

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 80 • Numéro 2 • 2024

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

Direction

BERNARD COLLETTE

Rédaction

BERNARD COLLETTE (philosophie)
FRANÇOIS NAULT (théologie et sciences religieuses)

Secrétaire à la rédaction

PAUL ASSELIN

Conseil de rédaction

Marie-Pierre Bussièrès, Université d'Ottawa
Rodrigo C. Caldeira, Pontificia Universidade
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte
Monique Cardinal, Université Laval, Québec
Gabor Csepregi, Université du Manitoba,
Winnipeg
Louis-André Dorion, Université de Montréal
Gaëlle Fiasse, Université McGill, Montréal
Pierre Gisel, Université de Lausanne
Jean Grondin, Université de Montréal
Yves Laberge, Université d'Ottawa
Gilbert Larochelle, Université du Québec
à Chicoutimi
Georges Leroux, Université du Québec
à Montréal

Anne Létourneau, Université de Montréal
Jean-Luc Marion, Institut Catholique de Paris,
membre de l'Académie française
Thérèse Nadeau-Lacour, Université Laval,
Québec
Anne Pasquier, Université Laval, Québec
Jean-François Racine, Santa Clara University,
California
Yann Raison du Cleuziou, Université de Bordeaux
Jean-François de Raymond, Université de Paris X-
Nanterre
Marie-Andrée Ricard, Université Laval, Québec
Jean-Michel Roessli, Concordia University,
Montréal
Nadia-Elena Vacaru, Université Laval, Québec

Administration, abonnement et vente au numéro

Laval théologique et philosophique
Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 648
2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 • Courriel : revue@ltp.ulaval.ca
Version en ligne : www.erudit.org/revue/ltp

© 2024 UNIVERSITÉ LAVAL
Tous droits réservés, produit au Canada
ISSN 1703-8804

◆ table des matières

FRANÇOIS NAULT	<i>In memoriam</i> Paul-Hubert Poirier (1948-2024)	167
----------------	---	-----

DOSSIER

VISAGES, EXPLORATIONS EXÉGÉTIQUES ET THÉOLOGIQUES

*Numéro thématique dirigé par
Martha Milagros Acosta Valle*

MARTHA MILAGROS ACOSTA VALLE, MOUNIA AIT KABOURA, RACHEL DE VILLENEUVE	Liminaire	169
LOUIS PERRON	Le cosmos est-il le visage de Dieu ?	175
JEAN MAURAI	Le visage de l'hébreu au grec : au sujet de l'emploi de <i>prosôpon</i> dans le Pentateuque grec	191
SÉBASTIEN DOANE	Cartographie écopoétique des visages du Cantique des cantiques comme agencements plus qu'humains	207
JEAN-MARC BARREAU	Accompagnement spirituel du proche-aidant en situation de pré-deuil. Sollicitude et visage	229
RACHEL DE VILLENEUVE	Le visage épistolaire de Paul. En quête des visages dans la Lettre aux Romains	247
PATRICE BERGERON	Chercher Dieu dans ces villes aux mille visages. Explorations théologiques à partir de témoignages écrits	269

ARTICLES HORS THÈME

CRISTÓBAL BALBONTIN	La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et le problème de la chair. Aux limites de la reconnaissance	287
TALITHA COOREMAN-GUITTIN, CATHERINE VIALLE	Y a-t-il dans la Bible un biais « validiste » contre les femmes porteuses de handicap ?	311

Recensions 327

B. BASDEVANT-GAUDEMET, G. BUCUMI, D. KOUSSENS, dir., *Le paradoxe évangélique. Sécularisation et laïcisation face aux protestantismes évangéliques* (P.-L. Mongrain), 327. — A. CHARPENTIER, M. PAGAN, M. DAL POZZOLO, dir., *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner* (É. Turcotte), 329. — L.-M. CHAUVET, *La messe autrement dit. Retour aux fondamentaux* (B. Almeida), 332. — J. FAMERÉE, *Prier avec Vatican II* (B. Almeida), 333. — E. GABELLIERI, *Être et grâce. Simone Weil et le christianisme* (J. Lagalle), 334. — INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *Incarnation* (P. Kambale), 336. — D.H. JEONG, *Embracing the Nonhuman in the Gospel of Mark* (S. Doane), 337. — M. KOPP, *Vers une écologie intégrale. Théologie pour des vies épanouies* (S. Doane), 339. — J.-F. LANIEL, J.-P. PERREAULT, dir., *La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité* (P.-L. Mongrain), 341. — S. SCHOLZ, ed., *Doing Biblical Masculinity Studies as Feminist Biblical Studies ? Critical Interrogations* (S. Doane), 343. — S. SCHOLZ, ed., *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible* (L. Darsigny-Trépanier), 344. — D. TOMBS, *The Crucifixion of Jesus. Torture, Sexual Abuse, and the Scandal of the Cross* (F. Doyon), 347.

Ouvrages reçus à la rédaction 351

In memoriam
Paul-Hubert Poirier
(1948-2024)

C'est avec une profonde tristesse que nous avons appris le décès du professeur Paul-Hubert Poirier, survenu le 15 mai 2024 en Gaspésie. Né à Saint-Siméon (de Bonaventure) le 2 mai 1948, il fut une figure éminente dans le domaine de l'histoire du christianisme ancien et des études orientales chrétiennes. Ses contributions ont laissé une marque indélébile sur le monde académique et la recherche.

Nommé professeur agrégé en 1984, il accède au rang de professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses, alors connue sous le nom de « Faculté de théologie », de l'Université Laval en 1988. Son parcours académique est jalonné de nombreuses distinctions et postes prestigieux, tant au Canada qu'à l'international. Il a notamment été élu membre de l'Académie des Arts, des Lettres et des Sciences humaines de la Société royale du Canada en 1990, et nommé chevalier de l'Ordre national du Québec en 2006. Ses travaux ont été récompensés par la médaille Pierre-Olivier Chauveau, soulignant son apport exceptionnel en sciences humaines.

Les recherches de Paul-Hubert Poirier sur les langues et littératures de l'Orient chrétien ancien, ainsi que sur le manichéisme et le gnosticisme, sont mondialement reconnues. Il a joué un rôle crucial dans l'édition de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, un projet d'une ampleur considérable débuté en 1974 et dont il assura la direction à partir de 1981. Sa rigueur philologique et sa maîtrise des langues anciennes ont fait de ses éditions et traductions des références dans le domaine.

L'engagement de Paul-Hubert Poirier ne se limitait pas à la recherche. Il a consacré sa carrière à l'enseignement, inspirant des centaines d'étudiants de l'Université Laval et d'autres institutions prestigieuses à travers le monde. Ses cours et séminaires en théologie, sciences des religions, études anciennes, histoire et langues orientales ont marqué des générations d'étudiants.

Paul-Hubert Poirier était non seulement un érudit remarquable, mais aussi une personne dotée de grandes qualités humaines. Ses collègues et étudiants se souviennent de lui comme d'un mentor bienveillant, toujours prêt à partager son savoir immense et à soutenir les jeunes chercheurs. Ceux et celles qui ont eu la chance de le côtoyer gardent le souvenir d'un homme de conviction et de rigueur, mais aussi d'une personnalité agréable, douce et charmante, dotée d'un sens de l'humour irrésistible.

Le nom de Paul-Hubert Poirier est étroitement associé au *Laval théologique et philosophique*, dont il fut rédacteur pour le secteur de la théologie et des sciences

religieuses entre octobre 2001 (vol. 57, n° 3) et octobre 2017 (vol. 73, n° 3). Il est l'auteur de nombreux articles et recensions dans la Revue, que l'on peut retrouver aisément sur le site Érudit (<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/>). Pendant plus de vingt ans, il a été impliqué dans la production régulière de la chronique « Littérature et histoire du christianisme ancien ». Il était en contact constant avec le secrétariat pour examiner les ouvrages reçus susceptibles d'intéresser son équipe de recherche et pour la publication de la chronique de patristique. Paul-Hubert Poirier commandait toujours des ouvrages spécialisés dans son domaine d'expertise — certains ouvrages sont d'ailleurs encore en commande aujourd'hui à son intention. Son apport au *Laval théologique et philosophique* allait encore plus loin, puisqu'il relisait systématiquement tous les numéros avant leur publication, afin de vérifier l'exactitude des langues anciennes utilisées par les auteurs. Il va de soi que son décès est une perte immense pour notre revue, qui perd l'un de ses amis et contributeurs les plus fidèles.

La contribution de Paul-Hubert Poirier au *Laval théologique et philosophique* n'est pas près d'être oubliée. Grâce à son expertise et à son dévouement, il a élevé le niveau de rigueur scientifique de la Revue, contribuant à en faire une référence incontournable dans le domaine des études religieuses, théologiques et philosophiques. Il a laissé une empreinte durable qui continuera d'inspirer et de guider ses artisans, perpétuant ainsi l'héritage académique d'un savant et d'un homme remarquable.

François Nault

Rédacteur (théologie et sciences religieuses)
Laval théologique et philosophique

LIMINAIRE

Martha Milagros Acosta Valle

Department of Religious Studies
Niagara University, New York

Mounia Ait Kaboura

Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux,
les idéologies politiques et la radicalisation (CEFIR)
Cégep Édouard-Montpetit, Longueuil

Rachel de Villeneuve

Département de littérature
Collège Stanislas, Campus de Montréal, Outremont

La manière dont se présente l'Autre, dépassant
l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet,
visage¹.

Emmanuel Lévinas

Accueille-les dans la lumière de ton visage².

Missel romain

I. CONTEXTE

Il est de ces parties du corps qui impliquent bien davantage que leur réalité matérielle. De la culture du selfie, qui caractérise toute une nouvelle génération, aux contestations qui ont marqué le port du masque lors de la pandémie, force est de constater que cette « partie antérieure de la tête de l'homme » (*Petit Robert*) cristallise des enjeux fondamentaux. C'est dans ce contexte qu'il a paru opportun à la Société canadienne de théologie (SCT) et à l'Association catholique d'études bibliques au Canada (ACÉBAC) de se lancer dans une exploration des représentations du visage, en ajoutant cette interrogation fondamentale : et qu'en est-il du visage du divin ?

« Dès qu'on le considère dans sa portée symbolique, éthique, politique ou culturelle, le visage révèle non seulement une richesse d'approches possibles, mais aussi

1. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française (coll. « Livre de Poche »), 1971, p. 43.

2. Nouvelle traduction du Missel romain.

l'étendue des processus sociaux qui passent par lui³ ». À la croisée de ce qui fait nos différences et notre ressemblance, c'est à travers un visage que la personne se présente au monde et communique avec l'autre, dans le face-à-face. C'est aussi à travers lui que passent des assignations d'identités et de positions sociales, assumées ou imposées. Les textes bibliques n'échappent pas à cette polysémie du visage. Dans les rapports entre les humains et Dieu, la « face » est un point de rencontre crucial.

Plus spécifiquement le visage permet — ou non — d'accéder à l'identité de l'autre, comme Joseph qui « reconnut ses frères, mais eux ne le reconnurent pas » (Gn 42,8) ; c'est aussi un moyen d'accéder aux émotions, aux sentiments, à une certaine vérité de l'être. Même si elle est loin de la culture de l'égoportrait, la Bible se réfère très souvent au visage (פָּנִים / πρόσωπον) dès qu'il est question de l'autre. À commencer par le visage de Dieu, dont les « cœurs droits contempleront [l]a face » (Ps 11,7). Outre cette promesse eschatologique, le lecteur s'étonne d'un Dieu qui tantôt « découvre sa face » (Nb 6,25), tantôt « cache sa face » (Is 45,15). Mais à quoi ressemble-t-elle, cette « face » ? Même quand il s'agit d'humains, il est bien difficile d'établir un portrait des personnages qui parcourent les textes.

Au fond, le thème du visage semble se décliner selon deux modalités : il y a le visage de la présence et il y a celui de l'absence. Sans oublier une forme particulière : le visage transfiguré. Il s'agit d'une spécificité qui fait toute la force théologique et parfois poétique de certains textes, comme celui où le visage de Moïse « rayonne » lorsqu'il redescend du Sinaï (Ex 34,29-35). Du côté de la théologie, le visage a une part non négligeable dans une réflexion sur l'éthique, l'anthropologie théologique, la théologie trinitaire, la christologie, le dialogue interreligieux, les théologies féministes ou encore la théologie de l'accompagnement spirituel. Il revêt parfois des enjeux très sensibles. En effet, dans la pensée chrétienne, Dieu n'a pas seulement pris corps, il a aussi un visage, une face. La question du visage divin est un élément qui distingue le christianisme du judaïsme et de l'islam. Sans compter les enjeux de la représentation du divin dans les icônes.

II. DOSSIER

Ce numéro de la revue *Laval théologique et philosophique* propose un exercice de réflexion qui est simultanément une contemplation d'une multitude de visages : visages du divin, visages du cosmos, visages des gens et des villes, visages qui parcourent les textes bibliques, théologiques et philosophiques. Réfléchir sur le visage constitue un premier pas nécessaire pour rencontrer l'autre qui ne nous ressemble pas. Et, pourquoi pas, mieux le connaître, et mieux se connaître aussi. C'est pourquoi les articles qui suivent permettent d'aller autant à la rencontre des visages dans les textes, le plus souvent impossibles à (se) représenter, que des visages qui nous entourent.

3. Martha Milagros ACOSTA VALLE, Mounia AIT KABOURA, Joseph BRITO, Fidèle Francis KIALA BULOKI, Jean-François ROUSSEL, Rachel de VILLENEUVE, « Appel à propositions pour le congrès SCT-ACÉBAC », *Le visage, de l'icône au selfie : Explorations exégétiques et théologiques autour d'un impensé*, 2023 ; en ligne : <https://theocan.org/wp-content/uploads/2022/09/Congres-ACEBAC-SCT-2023-Le-Visage.pdf>, consulté le 15 mai 2024.

1. Dans son article « Le cosmos est-il le visage de Dieu ? », le philosophe et théologien Louis Perron examine la relation entre la foi religieuse et la science cosmologique moderne. En partant de la célèbre déclaration de George Smoot sur l'image du fond diffus cosmologique (FDC), capturée par le satellite COBE, Perron se demande si la science contemporaine peut confirmer l'existence divine, et si le cosmos peut être considéré comme une manifestation de Dieu. Il développe le sujet à partir de la notion d'articulation du sens selon Jean Ladrière, lequel reconnaît la pluralité des niveaux de sens et propose un parcours herméneutique pour montrer comment la science et la foi peuvent se compléter sans se confondre. L'auteur souligne que la science, bien qu'utile pour comprendre certains aspects du monde, atteint un point où elle pose des questions qui dépassent sa propre compréhension opérationnelle et qui nécessitent une interprétation ontologique. Pour l'auteur, la médiation philosophique, qui permet une herméneutique du discours scientifique sous forme spéculative, s'avère nécessaire pour intégrer les registres scientifique et religieux. Dans cette perspective, la science et la foi peuvent entretenir une relation d'analogie, la science offrant une parabole de la louange et de la célébration du Verbe créateur présent dans le monde.

2. C'est ensuite sur le texte de l'Ancien Testament et de la Septante que nous sommes invités à nous pencher, afin d'explorer le visage dans sa dimension sémantique. L'article de Jean Maurais, « Le visage de l'hébreu au grec : au sujet de l'emploi de *prosôpon* dans le Pentateuque grec » nous fait rencontrer des visages en suivant le terme hébreu *pānīm* et ses différentes traductions. Le propos a l'avantage de faire le tour des expressions idiomatiques, et elles sont nombreuses et variées, qui incluent le terme hébreu, en particulier dans les textes du Pentateuque. On peut alors constater le défi relevé par les traducteurs de la Septante, qui ont dû substituer au terme hébreu פָּנִים, le mot grec πρόσωπον. Tantôt ils ont eu recours au simple calque, gardant ainsi la couleur de l'hébreu, comme dans les tournures « lever le visage » ou « face contre terre ». Tantôt ils ont fait preuve de créativité linguistique pour éviter le mot à mot et résoudre, lorsqu'il est question du visage de Dieu notamment, des enjeux théologiques. Chercher les visages dans le Pentateuque grec, c'est donc reconstituer l'histoire d'une culture et de sa transmission, l'histoire aussi d'une langue, le grec postclassique, à travers l'exercice délicat de la traduction qui soulève parfois des questions idéologiques épineuses.

3. L'article suivant, « Cartographie écopoétique des visages du Cantique des cantiques comme agencements plus qu'humains » de Sébastien Doane, concerne encore l'Ancien Testament, et s'intéresse au visage des amants. Pour trouver ces visages de l'amour, l'auteur pose un principe : il faut accepter que le visage soit défait, décomposé, voire détruit, pour mieux le faire apparaître. Pour justifier cette disparition des visages, nous sommes invités à appliquer le concept de *visagéité* développé par Deleuze et Guattari. Cet article nous montre à quel point le lecteur a tout à gagner dans cette recomposition des visages, impossibles à visualiser, voire grotesques, à laquelle procède le Cantique des cantiques. En effet, le procédé constant de la comparaison pour les décrire crée une sorte de collage qui associe les parties du visage, tantôt au monde végétal (la rose, le lys, la pomme...), tantôt au monde animal (la gazelle, la colombe ou encore la brebis...). C'est avec ces images qu'il faut se représenter le

visage des amants. Ce que disent ces visages dépasse alors le réalisme de leur humanité. C'est l'indissociabilité de l'humain avec son environnement, ici végétal et animal, qui nous est proposé comme thème de réflexion. Quelle doit être la place de l'humain dans son écosystème ? Le visage, quel qu'il soit ne doit-il pas s'inscrire de manière harmonieuse dans l'espace qui est le sien et être accepté comme tel ?

4. On est dans la possibilité ou non d'un dialogue dans l'article suivant, « Accompagnement spirituel du proche-aidant en situation de pré-deuil. Sollicitude et visage ». Jean-Marc Barreau, spécialiste en théologie pratique et soins palliatifs, explore le concept lévinassien du « visage », manifestation de l'altérité et de l'infini, en contrepoint avec le concept ricœurien de « sollicitude », qui est expression de la mutualité. Alimenté par une herméneutique spirituelle, cet article explique comment le concept de *visage-dépouille* influence l'accompagnement spirituel des personnes en deuil, en soulignant le rôle crucial du visage comme point de départ de la transcendance ainsi que la nécessité de reconnaître l'aspect infini de l'être aimé. Dès lors, l'éthique du visage devient une éthique d'accompagnement, où la personne endeuillée et l'accompagnateur sont mutuellement guidés vers une visée téléologique, qui mène de la souffrance vers l'infini, puis de l'infini vers l'Infini.

5. Il est également des situations où, dans une relation, l'autre est absent, se trouve loin, voire est un parfait inconnu au sens physique du terme. C'est le cas de Paul qui, contrairement à d'autres villes, ne s'est jamais présenté aux communautés de Rome. Il leur écrit pourtant, et imagine un jour les voir, *de visu*. Mais dans l'attente de cette rencontre réelle et souhaitée, c'est un « visage épistolaire » qui se présente, et que l'article de Rachel de Villeneuve, « Le visage épistolaire de Paul. En quête de visages dans la Lettre aux Romains », nous invite à reconstituer. Pour cela, le propos part du principe que la lettre devient discours par sa lecture. Or, il n'y a pas de discours sans visage, et Paul semble en quête lui-même, dans cette lettre, des visages de ses destinataires. C'est donc en étant attentif au système énonciatif de la Lettre aux Romains, à son appareil rhétorique et stylistique, que la relecture proposée fait apparaître, non pas un, mais plusieurs visages que Paul se construit, au fil d'une lettre qui se prête à un jeu de miroir. Le visage d'un Paul sûr de lui, celui d'un Paul qui impose son autorité, d'un Paul qui espère, et parfois d'un Paul qui hésite, doute, et se met en retrait. Mais surtout émerge une figure charismatique, qui se présente comme le reflet même du visage christique croisé sur le chemin de Damas, et se donne à voir comme exemple, comme miroir (2 Co 3,18).

6. L'article qui clôt notre dossier nous invite à voir un autre visage reflété, celui du divin, qui se révélerait dans nos villes. Patrice Bergeron, dans son article « Chercher Dieu dans ces villes aux mille visages. Explorations théologiques à partir de témoignages écrits », propose un véritable défi : contempler les visages qui circulent dans nos vies urbaines où se mêlent diversité, créativité, solidarité, mais aussi indifférence, préjugés, violence. Pour relever ce défi, il s'inspire des réflexions de Georg Simmel et des travaux d'Henri Lefebvre, et il souligne la difficulté de maintenir une relation authentique avec autrui dans un environnement urbain surchargé. La question, selon lui, n'est pas *quoi* voir, mais *comment* voir. Cette question de *la manière*, plutôt que du sujet, impose une démarche spirituelle, un processus de conversion du

regard dans lequel le sujet croyant apprend à regarder et interpréter son environnement urbain à la lumière de sa foi. Une telle démarche est étayée par les témoignages d'individus qui cultivent un regard contemplatif sur la ville, posture qui peut mener à renouveler son engagement envers la cité et ses habitants dans un contexte d'urbanisation croissante. Dans cette vie citadine, on peut dès lors trouver la discrète présence de Dieu, en guise de réponse au paradoxe d'un environnement urbain à la fois pauvre et solidaire, indifférent et riche dans sa diversité. Cette réflexion, appuyée sur des récits, offre un aperçu de la manière dont la foi peut s'exprimer et rencontrer le visage divin dans nos villes, et peut ainsi se vivre dans un contexte contemporain et dans une exploration spirituelle qui sait aussi reconnaître ses limites.

