucoup d'enfants issus des familles à bas revenu d'accéder aux grandes universités américaines dont les frais de scolarité sont souvent très élevés (p. 88). Même à propos des choix vocationnels, de l'orientation scolaire et professionnelle, des inégalités persistent toujours, parfois subtilement, et l'auteur précisera ailleurs que chez les étudiants provenant de familles bien nanties, les mauvais choix et « les erreurs dans le cheminement ont beaucoup moins de conséquences » (p. XIV), dans la mesure où les étudiants qui auraient été mal orientés mais qui appartiennent à des milieux aisés auront toujours la possibilité de bifurquer, de recommencer leurs études autrement ou de se réorienter vers un autre domaine, et ce en dépit des frais de scolarité élevés et des semestres supplémentaires qui s'ajoutent (*ibid.*). Autrement dit, ceux-ci auront droit à une deuxième chance, peu importe le coût. Ce n'est pas le cas de tous.

Robert Frank n'affirme pas pour autant que les personnes qui prennent du galon seraient toutes incompetentes ou des imposteurs qui seraient parvenus à leur niveau d'incompétence, comme dans *Le Principe de Peter*, le best-seller de 1969 devenu un classique, de Laurence Peter et Raymond Hull⁶. L'argumentaire nuancé de Robert Frank, combinant une méthodologie mixte (qualitative/quantitative), est étayé et laisse une large place à la compétence, à la persévérance, mais aussi à l'humilité. Le propos est facile à suivre, mais la multiplicité des sources utilisées pourra parfois surprendre : on y trouve beaucoup de statistiques sur les revenus et la fiscalité, différents sondages très rigoureux, mais aussi le compte rendu de diverses expériences très intéressantes sur les perceptions générales face aux « personnes qui ont réussi » (p. 137), avec en prime quelques « tranches de vie » plutôt anodines et quelquefois révélatrices sur le parcours personnel de l'auteur, qui ne néglige aucunement le « facteur chance » pour décrire son propre cheminement. Autre remarque : on reprochera à certains tableaux comparatifs d'être partiels ou incomplets ; ainsi, les données recueillies sur les taux de taxation des ménages dans différents pays industrialisés sont incomplètes, notamment à propos du Canada, et ne fournissent en fait que des résultats pour l'Ontario, mais sans aucune autre province (voir le Tableau 6.1, p. 88, sur la colonne de gauche). L'ouvrage se conclut sur une note de sagesse, incitant les mieux nantis à être reconnaissants de leur bonne étoile et à tenir compte du « facteur chance » dans leur cheminement au moment de faire leur bilan (p. 145).

À l'évidence, ce livre audacieux et accessible de Robert Frank constitue une avancée originale en philosophie de l'éducation, basé sur une argumentation indiscutablement rigoureuse, mais il se situe aussi à contre-courant à propos de la méritocratie et de l'illusion persistante que celle-ci col-

6. Laurence J. PETER, Raymond HULL, *Le Principe de Peter. Pourquoi tout employé tend à s'élever jusqu'à son niveau d'incompétence*, Paris, Stock, 1970. Plusieurs rééditions.

porte. Peu importe que l'on soit d'accord ou non, ouvert à la critique ou non, il serait néanmoins important d'être au moins exposé momentanément au point de vue des détracteurs de ce mythe de la méritocratie. Depuis cette parution, d'autres chercheurs ont prolongé ce questionnement et en ont étoffé la critique, selon des approches similaires, et toujours critiques. Je pense notamment à ces deux ouvrages : *Against Meritocracy*⁷ par Jo Littler et *The Myths of Measurement and Meritocracy*⁸, par J.M. Beach.

Yves LABERGE
Université d'Ottawa

Manon GARCIA, **La conversation des sexes. Philosophie du consentement**. Paris, Climats, 2021, 309 p.

Le deuxième livre de Manon Garcia, *La conversation des sexes*, prolonge sur le terrain de la sexualité la question mise de l'avant dans *On ne naît pas soumise, on le devient* : « [...] dans quelle mesure les femmes peuvent-elles consentir à leur propre soumission ? » Au lendemain de la vague de dénonciations #MeToo, cette situation paradoxale mérite notre attention. En effet, bien qu'il soit désormais au cœur des revendications pour la libération des femmes, le consentement n'est pourtant pas une notion neutre aux yeux de l'autrice. Quelles peuvent être sa valeur et sa fonction au sein d'une trajectoire patriarcale, demande-t-elle ? Loin d'être un plaidoyer en faveur du consentement, ce livre se propose au contraire de rendre compte de « ce qu'il y a de profondément difficile à penser [en lui] », à savoir que « le discours du consentement est à la fois une libération pour les femmes [...] et un risque, tant ce vocabulaire peut être utilisé d'une manière qui dissimule les injustices de genre » (p. 27).