Il est fascinant de voir à quel point les textes, tout comme nos vies, sont traversés par des visages, des visages qui passent, se croisent, se prosternent, se lèvent, s'illuminent, souffrent, sourient, font route ou sont évoqués sans être décrits ; tous nous invitent à une rencontre, autant avec les textes qu'avec nous-mêmes, autant avec les êtres qui nous ressemblent, qu'avec ceux qui nous sont étrangers, dans un exercice constant d'autoréflexivité. Et surtout dans une expérience d'humanité.

LE COSMOS EST-IL LE VISAGE DE DIEU ?

Louis Perron

Faculté de Philosophie
Université Saint-Paul, Ottawa

RÉSUMÉ : Le discours cosmologique actuel permet-il d'affirmer le caractère théophanique du cosmos, au sens où celui-ci pourrait être considéré comme le lieu de la manifestation visible et immédiate de Dieu ? Plus généralement : est-il en mesure d'ouvrir un chemin vers la foi ? Contrairement à un discours récurrent, l'auteur, s'appuyant sur l'œuvre de Jean Ladrière, défend la thèse qu'il n'existe pas de voie royale conduisant de la science à la foi. Celle-ci peut cependant recueillir l'image scientifique du monde et lui conférer une signification propre, moyennant un parcours herméneutique s'appuyant sur l'articulation des différents registres de sens et dont la médiation philosophique constitue le passage obligé.

ABSTRACT : Is it possible to consider the contemporary scientific cosmological discourse as a theophany, i.e. as a visible and immediate manifestation of God ? More broadly put : does science open a way to God ? In opposition to a common and repeated affirmation, the author, inspired by Jean Ladrière, claims that there is no direct and necessary way from science to faith. Nevertheless, faith can assume the scientific image of the world and confer to it a meaning of its own. To do so requires a hermeneutical journey that articulates the various levels of meaning and in which philosophy plays a key mediating role.

Dans une déclaration amplement relayée par la presse, George Smoot (prix Nobel de physique 2006) affirmait le 23 avril 1992, à propos de l'image fournie par le satellite COBE du fond diffus cosmologique (FDC) : « If you're religious it's like seeing God¹ ». Contrairement à la rumeur publique qui se réduisait à rapporter qu'il affirmait « avoir vu le visage de Dieu », la déclaration de Smoot était plus nuancée et mettait précisément en relief tout son enjeu : pour que l'on puisse affirmer que la science permet de « voir » Dieu, encore faut-il se situer dans une perspective religieuse, ce qui est une précision hautement significative. Il n'en reste pas moins que la

1. Connu en anglais sous l'acronyme CMB (*Cosmic Microwave Background*). Prédit par Georges Gamow et ses collègues durant les années 1940 à partir des travaux de Georges Lemaitre, le rayon diffus cosmologique fut observé pour la première fois accidentellement par Penzias et Wilson en 1964. Le satellite COBE (*Cosmic Background Explorer*) fut lancé en 1989 pour étudier ce phénomène. Le fond diffus cosmologique est le rayonnement électromagnétique issu de la phase dense et chaude de l'univers primordial. Il fut émis environ 380 000 ans après le big bang. Il s'agit d'un vestige des débuts de l'univers et d'une confirmation observationnelle du modèle du big bang. Il est facile de trouver sur la toile l'image en question. Voir Dominique LAMBERT, Valérie PAUL-BONCOUR, *Scientifique et croyant*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2011, p. 49-50.

question que résume l'expression « Dieu et la science » revient périodiquement à l'avant-plan de l'actualité médiatique. Plus spécifiquement, on affirme de manière récurrente que les avancées de la cosmologie contemporaine permettent, voire obligent de conclure à l'existence de Dieu². Que penser d'une telle affirmation ? Le discours cosmologique actuel permet-il d'affirmer le caractère théophanique du cosmos ? Peut-il être considéré comme le lieu de la manifestation visible et immédiate de la présence divine ? Le cosmos fait-il voir Dieu, et même son visage ? Plus généralement : Quelle peut-être la portée des idées cosmologiques contemporaines sur la foi ? Sont-elles en mesure d'ouvrir un chemin vers la foi ?

Pour répondre à cette question, nous nous situons dans une perspective ouverte par Jean Ladrière, qui est celle de la recherche d'une *articulation du sens*³. Cette approche s'appuie sur la reconnaissance de la pluralité des niveaux de sens, évitant ainsi autant le piège du concordisme que l'ornière de la récupération apologétique. Refusant l'idée d'une incompatibilité, voire contradiction entre la science et la foi⁴, et cherchant à dépasser autant l'indifférence mutuelle que la simple coexistence⁵, elle vise une reconnaissance mutuelle et une compréhension réciproque entre la foi et la science. À la suite de Ladrière, j'estime qu'une consonance ou une compatibilité, qu'une complémentarité même peut être reconnue entre la foi et la science, non pas de manière *nécessaire* mais comme *possibilité herméneutique* accessible depuis le point de vue de la foi⁶. Le présupposé fondamental de cette approche est qu'il n'existe pas de lien direct ou de connexion logique nécessaire entre la science et la foi : le discours scientifique n'est pas, par lui-même, en mesure d'acheminer vers la foi. Autrement dit, il n'existe pas de passage par continuité entre la science et la foi. Ainsi ne peut-on pas prendre appui de manière directe sur la démarche scientifique pour conduire à la foi⁷. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe aucune incidence de la science sur la foi. Il est en effet possible pour la foi, à partir de ses propres présupposés, d'assumer herméneutiquement le discours cosmologique. Cette posture interprétative permet de développer une compréhension de la science comme fournissant une indication, sous forme de signe, vers la foi.

2. En français, signalons la parution récente de Michel-Yves BOLLORÉ, Olivier BONNASSIES, *Dieu, la science, les preuves. L'aube d'une révolution*, Paris, Guy Trédaniel, 2021.

3. Approche reprise dans Dominique LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1999, p. 106-129. Voir également Fabien REVOL, *Penser la Création continuée. Brève synthèse interdisciplinaire entre science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2023 ; et Thierry MAGNIN, *Foi et neurosciences. Dialogue sur l'homme vivant*, Paris, Salvator, 2022. Plus largement, cette approche s'inscrit dans la ligne d'ouvrages récents comme ceux de François EUVÉ (avec la participation d'Étienne KLEIN), *La science, l'épreuve de Dieu ?*, Paris, Salvator, 2022 ; et de Jacques ARNOULD, *Dieu n'a pas besoin de « preuves »*, Paris, Albin Michel, 2023, qui tous deux répondent au livre de Bolloré et de Bonnassies.

4. Yves GINGRAS, *L'impossible dialogue. Sciences et religions*, Montréal, Boréal, 2016.

5. C'est la position de « Non Overlapping of Magisteria (NOMA) » chère à Stephen J. Gould.

6. Jean LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, I, Paris, Cerf, 1984, p. 191 et suiv. ; *L'Articulation du sens*, II, Paris, Cerf, 1984, p. 259 et suiv. ; *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004, p. 187 et suiv. ; « Science et théologie », *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 3-26.

7. ID., « La pensée scientifique et l'intention apologétique », *Communio*, III, 4 (juillet 1978), p. 54-69.

Il convient d'abord de bien prendre la mesure de la différence entre la foi et la science, de ce qui les sépare, de la consistance et de l'autonomie propre au discours scientifique, tout comme de l'altérité de la foi par rapport à toute représentation scientifique. La science se déploie dans l'espace impersonnel et systématique du discours (*logos*) et reproduit les opérations qui permettent de rendre compte de la manifestation cosmologique. Par ailleurs, la nature est y abordée comme un champ autonome de production, comme une capacité intrinsèque d'auto-déploiement à partir de ses propres principes. La foi quant à elle introduit le registre de la parole corrélatif à celui de la proclamation, tout entière centrée sur l'événement évangélique. Par rapport au discours scientifique et à ses représentations cosmologiques, la parole de foi introduit une discontinuité, ouvrant à une dimension hétérogène et irréductible. La foi est altérité radicale par rapport au cosmos, elle appelle un dépassement du monde vers l'au-delà du monde. Il y a une dualité irréductible entre le cosmos et l'autre du cosmos, ce qui est hors de lui. Le principe méthodologique consiste à reconnaître et à respecter l'irréductibilité et la pluralité des ordres de réalité au sens pascalien du terme. L'ordre de la raison et celui de la foi constituent deux modes différents de donation, de monstration du réel, le premier relevant de l'espace logique de la manifestation cosmico-ontologique et le second du registre existentiel et de la révélation⁸.

Pour paraphraser Ricœur, l'articulation recherchée entre la science et la foi doit emprunter le « long » détour d'un parcours herméneutique fait de médiations successives. La démarche requise doit reconnaître les divers paliers interprétatifs qu'il importe de traverser et d'intégrer successivement. Son objectif consiste à montrer la manière dont la science peut être interprétée du point de vue de la foi ou encore la manière dont la foi peut assumer la science. Il s'agit de déterminer la signification de la science du point de vue de la foi chrétienne, c'est-à-dire à partir de l'auto-compréhension de la foi. Cette démarche suppose d'identifier les lieux respectifs de la foi et de la science, la manière dont ils se situent l'un par rapport à l'autre pour ensuite montrer leurs relations réciproques et leur compatibilité. Ce qui est visé, c'est une complémentarité dans la différence, associant l'irréductibilité et l'« affinité profonde entre la démarche scientifique et l'expérience religieuse⁹ ». Dans un premier temps, on cherchera brièvement à situer l'approche de Ladrière par rapport à l'approche dominante du dialogue science et foi (1). On tentera ensuite d'établir la portée de la démarche scientifique selon Ladrière. On rappellera que l'image scientifique du monde est une représentation construite et par conséquent *indirecte* de la manifestation cosmique, hautement médiatisée par toute l'infrastructure à la fois théorique et expérimentale mobilisée par l'activité scientifique (2). Pour passer de la science à la foi il est essentiel, selon Ladrière, d'introduire une médiation d'ordre philosophique, une reprise proprement spéculative apte à soutenir une herméneutique du discours scientifique dans la perspective d'un questionnement spéculatif à portée ontologique¹⁰. Cette reprise met en valeur l'idée de *créativité*, autant dans l'image du monde

8. ID., *Sens et vérité en théologie. L'Articulation du sens*, III, Paris, Cerf, 2004, p. 21-45.

9. *Ibid.*, p. 17.

10. ID., *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 2004, p. 231 et suiv.

que la science produit que dans son propre dynamisme (3). En prolongeant cette interprétation, il est possible d'introduire le concept *de création* en tant que nouvelle médiation herméneutique, concept qui est reçu de la foi mais qui permet une élaboration proprement philosophique (4). La question qui se pose alors est la suivante : comment « rendre possible un passage de l'idée de créativité — attestée par l'image moderne de la nature — à un sens vrai de la création, harmonique aux affirmations de la foi chrétienne¹¹ ? » Dans le contexte de la cosmologie actuelle, l'idée traditionnelle de création retrouve aujourd'hui un écho, ce qui permet d'établir une connexion entre le discours cosmologique moderne et la foi en la création¹². Dans cette perspective, la science peut être considérée comme une parabole du Royaume de Dieu¹³.

I. LA SPÉCIFICITÉ DE L'APPROCHE DE LADRIÈRE

Pour un ensemble de raisons, situer Ladrière dans l'ensemble de la problématique des rapports entre la foi et la science n'est pas une tâche aisée. 1) D'abord, le champ demeure relativement peu travaillé dans l'aire francophone et l'œuvre de Ladrière y demeure peu connue¹⁴. 2) Ensuite, Ladrière cite très peu et signale rarement les auteurs qui l'inspirent ou contre qui il se positionne. Tout sauf polémique, sa pensée se déploie selon un dialogue certes informé mais silencieux, en empruntant un chemin original et souvent quelque peu déroutant à prime abord. 3) À cela s'ajoute le fait que la réflexion de Ladrière se déploie selon une facture assez classique qui risque d'en dissimuler le caractère novateur et de rendre d'entrée de jeu malaisée la reconnaissance de sa profonde inscription dans le champ philosophique contemporain. 4) Sur la question des rapports entre la foi et la science, Ladrière développe une réflexion philosophique de type fondamental sous le registre des conditions de possibilité mêmes de ce dialogue.

11. ID., « La problématique actuelle de la philosophie chrétienne », dans *Il senso della filosofia cristiana, oggi. Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari*. Gallarate, 1977, Brescia, Morcelliana, 1978, p. 341.

12. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 118 ; *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 204 et suiv. ; « Introduction. Histoire, événement, création », dans Jean GREISCH, Ghislaine FLORIVAL, dir., *Création et événement. Autour de Jean Ladrière. Centre international de Cerisy-la-Salle. Actes de la Décade du 21 au 31 août 1995*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 1995, p. VIII-IX.

13. J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, II, p. 279 ; *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 207.

14. Deux exemples parmi d'autres : l'ouvrage collectif *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi* (Paris, Bayard, 2006) ne fait aucune référence à Ladrière. L'ouvrage nuancé et informé de Jean-Michel MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité. Discours scientifiques et discours théologiques* (Paris, Cerf, 2003) ne fait référence qu'une seule fois à Ladrière. Dominique LAMBERT est l'un des rares auteurs francophones s'inspirant directement de Ladrière (*Sciences et théologie*, p. 106 et suiv.). Thierry MAGNIN mentionne Ladrière comme un incontournable de l'étude des rapports foi/science, en compagnie de Robert Russell et de Ian Barbour (*Foi et neurosciences*, p. 34) et le cite à plusieurs reprises dans son ouvrage *Entre science et religion. Quête de sens dans le monde présent* (Monaco, Éditions du Rocher, 1998). L'œuvre de Magnin est néanmoins très différente de celle de Ladrière. Enfin, l'œuvre importante de Jacques Fantino, qui s'apparente à celle de Ladrière quant aux options méthodologiques et aux thématiques abordées, ne semble pas s'inspirer du philosophe de Louvain (Voir Fabien FAUL, dir., *Théologie et sciences. Compréhension de l'homme et du monde, regards croisés. Hommage à Jacques Fantino*, Paris, Cerf, 2017). On ajoutera que les auteurs anglo-saxons essentiels pour notre problématique ignorent totalement l'œuvre de Ladrière, comme du reste l'ensemble de la littérature francophone.

Luis Orlando Jiménez Rodríguez a magistralement montré l'originalité de Ladrière par rapport au *status questionis* de la problématique des rapports entre la foi et la science¹⁵. Il identifie trois modèles dominants : l'intégration directe des représentations scientifiques par la théologie systématique, la théologie et la science comprises comme discours rationnels autonomes et séparés, et l'articulation des visions scientifiques du monde à la théologie systématique via la médiation de la philosophie. Cet examen le conduit à repérer un certain nombre de lacunes communes à ces modèles : la non-reconnaissance des différents ordres de réalité et de la spécificité des rationalités et des méthodes qui leur sont associées, l'absence d'une discussion de la notion de « réalité » et de la manière dont nous y avons accès, tout comme l'absence d'une articulation appropriée entre les différents types de rationalités en jeu. Or tous ces enjeux sont expressément pris en compte par Ladrière. Dans la préface du recueil *La science, le monde et la foi*, paru en 1972¹⁶ et regroupant des textes publiés entre 1954 et 1971, Ladrière précise ses options fondamentales. 1) Il dit d'abord privilégier « les formes de dynamisme spirituel qui sont impliquées respectivement dans la science et dans la foi » plutôt que les contenus de ces deux disciplines. Ce choix le distingue fortement des approches courantes qui privilégient la comparaison de contenus¹⁷. Ces formes spirituelles sont des « attitudes¹⁸ » existentielles, c'est-à-dire des formes de vie ou de visée intégratrice. 2) Ensuite, en se situant résolument du point de vue de la foi, Ladrière cherche à préciser la signification de la pratique de la science pour la foi, à savoir comment celle-ci peut être *intégrée* (c'est Ladrière qui souligne) ou encore assumée dans l'expérience de foi¹⁹. Cela suppose que la science ne puisse se réduire à sa dimension rationnelle mais qu'elle comporte également une signification *existentielle*. Cette approche de la science est également une marque distinctive : la réflexion, en philosophie des sciences, demeure habituellement peu soucieuse de cette dimension. 3) De plus, l'approche dominante s'appuie sur la médiation d'une théologie naturelle, voire d'une métaphysique, alors que Ladrière lui préfère la médiation fournie par l'existence humaine, selon une approche instruite par la critique de l'ontothéologie. 4) Enfin, l'articulation recherchée entre la foi et la science, si elle est bien animée par une visée d'unité, exclut résolument la recherche d'une visée systéma-

15. Luis Orlando Jiménez RODRIGUEZ, *The Articulation between Natural Sciences and Systematic Theology : A Philosophical Mediation based on the Contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters, 2015.

16. Jean LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Paris, Casterman, 1972.

17. Or c'est l'approche largement, sinon exclusivement dominante dans le domaine anglo-saxon. Au nombre de ces contenus thématiques, on retrouve, typiquement, des questions comme celles du naturalisme, de l'évolution, de la causalité divine, de la liberté humaine, de l'immortalité, du principe anthropique. Voir par exemple Brendan SWEETMAN, *Religion and Science : An Introduction*, New York, Continuum, 2010 ; et J.B. STUMP, *Science and Christianity : An Introduction to the Issues*, Chichester, Wiley Blackwell, 2017. Également : Philip CLAYTON, Zachary SIMPSON, éd., *The Oxford Handbook to Religion and Science*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; et Peter HARRISON, éd., *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

18. Les italiques sont de Ladrière. Concept sans doute emprunté à Éric Weil, qui est un auteur important chez Ladrière.

19. Il s'agit, chez Ladrière, de la *foi chrétienne*. Cette précision est fondamentale et revêt un caractère méthodologique crucial, contrairement aux approches de type « science et religion » ou encore centrées sur la problématique du « théisme » et de la théologie naturelle.

tique au profit d'une conception de la vérité comme « espérance d'une épiphanie du vrai ». De nouveau, ce trait se démarque des approches communes qui privilégient la recherche d'une intégration systématique de la science et de la foi.

Dans l'univers catholique, on vise habituellement l'unité forte au motif de l'unicité de la vérité en Dieu et au nom d'une démarche « sapientiale » intégratrice. L'encyclique de Jean-Paul II, *Fides et ratio* (1998), demeure une référence constante et quasi obligée. Dans l'univers anglo-saxon, on retrouve la même visée d'une unité forte. Ian Barbour a proposé une typologie célèbre des relations entre science et foi regroupée sous quatre chefs : conflit, indépendance, dialogue et intégration. À propos de ce dernier chef, il écrit :

The final group of authors sees religious significance in the content of specific scientific theories and discoveries. Can science and theology be integrated without risking the kinds of conflict from which we started? There are two versions of such integration. First, scientific theories may contribute to the reformulation of theological doctrines whose main sources lie outside science. Second both science and religion may contribute jointly to the formulation of a *systematic synthesis : a coherent world-view with an inclusive metaphysics*²⁰.

Si l'on peut peut-être objecter que le premier objectif n'est pas poursuivi par Ladrière au motif qu'il n'est pas théologien, il est évident que le second s'oppose totalement à la vision de Ladrière. Ces remarques valent également pour la position de Polkinghorne qui, après avoir discuté les typologies de Barbour, Haught²¹ et celle qu'il qualifie de révisionniste, propose la sienne (qualifiée de théologique) selon quatre approches : « Deistic », « Theistic », « Revisionary » and « Developmental », associée chacune à quatre auteurs : Davies, Barbour, Peacocke et Polkinghorne lui-même, tout en formulant l'espoir de parvenir à une cinquième approche, qu'il qualifie de « Systematic²² ». Il note de manière appréciative que le dialogue se situe de plus en plus au niveau proprement théologique.

Ladrière va demeurer fidèle à ces quelques principes méthodologiques. Dans un texte paru en 1999, intitulé « Le rôle de la philosophie dans le dialogue science-théologie²³ », Ladrière reprend d'entrée de jeu cette conviction que « science et

20. I.G. BARBOUR, « Ways of Relating Science and Theology », dans Robert J. RUSSELL, William B. STOEGER, George V. COYNE, éd., *Physics, Philosophy, and Theology : A Common Quest for Understanding*, Vatican City State, Vatican Observatory, 1988, p. 40 (je souligne). Typologie reprise dans *Religion and Science*, San Francisco, HarperCollins, 1997 ; et *When Science meets Religion*, San Francisco, HarperCollins, 2000.

21. Dans *Science and Religion : From Conflict to Conversation* (New York, Mahwah, Paulist Press, 1995), HAUGHT propose une typologie quelque peu différente. Il distingue quatre manières selon lesquelles science et religion peuvent se rapporter l'une à l'autre : conflit, contraste, contact et confirmation. Cette dernière manière se présente lorsque la religion supporte et nourrit l'entièreté de l'entreprise scientifique. Cela se rapproche de la démarche de Ladrière, mais sans pour autant la recouper. Il est significatif de noter que Haught illustre cette approche à l'aide de l'œuvre de Lonergan, qui est fort différente de celle de Ladrière.

22. *Science and The Trinity : The Christian Encounter with Reality*, New Haven, London, Yale University Press, 2004.

23. Repris dans J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, p. 283-311. Voir « Science et théologie » ; ainsi que *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 187-213. On notera que ces textes concernent tantôt le

théologie sont deux puissances spirituelles, intrinsèquement autonomes²⁴ », pour ensuite s'interroger sur les conditions d'un dialogue fructueux. La première est minimale et stipule qu'une condition première du dialogue consiste à entrer dans la problématique spécifique de l'autre, à chercher à la comprendre depuis le projet de compréhension de l'autre. Il s'agit d'entrer dans la perspective ou le point de vue de l'autre, ce qui requiert l'abandon de son propre point de vue. Condition minimale, mais déjà très exigeante : « [C]omprendre le langage de l'autre, c'est déjà entrer dans sa propre expérience, dans son point de vue, dans la perspective même à partir de laquelle il parle²⁵ ». L'objectif associé à la première condition est donc d'identifier la compréhension sous-jacente, l'autocompréhension ou le projet constituant de chacun des deux partenaires du dialogue. Cela nécessite que chaque participant sorte de lui-même tout en demeurant lui-même. Un agent médiateur est requis afin d'assurer la compréhension mutuelle ou « hétérocompréhension ».

La seconde condition est une condition forte et exige que le point de vue du premier interlocuteur en vienne à éclairer la propre recherche du second interlocuteur et vice-versa. La signification intrinsèque de la démarche de l'autre, vue depuis la sienne propre, laisse entrevoir une signification plus profonde et plus inclusive qui manifeste le caractère partiel de la signification intrinsèque propre à une perspective. La signification s'en trouve élargie et transformée et le dialogue devient alors en véritable échange. Le questionnement mutuel doit ainsi conduire à la reconnaissance de la valeur positive de l'autre et à une compréhension mutuelle qui doit échapper à toute visée totalisatrice. La seconde condition vise ainsi « la fructification réciproque », c'est-à-dire l'approfondissement de l'autocompréhension de soi par le truchement de l'apprentissage fait auprès de l'autocompréhension de l'autre. Il s'agit d'une démarche réflexive d'intériorisation de la perspective de l'autre, ce qui appelle à nouveau un domaine de référence commun, une « coréférentialité ». Il n'en importe pas moins de conserver, dans la rencontre et dans l'échange mutuel, le statut et l'autonomie de chaque partie. L'indépendance réciproque, la séparation et la distance doivent être préservées. La rencontre se peut en effet se faire qu'à partir de la différence.

Ce domaine de référence commun est confié à la philosophie, comprise comme discours du transcendantal et terme médiateur du dialogue foi/science. Deux ensembles de questions se posent. Les unes sont d'ordre épistémologique, les autres ont trait aux contenus mêmes de la science et de la théologie. Les questions épistémologiques retenues par Ladrière touchent aux formes de langage et d'intelligibilité, aux critères de validité et aux réalités spécifiques propres aux deux domaines. Les questions relatives aux contenus ont quant à elles trait à la manière dont la science peut être interprétée par la théologie et réciproquement, aux relations de la science et de la

dialogue entre la science et la théologie, tantôt entre la science et la foi, ce qui revient au même chez Ladrière, la théologie étant comprise comme l'autocompréhension de l'expérience chrétienne.

24. ID., *Sens et vérité en théologie*, p. 283.

25. *Ibid.*

théologie du point de vue de leur inscription commune dans l'horizon général du sens, et à l'existence comme champ de rencontre entre science et théologie.

L'examen de ces deux séries de questions conduit au lieu crucial de l'existence humaine, à partir du principe que science et théologie sont deux modalités de l'auto-compréhension de celle-ci. Science et foi sont en effet deux domaines de l'expérience humaine, que la philosophie doit pouvoir situer dans le champ général de l'expérience humaine. Or, comme nous l'avons signalé, cette tâche proprement philosophique revient à s'interroger sur les *conditions de possibilité* de la démarche scientifique et de l'expérience de foi. C'est, en d'autres termes, la relation au sens qui fournit le cadre général où il devient possible d'aborder les questions frontières entre les deux disciplines. Quelle peut être la signification de la science et de la théologie pour l'existence ? D'emblée une dichotomie se présente : d'une part la science fournit des modèles d'interprétation de la réalité cosmique, d'autre part la théologie s'appuie sur un *kérygme*. La science ne peut être pertinente pour la théologie que si elle se reconnaît porteuse d'une signification proprement existentielle. La théologie, pour sa part, ne peut entrer en résonance avec la science qu'à la condition que celle-ci s'ouvre à cette dimension du sens qui est hors de sa portée. Cette approche fait ressortir les différences d'approche entre la science et la théologie. Peut-on pour autant identifier un terrain commun ? Celui-ci peut être circonscrit à partir du fait que la science et la théologie sont deux modalités de la science qui reposent toutes deux sur une positivité. Mais la différence resurgit à nouveau, pour la raison que cette positivité n'est pas la même dans les deux cas. La science a affaire à l'ordre de la constitution du réel, alors que la théologie se rapporte à un ordre tout à fait différent, celui de l'événement. Si l'ordre de la constitution est celui de la création, celui de l'événementiel est celui de l'économie du salut. On se heurte donc toujours à une différence d'ordre ontologique. La position de Ladrière s'inscrit dans une approche ontologique marquée par la pluralité et la discontinuité conséquente des niveaux du réel. Elle vise certes l'unité, mais refuse le monisme ontologique. Si Ladrière reconnaît la compatibilité entre la science et la foi, c'est-à-dire la contradiction, s'il admet une consonance, une complémentarité, une connexion organique même, ce n'est jamais au prix de la suppression de la discontinuité des ordres, au sens pascalien du terme.

En somme, on dira, de manière générale, que le sens de la réflexion de Ladrière est d'actualiser la position catholique classique, qui repose sur la distinction entre la nature et la surnature, entre l'ordre créé et l'ordre du salut (grâce). Plus précisément, cette réflexion actualise la vision thomiste qui veille à respecter scrupuleusement l'autonomie et la consistance de l'ordre créé (nature), et par conséquent l'autonomie et la consistance propres des divers discours scientifiques, et considère la lumière de la foi comme compétence herméneutique spécifique et irréductible susceptible d'intégrer ce que la raison est en mesure d'affirmer d'elle-même à propos du réel. La référence constante dans l'œuvre de Ladrière à la distinction pascalienne des ordres accentue en quelque sorte la différence entre l'ordre de la nature et celui de la foi. En ce sens, elle réinterprète, à la lumière des acquis de la modernité, la distinction classique en la radicalisant : « L'ordre de la Rédemption présuppose et conduit à son achève-

ment l'ordre de la création. C'est cette relation entre les deux ordres qui est la clé de la relation entre science et théologie²⁶ ». En termes plus contemporains :

En définitive, le plus significatif de la rencontre entre la science et la théologie est d'être ainsi le lieu d'un double mouvement de complémentation, la science faisant découvrir à la théologie la profondeur du monde et donc de l'ordre créé, la théologie faisant découvrir à la science sa signification ultime, comme destinée à être assumée dans l'ordre de la grâce. Dès maintenant, si elle est révélatrice de vérité, elle est aussi célébration de l'œuvre de la création²⁷.

II. LE CARACTÈRE MÉDIATISÉ DE LA REPRÉSENTATION SCIENTIFIQUE

La photographie du FDC peut tromper : elle nous donne l'impression, comme toute photographie, de voir la réalité telle que se présente spontanément à la perception visuelle. C'est méconnaître que ce cliché est le produit de toute une armature théorique sophistiquée et d'une infrastructure technologique d'une grande complexité.

L'image du monde que fournit la connaissance scientifique, si elle vise bien à rendre compte de la réalité, n'est en rien un reflet immédiat de la nature. Elle n'est ni la simple restitution d'un donné perceptif préalable, ni le compte rendu de données d'observation, mais une interprétation. La réalité à laquelle la science se réfère n'est pas une réalité brute, neutre, qui servirait de critère immédiat lors de l'épreuve empirique des théories et des hypothèses. La science n'est pas un miroir du monde, ni une description ; c'est une herméneutique qui recrée d'une certaine manière le réel : « La théorie, fût-elle partielle, n'est pas un simple résumé de résultats d'observation, ni même une simple synthèse de généralisations empiriques, elle est un discours qui tente de reconstituer le fonctionnement d'ensemble d'un certain secteur de la réalité²⁸ ». La science est un certain mode de connaissance, qui se caractérise par le caractère *indirect* de la représentation du monde qu'elle fournit et sa dynamique constructive basée sur un *a priori* herméneutique qui en circonscrit très précisément la portée. Celle-ci « est entièrement dépendante des présupposés sur lesquels l'attitude scientifique est fondée. Ce sont ces présupposés qui définissent de façon précise la perspective spécifique de la science et la manière dont elle tente de s'accorder à la manifestation²⁹ ».

La mise en œuvre de cet *a priori* herméneutique signifie que la démarche scientifique se détache de l'expérience quotidienne de la nature en rompant avec le monde

26. *Ibid.*, p. 311. Voir également p. 18.

27. *Id.*, « Science et théologie », p. 25.

28. *Id.*, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, nouvelle édition, suivi de *Existence, éthique et rationalité*, Montréal, Liber, 2001, p. 29. Voir « La Contribution de la Science à la Composante cognitive de la Culture », dans G.B. MARINI BETTOLO MARCONI, Paul POUPARD, éd., *Science in the Context of Human Culture*, II, Vatican City, Pontificia Academia Scientiarum, 1993, p. 129.

29. J. LADRIÈRE, *Le temps du possible*, p. 233.

de la perception immédiate³⁰. S'éloignant radicalement de l'existence, la science est un discours sur le monde phénoménal, fondé sur l'abstraction, l'objectivation et l'idéalisation. Elle substitue à l'expérience naturelle une représentation construite éloignée du vécu au profit de modèles intelligibles s'appuyant sur les ressources de la pensée formelle. De plus, les phénomènes naturels ne sont atteints qu'à travers les effets observables dans le monde visible, par l'intermédiaire de techniques expérimentales sophistiquées. Il s'agit de ce que l'on peut qualifier avec Ladrière de « démarche transgressive » puisque les phénomènes étudiés par la science ne sont pas accessibles à la perception naturelle et qu'ils concernent des aspects qui sont situés au-delà ou en deçà de cette perception. La démarche scientifique vise la part non visible du phénomène. Elle s'intéresse à l'apparaître du monde en tant que manifestation cosmique, en se focalisant sur la monstration indirecte de la phénoménalisation. Il faut ajouter que les représentations que se donne la pensée scientifique sont elles-mêmes constamment dépassées par de nouvelles représentations considérées comme plus adéquates. Cette dynamique de relance, qui s'appuie sur un pouvoir de dépassement, entraîne l'émergence de représentations toujours plus abstraites³¹. La théorie ne rejoint les phénomènes que par l'intermédiaire de calculs, impliquant eux-mêmes des dispositifs technologiques hautement complexes. La démarche scientifique associe étroitement les aspects théorique et pragmatique dont l'intrication continue la définit en propre. Autrement dit, la représentation scientifique

n'est pas la construction d'une image qui viendrait s'ajouter aux images perceptives. Il s'agit d'un dispositif formel dont on attend qu'il fasse comprendre en montrant indirectement, par les opérations qu'il effectue, ce qui se passe dans le phénomène, et qui est accepté comme valide dans la mesure (toujours relative) où les prédictions qu'il permet de faire s'accordent avec les données recueillies par les dispositifs expérimentaux³².

La science déploie un certain type d'interprétation de la réalité qui suppose un strict découpage préalable de celle-ci. Elle opère une reconstruction théorique du réel sur la base d'une précompréhension ontologique implicite de la réalité étudiée, précompréhension constituant une interprétation globale qui en délimite la portée³³. Cette reconstruction vise un secteur bien déterminé de la réalité empirique qu'elle aborde avec une méthodologie bien définie dont le propre est de prélever sur son environnement un segment de réalité strictement circonscrit. Elle ne rejoint le réel dans le détail de la manifestation que localement, dans des régions limitées de l'espace-temps³⁴. En d'autres termes, la science reconstitue à sa manière le fonctionnement d'ensemble d'un secteur limité du réel, en découpant des perspectives partielles et abstraites afin de rendre compte du fonctionnement effectif des systèmes isolés par

30. Sur ce point : ID., « La Contribution de la Science à la Composante Cognitive de la Culture », p. 121 ; *L'Articulation du sens*, I, p. 174 ; *L'Articulation du sens*, II, p. 264-265 ; *Science et vérité en théologie*, p. 159.

31. ID., *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie ; Louvain, Paris, Peeters, 2004, p. 196.

32. ID., « Science et théologie », p. 12.

33. ID., *Les enjeux de la rationalité*, p. 23 et suiv ; *L'Articulation du sens*, I, p. 177 ; *L'Articulation du sens*, II, p. 124-125, 267.

34. ID., *L'espérance de la raison*, p. 9 ; *Le temps du possible*, p. 232.

ces perspectives. Le caractère herméneutique de l'activité scientifique fait en sorte que, loin de se résoudre à une démarche inductive, l'on ait reconnu depuis longtemps que la science est pénétrée de théorie, tant sur le plan théorique qu'expérimental³⁵. Il est impossible de séparer de manière absolue théorie et expérimentation. Mise à l'épreuve de la théorie pour en juger l'adéquation au réel — au moins relative —, l'expérimentation est elle-même supportée par des présupposés théoriques qui en commandent l'interprétation.

La théorie est composée de propositions, certaines plus générales et d'autres plus spécifiques, qui permettent de formuler des hypothèses. Ces hypothèses sont associées à une formulation mathématique, de sorte que la théorie vise la réalité à travers des structures mathématiques. La science de la nature peut être qualifiée de science empirico-formelle : elle lie l'intelligibilité du formalisme logico-mathématique à un contenu empirique³⁶. La reconstitution du phénomène empirique s'opère par son incorporation dans un cadre théorique formel qui substitue aux opérations réelles les opérations virtuelles du formalisme. Le remplacement des opérations propres aux phénomènes physiques par le dispositif opératoire formel rend possible leur réeffectuation. On retrouve ici le caractère abstrait de la science évoqué plus haut : la nature doit être adaptée à l'outil formel d'analyse au moyen d'un processus d'abstraction approprié qui ne retient que les caractéristiques susceptibles d'être représentées formellement. À l'appareillage théorique s'ajoute la modélisation qui lui confère un sens proprement physique. Le modèle sert d'intermédiaire entre la théorie et la réalité physique :

Le modèle est un champ de réalisation idéal, constitué de certaines entités et de leurs propriétés (individuelles et relationnelles), et tel que les propositions de la théorie (envissagée dans son expression purement formelle) sont vraies de ces entités et de leurs propriétés [...] La théorie est donc la description des propriétés du modèle. Et c'est en somme le modèle, considéré bien entendu en tant que domaine de réalisation exacte de la théorie, qui est le véritable instrument d'intelligibilité. La pensée théorique vise bien entendu la réalité concrète, celle que l'on atteint dans la réalité expérimentale. Mais elle la vise de façon indirecte, en la regardant en quelque sorte à travers la grille de lecture fournie par le modèle. Et c'est en comprenant le modèle qu'elle réussit à se faire une idée du comportement de la réalité concrète³⁷.

La démarche scientifique s'inscrit dans l'horizon du monde. Elle n'en propose pas une simple description, mais une réeffectuation opératoire. Elle rend compte d'une intelligibilité particulière du réel qui est celui de l'intelligibilité des démarches opératoires. Elle est elle-même un mode d'action, une activité essentiellement opératoire, tant sur le plan théorique qu'expérimental. C'est là sa manière propre de rendre compte de la phénoménalité du monde³⁸. En somme, et pour revenir spécifiquement à

35. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 121-122 ; *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 187 et suiv.

36. ID., *L'Articulation du sens*, I, p. 172-177 ; *L'Articulation du sens*, II, p. 154-155.

37. ID., « La Contribution de la Science à la Composante cognitive de la Culture », p. 131. Voir *Les enjeux de la rationalité*, p. 36 et suiv.

38. ID., *Les enjeux de la rationalité*, p. 10-11, 34 et suiv. ; *L'Articulation du sens*, II, p. 195 et suiv. ; « Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension », dans *Chemins de la raison. Le statut de la science dans le dynamisme de la compréhension*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 29-46.

la cosmologie contemporaine, on peut affirmer, à la suite de Ladrière, que les représentations cosmologiques

dépendent entièrement d'une part de constructions théoriques basées sur un appareil mathématique très abstrait et d'une part de données d'observation, qui n'ont pu être obtenues que grâce à la mise en œuvre d'un appareillage technologique très élaboré, lui-même basé d'ailleurs sur un immense 'corpus' théorique. Le discours cosmologique parle certes à la pensée, mais il nous situe dans un ordre de réalité qui n'a en fait pour nous, d'un point de vue intuitif, que des rapports tout à fait problématiques avec l'univers qui est vraiment signifiant pour nous³⁹.

Délaissant l'expérience vécue, la science exhibe l'armature logique du monde telle qu'elle se révèle dans les processus qui président au déploiement du cosmos. En s'appuyant sur la réalité empirique observable, elle « tente d'en déchiffrer la constitution interne, les conditions structurales et les lois de fonctionnement⁴⁰ ». Elle se place du point de vue de la manifestation de la nature (*physis*) pour donner une lecture la plus cohérente possible de la manière dont elle se phénoménalise. Néanmoins, ce monde construit n'est pas entièrement coupé du monde de la perception : c'est de ce monde après tout qu'il nous parle, mais du point de vue de son intelligibilité intrinsèque. On voit bien par là qu'il existe un écart important entre cette représentation construite et l'expérience de la foi. Entre ces deux expériences humaines, le passage n'est pas immédiat.

III. L'IMAGE SCIENTIFIQUE DU MONDE ET LE DYNAMISME DE LA SCIENCE

L'image que la science donne du monde et ce qu'elle révèle de son propre dynamisme manifestent la *créativité* à l'œuvre dans la nature. Les points de vue respectifs de la démarche scientifique et de l'image scientifique du monde se rejoignent dans l'idée de dynamisme évolutif⁴¹.

L'image scientifique du monde révèle que le cosmos est une réalité en devenir. On peut en caractériser l'essentiel en disant qu'elle est évolutive et processuelle. Le cosmos se manifeste comme un mouvement d'autoconstitution qui témoigne de la créativité présente dans tout l'univers. Il est possible d'attribuer à la nature une historicité propre et d'en caractériser le déploiement concret comme étant de nature événementielle⁴². Cela est particulièrement manifeste dans les domaines de la cosmologie et de la biologie. En cosmologie⁴³, on observe une dérive évolutive au sein d'un vaste processus cosmique en interaction constante. L'univers apparaît comme non statique et en expansion, ce qui tend à conférer au phénomène de la « flèche du temps » une

39. ID., « La Contribution de la Science à la Composante cognitive de la Culture », p. 126.

40. ID., *Le temps du possible*, p. 250.

41. ID., « La pensée scientifique et l'intention apologétique », p. 60.

42. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 291 et suiv. ; *Le temps du possible*, p. 253-270.

43. Parmi une vaste bibliographie, citons deux publications récentes : G. TONELLI, *Genèse. Le grand récit des origines*, trad. S. Lem, Paris, Dunod, 2022 ; A.M. LALLENA ROJO, M.A. SANCHEZ QUINTANILLA, *Le Big Bang*, Grenoble, Glénat, 2022.

signification essentielle. En biologie⁴⁴, on observe une organisation hiérarchique de nature processuelle, selon des processus d'émergence et d'auto-organisation conduisant à des niveaux de complexité croissante. Une diversification toujours plus affirmée semble ainsi s'allier à un mouvement généralisé vers une complexité croissante des formes de vie. Aux phénomènes nomologiques formant des régularités universelles s'ajoutent des faits historiques irréductibles, qui constituent un ordre de fait distinct et contingent, d'ordre proprement événementiel.

Ce qui nous est ainsi suggéré, écrit Ladrière, c'est l'image d'un monde en perpétuelle genèse. Ce qui se passe répond, sans doute, à des régularités partielles, qui rendent l'univers intelligible et explicable, en tout cas jusqu'à un certain point. Mais ces régularités elles-mêmes que la science réussit à mettre en évidence, ne sont que l'armature d'un processus d'ensemble qui est fait d'une succession orientée d'interactions, qui est, en définitive de l'ordre d'une histoire. Le monde est une totalité organisée, figurée, mais sa figure est toujours en train d'émerger, et c'est cette émergence continuée qui est sans doute, dans l'état présent de notre compréhension, le trait le plus caractéristique et en même temps le plus énigmatique de la réalité dont nous faisons partie⁴⁵.