Mentionnons toutefois que le portrait que voudrait brosser la philosophe française n'est pas complètement noir. S'il apparaîtra bientôt évident que le consentement n'est pas le « sésame » de l'égalité des sexes que plusieurs voient en lui, Garcia ne désenchante pas pour autant de « sa portée émancipatrice pour penser un avenir à la fois égalitaire, libéré et joyeux de l'éros » (p. 255). Inscrire sur ses lacunes, renouer avec ses ambitions — voilà au demeurant un leitmotiv qui sied bien à l'esprit de cet essai.

Au travers de sept chapitres, la *Conversation des sexes* offre un ample travail d'explicitation conceptuel, dont l'objectif principal consiste à restaurer l'intelligence d'un vocabulaire péchant de nos jours par excès de simplicité. Intransigeante, l'autrice soumet ainsi une notion du sens commun à la critique d'un *logos* à la fois féministe et philosophique — lesquels, sous sa plume, se fondent du reste parfaitement l'un dans l'autre. On l'aura deviné, un premier pavé consiste dès lors à offrir une promotion au consentement sexuel : celui-ci n'est pas qu'une simple notion, mais un authentique concept philosophique.

Placée en préambule, la première étape consiste à démystifier la conception « simpliste et trompeuse » du consentement, entendu comme accord tributaire d'un pouvoir normatif de légitimation. D'abord, l'idée même du consentement comme « accord » attire le soupçon : accepter une interaction sexuelle par politesse, est-ce consentir ? Être d'accord par crainte d'être perçue comme une « allumeuse » à l'aune de scripts de genre sexistes, est-ce vraiment du consentement ? Mais encore, selon Garcia, la force justificatrice associée au consentement contribue également à occulter

7. Jo LITTLER, *Against Meritocracy. Culture, Power, and Myths of Mobility*, Londres, Routledge, 2017.

8. J.M. BEACH, *The Myths of Measurement and Meritocracy. Why Accountability Metrics in Higher Education Are Unfair and Increase Inequality*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2021.

RECENSIONS

le caractère réel des violences sexuelles : en effet, il ne va pas de soi qu'un rapport sexuel consenti est forcément légitime. À titre d'exemple, l'autrice nomme le cas, pas si éloigné de nous, du devoir conjugal. En d'autres mots, l'aspect légal du consentement ne coïncide pas toujours avec sa prétention morale.

La sortie de l'âge mythologique appelle expressément à un travail de reconstruction. L'autrice propose à cette fin un programme en trois temps : 1) définir ce qu'est le consentement, 2) analyser la façon dont il fonctionne d'une manière qui rende compte de l'influence des inégalités de genres sur son pouvoir de légitimation et 3) établir les conditions de son exercice valide. Un jalon important de ce parcours tiendra dès lors à l'élucidation du rôle du consentement sexuel en contexte de patriarcat.

Ce programme se décline ensuite en deux problèmes, lesquels serviront de lignes de force à l'ouvrage. Le premier est juridique et consiste à discerner le viol du sexe permmissible, tandis que le second est d'ordre moral et concerne la ligne de partage entre le sexe permmissible et le sexe positivement bon. C'est la distinction morale qui la première doit être auscultée ; on ne retrouvera l'autre qu'au terme d'un long détour, quelque 200 pages plus loin.

Ainsi les deux premiers chapitres posent la question de savoir si le consentement est une condition suffisante au sexe moralement bon, ou seulement une condition nécessaire. Pour y répondre sont convoqués à la barre John Stuart Mill et Emmanuel Kant. En vertu du principe libéral de souveraineté de l'individu, le premier conçoit le consentement de manière formelle, c'est-à-dire comme accord servant de critère de légitimité de l'action d'un individu sur un autre. À l'inverse, l'éthique d'inspiration kantienne suggère une version substantielle du consentement : celui-ci ne réside jamais dans l'accord, mais toujours dans la manifestation de la volonté. Conformément à la formule d'humanité, que Garcia fait bien de nous rappeler, les êtres humains doivent toujours être considérés comme des personnes (fins en soi) et jamais comme des choses (moyens). D'où l'exigence correspondante de veiller avec respect et amour aux fins que se pose autrui en sa qualité de personne. Pour Garcia, l'analyse des origines morales est importante, car elle permet de mettre de l'ordre dans certains discours récents. En effet, la différence des prémisses interdit de superposer les deux conceptions : ou bien le consentement est un accord formel juridiquement valable (condition nécessaire), ou bien il s'agit d'une ligne de conduite éthique non sanctionnable, mais permettant de poser les bases d'une sexualité souhaitable (condition suffisante).