On retrouve cet aspect de créativité dans la dynamique à l'œuvre dans la raison scientifique⁴⁶. La science se manifeste comme un phénomène essentiellement historique, de nature événementielle : la science est un devenir et elle est caractérisée par une historicité qui lui est essentielle. Ce trait est lié au caractère résolument expansif de la praxis scientifique. Celle-ci est animée par une créativité, par une dynamique constructrice et s'éprouve ainsi comme une activité productrice. Il n'y a pas de découverte scientifique sans invention conceptuelle, sans la construction d'un logos dans lequel la démarche scientifique s'objective.

La créativité propre à la science qui la constitue en domaine autonome et spécifique, et qui caractérise ce que l'on peut appeler son intentionnalité constituante, rejoint la créativité à l'œuvre dans l'univers pour en prendre en quelque sorte le relais par voie d'assomption. La constitution du logos scientifique s'inscrit dans le mouvement d'auto-instaurance de la nature qu'elle se trouve ainsi à prolonger. La science édifie ainsi

une interprétation du monde, qui n'est pas simplement une reconstitution compréhensive de ce qui est, mais aussi une véritable célébration de ce qui est ainsi rendu manifeste. Il y a une dimension poétique du 'logos' scientifique, par laquelle il ajoute véritablement au cosmos comme un surcroît d'ordre qualitatif : en le recueillant dans l'espace éclairant de sa parole, il l'élève à la pleine manifestation de son sens [...] Vu dans cette perspective, le 'logos' qui s'exprime dans la raison scientifique ne fait que recueillir en lui un 'logos' immanent au monde et paraît avoir comme fonction de constituer une unité supérieure où nature et discours sont appelés à venir se synthétiser en un seul royaume de sens [...] Par là, se révèle une connexion étroite entre l'homme et le monde⁴⁷.

44. On trouvera un résumé éclairant de l'état actuel de la recherche en biologie dans T. HOCQUET, *Le nouvel esprit biologique*, Paris, PUF, 2022. Voir la réflexion suggestive de R. SHELDRAKE, *La mémoire de l'univers*, trad. O. Vinet, Paris, Guy Trédaniel, 2022.

45. J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, II, p. 294.

46. Pour ce qui suit, voir en particulier ID., *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 187-213.

47. ID., *L'Articulation du sens*, II, p. 270-271.

Cette vision de la science comme dynamique de l'esprit recueillant, pour l'assumer et le prolonger, le dynamisme de la nature, ouvre à l'interprétation proprement philosophique de la praxis scientifique.

IV. LA MÉDIATION PHILOSOPHIQUE⁴⁸

Pour dépasser le discours cosmologique centré sur le processus de la manifestation ontologique, il faut recourir à la philosophie comme terme médiateur. Ce relais philosophique est susceptible de conduire de l'idée de *créativité* à celle de *création*. Or ce passage est celui d'une herméneutique spéculative de la science.

Il faut d'abord préciser la portée des représentations scientifiques et délimiter strictement le domaine de compétence de la science. Celle-ci, rappelons-le, est limitée par l'horizon dans lequel elles s'inscrivent. Arrivée à un certain point de radicalité, la science pose des questions qui dépassent la compréhension opératoire qui la caractérise et appellent l'introduction d'un nouveau principe d'interprétation, d'ordre ontologique. Cette introduction est possible en raison du fait que la science, bien qu'elle ne soit pas la dimension ultime de l'esprit, est néanmoins portée par un mouvement qui va plus loin qu'elle et l'ouvre à son propre dépassement. Cet au-delà de la démarche scientifique est précisément la dimension ontologique de la réalité en tant que telle. C'est ici que s'inscrit proprement la médiation philosophique. Autrement dit, l'interprétation de la science requiert l'intervention d'un autre ordre de sens. Contrairement à la science, la philosophie vise la radicalité et la totalité par le rattachement de l'expérience à la dimension des principes. Elle permet l'élaboration d'une herméneutique du discours scientifique sous la modalité d'une reprise spéculative de ce discours, reprise rendue possible en raison du fait que l'herméneutique philosophique inscrit l'horizon du monde, propre au discours scientifique, dans l'horizon englobant de la totalité de l'être. Une telle conceptualisation spéculative ne se réduit pas à la pure et simple transposition du langage scientifique dans le langage philosophique, mais consiste dans l'ouverture et la création d'un nouveau champ de compréhension. Il n'est pas possible de détailler ici l'allure concrète que pourrait prendre une herméneutique ontologique de la science centrée sur la notion de créativité et apte à saisir adéquatement le cosmos comme auto-genèse continuée. Il suffira de dire qu'il faudrait d'abord faire intervenir le concept d'événement afin de rendre compte de la dimension de factualité événementielle qui traverse la texture du cosmos pour ensuite lui joindre le concept d'action comme « milieu de créativité » opérant la connexion entre la nature et l'humain. En somme, il s'agirait de penser l'ensemble du champ ontologique de manière événementielle et active comme un « champ de créativité » englobant les domaines cosmique et anthropologique.

Parvenu à ce point, une nouvelle étape herméneutique peut être franchie, qui permet à la réflexion philosophique de poursuivre encore plus avant dans la direction de

48. Pour ce qui suit : *ibid.*, p. 273 et suiv. ; *Le temps du possible*, p. 231 et suiv. ; *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, p. 187-213 ; « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de Science Religieuse*, 55, 1 (janvier-mars 1998), p. 5-14.

l'originale et du fondement. Elle suppose l'intervention de l'idée religieuse de création mais sous une forme discursive qui, la détachant de sa signification proprement religieuse, en fournit « une transcription spéculative » certes réductrice mais néanmoins éclairante par rapport à l'interrogation portant sur les conditions de possibilité d'une ontologie de la créativité. Ce nouveau niveau de sens est celui qui a pris la forme historique de la métaphysique de la création comme discours portant sur la constitution ontologique du réel à partir de la notion de finitude.

La compréhension spéculative de la création ne rejoint aucunement toute l'étendue de l'interprétation proprement chrétienne de la création. Elle se porte à ses confins tout en lui demeurant irréductible. Une nouvelle discontinuité doit ici être reconnue, qui distingue radicalement la confession de foi du discours spéculatif. Ce n'est que dans la confession que la création reçoit toute l'amplitude de sa signification et que la science peut à son tour recevoir une signification spécifique du point de vue de la foi. La réflexion débouche alors ultimement sur l'horizon d'une herméneutique théologique de la création d'ordre existentiel ou auto-implicatif.

CONCLUSION

La foi, en tant que principe d'interprétation, permet d'affirmer que le cosmos manifeste la créativité divine. La science n'est pas en mesure de le faire. C'est que la science ne peut pas comme telle éclairer le concept de création, même si elle laisse entrevoir la créativité qui anime le cosmos. La perspective de la création permet cependant de rendre compte de la créativité cosmique en la rattachant à l'action d'un Dieu créateur. Mais une médiation doit être introduite entre le discours scientifique et la confession de foi. Cette médiation est celle du discours philosophique qui permet d'intégrer et de prolonger, dans une perspective proprement spéculative, ce que le discours scientifique peut suggérer par lui-même. Le discours philosophique tente de rejoindre ce que Ladrière aime à appeler « la région des principes » ; il ambitionne d'atteindre le domaine originare et radical du fondement. Lorsqu'il pose la question des conditions ultimes de la manifestation cosmologique, il reçoit alors, recueillie depuis la parole de foi, l'idée de création qu'il assume dans sa perspective propre, d'ordre spéculatif. En poursuivant ainsi sa quête de l'originare et du radical, la philosophie en vient à poser l'existence d'une source ontologique ultime. Elle ouvre de cette manière un cheminement spéculatif qui conduit jusqu'au concept de création, prêt à être à son tour assumé pleinement dans la perspective de la foi, où il retrouve toute l'amplitude de sa portée.

La démarche ici esquissée à grands traits procède par l'emboîtement successif d'ordres de réalité, selon un degré d'implication existentielle sans cesse plus prégnant. Elle dessine un mouvement de radicalisation interprétative croissante par reprise et prolongement du niveau précédent, c'est-à-dire un processus assumatif commandé par l'horizon ultime de la lumière de la foi. Chaque niveau de sens ou ordre de réalité est respecté dans son autonomie et la spécificité de sa démarche constituante. La notion de création joue, dans cette stratégie interprétative, un rôle clé qui se manifeste en ce qu'elle en constitue le pivot central. Elle rend possible la reprise, par la

LOUIS PERRON

foi, de l'interprétation spéculative de la science et permet à ce discours de s'accorder à la visée de la foi. Le propre de cette notion est en effet d'ouvrir d'une part sur une perspective englobant l'entière de la réalité et d'autre part sur la perspective propre à l'expérience de foi.

En somme, la science possède son propre sens, mais elle en indique un autre : elle est en ce sens parabole⁴⁹. Entre elle et la foi s'instaure une relation d'analogie. Le logos immanent qu'elle construit, et qui exprime l'intelligibilité intrinsèque du cosmos, est la trace du Verbe créateur. La science nous permet de mieux voir la réalité du Verbe dans le monde. En elle se laissent pressentir, implicitement, la louange et la célébration : « *Caeli enarrant gloriam Dei* » (Ps 19 [18]).

49. ID., *L'espérance de la raison*, p. 198.

LE VISAGE DE L'HÉBREU AU GREC : AU SUJET DE L'EMPLOI DE *PROSÔPON* DANS LE PENTATEUQUE GREC

Jean Maurais

Faculté de Théologie Évangélique
Université Acadia, Montréal

RÉSUMÉ : Le terme hébreu *pānīm* est notamment employé pour dénoter le visage, mais aussi pour former des prépositions complexes (« en présence de ») ou des tournures idiomatiques (« lever le visage de »). Ces expressions ont occasionné de nombreux défis aux traducteurs de la Septante. L'examen d'une variété d'exemples tirés du Pentateuque grec révèle un certain nombre d'innovations linguistiques impliquant le terme *prosôpon*. De même, les endroits où l'équivalence avec *prosôpon* est parfois évitée, soit pour des considérations linguistiques ou idéologiques, sont aussi d'intérêt. Lorsqu'il est question de Dieu, certaines tournures de l'hébreu semblent avoir été consciemment reformulées. Les traducteurs révèlent ainsi leur créativité pour résoudre des nœuds théologiques pour leurs lecteurs.

ABSTRACT : The Hebrew word *pānīm* is used to denote the face but also to form complex prepositions (e.g., "in the presence of") or idiomatic expressions (e.g., "lift up the face of"). These expressions have posed significant challenges for the Septuagint translators. An examination of a variety of examples from the Greek Pentateuch reveals a number of linguistic innovations involving *prosôpon*. Similarly, places where the equivalence with *prosôpon* is sometimes avoided, either for linguistic or ideological considerations, are also of interest. When it comes to God, particular Hebrew expressions appear to have been consciously reformulated. The translators thus demonstrate their creativity in resolving theological difficulties for their readers.

INTRODUCTION

Le terme hébreu פָּנִים (*pānīm*) est notamment employé pour dénoter le visage, mais aussi de manière plus abstraite l'apparence ou l'état d'esprit d'une personne, et même sa présence ou la personne elle-même¹. Il est alors question d'un visage qui tombe ou encore de placer son visage contre quelque chose, c'est-à-dire, d'adopter une intention hostile (Ez 6,2). À première vue, rien de ceci ne semble problématique du point de vue du grec ancien qui possède aussi un terme qui recoupe plusieurs de ces usages : *πρόσωπον* (*prosôpon*). On pourrait le qualifier d'équivalent

1. Voir, par exemple, le découpage des divers usages repérés dans le *Dictionary of Classical Hebrew* (David J.A. CLINES, dir.), s.v. « פָּנִים ».

naturel puisqu'il ne sert pas seulement à désigner le visage d'une personne. Comme פָּנִים, il en vient à indiquer la personne ou sa présence².

Toutefois, cette équivalence n'est pas sans difficulté et pose de nombreux problèmes de traduction. En premier lieu, le mot פָּנִים est employé pour former une variété d'expressions ou tournures idiomatiques, particulièrement dans son sens plus abstrait. Par exemple, les auteurs bibliques décrivent le favoritisme par l'action de « lever le visage » d'un individu (וַיִּשָּׂא פָנָיו). De plus, on le retrouve aussi dans certaines prépositions composées dites semi-prépositions ou prépositions complexes : עַל-פָּנָיו (« de la face de », « sur la face de »)³. Ces expressions ont occasionné de nombreux défis aux traducteurs de l'Antiquité, et plus particulièrement ceux des traductions grecques qui font maintenant partie de ce qui est communément appelé la Septante⁴.

Finalement, l'emploi du terme pose aussi un problème lorsqu'il est associé au Dieu d'Israël, en particulier lorsqu'il suggère qu'il puisse être vu par les humains. Ici, la difficulté n'est pas tant linguistique, que d'ordre culturel et idéologique ou théologique. Est-il acceptable dans le contexte de cette traduction de parler de Dieu de cette manière ? Je propose donc d'examiner tour à tour ces trois enjeux à partir de la Septante du Pentateuque, première étape dans la traduction de la Bible hébraïque vers le grec⁵. Il devient apparent que cette équivalence, comme plusieurs autres d'ailleurs, fournit aux traducteurs l'occasion d'expérimenter et même d'introduire certaines innovations linguistiques. Leurs choix de traduction démontrent aussi une sensibilité culturelle qui les incite à décrire la relation entre l'humain et Dieu de manière conforme à certaines préoccupations de leur milieu.

I. ENJEUX LINGUISTIQUES

Tout d'abord, les enjeux linguistiques apparaissent dès qu'on observe l'emploi abstrait de πρόσωπον pour former des expressions décrivant la personne, ses mouvements ou son positionnement. Un facteur important est sans aucun doute le fait qu'il traduit פָּנִים de manière systématique dans le Pentateuque grec. Ainsi, les 215 occurrences du terme πρόσωπον sont toutes liées à la présence de פָּנִים dans le texte source. Notons toutefois qu'environ la moitié se trouvent à l'intérieur de prépositions

2. Comme nous le verrons, cet énoncé général doit toutefois être nuancé puisque πρόσωπον ne fut employé dans un sens abstrait que plus tardivement dans le grec postclassique.

3. Paul JOÛON, Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 2006, § 103o.

4. Ou la version des Septante : Office québécois de la langue française, <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17489195/version-des-septante>, consulté le 19 octobre 2023.

5. Il est généralement admis que le Pentateuque grec fut produit en premier, et que les traductions qui ont suivi s'en sont inspirées, du moins en partie. Ce qui représente une innovation linguistique dans le Pentateuque ne l'est donc pas nécessairement dans les traductions qui ont suivi. En effet, même des livres probablement composés en grec, comme Judith, imitent parfois les tournures stylistiques dont nous parlerons ici. Je vais donc limiter mes exemples à ce *corpus* même si, dans les faits, on les retrouve aussi dans les autres livres qui en font partie. Pour une chronologie de ces traductions, voir Gilles DORIVAL, Marguerite HARL, Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1994, p. 83-111. À noter que cette section est l'œuvre de Gilles Dorival.

complexes (les plus fréquentes étant לְפָנַי ou מִפְּנֵי). À l'opposé, l'hébreu פָּנִים s'y retrouve 626 fois. Mais il convient de noter qu'une majorité des emplois du terme s'observe à l'intérieur de prépositions complexes dont le tableau suivant décrit les plus fréquentes⁶ :

Total	πρὸ/ἀπὸ/ κατὰ πρόσωπον	ἐναντι	ἐναντίον	ἐνώπιον	ἀπέναντι	ἐμπροσθεν	ἀπό	gen.	dat.
לְפָנַי (341) ⁷	30	133	87	16	14	12		8	7
מִפְּנֵי (70)	41			1	1		13		
עַל-פָּנַי (50) ⁸	24								
מִלְפָּנַי (20)	8		1	1			6		

Il devient donc apparent que l'emploi de πρόσωπον (souvent précédé d'une préposition telle πρὸ/ἀπὸ/κατὰ) n'est pas l'unique solution lorsque l'emploi du terme est prépositionnel. Mais hors de ce contexte, פָּנִים est presque systématiquement associé à πρόσωπον, les alternatives étant peu nombreuses⁹. On pourrait donc diviser les usages de πρόσωπον en deux grandes catégories : 1) les expressions qui représentent des calques d'une locution hébraïque contenant פָּנִים, et 2) des constructions qui résultent du découpage de prépositions complexes hébraïques telles לְפָנַי et מִפְּנֵי en plusieurs composantes.

1. Calques

Les calques sont des traductions de locutions ou phrases dont l'apport sémantique n'est pas considéré dans son ensemble. Chacune de leurs composantes est plutôt traduite indépendamment¹⁰. Ceux-ci se rencontrent régulièrement au Québec sous l'in-

6. Le lecteur à la recherche de données complètes incluant tous les équivalents répertoriés et groupés par livre pourra consulter l'étude exhaustive en Raija SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1979, p. 13-122.

7. Notons aussi les 12 occurrences de πρότερος.

8. Deux équivalents fréquents n'ont pu être inclus dans le tableau : ἐπί (6x) et ἐπάνω (4x).

9. Une des alternatives est celle que l'on rencontre lorsque le terme hébreu est employé dans un sens technique pour décrire la שֻׁלְחַן הַפָּנִים, la « table des pains de proposition » (LSG) en Nb 4,7 (voir l'expression un peu différente en Ex 39,36 (39,17^{LXX}). L'équivalent grec devient alors une forme conjuguée de πρόκειμαι (placer devant), qu'on retrouve aussi en Ex 10,10.

10. Il s'agirait d'un phénomène à mi-chemin entre l'adoption d'une forme lexicale d'une autre langue et l'emprunt sémantique. Voir Brian MOTT, Natalia J. LASO, « Semantic Borrowing in Language Contact », dans Anthony P. GRANT, dir., *The Oxford Handbook of Language Contact*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 160. Au niveau de la syntaxe, Poplack, Dion et Zentz précisent qu'il s'agit de situations où « la langue donneuse peut imposer sa structure grammaticale à la langue receveuse, souvent sans aucun indice visible. Nous qualifions ce processus, parfois appelé “anglicisme syntaxique”, de “convergence gram-

fluence de l'anglais. Un exemple récent est l'usage fréquent de « bon matin », calque de l'anglais « good morning », amplement débattu et déconseillé par l'Office québécois de la langue française¹¹.

Le même type d'enjeu existe dans toute société multilingue et les traductions écrites forment elles aussi un lieu de contact qui introduit, et parfois consolide certaines innovations linguistiques¹². Cela s'explique d'au moins deux manières : 1) la méthode de traduction peut favoriser l'influence d'une langue sur l'autre lorsqu'on cherche à reproduire les structures de la langue source, soit par préférence ou soit par conformité aux attentes des destinataires. 2) La traduction est produite par des individus qui manient deux langues. Puisque la démarcation entre langues est difficile à maintenir, la convergence de certains aspects de celles-ci est inévitable¹³.

Certains emplois de πρόσωπον dans le Pentateuque grec font référence à son sens plus abstrait, mais constituent des expressions tout à fait conventionnelles :

...λαὸν μέγαν καὶ πολὺν καὶ εὐμήκη, υἱοὺς Ἐνάκ, οὓς σὺ οἶσθα καὶ σὺ ἀκήκοας Τίς ἀντιστήσεται κατὰ πρόσωπον υἱῶν Ἐνάκ; (Dt 9,2)¹⁴.

...un peuple grand, nombreux et de haute taille, les fils d'Énak, que tu connais et dont tu as entendu dire : « Qui résistera face aux fils d'Énak ? » (BdA)¹⁵.

Ici, πρόσωπον est employé avec la préposition κατά pour former une expression qui situe le sujet dans le domaine spatial (localisation) : « devant », ou comme en français, « face à », « en face de », un emploi conventionnel au niveau du grec¹⁶. La même préposition est toutefois employée dans un tout autre contexte :

ticale" » (Shana POPLACK, Nathalie DION, Lauren ZENTZ, « L'anglicisme syntaxique : produit inévitable du contact des langues ? », *Circula*, 9 [2019], p. 80). Dit autrement, le calque n'introduit aucun élément lexical ou indice visibles de la langue source, mais se conforme plutôt à sa structure.