Le chapitre 3 consolide cette ambiguïté par l'exploration du milieu BDSM (acronyme de « Bondage et discipline, domination et soumission, sadomasochisme »). Thème certes inusité pour un ouvrage de philosophie, mais extrêmement riche eu égard à la question des pouvoirs du consentement. D'un côté, le recours par les adeptes de BDSM à des contrats de consentement et à l'établissement préalable de *safe words* en fait une pratique exemplaire — voire même à maints égards plus sécuritaires que les pratiques dites « normales », note Garcia — du point de vue de la doctrine libérale. En revanche, l'ascendance subversive du BDSM ne lui confère pas l'immunité contre les injustices de genre. Le roman populaire *Fifty Shades of Gray* illustre bien la possibilité d'un tel subterfuge. Captivante en ses droits, la discussion sur la communauté cuir est pourtant vouée à rester sans aboutissement : il est difficile, voire impossible, de distinguer ici la soumission sexuelle de la soumission structurelle. On saluera au passage la bienveillance de l'autrice qui, en sa qualité de philosophe féministe, évite sans faillir le jugement et ne se dérobe jamais à l'exercice, philosophique s'il en est un, d'en discerner le sens.

Ces considérations ouvrent par surcroît sur la question du devenir politique du sexe, lequel occupera les chapitres quatre et cinq, respectivement intitulés « Le sexe est politique » et « Le genre

du consentement ». De concert avec Nicola Gavey et Catherine MacKinnon, Garcia dénonce d'entrée de jeu le raté qu'a été la révolution sexuelle pour les femmes. Nonobstant les avancées issues des travaux de Freud et Foucault, que l'autrice synthétise par ailleurs avec soin, une dé-répression du sexe envisagée du point de vue de la pénétration pénienne peut aussi bien servir à assurer l'accès des hommes à un maximum de femmes. Dans un passage éprouvant, Garcia nous rappelle combien le mouvement #MeToo est venu ratifier ce constat.

Poursuivant ce filon, elle reprend la thèse élaborée dans *On ne naît pas soumises, on le devient* — laquelle, rappelons-le, assimilait les normes de féminité à des normes de soumission — et entreprend de montrer comment la question des conditions d'un consentement particulier refoule sans cesse dans celle, plus abyssale, de savoir si à l'échelle structurelle le consentement est même possible. Le problème de la « soumission consentie », qui irrigue les recherches de l'autrice depuis sa thèse doctorale, trouve ici les conditions de son plein déploiement. Dans sa version la plus radicale, héritée des travaux de MacKinnon, il se pose comme suit : dans quelle mesure les femmes peuvent-elles consentir authentiquement si leur volonté est structurellement entravée par l'oppression patriarcale ? Si leurs désirs mêmes sont façonnés par la domination masculine ? Questions bien sûr rhétoriques ; de telles circonstances mettent le consentement hors circuit. Tout au plus, il servira comme notion descriptive : « La domination masculine, résume Garcia, a pour effet que le consentement n'est pas la manifestation de leur liberté mais un signe de leur asservissement » (p. 172).

La non-réduction de la volonté au consentement soulève ce faisant la question impérieuse de savoir si dans ce cas l'ensemble des interactions sexuelles sous le patriarcat, qu'elles soient jugées consenties ou non, relèvent du viol. Il est coûteux d'admettre une thèse si radicale. De fait, Garcia n'y souscrit pas entièrement et table en faveur d'une position mitoyenne. Suivant Quill Kukla, elle oppose à MacKinnon une théorie « non idéale » du consentement, laquelle stipule que ce dernier est moins la manifestation d'une pleine autonomie qu'un commerce de compromis. Sans doute cette position s'explique-t-elle de ce que le régime de pensée complexe que l'autrice s'évertue à préserver n'autorise aucune conclusion unilatérale : on ne saurait faire l'économie des vécus féminins qu'au prix de leur qualité de personne.

Les analyses précédentes se soldent ainsi par un retour aux difficultés qui, en tout début de parcours, inauguraient le problème du consentement. Le sixième chapitre examine en conséquence la question décisive de savoir si tout sexe non consenti est du viol. Garcia offre derechef une réponse nuancée. En fait, l'étude de divers scénarios donne à penser que la gravité des interactions sexuelles non consenties s'inscrit plutôt dans un continuum moral, allant du viol à des situations où l'attribution de responsabilité est arbitraire, en passant par les cas limitrophes mentionnés plus haut : le sexe par politesse, la crainte d'être perçue comme une « allumeuse », de susciter la colère de l'autre partenaire, etc. En ce sens, le viol serait « seulement » le cas extrême d'un continuum de relations non voulues. Sous ce rapport, conclut Garcia, c'est le sexe voulu qui semble faire figure d'exception.

Interviennent ici les vues édifiantes annoncées au début de notre survol. Dans un moment pivot, qu'on regrettera de ne voir arriver que si tardivement, Garcia écrit : « Que le droit pénal n'ait à statuer que sur ce qui est incriminé ne signifie pas que la morale consiste à s'abstenir de ce qui est interdit » (p. 227). Ainsi remet-elle à l'ordre du jour la tâche, largement ignorée de ses vis-à-vis, de réfléchir sur les conditions propices à l'essor de l'autonomie en matière sexuelle.

S'il est vrai que le consentement échoue à réaliser certaines de ses promesses, Garcia ne va toutefois pas jusqu'à suggérer, comme d'autres l'ont fait, d'en remplacer la logique par une autre, qui elle serait plus à même d'assurer une sexualité épanouissante. Dans la mesure où on le saisit

RECENSIONS

comme la manifestation d'une volonté autonome — de manière kantienne donc —, le consentement parvient à faire de l'expérience érotique une relation entre égaux. Et ce mot de relation n'est pas anodin ; il suffit pour s'en convaincre de renouer avec l'étymologie du terme de « consentement » : consentir, cela signifie « sentir ensemble ». Le dispositif garant de ces conditions est celui d'une conversation érotique, dans laquelle le consentement serait donné de manière continue. La conversation assure ainsi le passage d'un modèle passif à un modèle actif, de la concession à la relation. Cette proposition marque sans doute un sommet du livre, que vient couronner la magnifique formule de Gloria Steinem : « érotiser l'égalité », et non la domination.

Somme toute, notons que la riposte reste assez modeste au regard des faits accablants qui remplissent les six premiers chapitres. Or quoi qu'il en soit, on est redevable à Manon Garcia d'un ouvrage fort éclairant. Par ses analyses tour à tour introductive, critique et méliorative, il recèle de nombreuses pistes pour instruire un lectorat non initié aux revers d'un terme plus controversé qu'il n'y paraît. Ainsi peut-on lire en conclusion que « penser le consentement dans sa complexité permet d'aborder nos vies sexuelles dans toute leur épaisseur » (p. 255). Cette remarque est significative : le livre trouve sans conteste une grande force dans sa capacité à manier légèrement un concept lourd. Dans une langue toujours claire et accessible, Garcia donne ainsi à apercevoir dans *La conversation des sexes* une complexité encore intacte. En définitive, le mérite de ce livre est donc moins de proposer des solutions que d'opérer de nombreuses et précieuses distinctions, elles-mêmes fécondes quant à l'avenir de la sexualité sous le patriarcat.

Maxime TREMBLAY
Université de Sherbrooke

Marc-Antoine GAVRAY, dir., **Études philoponiennes. Philosophe à l'École d'Alexandrie.** Textes d'Étienne ÉVRARD. Liège, Presses Universitaires de Liège (coll. « Philosophie », 8), 2020, 434 p.

Le volume, dirigé par Marc-Antoine Gavray, publie pour la première fois ensemble six études d'Étienne Évrard, dont deux inédites, sur Jean Philopon. Lorsque j'ai commencé à travailler sur l'œuvre de Jean Philopon en 2007 et que je me suis mis à réunir la littérature secondaire pertinente, j'ai rapidement remarqué le nom d'Étienne Évrard et les titres intéressants de ses œuvres qui traitent de l'univers philosophique philoponien. À mon premier enthousiasme a succédé immédiatement une certaine déception, lorsque j'ai pris conscience qu'une partie du travail effectué sur Philopon était toujours inédite et restait difficilement accessible. Nous sommes aujourd'hui redevables à Marc-Antoine Gavray qui a eu cette belle idée de rassembler les études inédites et publiées d'Évrard et de les présenter chronologiquement dans un même volume. Son effort profitera certainement au discours philosophique à venir sur Jean Philopon.