11. Office québécois de la langue française, <https://vitruvelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/index.php?id=22656>, consulté le 16 octobre 2023.
12. Voir, par exemple, Svenja KRANICH, « Translation as a Locus of Language Contact », dans J. HOUSE, dir., *Translation : A Multidisciplinary Approach*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 96-109.
13. Ballard avance que « la traduction, en tant que gestion de deux langues par le même individu, est une forme aigüe et particulière de contact des langues » (Michel BALLARD, *Versus. La version réfléchie. Anglais-français. Volume 1. Repérages et paramètres*, Montréal, Ophrys, 2003, p. 253). La difficulté à démarquer les constructions qui appartiennent à une langue ou une autre est documentée dans l'étude de la linguistique de contact. Voir, par exemple, Yaron MATRAS, *Language Contact* [2009], Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 254, 296. Certaines implications pour l'étude des prétendus hébraïsmes dans la Septante sont discutées en Jean MAURAI, « Language Contact, Cognition, and Cross-Linguistic Influence in the Greek Pentateuch », *Journal for the Study of Judaism*, 53, 3 (2022), p. 1-27.
14. Les textes grecs sont cités à partir de l'édition critique de John W. Wevers, qui a produit l'édition de chacun des livres du Pentateuque grec pour la série dite de « Göttingen ». Pour le Deutéronome, il s'agit de John W. WEVERS, *Deuteronomium*, Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum 3.2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
15. Les références à la « BdA » renvoient à la collection « La Bible d'Alexandrie », ici Cécile DOGNIEZ, Marguerite HARL, *Le Deutéronome*, Paris, Cerf, 1992. Les traductions non attribuées sont les miennes.
16. Voir aussi 11,25. L'emploi qu'on retrouve en 2,25, bien que semblable à 9,2, a recours à différentes prépositions et produit des tournures moins conventionnelles : « ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐνάρχου δοῦναι τὸν τρόπον σου καὶ τὸν φόβον σου ἐπὶ πρόσωπον πάντων τῶν ἐθνῶν τῶν ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ, οἵτινες ἀκούσαντες τὸ ὄνομά σου παραθήσονται, καὶ ὡδίνας ἔξουσιν ἀπὸ προσώπου σου (BdA : En ce jour, commence à mettre le tremblement et la crainte de toi sur la face de toutes les nations sous le ciel ; en entendant ton nom, elles seront bouleversées et éprouveront des douleurs devant ta face) ».

	TM	LXX
	וּמִשְׁלָם לְשֹׂנְאָיו אֶל־פָּנָיו לְהַעֲבִידוֹ	καὶ ἀποδιδούς τοῖς μισοῦσιν κατὰ πρόσωπον ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς
Dt 7,10	Mais il paie de retour directement celui qui hait, il le fait disparaître (TOB 2010).	Et il rend leur dû à ceux qui le détestent en les exterminant, eux personnellement (BdA).

Le fait de rendre ou repayer κατὰ πρόσωπον (dans l'absolu) semble bien traduire l'hébreu אֶל־פָּנָיו, qui, selon les exégètes, voudrait dire « directement » ou « personnellement », contrairement à la version du Décalogue qui annonce une rétribution à la troisième et quatrième génération¹⁷. Dans les formules juridiques des documents de l'époque des Lagides et contemporains à la traduction grecque, κατὰ πρόσωπον aurait une fonction adverbiale servant à désigner une interaction « en personne » en contraste avec celle qui se fait de manière interposée ou indirecte¹⁸. Contrairement à plusieurs traductions modernes de la Septante, qui découpent l'expression grecque pour aboutir à « to his/their face » (*New English Translation of the Septuagint, Lexham English Septuagint*, 2^e ed.), la Bible d'Alexandrie semble être plus exacte¹⁹. Nous ne sommes donc pas devant une innovation linguistique sous l'influence de l'hébreu, mais plutôt dans l'emploi approprié d'une expression grecque qui correspond assez bien au sens de l'original²⁰.

Toutefois, d'autres emplois sont plutôt hors normes et représentent des innovations. Un tel exemple se retrouve en Dt 1,17 dans les instructions que Moïse adresse aux juges :

17. Par exemple, Tigay, qui reprend la traduction par « instantly » dans la version anglaise JPS pour l'expliquer : « Rather, “requisites in person [...] but requiring them in person” (lit., “to his face”...) » (Jeffrey TIGAY, *Deuteronomy : The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1996, p. 88). Cf. Moshe WEINFELD, *Deuteronomy 1-11 : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1991, p. 371.
18. Voir C. DOGNIEZ, M. HARL, *Le Deutéronome*, p. 56. Cf. James Hope MOULTON, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1930 (dorénavant MM), s.v. « πρόσωπον » pour plusieurs exemples. Le tout est discuté en détail en R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 325-327.
19. Cette expression se retrouve aussi en 31,21, où BdA traduit par « franchement ». Voir C. DOGNIEZ, M. HARL, *Le Deutéronome*, p. 163. Dans son commentaire sur le Deutéronome grec, Mohrmann ignore tout simplement cet aspect du texte : « but he repays those who hate him » (Douglas C. MOHRMANN, *Deuteronomion : A Commentary Based on the Text of Codex Alexandrinus*, Leiden, Brill, 2023, p. 69). Pour sa part, la Septuaginta Deutsch y va de « persönlich », ce qui rejoint en quelque sorte le choix de traduction de la BdA.
20. À noter que ceci implique l'omission du pronom possessif qui suit פָּנָיו dans l'hébreu. Cette omission semble nécessaire pour préserver la conventionnalité de l'expression grecque.

	MT	LXX
Dt 1,17	לֹא-תִכְרֹךְ פָּנִים בְּמַשְׁפָּט... לֹא תִגְדֹּר מִפְּנֵי-אִישׁ	οὐκ ἐπιγνώσῃ πρόσωπον ἐν κρίσει... οὐ μὴ ὑποστείλῃ πρόσωπον ἀνθρώπου
	Tu ne reconnaîtras pas de visage dans le jugement... tu ne craindras pas devant un homme...	Tu ne prêteras pas attention au visage dans un jugement... ne recule pas devant un homme... (BdA).

Les expressions hébraïques « tu ne reconnaîtras pas un visage » ou encore « tu ne craindras pas devant un homme » visent l'impartialité dans le jugement. La première de ces tournures idiomatiques est habituellement traduite en français par « vous n'aurez pas égard à l'apparence des personnes » (LSG) ou « vous n'aurez pas de partialité » (TOB 2010). Pour la deuxième, il serait plutôt question de « n'ayez peur de personne » (TOB 2010), un peu plus près de l'hébreu. Dans le grec, la première phrase combine le verbe ἐπιγινώσκω, l'équivalent habituel du verbe נָכַר, à πρόσωπον et ne tente donc pas d'adapter à une tournure grecque conventionnelle. Dogniez et Harl notent dans leur commentaire que leur traduction de cette expression est une adaptation de la tournure littérale : « tu ne reconnaîtras pas (un visage) », c'est-à-dire, « tu ne prêteras pas attention²¹ », une tournure qui est reprise en 16,19 avec les mêmes équivalents hébreu-grec²². La deuxième expression ὑποστέλλω, peut signifier « éviter » ou « hésiter devant » un individu. Fait à souligner, la construction מִפְּנֵי n'est pas interprétée en tant que semi-préposition ici, ou en tout cas pas traduite par l'habituel ἀπὸ προσώπου. Le traducteur semble plutôt avoir choisi une nouvelle locution à l'aide du verbe ὑποστέλλω, ce qui rend la préposition superflue²³. Ces deux expressions grecques représentent fort probablement des tournures nouvelles pour décrire l'impartialité souhaitée des juges, πρόσωπον étant associé, comme par métonymie, à l'identité sociale de la personne²⁴. Mais elles ne sont pas incompréhensibles²⁵. Et comme

21. C. DOGNIEZ, M. HARL, *Le Deutéronome*, p. 115. Voir aussi Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters Publishers, 2009 (dorénavant GELS), s.v. « ἐπιγινώσκω », qui propose un autre usage qui pourrait convenir, celui de reconnaître un certain statut ou privilège. Pr 24,23 traduit la même expression avec le verbe αἰδέομαι + πρόσωπον. Pr 28,21 traduit par αἰσχύνεται πρόσωπα, mais reformule le verset au complet.

22. La phrase qui suit en 16,19 précise le propos : « ils n'accepteront pas de présent ».

23. Toutefois, πρόσωπον semble être interprété en tant que préposition par Dogniez et Harl. On peut se demander s'il s'agit bien du sens voulu par le traducteur. Voir l'emploi comparable en Sagesse 6,7 et la traduction à l'accusatif en GELS, s.v. « ὑποστέλλω ».

24. La suggestion provient de Paulette GHIRON-BISTAGNE, « L'emploi du terme grec *prosopon* dans l'Ancien et le Nouveau Testament », dans Christian FROIDEFOND, dir., *Mélanges Édouard Delebecque*, Aix-en-Provence, Publications Université de Provence, 1983, p. 160-163. Tel qu'elle le mentionne plus loin, « ces emplois sont à mettre en relation avec le sens technique de "personne" pris par *prosopon* chez les grammairiens à partir des I^{er} et II^e siècles de notre ère, sens que le grec moderne a conservé ». Voir l'état des lieux dressé par Frédérique ILDEFONSE, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain*, 52 (2009), p. 64-77. Celle-ci note, à la suite de Lallot, que « de visage, *prosôpon* en vient par synecdoque à désigner la "personne" tout entière porteuse du visage » (*ibid.*, p. 1).

25. Notamment si, comme en 1 Co 16,18, il est question d'avoir égard à des personnes. MM, s.v. « ἐπιγινώσκω ». Notons toutefois l'étude de Françoise Frontisi-Ducroux, qui maintient que l'évolution de l'emploi du terme πρόσωπον pour désigner la personne s'amorce beaucoup plus tôt que ce qui a été avancé

nous le verrons, l'emploi de פָּנִים dans la préposition complexe מִפְּנֵי (« de la face de ») pose un autre type de problème.

Dans le même contexte, le πρόσωπον est aussi employé dans une collocation légèrement différente pour parler de favoritisme. La tournure hébraïque de « lever le visage » est fréquente et on la retrouve pour la première fois en Gn 19,21 :

	MT	LXX
Gn 19,21	וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נִשְׂאֹתִי פָנַי גַּם לְדָבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הִפְכִּי אֶת־הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ	καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰδοὺ ἐθαύμασά σου τὸ πρόσωπον καὶ ἐπὶ τῷ ῥήματι τούτῳ τοῦ μὴ καταστρέψαι τὴν πόλιν, περὶ ἧς ἐλάλησας·
	Il lui répondit : « Vois ! je te fais encore cette faveur et je ne bouleverserai pas la ville dont tu me parles » (TOB 2010).	Et il lui dit : « Voici, j'accède à ta demande, et sur cette parole, de ne pas renverser la ville dont tu as parlé ».

Après avoir fouillé les sources disponibles, Marieke Dhont confirme que l'expression θαυμάζω πρόσωπον attestée en Gn 19,21 est unique à la Septante²⁶. On la retrouve à plusieurs endroits dans le Pentateuque grec (Lv 19,15 ; Dt 10,17 ; 28,50) ainsi que dans la Septante plus largement (p. ex., 4 R 5,1 ; Es 9,14 ; Pr 18,5). Il s'agit d'un calque de la phrase hébraïque פָּנִים רָאָה dont le sens figuré est celui d'accorder une faveur ou faire preuve de partialité²⁷. Selon Harl, il s'agit d'une tournure « plus ou moins décalquée » de l'hébreu, avec le sens probable « d'admirer la face²⁸ ».

jusqu'à présent et ne passe pas nécessairement par sa désignation du masque. En fait, seules deux fonctions du masque se retrouvent dans l'usage de πρόσωπον, soit la représentation et l'identification. Voir Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995, p. 17, 60. Cf. Maurice NÉDONCELLE, « Prosôpon et persona dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des sciences religieuses*, 22 (1948), p. 277-299. L'idée que le visage représente la personne est possiblement déjà sous-jacente dans le dialogue de Socrate : « ...ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς εἴκειν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ. (Lorsque Socrate s'entretient avec Alcibiade au moyen du discours, ce n'est pas à ton visage, comme il semble, qu'il adresse ses discours, mais à Alcibiade lui-même ; or ceci c'est l'âme) » (PLATON, *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*, trad. W.R.M. Lamb, Cambridge, Harvard University Press [coll. « Loeb Classical Library », 201], 1927 ; PLATON, *Alcibiade*, Paris, Flammarion, 1999, 130e).

26. Marieke DHONT, *Style and Context of Old Greek Job*, Leiden, Brill, 2018, p. 133.

27. HALOT, s.v. « פָּנֵה ».

28. Marguerite HARL, « Le renouvellement du lexique des “Septante” d'après le témoignage des recensions, révisions et commentaires grecs anciens », dans Claude E. COX, ed., *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 246. Voir cependant Dorival qui suggère le sens d'« admirer la face de quelqu'un », c'est-à-dire, de le prendre en compte. Il ajoute que θαυμάζω est parfois employé dans le sens « d'honorer » dans le grec classique, ce qui le rapproche du sens de l'expression hébraïque. Voir Gilles DORIVAL, « La lexicographie de la Septante entre Sem et Japhet », dans Eberhard BONS, Jan JOOSTEN, Regine HUNZIKER-RODEWALD, dir., *Biblical Lexicology : Hebrew and Greek*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 232. Cf. Cécile DOGNIEZ, « The Greek Renderings of Hebrew Idiomatic Expressions and Their Treatment in the Septuagint Lexica », *Journal of Northwest Semitic Languages*, 28, 1 (2002), p. 11.

Comme le note Dhont, au lieu d'être considérée dans son ensemble, l'expression est traduite en traitant chaque mot de manière indépendante²⁹. Dans les termes de la linguistique de contact, la locution est formulée en associant des termes grecs à une construction hébraïque saillante dans le répertoire linguistique du traducteur³⁰. Dans son lexique, Muraoka interprète cet emploi du verbe θαυμάζω accompagné de πρόσωπον dans le sens « d'accéder à une demande³¹ ». La *New English Translation of the Septuagint* y va plutôt de « I have indulged your person », ce qui se rapproche de la proposition de Thackeray qui traduit par « to accept a person³² ».

Toutefois, l'expression est légèrement adaptée dans le grec avec l'emploi de θαυμάζω, et les traducteurs des livres de la Septante vont aussi introduire d'autres adaptations pour cette même phrase hébraïque selon le contexte : ἐπαίρω πρόσωπον (« lever un visage »), λαμβάνω πρόσωπον (« recevoir ou accepter un visage »), toutes des tournures non conventionnelles, mais qui ont leur sens propre³³.

Ceci est d'autant plus étonnant que plusieurs alternatives étaient disponibles à même le répertoire de la langue grecque : Philon et Josèphe y vont plutôt de χαρίζομαι (« accorder sa faveur à quelqu'un ») dans leur paraphrase des passages. Par ailleurs, Harl note que dans son adaptation ou révision de cette traduction initiale, Symmaque, emploiera δυνάμει en Mt 1,8 et 2,9, avec le sens probable de « regarder quelqu'un avec des sentiments de respect³⁴ ». Le choix des traducteurs du Pentateuque grec de procéder de cette manière semble donc délibéré³⁵.

En guise de conclusion à cette section, notons un cas exceptionnel en Gn 32,21 (20^{LXX}), où l'on retrouve l'hébreu פָּנִים à quatre reprises, dont une fois à l'intérieur d'une préposition complexe.

29. M. DHONT, *Style and Context of Old Greek Job*, p. 133-134.

30. Dit autrement, le traducteur a opté pour la construction פָּנִים לְפָנֶיךָ dans son répertoire et l'a associée à des termes grecs appropriés au contexte de la locution. Il s'agit d'une forme de réplique de structure (*pattern replication*). Voir Y. MATRAS, *Language Contact*, p. 256-257.

31. GELS, s.v. « θαυμάζω » : « acceding to a request of demand ».

32. Henry St. John THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1909, p. 43. Dans le cas de la Septuaginta Deutsch, on retrouve la traduction « Siehe, ich habe auf dich Rücksicht genommen », en ajoutant une note au sujet de l'expression *auf dich* : « wörtlich *auf dein Angesicht*, gemeint ist "auf deine Person" ».

33. Dhont, reprenant ici la description d'Evans, les décrit ainsi : « an independent Greek adaptation within the framework of a Hebraistic construction ». Voir Trevor V. EVANS, *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch : Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 189.

34. M. HARL, « Le renouvellement du lexique des "Septante" », p. 246-247.

35. Discutant de λαμβάνω πρόσωπον, Dogniez ajoute : « We can ask ourselves again if the translator used this literal rendering by ignorance of the Hebrew or by a deliberate decision because the expression was well-known. Maybe the translator simply wanted to translate his Hebrew text as faithfully as possible. Otherwise, we can suppose that the translator used the verb λαμβάνω in its Greek sense "to accept" and πρόσωπον with the meaning of "person" as we find it in Polybius (H.St.J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament*, p. 43-44). But in fact we do not know anything about the intention of the translator » (C. DOGNEZ, « The Greek Renderings of Hebrew Idiomatic Expressions », p. 11).

	MT	LXX
Gn 32,21 (20 ^{LXX})	כִּי־אָמַר אֶכְפֹּרָה פָּנָיו בְּמִנְחָה הִהְלַכְתָּ לִפְנָי וְאַחֲרֵי־כֵן אָרְאָה פָּנָיו אֵילִי יִשָּׂא פָנָי:	...εἶπεν γάρ Ἐξυλάσομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τοῖς δώροις τοῖς προπορευομένοις αὐτοῦ, καὶ μετὰ τοῦτο ὄψομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· ἴσως γὰρ προσδέξεται τὸ πρόσωπόν μου.
	Il se disait en effet : « J'adoucirai son humeur en me faisant précéder de ce présent ; après quoi je le verrai en face et peut- être me fera-t-il bon accueil. » (TOB 2010).	Car il dit : « j'apaiserai son visage par les cadeaux qui le précèdent, et après ceci, je verrai sa face. En effet, peut-être recevra-t-il favorablement mon visage. »

La première expression (ἐξυλάσκομαι) est intéressante en ce qu'elle traduit l'hébreu כפר, « rendre propice ». Le verbe grec est lui aussi employé à cette époque hors du contexte du culte, pour décrire la tentative d'obtenir la bonne volonté de quelqu'un³⁶. On le traduirait alors par « apaiser » ou « amadouer ». La préposition complexe לפני, quant à elle, se voit plutôt intégrée au verbe grec προπορεύομαι sous la forme du préfixe³⁷. L'expression ὄψομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (« je verrai sa face ») apparaît tout à fait conventionnelle, mais la combinaison προσδέξεται τὸ πρόσωπον (« il recevra favorablement un visage ») produit un style hébraïque.

2. Prépositions complexes

Un autre usage très courant de πρόσωπον est comme préposition. Ces usages résultent du découpage en plusieurs composantes de « semi-prépositions » ou prépositions complexes fréquentes en hébreu. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit plus particulièrement de לפני et לפני. Ces deux constructions fonctionnent à la manière d'une préposition³⁸, la première avec un sens spatial (une distanciation) ou alors causatif (« à cause de »)³⁹. La deuxième, לפני, est généralement employée soit dans un sens spatial (« devant »), ou temporel (« avant »)⁴⁰. La première est souvent traduite par

36. Par exemple, le papyrus P.Tebt.3.1.750 (TM 5353).

37. À noter que le traducteur ajoute tout de même αὐτοῦ après le verbe dans la position de la préposition complexe hébraïque. La traduction introduit ainsi un changement de perspective : les cadeaux vont au-devant d'Ésaü et non Jacob.

38. Bruce WALTKE, Michael P. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 11.3.1a. On les appelle ainsi parce qu'elles combinent la préposition ל ou לָ avec le nom פָּנָי. Ce qui était possiblement au départ une tournure idiomatique, voire métaphorique, est grammaticalisé pour fonctionner à la manière d'une préposition. Voir la discussion et la bibliographie dans Ellen DE DONCKER, « The Lexeme Panīm and Its Greek Rendering in Exodus 33 : Between Grammaticalized Idiom and Playfulness », *BABELAO*, 12 (2023), p. 46-47, 51-52.

39. R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 84.

40. Camil STAPS, « Lipnē “in the Face of” : A Locative Preposition with a Threatening Connotation », *Journal of Hebrew Scriptures*, 22 (2022), p. 1.

ἀπὸ προσώπου, comme ici en Gn 4,14, une tournure qu'on retrouve deux fois dans la même phrase⁴¹ :

	MT	LXX
Gn 4,14	הִן גִּרְשֶׁת אֶתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה וּמִפְּנֵי דִּבְחָהּ...	εἰ ἐκβάλλεις με σήμερον ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου κρυβήσομαι...
	Voici, tu me chasses aujourd'hui de cette terre ; je serai caché loin de ta face... (LSG).	Si tu me chasses aujourd'hui de la face de la terre, alors je serai caché de ta face...

La phrase prépositionnelle ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς se démarque ici puisque la terre (γῆ) ne se trouve pas avec un πρόσωπον dans les sources de l'époque de la production du Pentateuque grec⁴². Elle est pourtant courante dans ce *corpus* pour traduire l'hébreu מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה. (Ici, la première partie de la préposition est לַעֲמַל plutôt que מֵ, mais le résultat une fois traduit est le même.) Ce n'est pas que l'emploi presque prépositionnel de ἀπὸ προσώπου ici soit réellement problématique. La phrase ἀπὸ προσώπου τινός se rencontre régulièrement pour décrire un mouvement de distanciation de quelqu'un, même hors du corpus septantique⁴³. En ce sens, la deuxième occurrence qu'on retrouve en Gn 4,14 se veut plutôt conventionnelle (« caché de ta face/présence »)⁴⁴. Mais dans le premier cas, on peut en discerner le sens même s'il s'agit possiblement d'une innovation calquée sur l'hébreu. Cet emploi serait alors catégorisé comme étant une construction conventionnelle reprise dans un contexte nouveau, ici avec un objet inanimé⁴⁵.