La première étude d'Évrard sur Jean Philopon fut son essai sur le premier livre du *Contre Aristote* de Philopon (mémoire de licence, Université de Liège), en 1942-1943. Cet essai n'avait jamais été publié et est aujourd'hui considéré par le directeur du volume comme perdu. Dix ans plus tard, Évrard revient à Philopon et publie son article « Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux *Météorologiques* » (1953). Quatre ans plus tard, il achève sa thèse de doctorat intitulée *L'École d'Olympiodore et la composition du Commentaire à la Physique de Jean Philopon* (1957) qu'il ne publiera jamais. Quelques années plus tard, il rassemble et traduit en français les fragments des livres I et II du *Contre Aristote* de Philopon (1961) proposant une reconstitution du texte grec original et de la structure générale de l'ouvrage. Évrard a également écrit un article sur le commentaire de Philopon sur l'*Arithmétique* de Nicomaque (« Jean Philopon,

son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius [à propos d'un article récent] », 1965) par lequel il répond à un article de L.G. Westerink. Puis il met de côté l'étude de Philopon pendant vingt ans jusqu'à la publication de deux autres articles sur les points de vue de Philopon sur la création du monde, à savoir le « Philopon, la ténèbre originale et la création du monde » (1985) et le « Aristote, Philopon, Simplicius et Thomas d'Aquin sur l'éternité du monde » (1996).

La collection des études d'Évrard sur Philopon nous montre les deux intérêts qu'il nourrissait particulièrement : en premier lieu, la création et l'éternité du cosmos et ensuite, la physique à travers le prisme des convictions religieuses de Philopon. Les deux sujets étant finalement liés de façon intime, les travaux d'Évrard s'avèrent d'une grande importance pour l'étude de la cosmologie de Philopon au ^{XX}^e siècle. Des études ultérieures — comme celles de Richard Sorabji, Christian Wildberg et Frans De Haas dans les années 1980-1990⁹ — montrent que les études d'Évrard ont été centrales, dans la durée, dans les discussions philosophiques à propos de Philopon.

Jean Meyers évoque la méthode de travail particulière d'Évrard dans sa préface (p. 7-8), comme le fait Marc-Antoine Gavray dans son introduction au volume (p. 15-16). En effet, Évrard utilise une manière unique d'aborder les textes anciens : il compare de façon exhaustive la langue des passages et leur contenu philosophique pour obtenir une meilleure reconstitution d'œuvres fragmentaires (comme le *Contre Aristote*) ou pour justifier l'ordre chronologique des œuvres de Philopon ; il suit méticuleusement les intentions structurelles de Philopon dans la composition de ses commentaires expliquant, pour la première fois, le schéma particulier de la double exégèse appliquée par le commentateur (notamment dans son commentaire sur la *Physique* d'Aristote). Il a également été parmi les premiers érudits à avoir tenté de lire les traités théologiques de Philopon à la lumière de sa philosophie, offrant quelques remarques holistiques sur les questions dont traite le philosophe. De ce fait, le spécialiste moderne de Philopon qui lit ce volume bénéficie d'un double avantage : d'une part, il accède désormais à deux études inédites sur Philopon et, d'autre part, il peut parvenir à de nouvelles perspectives intéressantes grâce à la méthode caractéristique d'Évrard.

Marc-Antoine Gavray a tâché de reproduire ces six essais d'Évrard qui auraient dû poser à lui-même un certain nombre de questions sans réponse, comme par exemple l'ouvrage non peaufiné et incomplet sur le *Contre Aristote* de Philopon. Gavray devait également préparer un *index locorum* et un *index nominum* ainsi qu'une bibliographie pour l'ensemble des essais. De plus, Gavray procède à de nouvelles modifications rédactionnelles afin de moderniser l'aspect général des textes d'Évrard (citations, références aux textes anciens, éditions de textes plus récentes). Il a également anticipé que le lecteur pourrait vouloir accéder à la numérotation originale des pages et l'a conservée entre parenthèses. Gavray a aussi ajouté un tableau très utile (Table de correspondances, p. 333-334) à la fin de l'essai sur *Contre Aristote* indiquant les fragments du texte de Philopon *apud Simplicium* tels qu'on les trouve chez Évrard et Wildberg. En revanche, j'attendais, en tant que lecteur, une brève présentation de la position philosophique d'Évrard envers l'œuvre de Philopon, comme certaines de ses principales revendications, dans l'introduction du volume. Je pense que cela compléterait un travail aussi minutieux qui rassemble et met en forme les études d'Évrard sur Jean

9. Richard SORABJI, dir., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, Institute of Classical Studies, 2010² [1987] ; Christian WILDBERG, trad., *Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World*, London, Duckworth, 1987 ; ID., *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1988 ; Frans A.J. DE HAAS, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1997.

RECENSIONS

Philopon. Le travail éditorial de Gavray est un fin travail qui ré-/introduit les écrits d'Évrard dans le XXI^e siècle, procédant avec un regard frais et contemporain.

Ioannis PAPACHRISTOU

National and Kapodistrian University of Athens

Mark HARRIS, Hilary MARLOW, dir., **The Oxford Handbook of the Bible and Ecology**. New York, Oxford University Press, 2022, XIV-478 p.

Ce collectif de 30 articles suit la tradition de la collection « Oxford Handbook » en proposant un large éventail de portes d'entrée sur un sujet particulier. Ne pouvant décrire chacun des chapitres, je vais présenter quelques exemples représentatifs des quatre grandes sections du volume. Dans l'ensemble, il s'agit d'une contribution significative à l'intersection des enjeux environnementaux et des études bibliques, un domaine relativement récent.

La première partie du livre est consacré aux enjeux méthodologiques. David Horrell, figure phare de l'important *Exeter project*, délimite trois dimensions importantes d'une herméneutique écologique (p. 30) : 1) L'étude historique et exégétique des textes bibliques, en soulignant la différence entre nos présupposés culturels et ceux de l'Antiquité ; 2) un engagement théologique avec la tradition chrétienne ; 3) un engagement avec la science contemporaine et les divers domaines d'études.

Sur le plan méthodologique, l'ensemble du volume négocie le gouffre historique entre notre époque et les temps bibliques par une démarche herméneutique nuancée. Pour répondre au premier aspect explicité par Horrell, les méthodes historico-critiques sont largement utilisées dans ce volume, bien qu'on retrouve aussi de la place pour des cadres théoriques centrés sur le lecteur ou les contextes de lecture. Cette option permet de bien distinguer les conceptions bibliques et contemporaines.

Le deuxième point de Horrell est aussi très présent dans les contributions qui se situent souvent explicitement dans une réflexion ecclésiale qui tente de fonder une théologie doctrinale ou pratique à partir de l'étude des textes bibliques. Ainsi certaines contributions pourraient être catégorisées comme écothéologie protestante. Notons qu'il y a aussi une place accordée à un discours interne au judaïsme dans le chapitre sur l'écothéologie juive écrit par Julia Watts Belser.

Horrell précise l'importance de son troisième point : « Ecological hermeneutics cannot flourish except as an interdisciplinary disciplinary endeavor, in which ongoing dialogue across the boundaries of disciplinary specialism is essential » (p. 30). Or, ce volume propose peu de place aux regards interdisciplinaires vers la philosophie environnementale, l'éthique ou les études animales. En revanche, la section méthodologique du volume propose une herméneutique écologique et féministe par Anne Elvey et une herméneutique écologique et le postcolonialisme de Madipoane Masenya. La juxtaposition de ces chapitres souligne l'importance de l'intersectionnalité dans l'avenir de l'herméneutique écologique qui doit analyser les multiples formes d'oppression interreliées qui affectent les femmes, les peuples autochtones, les animaux et la terre. Conçue comme une praxis féministe et décoloniale, l'herméneutique écologique devient une praxis de justice et de changement plutôt qu'une réflexion rationnelle.

La deuxième section du volume porte sur des études de livres ou groupe de livres bibliques : Genèse (Théodore Hiebert), Lévitique (Déborah Rooke), Deutéronome (Raymond Person), Isaïe (Hilary Marlow), Jérémie (Emily Colgan), les douze prophètes (Laurie Braaten), Psaumes (William Brown), Job (Kathryn Schifferdecker), le Cantique des cantiques (Ellen Bernstein), les synoptiques

(Mark Harris), Jean (Susan Miller), les lettres de Paul (Vicky Balabanski) et l'Apocalypse (Micah Kiel). Cet ensemble, bien que non exhaustif, permet un regard panoramique qui montre des résonances entre les textes bibliques. Par exemple, les perspectives évoquées dans le texte de la Genèse reviennent dans plusieurs des autres corpus. Cette section ouvre aussi vers l'étude de textes moins centraux. Si l'histoire de l'interprétation a donné une place primordiale à l'invitation faite aux humains de dominer la terre et de soumettre poissons, animaux et bêtes en Gn 1,28, plusieurs autres textes et perspectives bibliques peuvent engendrer d'autres rapports entre les humains et le reste de la création.