Comme l'a par ailleurs souligné Spencer Jones, l'expression est aussi inhabituelle lorsqu'elle accompagne un verbe de crainte comme φοβέω. Les options que détiennent les traducteurs sont en évidence en Nb 22,3, un texte où l'on retrouve un verbe de ce type (φοβέω) :

41. Le lecteur pourra consulter le tableau introductif qui fournit un aperçu de la fréquence de cette équivalence par rapport aux autres options de traduction.

42. Le mot פָּנִים est toutefois employé pour décrire une surface, par exemple en Gn 1,2 et Es 14,21, ce qui pourrait convenir davantage ici comme traduction. D'ailleurs, la traduction grecque de ces deux passages omet simplement le mot פָּנִים.

43. BDAG, s.v. « πρόσωπον » ; R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 69.

44. La construction ἀπὸ προσώπου se retrouve aussi dans des textes composés directement en grec avec le sens de « provenir du visage » au sens premier (Hippocrate, *Prorrhétique* 1.114). Toutefois, l'emploi semblable dans la Septante semble conventionnel en ce qu'il décrit un mouvement ou un positionnement en lien avec la présence d'une personne. Voir la discussion en R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 84-85.

45. C'est-à-dire une extension métaphorique de son emploi usuel.

	MT	LXX
Nb 22,3	וַיִּגַּר מוֹאָב מִפְּנֵי הָעָם הַזֶּה כִּי רַב־הוּא וַיִּקַּץ מוֹאָב מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל	καὶ ἐφοβήθη Μωάβ τὸν λαὸν σφόδρα, ὅτι πολλοὶ ἦσαν, καὶ προσώχθισεν Μωάβ ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραήλ.
	Et Moab fut très effrayé en face d'un peuple aussi nombreux, il fut saisi de terreur en face des enfants d'Israël (LSG).	Et Moab eut grandement peur du peuple, parce qu'il était nombreux, et Moab fut très contrarié de la présence des fils d'Israël.

Suivant le verbe φοβέω, la traduction opte pour un simple accusatif qui ne représente donc pas la préposition complexe מִפְּנֵי de l'hébreu. Mais associée au verbe προσοχθίζω, on s'en tient plutôt à l'équivalent le plus fréquent, soit ἀπὸ προσώπου⁴⁶. Nombres 22,3 représente toutefois une exception dans le Pentateuque⁴⁷. Bien que la tournure φοβέω ἀπὸ se rencontre à divers moments dans le grec classique et postclassique, elle est plutôt rare⁴⁸. La combinaison avec πρόσωπον ne se trouve que dans la Septante.

La situation est un peu différente en ce qui concerne la semi-préposition וְנִפְּנֵי. Nous retrouvons en Dt 1,21 sa traduction la plus fréquente qui, elle aussi, découpe la semi-préposition en ses composantes : πρὸ προσώπου.

	MT	LXX
Dt 1,21	רְאֵה נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנַי אֶת־הָאָרֶץ	ἴδετε παραδέδωκεν ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν πρὸ προσώπου ὑμῶν τὴν γῆν.
	Vois, l'Éternel, ton Dieu, met le pays devant toi (LSG).	Voyez ! Le Seigneur votre Dieu vous a livré, devant votre face, la terre (BdA).

Sollamo note que le choix de πρὸ προσώπου est souvent en lien avec le verbe qui l'accompagne, et plus particulièrement ceux où il est question d'occuper le pays ou d'y chasser ses ennemis « devant ta face⁴⁹ ». Et c'est ainsi que procède la Bible

46. Spencer A. JONES, « Balaam, Pagan Prophet of God : A Commentary on Greek Numbers 22.1-21 », dans Dirk BÜCHNER, dir., *The SBL Commentary on the Septuagint : An Introduction*, Atlanta, SBL Press, 2017, p. 127-128.

47. En Deutéronome, l'expression φοβέω ἀπὸ προσώπου apparaît à quatre reprises : 5,5 ; 7,19 ; 20,3 ; 31,6 ; chaque fois en lien avec l'expression hébraïque וְנִפְּנֵי. Toutefois la préposition נִפְּנֵי est généralement omise lorsque non accompagnée par פָּנִים (exception en 1,29 et 20,1). Il semble donc que ce soit la présence de פָּנִים dans la semi-préposition qui génère cette expression inhabituelle en grec.

48. Par exemple, *Il* 16.304 et Arrien *Anab.* 5.15.4.

49. R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 87-88.

d'Alexandrie⁵⁰. La combinaison *πρὸ προσώπου* n'est pas attestée avant le tournant de notre ère hors des textes de la Septante⁵¹. On la retrouve toutefois dans l'œuvre de Philon lorsqu'il cite les écritures juives. Elle est aussi attestée à quatre reprises dans Luc-Actes, possiblement des « septantismes » employés pour des raisons de style.

Cet usage de *πρὸ προσώπου* n'est toutefois pas inévitable ou « par défaut ». La même phrase peut être traduite autrement dans le même livre (voir quelques versets auparavant) :

	MT	LXX
Dt 1,8	וְאֵלֶּיךָ יָצֵאתִי לְפָנֶיךָ אֶת־הָאָרֶץ	ἴδετε παραδέδωκα ἐνώπιον ὑμῶν τὴν γῆν·
	Vois, j'ai mis le pays devant vous (LSG).	Voyez ! J'ai livré devant vous la terre (BdA).

La préposition *ἐνώπιον* conviendrait tout à fait en Dt 1,21. Et comme en Gn 32,21, une autre stratégie serait de simplement la combiner au verbe pour former un verbe composé avec le préfixe *πρὸ* : *προπορεύομαι*. D'ailleurs, comme nous l'avons vu en introduction, les équivalents les plus fréquents de la préposition complexe *לְפָנַי* sont *ἐναντι*, *ἐναντίον* et *ἐνώπιον*. Celles-ci auraient été plus conventionnelles, plutôt qu'un sens imagé tel « devant la face de ». Le fait que les prépositions complexes soient parfois découpées ainsi témoigne de la place importante occupée par la construction hébraïque dans le répertoire des traducteurs. Certaines traductions, comme le Deutéronome, témoignent d'une préférence pour cet usage (deuxième en termes de fréquence après *ἐναντίον*), peut-être justement parce que ce traducteur a tendance à davantage favoriser les constructions hébraïques (*פָּנַי + מִן*)⁵². On pourrait supposer que ce procédé a pour motivation de créer un effet de style plus près de l'hébreu⁵³. Au-delà de questions de style et selon la traductologie descriptive, ce genre de procédé peut révéler le statut dont jouit la langue source, jugée prestigieuse⁵⁴.

50. On aurait toutefois pu opter pour une traduction semblable à la LSG si l'on interprète *לְפָנַי* en tant que désignation de la présence des Israélites.

51. Une recherche n'a produit qu'un exemple (*πρὸ τοῦ προσώπου*), datant du IV^e siècle avant notre ère, et traitant du visage dans un traité médical : « Περὶ δὲ χειρῶν φορῆς τάδε γινώσκω· ἐν πυρετοῖσιν ὀξέσιν ἢ ἐν περιπνευμονίῃσι καὶ ἐν φρενίτισι καὶ ἐν κεφαλαλγίῃσι πρὸ τοῦ προσώπου φερομένας... » (Hippocrate, *Pronostic 4*, dans HIPPOCRATES, *Hippocrates Volume II. Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician [Ch. 1]. Dentition*, trad. et éd. Paul Potter, Cambridge, Harvard University Press [coll. « Loeb Classical Library », 148], 2023). Notre traduction : « Concernant le mouvement des mains, j'ai ces observations à faire : Lors des fièvres aiguës, de pneumonie, de phrénite ou des maux de tête, les mains sont agitées devant le visage... ».

52. R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions*, p. 13-14, 93.

53. D'une perspective moderne, « more often, especially when the fixed locutions, with always the same form, have lost their first meaning, these word by word renderings seem strange indeed. Yet they transmit the colourful, lively, picturesque and archaic aspect of the Hebraic language and show its peculiar structure ». Voir C. DOGNIEZ, « The Greek Renderings of Hebrew Idiomatic Expressions », p. 3.

54. Gideon TOURY, *Descriptive Translation Studies - and Beyond* [1995], Philadelphia, John Benjamins, 2012, p. 314.

II. ENJEUX CULTURELS

Le terme πρόσωπον est au cœur d'une problématique qui dépasse les conventions linguistiques et qu'on retrouve dans plusieurs traductions anciennes qui cherchent à éviter de communiquer l'idée qu'il soit possible de voir la face de Dieu. Certaines tournures de l'hébreu semblent avoir été consciemment reformulées dans ce but. Si cette notion ne posait pas de problème pour les auteurs bibliques, la situation semble être tout autre chez plusieurs lecteurs qui ont suivi. D'ailleurs, cette impulsion ne se retrouve pas uniquement dans les traductions, mais aussi dans divers témoins textuels, ce qui confirme qu'il s'agit d'une problématique partagée plus largement⁵⁵. En ceci, ils se conforment possiblement à une tendance présente à même certains textes bibliques, Ex 33,20 affirmant clairement que « personne ne peut me voir et vivre ». Les traducteurs grecs procèdent à leurs propres contorsions pour éviter ce faux pas⁵⁶.

Dans ce contexte, deux phénomènes concernent directement l'hébreu פָּנִים, d'une part, et πρόσωπον, d'autre part. En premier lieu, les endroits où l'hébreu semble communiquer que la face de Dieu peut être vue sont généralement remaniés pour éviter ce concept⁵⁷. Voici un exemple dont on retrouve plusieurs variations dans la législation du Pentateuque :

55. L'idée que Dieu puisse être vu est déjà évitée dans la tradition massorétique du texte hébreu ainsi que dans le Pentateuque Samaritain (Ex 23,15 ; Dt 16,16).

56. Le phénomène est amplement documenté. Voir, par exemple, Zacharias FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, Barth, 1851, p. 83-85, et plusieurs études qui ont suivi et qui sont recensées en Michaël N. van der MEER, « Visio Dei in the Septuagint », dans Gideon R. KOTZÉ, Wolfgang KRAUS, Michaël N. van der MEER, dir., *XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies : Stellenbosch 2016*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2019, p. 180-184. Toutefois, plusieurs textes mentionnent des cas où des individus auraient « vu » Dieu (Jacob, Moïse et les anciens en Exode 24, etc.). La plupart se voient atténués dans la Septante. Ainsi, Moïse et les anciens auraient vu « le lieu où le Dieu d'Israël se tient » : καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ (Ex 24,10). À noter l'étude d'Innocent HIMBAZA, « Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque », dans Dieter BÖHLER, Innocent HIMBAZA, Philippe HUGO, dir., *L'Écrit et l'Esprit : études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Fribourg, Academic Press ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 100-111. Ce dernier se penche sur ce texte dans le contexte de l'Exode et du Pentateuque plus largement. Il souligne que les différences entre le texte grec et le TM sont attribuables aux traducteurs, et que dans le cas du livre d'Exode, le traducteur refuse catégoriquement à l'humain la possibilité de voir Dieu.

57. Gn 32,31(30^{LXX}) pourrait être une exception, mais le fait que θεός n'est pas défini laisse planer un doute à savoir s'il s'agit du Dieu d'Israël. D'ailleurs, Himbaza remarque que les passages qui semblent au cœur des préoccupations des traducteurs sont ceux où le tétragramme apparaît. Voir I. HIMBAZA, « Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque », p. 108.

	MT	LXX
Dt 16,16	שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל־יִשְׂרָאֵל אֶת־ פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ... וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה רִיקָם	Τρεῖς καιροὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὀφθήσεται πᾶν ἀρσενικόν σου ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου ... οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ σου κενός
	LSG : Trois fois par année, tous les mâles d'entre vous se présenteront devant l'Éternel, ton Dieu... On ne paraîtra point devant l'Éternel les mains vides. TOB 2010 : Trois fois par an, tous tes hommes iront voir la face du SEIGNEUR ton Dieu... on n'ira pas voir la face du SEIGNEUR les mains vides.	À trois moments de l'année, tout mâle chez toi paraîtra devant le Seigneur... tu ne paraîtras pas devant le Seigneur les mains vides (BdA).

Dans cette prescription qui vise le rassemblement des israélites au sanctuaire trois fois par année, le texte hébreu semble dire qu'un des objectifs du rassemblement est de voir Dieu, particulièrement si l'on fait abstraction de la vocalisation massorétique. On aurait alors un verbe au *Qal* (« voir ») suivi d'un אֶת pour marquer l'objet direct, la face de Dieu. Il s'agit d'ailleurs du choix de traduction de la TOB. Mais l'hébreu du texte massorétique est vocalisé pour marquer un *Niphal* (« paraître » ou « se présenter »... « chacun de tes mâles paraîtra ») et se voit interprété de cette manière en grec. Le nom פְּנִים, quant à lui, devient une préposition : ἐναντίον dans la première partie du verset, et ἐνώπιον dans la deuxième. Comme nous l'avons vu, ces prépositions grecques traduisent généralement la préposition complexe לִפְנֵי, ce qui suggère qu'il s'agit du procédé employé ici : le traducteur décide d'interpréter פְּנִים comme s'il s'agissait de לִפְנֵי tout en évitant d'employer l'équivalent le plus courant, πρὸ προσώπου, qui pourrait donner l'idée que le visage divin peut être vu⁵⁸.

Le deuxième phénomène concerne l'emploi de πρόσωπον qui est plutôt conservé comme équivalent de l'hébreu פְּנִים, en particulier en Dt 5,4 et 34,10 :

58. Notons, par ailleurs, que cette traduction, comme les traductions modernes du TM, ne savent que faire de la particule אֶת, qui se voit ignorée.

	MT	LXX
Dt 5,4	פְּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר יְהוָה עִמָּכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ	πρόσωπον κατὰ πρόσωπον ἐλάλησεν κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ὄρει ἐκ μέσου τοῦ πυρός
	Le Seigneur a parlé avec vous face à face sur la montagne, du milieu du feu (TOB 2010).	Face à face le Seigneur s'est adressé à vous sur la montagne du milieu du feu (BdA).

L'emploi de l'expression פְּנִים בְּפָנִים (« face à face ») pourrait laisser penser que le texte affirme que les israélites ont vu Dieu lors de l'épisode à Horeb. Mais tout le contexte est celui d'une communication orale. Au verset suivant, Moïse affirme qu'il se tenait entre le peuple et Dieu, qui d'ailleurs, se manifestait au milieu du feu. Il s'agit possiblement d'une raison, il me semble, pour laquelle cet emploi de פְּנִים ne serait pas perçu de la même manière que les autres⁵⁹.

De même, l'idée que le Seigneur connaisse Moïse « face à face » (Dt 34,10) ne semble pas poser de difficulté :

	MT	LXX
Dt 34,10	וְלֹא יָקָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר דִּעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל־פָּנִים	καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωσῆς, ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον
	Il n'a plus paru en Israël de prophète semblable à Moïse, que l'Éternel connaissait face à face (LSG).	Et il ne s'est plus levé de prophète en Israël semblable à Moïse, lui que le Seigneur connut face à face (BdA).

Dans ce cas particulier, il n'est pas non plus nécessaire d'interpréter πρόσωπον κατὰ πρόσωπον selon l'idée qu'il serait question de « voir » Dieu. Comme nous l'avons vu précédemment, κατὰ πρόσωπον est employé pour décrire une interaction ou une communication qui se fait de manière individuelle ou personnelle, voire immédiate (sans intermédiaire). Il est fort possible que l'expression πρόσωπον κατὰ πρόσωπον (qui traduit פְּנִים אֶל־פָּנִים et non פְּנִים בְּפָנִים) revête le même sens, une connaissance personnelle et intime⁶⁰. Toutefois, ce dernier aspect ne conviendrait pas au

59. Au vu des emplois de l'expression κατὰ πρόσωπον discutés au début de cet article, on pourrait aussi penser que l'expression désigne ici une communication personnelle et immédiate, et non l'idée de « voir » Dieu ou d'une localisation comme en 16,16.

60. Il est intéressant de noter que la même construction hébraïque est traduite différemment en Ex 33,11, un autre texte qui traite de la relation particulière que Moïse entretient avec Dieu : ἐνώπιος ἐνωπίω. Il s'agit d'une traduction davantage idiomatique du point de vue du grec, mais avec un sens semblable : en personne, c'est-à-dire, une interaction directe et personnelle. Voir ici les remarques en E. DE DONCKER, « The Lexeme Panim and Its Greek Rendering in Exodus 33 », p. 66-68 ; Evangelia G. DAFNI, « Die Prophetie und das Reden von Gott », dans Hans AUSLOOS, Bénédicte LEMMELIJN, dir., *Die Theologie der Septuaginta*, Munich, Gütersloher Verlagshaus, 2020, p. 249-250.

texte de Dt 5,4-5 alors que le contexte spécifie clairement la présence d'un intermédiaire, Moïse. En Dt 34,10, cependant, il est question d'un lien qui va au-delà d'une communication. Il s'agit d'une connaissance (γινώσκω) et tout le récit du Pentateuque (Ex 33, Nb 12) milite en faveur d'un statut exceptionnel lorsqu'il est question de Moïse⁶¹. Dans son étude récente et exhaustive du sujet, Michaël van der Meer conclut que la notion de voir Dieu ne posait pas de problème lorsqu'il était question d'illustres ancêtres et de Moïse en particulier⁶².

CONCLUSION

La traduction de פָּנִים par πρόσωπον soulève donc plusieurs enjeux de nature linguistique et transculturelle. Dans ce contexte, la Septante apparaît comme lieu d'expérimentation et chantier linguistique, où pour diverses raisons, plusieurs innovations linguistiques sont introduites. Ces données doivent donc être étudiées de manière diachronique puisque le sens de l'expression à son point d'origine diffère du sens qu'elle peut prendre pour certains lecteurs, ou dans certaines reprises plus tardives. Certaines expressions deviennent conventionnelles (dans des contextes précis en tout cas), tandis que d'autres, non. En ce sens, la Septante occupe une place qui mérite d'être étudiée dans l'évolution du grec postclassique.

Et comme nous l'avons vu, cette brève étude du traitement de פָּנִים par les traducteurs du Pentateuque grec démontre que les questions linguistiques et culturelles, voire idéologiques, sont intimement liées, et qu'avec une certaine créativité, on peut « résoudre » des nœuds théologiques pour les lecteurs à même le texte biblique⁶³.

61. E.G. DAFNI, « Die Prophetie und das Reden von Gott », p. 251-253.

62. M.N. van der MEER, « Visio Dei in the Septuagint », p. 204. Pour une autre perspective, qui voit dans l'emploi de ce vocabulaire l'affirmation d'une proximité entre les dieux et les hommes comme dans le discours présocratique, voir Evangelia G. DAFNI, « Euripides's Helena and Pentateuch Traditions : The Septuagint from the Perspective of Ancient Greek Tragedies », *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 71, 1 (2015), p. 4-5.

63. Comme le dit bien Cécile Dogniez : « Studying the imitations of the Hebrew idiomatic expressions in the LXX is very interesting because these complicated lexemes offer an invaluable access to the culture of the other people, to their conception of man and of the world surrounding them. They give us also information on social or religious codes of Israelites » (C. DOGNIEZ, « The Greek Renderings of Hebrew Idiomatic Expressions », p. 2-3).

CARTOGRAPHIE ÉCOPOÉTIQUE DES VISAGES DU CANTIQUE DES CANTIQUES COMME AGENCEMENTS PLUS QU'HUMAINS

Sébastien Doane

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Contrairement aux interprétations anthropocentriques du Cantique des cantiques qui lisent ses références non humaines comme des métaphores descriptives d'un couple humain, cet article propose de lire cet agencement poétique à partir des concepts de « rhizome » et de « visagéité » théorisés par les philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari. Ce paradigme de lecture permet de mieux valoriser l'hybridité interspèce propre aux visages des amants. La lecture rhizomique du Ct permet de décroquer les frontières des identités humaines, animales, végétales, minérales et architecturales. La fécondité de cette approche herméneutique est illustrée avec le motif particulier du « pommier » (Ct 2,3-6 ; 7,7-9 ; 8,5). Ultimement, cette expérience de lecture montre les limites du cloisonnement anthropocentrique de « la nature » et plaide pour une meilleure prise en compte de la multiplicité et de l'interconnectivité de la vie par la poésie biblique.

ABSTRACT : Contrary to anthropocentric interpretations of the Song of Songs that read its non-human references as descriptive metaphors of a human couple, this article proposes to read this poetic arrangement from the "rhizome" and faciality concepts theorized by philosophers Gilles Deleuze and Félix Guattari. This reading paradigm enables us to better appreciate the interspecies hybridity of the lovers' faces. This rhizomic reading of Ct allows us to decompartmentalize the boundaries between human, animal, plant, mineral and architectural identities. The fruitfulness of this hermeneutical approach is illustrated by the particular motif of the "apple tree" (Ct 2:3-6 ; 7:7-9 ; 8:5). Ultimately, this reading experience shows the limits of the anthropocentric compartmentalization of "nature" and argues for a better consideration of the multiplicity and interconnectedness of life in biblical poetry.

À quoi ressemblent les visages des amants du Cantique des cantiques¹ ? Sont-ils beaux ? Sont-ils humains ? Cet article, issu d'un congrès portant sur le visage en

1. Je tiens à remercier David Renault pour son excellent travail d'auxiliaire de recherche et le CRSH pour la subvention Développement-savoir qui a rendu cette recherche possible.

théologie et en études bibliques, revisite les visages du Cantique des cantiques dans une interprétation posthumaniste écologique interdisciplinaire². L'objectif n'est ni de faire une analyse exégétique du poème biblique ni une étude philologique. Il s'agit plutôt de lire le Cantique aux côtés de concepts issus de la philosophie continentale pour sortir des dualismes entre l'humain et le non-humain ou entre la culture et la nature en développant une interprétation valide pour le contexte actuel marqué par la crise, voire l'effondrement, écologique³. Les visages du Cantique sont des mosaïques de divers éléments plus qu'humains qui, bien qu'issus d'un poème prémoderne, donnent à penser sur la complexité du rapport entre l'humain et la nature tel qu'il se conceptualise au 21^e siècle.

L'argumentaire du congrès indique que le visage est considéré comme le « propre de l'humain⁴ ». Cette posture humaniste s'inscrit notamment dans celle de Lévinas qui distingue l'humain des autres animaux par le visage⁵. Pourtant, comme Derrida le remarque en s'opposant à Lévinas, divers animaux ont des visages plus ou moins proches de ceux des humains ; les frontières claires entre ce qui est humain et ce qui est animal sont impossibles à établir⁶. Bien avant Derrida, un texte biblique déstabilise ces frontières. Le Cantique des cantiques multiplie les références animales, végétales, minérales et architecturales lorsqu'il évoque divers aspects des visages qui sont toujours marqués par une forme ou une autre d'hybridité interspèce.

Le cadre de cet article repose principalement sur les concepts de « visagéité » et « d'agencement » des philosophes français Gilles Deleuze et Félix Guattari⁷. Ce cadre

2. Cet article comporte des éléments communs avec un chapitre portant sur l'écologie et le Cantique des cantiques dans le livre Sébastien DOANE, *Reading the Bible amid the Environmental Crisis : Interdisciplinary Insights to Ecological Hermeneutics*, Landham, Lexington Books, 2024.
3. Pour s'introduire à la théologie et à l'exégèse par rapport à l'écologie, voir Rodolfo Felices LUNA, Louis VAILLANCOURT, « Faire exégèse et théologie à l'ombre d'un effondrement : un avenir fragilisé », *Laval théologique et philosophique*, 78, 2 (2022), p. 225-242.
4. « D'ailleurs, hiérarchisation première, le visage est considéré comme le propre de l'humain, en dépit de l'expressivité parfois si criante d'"humanité" de certaines espèces animales. Le concept d'*imago Dei*, réservé à l'humain, a-t-il à voir avec le visage ? » (Appel à propositions, congrès ACÉBAC\SCT 2023, comité organisateur : Martha Milagros ACOSTA VALLE, Jean-François ROUSSEL, Mounia Ait KABBOURA, Joseph BRITO, Fidèle Francis KIALA BULOKI et Rachel de VILLENEUVE).
5. « À cause d'elle, à cause de la présence devant le visage d'Autrui, l'homme ne se laisse pas tromper par son glorieux triomphe de vivant et, distinct de l'animal, peut connaître la différence entre l'être et le phénomène, reconnaître sa phénoménalité, le défaut de sa plénitude, défaut inconvertisible en besoins et qui, au-delà de la plénitude et du vide, ne saurait se combler » (Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française [coll. « Livre de Poche »], 1990, p. 196).
6. Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 147-151.
7. Dans leurs travaux communs, Deleuze et Guattari tracent des « lignes de fuite » pour « déterritorialiser » et « déstratifier » des régimes d'oppression. Leurs théories sont mises à profit pour résister au capitalisme, au patriarcat, au colonialisme et peuvent aussi être utilisées contre l'anthropocentrisme, voir Arun SALDANHA, Hannah STARK, « A New Earth : Deleuze and Guattari in the Anthropocene », *Deleuze Studies*, 10, 4 (2016), p. 427-439. Le concept du « devenir-animal » pourrait être intéressant (voir par exemple Sébastien DOANE, « L'Agneau que donc je suis : l'indistinction du devenir-disciple en Jean », *RELIER*, 31, 1 [2023], <https://doi.org/10.7202/1109271ar>), mais ce concept est critiqué par Donna HARAWAY (*When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, p. 27-35), car il ne s'intéresse pas aux animaux non humains en tant que tels, mais plutôt au devenir-animal des humains. Meredith utilise le concept de « corps sans organe » de Deleuze et Guattari pour cartographier le rapport entre corps et paysages dans le

théorique est déployé au sein d'une herméneutique écologique interdisciplinaire qui souligne l'entrelacement des humains, des animaux, des plantes et d'autres éléments hétérogènes qui sont interreliés dans le Ct. Les visages et identités hybrides du Ct ne vivent pas dans la nature ; ils sont formés par diverses figures naturelles non humaines. Les visages du Ct donnent des voix, des images, des identités, des mots à un monde moins anthropocentrique⁸. Peut-être que ce poème pourrait être un antidote aux théologies et interprétations bibliques qui ont séparé l'humain du reste de la création⁹.

Le plan de cet article repose sur quatre parties. La première propose de passer d'une interprétation métaphorique du Ct vers la cartographie d'agencements plus qu'humains. Pour déstabiliser les limites entre la représentation de ce qui est perçu comme humain ou non, la deuxième partie développe l'exemple de trois passages du Ct autour de la thématique de la pomme (Ct 2,3-6 ; 7,7-9 et 8,5). Ces exemples poétiques de vie enchevêtrés mèneront à une réflexion écologique plus large qui s'inscrit contre la séparation entre les humains et la nature. La dernière partie de cet article s'oriente alors sur le plan éthique pour s'opposer aux constructions humaines de visages et de paysages¹⁰.

I. DES VISAGES AU-DELÀ DES MÉTAPHORES

Les études bibliques s'intéressent de plus en plus aux métaphores en tant que clé conceptuelle¹¹. Parmi les diverses manières de théoriser les métaphores, c'est la linguistique cognitive qui est mobilisée par les études bibliques récentes¹². Cependant,

Ct (Christopher MEREDITH, *Journeys in the Songscape, Space and the Song of Songs*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2013, p. 143-184).

8. Davis indique que le Ct permet de surmonter une orientation anthropocentrique du monde en soulignant l'amour de la terre comme obligation religieuse découlant de ce texte (Ellen DAVIS, *Proverbs, Ecclesiastes and the Song of Songs*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, p. 236).

9. Pour un exemple d'interprétation du Ct qui montre l'instabilité des frontières entre les catégories de l'humain, de l'animal et du divin, voir Anne LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress : Animal Imagery, Beauty, and Seduction in the Song of Songs and Proverbs », *Biblical Interpretation*, 31, 1 (2023), p. 67-93.

10. Le concept d'éthique lyrique appliqué au Ct par Sarah ZHANG (*I, You, and the Word « God »*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2016) n'est pas mobilisé dans cet article bien qu'il opère une dynamique similaire centrée sur l'expérience esthétique et éthique d'un lecteur du Ct.

11. Pour une revue de la littérature sur les métaphores dans la Bible hébraïque : Mason D. LANCASTER, « Metaphor Research and the Hebrew Bible », *Currents in Biblical Research*, 19, 3 (2021), p. 235-285.

12. Par exemple, Danilo VERDE emploie la linguistique cognitive pour analyser la métaphore en Ct 8,10 (« Metaphor as Knowledge : A Hermeneutical Framework for Biblical Exegesis with a Sample Reading from the Song of Songs [Song 8:10] », *The Biblical Annals*, 6, 1 [2016], p. 45-72). L'étude du Cantique par le biais de ces métaphores donne lieu à des analyses très intéressantes. Parmi quelques exemples, on peut lire : Jean-Pierre SONNET, « Le Cantique : la fabrique poétique », dans Jacques NIEUVIARTS, Pierre DEBERGÉ, dir., *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 2002, p. 159-184 ; Patrick HUNT, *Poetry in the Song of Songs : A Literary Analysis*, New York, Peter Lang, 2008 (surtout le dernier chapitre) ; Ronald S. HENDEL, « The Life of Metaphor in Song of Songs : Poetics, Canon, and the Cultural Bible », *Biblica*, 100, 1 (2019), p. 60-83 ; et Martien A. HALVORSON-TAYLOR, « Flora and Fauna in the Metaphorical Landscapes of the Song of songs », dans Mark J. BODA, Dalit ROM-SHILONI, dir., *Crossing Borders Between the Domestic and the Wild : Space, Fauna, and Flora*, London, T&T Clark, 2024, p. 43-55.

cet article s'inscrit contre les interprétations métaphoriques du Ct puisqu'il suit les théories de Deleuze et Guattari et vise une interprétation écocritique.

Les interprétations métaphoriques sont généralement anthropocentriques : elles transforment animaux, végétation et éléments géographiques en figures humaines. Dans les derniers siècles, les visages du Cantique ont été interprétés comme ceux d'un homme et d'une femme au sein d'une poésie amoureuse, voire érotique. La plupart des études interprètent les éléments non humains des descriptions corporelles du Ct comme des métaphores¹³. Par exemple, Mark Shipp indique que l'interprétation de Ct 2,8-3,5 est pratiquement toujours métaphorique et que ces interprétations présentent le vignoble comme référant au corps de la femme¹⁴. Il conclut son article en indiquant que les métaphores sont là pour enseigner les lecteurs du Ct au sujet de la beauté de la sexualité et de l'amour. Ainsi ce mouvement interprétatif va du non-humain vers l'humain.

Ce procédé est anthropocentrique, puisqu'il transforme les divers animaux et végétaux du texte en attributs humains. Comme l'indique Hanna Strømmen, ceci diminue l'importance des animaux du Ct : « Centuries of scholarship on the Song of Songs have focused on the sexual topos of the Song, to the extent that the animals inhabiting its lines have become near-invisible except as additional ciphers for divine or human love¹⁵. » C'est aussi le constat de la professeure de littérature Ann-Sofie Lönngren, qui s'intéresse plus généralement aux effets des interprétations métaphoriques en littérature sur les animaux. « In readings of literary depictions of humans and animals it is the animals that are generally expected to function as metaphors for humans, who are consequently seen as signifying themselves. The figure of the animal is thus used as a tool in the construction of the human as a subject¹⁶. »

L'anthropocentrisme est une structure de pouvoir qui place l'humain au centre du monde, érige une distinction claire et stable entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, et établit une hiérarchie dans laquelle l'humain est supérieur aux autres formes de vie¹⁷. L'acte interprétatif vient à décrire comment comprendre le texte pour qu'il réponde aux présupposés anthropocentriques de son lectorat. Ainsi, plusieurs interprètes du Ct construisent un visage humain en évacuant les éléments non humains

13. Par exemple, Brian P. GAULT, *Body as Landscape, Love as Intoxication : Conceptual Metaphors in the Song of Songs*, Atlanta, SBL, 2019.

14. R. Mark SHIPP, « Literal/Historical, Metaphorical, Allegorical : Three Readings of Song of Songs 2:8-3:5 », *Restoration Quarterly*, 63, 3 (2021), p. 161-174. « On the other hand is a metaphorical reading of the text, which virtually all commentators recognize. In this sense, the vineyard is the woman's body » (*ibid.*, p. 169).

15. Strømmen indique que l'accent interprétatif sur la sexualité humaine a rendu les animaux du Ct invisibles. Voir Hanna STRØMMEN, « Animal Poetics : Marianne Moore, Ted Hughes and the Song of Songs », *Literature and Theology*, 31, 4 (2017), p. 406.

16. Ann-Sofie LÖNNGREN, « Metaphor, Metonymy, More-Than-Anthropocentric : The Animal That Therefore I Read (and Follow) », dans S. MCHUGH, R. MCKAY, J. MILLER, dir., *The Palgrave Handbook of Animals and Literature*, London, Palgrave Macmillan, 2020, p. 40.

17. Voir Steeve BAKER, *The Postmodern Animal*, London, Reaktion Books, 2000, p. 92-95 ; Gary STEINER, *Anthropocentrism and Its Discontents : The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2005, p. 1-3 ; Wendy WOODWARD, *The Animal Gaze : Animal Subjectivities in Southern African Narratives*, Johannesburg, Wits University Press, 2008, p. 5-6.

pourtant inscrits dans le texte. Façonner des visages humains d'un amant et d'une amante humains fait-il vraiment justice au texte ?

Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres dégringolant du mont Galaad. Tes dents sont comme un troupeau de bêtes à tondre qui remontent du lavoir : toutes ont des jumeaux on ne les arrache à aucune¹⁸ (Ct 4,1-2).

Mon chéri est clair et rose, il est insigne plus que dix mille. Sa tête est un lingot d'or fin. Ses boucles sont des panicules, noires comme un corbeau. Ses yeux sont comme des colombes sur des bassins à eau, se lavant dans du lait, se posant sur des vasques. Ses joues sont comme un parterre embaumé produisant des aromates. Ses lèvres sont des lis distillant de la myrrhe fluide... (Ct 5,11-13).

Comment visualiser ces descriptions corporelles ? Les exégètes réussissent si bien à expliquer les symboles du Ct qu'on oublie presque l'incongruité de ces images bibliques. À contre-courant, Fiona Black propose de s'inspirer du concept du « grotesque » pour analyser le Ct¹⁹. Ce concept est utile pour donner une place à ce qui ne correspond pas à nos attentes en matière de poésie biblique. Black critique ceux qui utilisent une « herméneutique du compliment, motivée par une tentative de trouver derrière les images une femme réaliste et attirante²⁰ ». Pour illustrer son propos, Black reprend cette illustration « pour nos amis littéralistes » d'une caricature de Den Hart qui illustre bien la nature grotesque et l'aspect interespèce des visages du Ct (figure 1).

18. Les citations bibliques sont tirées de la TOB.

19. Fiona C. BLACK, *The Artifice of Love : Grotesque Bodies in the Song of Songs*, New York, T&T Clark, 2009.

20. *Ibid.*, p. 32.

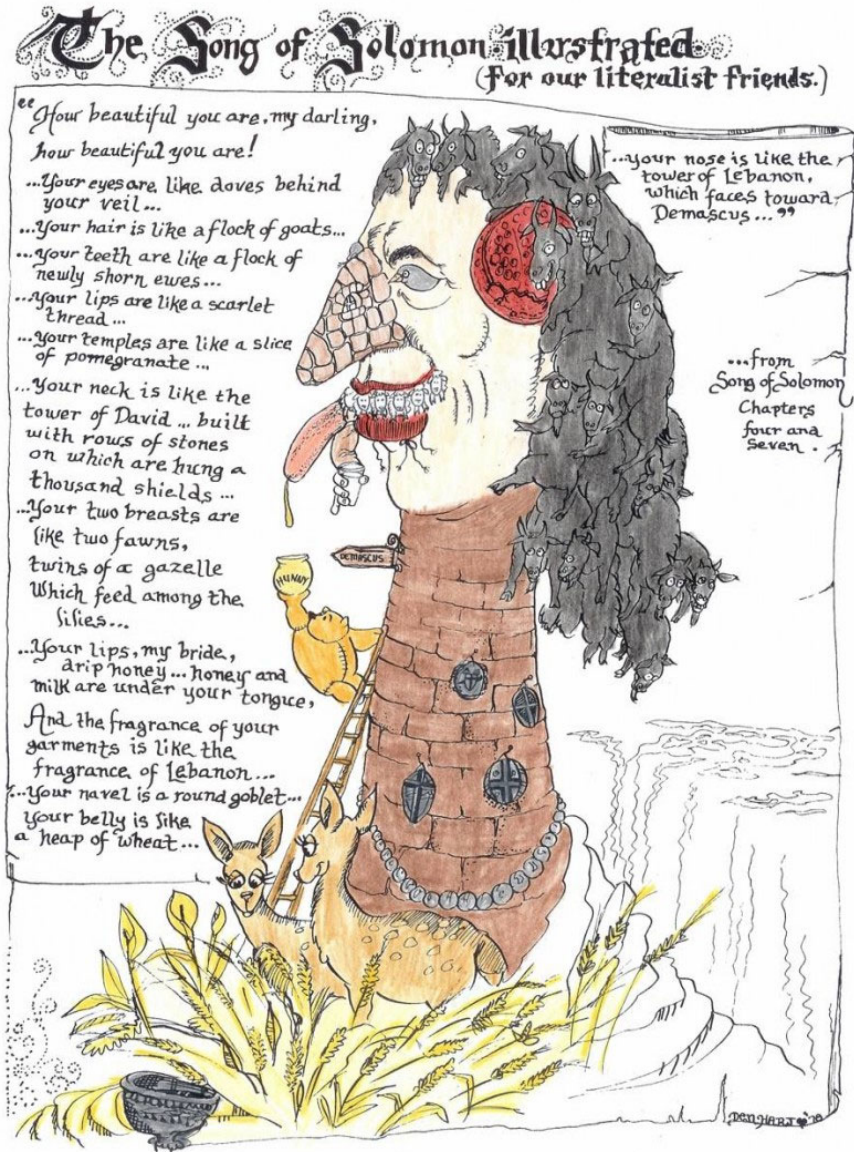


Figure 1 : Den HART, « Le Cantique des cantiques », *The Wittenburg Door* (1978).

Black montre que, malgré ce que décrit le texte, les interprètes développent des stratégies pour voir les visages du Ct comme beaux et humains. Deleuze et Guattari qui inspirent le cadre théorique de cet article ont développé un concept nommé « visagité » qui peut être utile pour comprendre l'interprétation des visages du Ct. Pour ces philosophes, le visage est surcodé par un processus machinique dans lequel il

prend toute la place du corps, et par lequel on juge en un clin d'œil de la conformité ou de la déviance. Ils affirment que la « machine rejette des visages non conformes²¹ ». Selon eux, cette machine construit les visages sur le modèle universel masculin et blanc du visage de Jésus tel que représenté dans la tradition occidentale²². Pour ces philosophes, les visages ne sont pas biologiques, mais des productions sociales : « Les visages concrets naissent d'une machine abstraite de visagéité, qui va les produire²³. » Dans l'histoire de l'interprétation du Ct, une fonction de la machine de visagéité est de produire des visages humains à partir des éléments qui ne le sont pas. Or Deleuze et Guattari résistent à la machine de visagéité et se demandent : « comment défaire le visage²⁴ ? » L'intuition de cet article est de déstabiliser le réflexe anthropocentrique de la machine de visagéité par l'analyse des visages interespèces étranges du Ct. Bien que Deleuze et Guattari ne s'intéressent pas à l'animalité du visage, les animaux non humains sont les premiers exclus, car ils n'ont pas un visage conforme. L'idée n'est pas d'étendre le principe éthique de Lévinas aux animaux qui auraient des visages, mais plutôt de déstabiliser les frontières, à l'instar de Derrida, par un poème biblique qui construit des agencements de visages plus qu'humains²⁵.

Comme l'article de Roland Boer, « Keeping it Literal²⁶ » l'indique, les nombreuses figures animales ou végétales sont plus que des images pour les humains. Pour lui, les interprètes ont substitué une allégorie pour une autre, en passant d'une allégorie spirituelle à une allégorie sexuelle. Il y a déjà 40 ans, Robert Alter indiquait que les métaphores du Ct sont « suggestively fluid », car elles brouillent les frontières entre la figure et le référent, l'intérieur et l'extérieur, le corps humain et son accoutrement ou le cadre naturel²⁷. Pour Alter, le jeu d'association d'images du Ct, plus libre que les métaphores unidirectionnelles, rend incertaines toutes tentatives d'identification précise de ces images.

Le regard poststructuraliste et posthumaniste de Deleuze et Guattari permet davantage de cartographier les intensités, les devenir. Avec eux, on ne demande pas « Qu'est-ce que cela signifie ? » — question beaucoup trop utilisée en études bibliques —, mais plutôt des questions pragmatiques telles que « Comment ça marche ? Comment ça fonctionne ? À quoi ça se connecte ? » La lecture proposée du Ct dans cet article porte donc une attention particulière aux connexions, aux ruptures, aux

21. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 216-217.

22. Voir le chapitre « RACE (Jesus and the White Faciality Machine) », dans Stephen D. MOORE, *The Bible after Deleuze : Affects, Assemblages, Bodies without Organs*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 181-232.

23. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 207.

24. *Ibid.*, p. 228.

25. J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, p. 146.

26. Roland BOER, « Keeping it Literal : The Economy of the Song of Songs », *The Journal of Hebrew Scriptures*, 7 (2007), p. 1-14. Voir aussi J.-J. LAVOIE, « La réception du Cantique des cantiques », *Science et Esprit*, 66, 2 (2014), p. 216 qui privilégie l'expression « lectures anthropologiques » pour nommer les interprétations centrées sur la sexualité humaine du Ct.