Le chapitre d'Hilary Marlow sur le livre d'Isaïe part de la perspective d'un « triangle écologique » des interrelations entre Dieu, les humains et la création non humaine¹⁰. Alors que la majorité de la recherche sur les livres prophétiques s'intéresse aux relations entre Dieu et les humains, cet angle souligne l'importance de la création non humaine dans les textes bibliques. Cependant, l'illustration avec un triangle équilatéral (p. 124) laisse entendre que les relations entre ces trois partenaires sont égalitaires. À l'inverse, l'article sur le livre de Jérémie d'Emily Colgan est attentif aux inégalités de pouvoir dans les relations entre ces trois partenaires. Son herméneutique, fondée sur les apports du féminisme, montre la violence de YHWH dans les interrelations avec le peuple et la terre. « YHWH requires absolute undivided and permanent loyalty, and to choose otherwise results in losing the freedom of choice through violent coercion » (p. 144). Le Seigneur utilise un système de punitions et récompenses qui mène aux bénédictions et aux malédictions de la terre. La vie de toute créature en Jérémie dépend du Dieu qui peut donner ou non la pluie nécessaire à la survie des créatures. La terre et les animaux non humains sont des victimes collatérales de la punition divine des humains par leur divinité. Pour Colgan, Dieu en Jérémie utilise une rhétorique d'intimidation et les rapports qu'il entretient avec le peuple et la terre produisent de profondes inégalités aux dépens des plus vulnérables. Elle poursuit sa proposition par l'écoute de la terre qui résiste à cette inégalité dans un contre-discours. « To listen to the land in this poem (Jr 3,1-5) is to hear its silent protest against the model of rationality that is envisioned as hierarchical, abusive, and repressive » (p. 146). Ce chapitre inspiré par l'approche développée par Norman Habel ressort du lot par son regard critique du rôle de Dieu dans son rapport à la création. Un rapport critique qui ne se retrouve que trop rarement dans le reste de ce collectif. Colgan nomme une forme d'abus de pouvoir du Seigneur par rapport à sa création.

La troisième section du volume regroupe des études thématiques et la dernière des études qui traitent d'enjeux contemporains. La frontière entre ces deux parties étant poreuse, je les regroupe pour souligner quelques discussions transversales. Par exemple, l'effet des dichotomies cartésiennes sur l'interprétation biblique est un enjeu majeur. Plusieurs auteurs soulignent que contrairement aux interprétations modernes de la Bible, ni les textes bibliques ni les cultures qui les ont produits ne marquent de distinctions franches entre la nature et la culture, la matière et l'esprit, les animaux et les humains. Ainsi, Ronald Simkins souligne que les textes bibliques sont à comprendre à partir d'une vision théocentrique du monde qui s'inscrit contre les interprétations anthropocentriques de l'Occident chrétien. « An anthropocentric reading of the Bible results from a post-Cartesian world-view and the assumption that humans are separate and distinct from the natural world. Such anthro-

10. Ce triangle de relation est aussi décrit par Christopher WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, Intervarsity Press, 2004, p. 19 ; Norman HABEL, *The Land is Mine. Six Biblical Land Ideologies*, Minneapolis, Fortress Press, 1995 ; Carole DEMPSEY, *Hope Amid the Ruins. The Ethics of Israel's Prophets*, St Louis, Chalice Press, 2000 ; et Valerie BILLINGHAM, « The Earth Mourns/Dries Up in Jeremiah 4:23-28. A Literary Analysis Viewed Through the Heuristic Lens of an Ecologically Oriented Symbiotic Relationship », Ph.D. dissertation, Melbourne College of Divinity, 2010.

po-centric readings reflect the cultural worldview of the readers rather than the ancient Near Eastern context of the text » (p. 271).

Un débat important s'est développé au sujet du modèle de « stewardship » (gardien de la création) qui a fécondé la réflexion et la pratique des chrétiens conscients des enjeux environnementaux. Les critiques exprimées ailleurs par Richard Bauckham sont reprises dans quelques chapitres¹¹. Pour Bauckham, ce modèle 1) montre l'orgueil des humains qui croient être responsables de l'environnement, 2) exclut Dieu des activités du monde, 3) n'oriente pas vers des pratiques précises, 4) place les humains au-dessus de la création et 5) isole un seul texte biblique (Gn 1,26-28) de son contexte et des autres textes bibliques. Le chapitre de Mark Lienderbach répond à ces critiques en affirmant que le « stewardship » peut devenir pertinent si l'humilité et la repentance demandées par l'Évangile de Jésus-Christ sont soulignées (p. 320). La réflexion théologique de Lienderbach est un exemple d'un discours ecclésial qui n'est pas en dialogue avec des perspectives externes à l'Église¹².

Comme presque toutes les publications qui articulent la Bible et l'écologie, l'article controversé de Lynn White Jr. est fréquemment cité¹³. Il est même au centre du premier chapitre signé par Jeremy Kidwell. En 1967, White ciblait le christianisme occidental comme la racine de la crise écologique et indiquait que la solution était peut-être de trouver une nouvelle religion, ou de repenser la religion existante. Si ce volume donne un excellent portrait des rapports entre l'écologie et la Bible, sa faiblesse réside dans un certain manque d'ambition sur le plan d'un regard novateur généré par le contexte de notre crise écologique. Ainsi ce livre n'atteint pas l'objectif d'une révision radicale anti-anthropocentrique de l'exégèse délimitée par Norman Habel et le groupe du Earth Bible Commentary¹⁴. Cette faiblesse est le contrepoids de la force principale de ce livre de référence. L'accent sur des perspectives historiques est sans doute une excellente stratégie pour ouvrir un dialogue avec les exégètes travaillant avec des perspectives méthodologiques plus traditionnelles qui, dans l'herméneutique écologique, craignent une forme d'*eisègèse*, c'est-à-dire d'importer les préoccupations contemporaines dans le texte sans réflexion critique. Plusieurs des essais de ce volume restent donc très proches des textes bibliques et de leurs milieux de production, laissant l'explicitation herméneutique du rapport à la crise écologique actuelle à d'autres.

En somme, ce volume permet un excellent tour d'horizon d'une question émergente en études bibliques et met la table pour un engagement plus profond avec l'enjeu le plus important de notre époque.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

11. Richard BAUCKHAM, *The Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Waco, Baylor University Press, 2010, p. 2-12.

12. « From a particularly Christian POV the adoption of a stewardship model must begin with humility marked by confession and repentance in recognition of both personal and social structural sinfulness and a simultaneous embracing of the gospel of Jesus Christ as the grounds for hope and transformation » (p. 320).

13. Lynn WHITE Jr., « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155 (1967), p. 1203-1207.

14. Par exemple, Norman C HABEL, Peter TRUDINGER, *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

◆ ouvrages reçus à la rédaction

-
- COLLANGE, Jean-François, *Croire. Incroyance, foi et religion au XXI^e siècle*, Lyon, Éditions Olivétan, 2022, 237 p.
- CONSTANTINESCU, Stefan, *Visitatio Verbi dans les Sermons In Cantica de saint Bernard de Clairvaux*, Münster, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG (coll. « Studia Oecumenica Friburgensia », 109), 2022, VI-343 p.
- CORBIN, Alain, *Histoire du repos*, Paris, Éditions Plon, 2022, 168 p.
- DANION-GRILLIAT, Anne, THIEL, Marie-Jo, TRAUTMANN, Frédéric, dir., *Abus sexuels. Écouter, enquêter, prévenir*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « Chemins d'éthique »), 2022, 165 p.
- DE SMET, Daniel, *Les Fatimides. De l'ésotérisme en islam*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Islam - Nouvelles approches »), 2022, 265 p.
- FOA, Anna, GIAN SOLDATI, Franca, SCARAFFIA, Lucetta, *Agnus Dei. Gli abusi sessuali del Clero in Italia*, Milano, RCS MediaGroup S.p.A., 2022, 221 p.
- FUREY, Constance M., LEMON, Joel M., MATZ, Brian et al., dir., *Encyclopedia of the Bible and its Reception. 20. Mouse, Mice - Nefesh*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2022, XXVIII p. et 1 194 col.
- FUREY, Agnes, SCOVENS, Leonard, *Agnes et Leonard. Un parcours de justice restaurative*, Lyon, Éditions Olivétan ; Le Mont-sur-Lausanne (Suisse), Fondation Ouverture, 2022, 127 p.
- LOADER, William R.G., NIEBUHR, Karl-Wilhelm, SELEZNEV, Mikhail, ed., *The Gospel of Matthew in its Historical and Theological Context*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 459), 2021, IX-470 p.
- MORALES ARRÁEZ, Jorge Gerardo, *El sello del Siervo. El carácter y la espiritualidad sacerdotal a la luz de la teología de M.-J. Le Guillou*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Dissertationes theologiae », 41, « Series Le Guillou », 20), 2022, 578 p.
- NODET, Étienne, *Flavius Josèphe. Les Antiquités juives. Volume IX : Livre XX et Autobiographie*, texte, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022, LI-138 p.
- RICHI ALBERTI, Gabriel, TABA, Michele, *Marie-Joseph Le Guillou. Textos sobre el ecumenismo (1948-1965)*, edición y notas Gabriel Richi Alberti, contribuciones Gabriel Richi Alberti, Michele Taba, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 31, « Series Le Guillou », 19), 2022, 278 p.
- VANSPAUWEN, Aäron, *In Defence of Faith, Against the Manichaeans. Critical Edition and Historical, Literary and Theological Study of the Treatise Adversus Manichaeos, Attributed to Evodius of Uzalis*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 79), 2020, 520 p.