27. Robert ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985, p. 248.

conjonctions, aux disjonctions, aux synthèses ainsi qu'aux déplacements d'intensités passant d'un corps à l'autre.

Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari théorisent l'agencement comme un rhizome possédant « six caractères approximatifs » : la connexion, l'hétérogénéité, la multiplicité, la rupture, la cartographie et la décalcomanie²⁸. Un rhizome se connecte à divers éléments, se transforme et s'agence sans organisation centrale. Ce concept est utilisé pour suivre des entités hétérogènes et indépendantes qui s'organisent de manière temporaire. Ces caractéristiques s'agencent très bien au Ct. Déjà en 1983, Francis Landy proposait, sans référer à Deleuze et Guattari, d'interpréter le Ct de façon non linéaire, en décrivant les corps des amants comme « démontés et reconstitués... se combinant métaphoriquement avec des éléments hétérogènes pour donner l'impression d'un collage, d'un réseau d'associations complexes et de paysages superposés qui sert à brouiller la distinction entre les amants, et entre eux et le monde extérieur²⁹ ». Ainsi, il semble légitime et fécond d'utiliser un concept philosophique du 20^e siècle comme outil d'analyse d'un texte ancien, puisque celui-ci possède des caractéristiques similaires. Comme l'indique Bradley McLean, si les concepts de Deleuze et Guattari semblent étranges, cette étrangeté permet de trouver de nouvelles questions et de nouvelles connaissances³⁰.

II. EXPLORATION DU Ct COMME RHIZOMES

Le Ct procède à quelques descriptions corporelles détaillées (4,1-3 ; 5,11-13.16 ; 6,5-7 ; 7,4-5). Cheryl Exum remarque que les visages sont toujours les points focaux des descriptions corporelles³¹.

Malgré l'abondance des éléments cités, le Ct n'offre pas un portrait complet du visage de l'amant. Le tableau 1 indique les éléments reliés au visage de l'amant. Sa tête est en partie décrite par des cheveux, des yeux, des joues, une bouche et des lèvres. Mais qu'y a-t-il entre ses cheveux et ses yeux ? Pourquoi n'a-t-il pas de nez ? Est-ce qu'un visage sans nez est un visage humain ? Pourtant, les images mentales des lecteurs et les interprétations picturales des artistes représentent ce visage du Ct comme complet et humain. Selon Meredith, penser que les corps du Ct sont des corps complets est un présupposé arbitraire³². Pour lui, le texte évoque plutôt des paquets d'organes humains en pièces détachées.

28. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 13-19.

29. FRANCIS LANDY, *Paradoxes of Paradise : Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield, Almond Press, 1983, p. 73.

30. BRADLEY MCLEAN, *Deleuze, Guattari and the Machine in Early Christianity : Schizoanalysis, Affect and Multiplicity*, London, Bloomsbury, p. 7-8.

31. CHERYL EXUM, *Song of Songs : The Bible's Only Love Poem*, London, T&T Clark, 2022, p. 76.

32. C. MEREDITH, *Journeys in the Songscape, Space and the Song of Songs*, p. 150.

CARTOGRAPHIE ÉCOPOÉTIQUE DES VISAGES DU CANTIQUE DES CANTIQUES

Éléments du portrait (« Lui »)		Description/Comparaison	Référent du portrait/discours
קַנְזָה	« boucles » (5,2.11)	« [sont couvertes] des gouttelettes de la nuit » (5,2)	« bien-aimé » (5,2.4.5.6.8)
		« sont flottantes, noires comme le corbeau » (5,11)	« bien-aimé/compagnon » (5,10.16)
רֹאשׁ	« tête » (5,2.11)	« est couverte de rosée » (5,2) « est de l'or fin » (5,11)	« bien-aimé » (5,2.4.5.6.8)
מַרְאֶה	« visage » (5,15)	« ³³ le Liban/Ĉ les cèdres » (5,15)	« bien-aimé/compagnon » (5,10.16)
עֵין	« yeux » (5,12)	« Ĉ des colombes près des torrents » (5,12)	
צוּרִי/שֹׁגֵחַ	« il regarde/il épie » (2,9)	-	« bien-aimé » (2,8.9)
לִחַי	« joues » (5,13)	« Ĉ un parterre d'essence odoriférantes, des tours parfumées » (5,13)	« bien-aimé/compagnon » (5,10.16)
פֶּה	« bouche » (5,16)	« n'est que douceur » (5,16)	
פִּיהָ/נִשְׁקָהּ	« baisers [de sa bouche] » (1,2)	-	« Toi que mon cœur aime » (1,7)
קוֹל	« la voix [Écoutez] » (2,8)	-	« bien-aimé » (2,8.9 ; 5,2.4.5.6.8)
עָנָה	« Il prend la parole » (2,10)	-	
אָמַר	« Il me dit » (2,10)	-	
דְּבַר	« ses paroles » (5,6)	-	
שִׁפְתַּי	« lèvres » (5,13 ; 7,10)	« sont des lis d'où ruisselle la myrrhe répandue » (5,13)	« bien-aimé/compagnon » (5,10.16)
		-	« des dormeurs » (7,10) ?

Tableau 1 : Les éléments du visage de l'amant dans le Ct

Les éléments composant le visage de l'amante, détaillés dans le tableau 2, sont beaucoup plus abondants : celle-ci est décrite à quatre reprises (4,1-5 ; 10-15 ; 6,4-7 et 7,1-5) alors que l'amant ne l'est qu'une fois (5,10-16). Malgré l'abondance des descriptions, le visage de l'amante reste lui aussi incomplet. A-t-elle une langue ? Les descriptions de l'amante sont plus vives et marquées par plus d'hybridité non humaine. Brenner indique que, dans le contexte de production, une convention culturelle invitait à plus de retenue dans la description d'un corps masculin³⁴. Dans les

33. Ĉ = comme.

34. Athalia BRENNER, *The Intercourse of Knowledge : On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*, Leiden, Brill, 1997, p. 31-34.

deux tableaux, chaque mot hébreu pourrait être analysé et les diverses traductions possibles pourraient être évaluées. Ce travail ne sera pas entrepris dans le cadre limité de cet article. Ces tableaux montrent les éléments non humains et la complexité de l'accumulation de ces éléments qui sera comprise à la lumière des agencements rhizomatiques de Deleuze et Guattari.

Éléments du portrait (« Elle »)		Description/Comparaison	Référent du portrait/discours
ראש	« tête » (2,6 ; 7,6)	-	« Je suis le narcisse/le lis » (2,1)
		« C le Carmel » (7,6)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)
מַךְאָה	« ton visage » (2,14)	« est joli » (2,14)	« amie/belle/colombe » (2,10.13/14)
עין	« tes yeux » (1,15 ; 4,1 ; 6,5 ; 7,5)	« sont des colombes » (1,15 ; 4,1)	« amie [mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée] » (1,15 ; 4,1.7.8.9.10)
		« me troublent » (6,5)	« amie/colombe/parfaite » (6,4.9)
		« C les réservoirs d'Heshbôn » (7,5)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)
	« tes regards » (4,9)	-	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)
שׁוּר	« regarde » (4,8)	-	
אַף	« ton nez » (7,5)	« C la tour du Liban » (7,5)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)
	« ton souffle » (7,9)	-	
רִיחַ	« la senteur de ton souffle » (7,9)	« C celle des pommes » (7,9)	
	« la senteur de tes parfums » (4,10)	« [vaut mieux] que toutes les essences odoriférantes » (4,10)	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)
	« la senteur de tes vêtements » (4,11)	« C la senteur du Liban » (4,11)	
לְחִי	« tes joues » (1,10)	« sont jolies » (1,10)	« amie [C] une jument des chars de pharaon » (1,9)
רֶקֶה	« ta joue » (4,3 ; 6,7)	« C une moitié de grenade » (4,3 ; 6,7)	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)
			« amie/colombe/parfaite » (6,4.9)
צִנּוֹאֵר	« ton cou » (1,10 ; 4,4 ; 7,5)	« est beau » (1,10)	« amie [C] une jument des chars de pharaon » (1,9)
		« C la tour de David » (4,4)	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)
		« C une tour d'ivoire » (7,5)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)
מִדְבָּר	« ta bouche » (4,3)	« est jolie » (4,3)	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)

CARTOGRAPHIE ÉCOPOÉTIQUE DES VISAGES DU CANTIQUE DES CANTIQUES

סֶךְ	« mon palais » (2,3)	-	« Je suis le narcisse/le lis » (2,1)
	« ta bouche » (7,10)	« C le vin du bonheur » (7,10)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)
נִשְׁקָה	« je t'embrasserai » (8,1)	-	-
קוֹל	« ta voix » (2,14 ; 8,13)	« est douce » (2,14)	« amie/belle/colombe » (2,10.13/14)
		-	-
לְשׁוֹן	« ta langue » (4,11)	[du miel et du lait dessous]	« amie/mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée » (4,1.7.8.9.10.12)
שְׂפָתַי	« Tes lèvres » (4,3.11)	« C un cordon écarlate » (4,3)	
		« distillent le miel » (4,11)	
שֵׁן	« Tes dents » (4,2 ; 6,6)	« C un troupeau de brebis » (4,2 ; 6,6)	« amie [mariée/sœur/jardin clos/fontaine close/source scellée/colombe/parfaite] » (4,1.7.8.9.10.12 ; 6,4.9)
שֵׁצֶר	« Ta chevelure » (4,1 ; 6,5)	« C un troupeau de chèvres » (4,1 ; 6,5)	
דָּלָה	« tes nattes » (7,6)	« C la pourpre rouge... » (7,6)	« fille de noble/amour/délices » (7,2.7)

Tableau 2 : Les éléments du visage de l'amante dans le Ct

Pour Deleuze et Guattari, un rhizome n'a ni début ni fin : « N'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être. C'est très différent de l'arbre ou de la racine qui fixent un point, un ordre³⁵ ». Avec des images récurrentes et une structure non linéaire, les agencements du Ct pourraient être explorés de plusieurs façons. Au lieu de travailler les descriptions plus complètes qui sont les éléments les plus commentés du Ct, j'ai choisi d'explorer trois passages autour d'un élément non humain, la pomme³⁶. Puisque cette exploration vise à déstabiliser les frontières habituelles entre la représentation des corps humains et des non humains, le choix d'un fruit semble aussi fécond qu'original³⁷. Trois séquences concernent des agencements plus qu'humains de pommes : Ct 2,3-6 ; 7,7-9 ; 8,5.

35. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 13. Cet article déploie un argumentaire rhizomique de déterritorialisation à partir de l'image d'un arbre (pommier) alors que les philosophes luttent contre les pensées arborescentes. Or, selon ce qui est démontré dans cet article, le pommier dans la poésie du Ct fonctionne non pas de manière linéaire, mais à la façon d'un rhizome.

36. Une complexité vient avec le mot *tappuah* qui réfère autant à l'arbre qu'à son fruit. À l'instar de la majorité des traductions bibliques, je choisis de comprendre qu'il s'agit d'une sorte de pomme, bien que cette identification n'aille pas de soi : H.N. MOLDENKE, A.L. MOLDENKE, *Plants of the Bible*, Mineola, Dovers, 1986, p. 187-188, l'identifient comme un abricot. Bien que le climat sec et chaud ne soit pas propice aux pommiers, des pommes carbonisées du 10^e siècle avant notre ère ont été retrouvées à Kadesh Barnea. Voir Daniel ZOHARY, Maria HOPF, *Domestication of Plants in the Old World*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

37. Pour déstabiliser les paramètres des relations entre humains et non-humains en interprétation bibliques, voir Dong Hyeong JEONG, *Embracing the Nonhuman in the Gospel of Mark*, Atlanta, SBL, 2023.

1. Première séquence (Ct 2,3-6) — Le pommier-chéri et Lily-Rose

« Comme un pommier (כַּתְּמֹרִית) au milieu des arbres de la forêt, tel est mon chéri parmi les garçons. À son ombre (בְּצֵלוֹ), selon mon désir, je m’assieds ; et son fruit (וּפְרִיָּו) est doux à mon palais » (2,3).

L’agencement « pommier-chéri » produit deux éléments : de l’ombre et des fruits. Ces deux éléments permettent des connexions entre cette machine à ombre et fruit et l’énonciatrice, qui est elle-même un agencement intéressant. Qui donc est celle qui parle ? Les versets précédents indiquent : « Je suis une rose de Sharon, un lis des vallées³⁸ » (2,1). L’interprétation habituelle comprend que l’énonciatrice est la femme humaine, l’amante du Cantique qui s’exprime souvent à la première personne du singulier. Cependant, d’après le texte, la voix qui s’élève est une figure végétale qui affirme sa propre présence : « Je suis une rose de Sharon, un lis des vallées³⁹ » (2,1). Je l’appellerai Lily-Rose puisque c’est ainsi qu’elle s’autodéfinit⁴⁰. Le choix de parler d’elle en lui attribuant un nom n’est pas naïf et s’inscrit dans une longue tradition⁴¹. Nommée, elle sort de l’anonymat, ce qui permet de penser son identité ontologique de manière plus personnelle et plus définie. Bref, Lily-Rose n’est pas qu’une métaphore, elle est un agencement regroupant des éléments hétérogènes qui lui donne un aspect visuel, olfactif, et qui a la capacité de parler et de s’associer à d’autres agencements poétiques tels que le pommier-chéri. En Ct 2,1-3, la rose, le lis, les amants féminins et masculins et le pommier sont entrelacés⁴².

Lily-Rose s’exprime : « Comme un pommier au milieu des arbres de la forêt, tel est mon chéri parmi les garçons. À son ombre, selon mon désir, je m’assieds ; et son fruit est doux à mon palais. Il me fait entrer au cabaret, mais son enseigne au-dessus de moi est amour » (2,3-4). Le sujet de l’action du verset 4 (le « il ») peut-être lié au « goût », au « fruit », à « l’ombre », au « pommier » et au « chéri » du verset précédent, car ce sont tous des noms masculins singuliers. C’est le goût sucré, le fruit et l’ombre passionnément désirés du pommier/bien-aimé qui amènent Lily-Rose « au cabaret ». Les deux agencements se connectent par les actions de « s’asseoir » et

38. Cet article ne vise pas à retrouver avec précision quelles étaient les espèces végétales précises auxquelles réfère le Ct. Par exemple, P. HUNT, *Poetry in the Song of Songs*, p. 115-139. Au lieu de s’investir dans un travail historique et philologique, la visée de cet article est de réfléchir plus largement sur l’ontologie plus qu’humaine de ce poème. Les végétaux ne sont pas qu’un habitat ou un arrière-plan. Ils font partie de l’identité même des protagonistes.

39. « The ra’yah is not like a lily of Sharon ; she is a lily (2,1) ; her belly is ringed with lilies (7,3) » (Ellen BERNSTEIN, « The Ecotheology of the Song of Songs », dans Hilary MARLOW, Mark HARRIS, dir., *The Oxford Handbook on Bible and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 199).

40. Ct 1,3 propose aussi un autre aspect végétal suscitant une sensation olfactive en rapport avec son nom : « Ta personne (ton nom) est une huile parfumée ». Voir David-Marc D’HAMONVILLE, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 2021, p. 40.

41. Une longue tradition l’appelle la Sulamite (Ct 7,1). BERNSTEIN la nomme Ra’yah (Ct 4,1) (« The Ecotheology of the Song of Songs », p. 199).

42. Brian P. Gault décrit l’importance du rapport érotique du pommier en Mésopotamie et son influence en Ct. B.P. GAULT, *Body as Landscape*, p. 91-97. Plusieurs commentateurs décrivent les expressions du Ct comme une pratique sexuelle. Cet article propose plutôt de situer le désir comme une multiplicité de connexions, selon le paradigme de Deleuze et Guattari.

« d’entrer » dans cette maison du vin. Cette connexion se fait sous le signe de l’amour un concept important du Cantique qui selon Andruska se déploie en dix caractéristiques : mutuel, paisible, égalitaire, proactif, dévoué, désir, sexuel, exclusif, engagé et intemporel⁴³.

Lily-Rose poursuit : « Restaurez-moi avec des gâteaux de raisins ; soutenez-moi avec des pommes (בְּתַפְּחִים) : car je suis malade d’amour » (2,5). Elle continue de se connecter à l’agencement pommier-chéri par la dégustation de son fruit. Mais, il y a des ruptures. D’abord, l’action n’est plus décrite comme une expérience accomplie avec verbes parfaits, mais comme une expérience à vivre avec des verbes impératifs. De plus, il y a maintenant un manque de connexion entre les deux agencements : « car je suis faible d’amour ». La consommation de pommes vise la restauration de Lily-Rose⁴⁴. Enfin, il y a une rupture dans l’idée d’individualité qui s’ouvre à la multiplicité. « Pommes » (2,5) est pluriel et n’a pas de suffixe à la troisième personne. D’ailleurs, les « pommes » (2,5) ne sont pas forcément celles du « pommier cheri » (2,3). Est-ce que Lily-Rose montre une expression de désir pour des relations avec d’autres ? Les deux terminaisons verbales (restaurez/soutenez) et les deux noms (raisins/pommes) sont au pluriel et pourraient faire référence à d’autres amants-pommiers, bien que cette lecture soit peu commune chez les interprètes du Ct.

Cette première séquence nous donne deux exemples d’agencements composés d’éléments humains et végétaux hétérogènes. Les connexions entre les deux peuvent être décrites comme le désir. Chez Deleuze et Guattari, le désir est défini comme la production de plus en plus de connexions⁴⁵. Il y a un devenir-humain d’un pommier et un devenir-pomme d’un homme qui déterritorialisent l’être-aimé.

Dans ce passage, le visage est évoqué par le « palais » (2,3), l’organe permettant la consommation du fruit. Si la bouche n’est pas décrite, le poème invite à penser que Lily-Rose a l’organe nécessaire pour parler, puisque c’est elle l’énonciatrice. L’aspect visuel des deux agencements est si végétal qu’il rend étrange. Comment concevoir le visage d’une rose, d’un lys ou d’un pommier ? Peut-être vaut-il mieux rester avec cette étrangeté que de vouloir la dissoudre dans des représentations visuelles strictement humaines qui correspondent mal à ce texte. Ces réflexions m’amènent à penser à la toile *Le fils de l’homme* de Renée Magritte (1964) qui représente de manière énigmatique un homme dont le visage est caché par une pomme verte. Il a aussi peint la même année un tableau injustement méconnu *La Grande Guerre* qui dépeint une femme en robe blanche ayant un bouquet de violettes pour visage. Les deux tableaux ont un paysage maritime similaire en arrière-plan. Ce diptyque surréaliste avec un homme au visage de pomme et une femme au visage de fleur est peut-être la meilleure représentation artistique de Ct 2,1-5.

43. J.L. ANDRUSKA, *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*, Leiden, Brill, 2019, p. 62-78.

44. L’idée de consommation dans la littérature du Proche-Orient ancien sert typiquement à représenter une activité sexuelle. Exum note que la femme, active, mange le fruit sucré (C. EXUM, *Song of Songs*, p. 76).

45. Voir DELEUZE et GUATTARI, *L’anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, qui développe le concept de machine-désirante, notamment dans le premier chapitre.

2. Deuxième séquence Ct 7,7-9 — odeur de pomme

Ct 7,7-8 compare l'être aimé à un palmier et à des grappes. Puis, la comparaison se dissout au verset 9 lorsque la femme devient l'arbre auquel l'homme grimpe pour saisir ses branches et ses grappes dans une expérience sensorielle. Le locuteur déclare : « Que tes seins soient donc comme les grappes d'un cep, et la senteur de ta narine comme des pommes (כַּתְּפִיחִים) et ton palais comme un vin de marque... allant tout droit à mon chéri, coulant aux lèvres des dormeurs » (7,9-10).

Le discours réitère la dimension gustative de l'expérience par la répétition du terme « palais » qui était également en 2,3, une partie cachée du visage, mais importante pour le goût. Toutefois, ici, le palais, organe du goût, est goûté par l'autre⁴⁶.

De nouveaux schémas se découvrent. D'abord, celui des « pommes » est désormais associé au personnage féminin. La narine parfumée à la pomme n'est pas celle de l'homme aimé, mais de la femme (suffixe féminin singulier). Il y a donc une fluctuation du genre associé aux pommes/pommiers. Deuxièmement, l'expérience est non seulement savoureuse, mais aussi olfactive. L'organe olfactif de l'agencement féminin est perçu par l'autre comme une odeur de pomme. Troisièmement, les trois souhaits exprimés (7,8-9) suggèrent une fusion des saveurs et des odeurs de dattes, de raisins et de pommes.

Nous avons donc encore une fois un agencement d'éléments hétérogènes, un amalgame de plantes (palmier, vigne et pommier), de leurs fruits (grappes de dattes, raisins et pommes), mais aussi une fusion des êtres chers : « Je suis à mon bien-aimé, et son désir est pour moi » (7,11). Les frontières entre ce qui est mangé et ce qui mange, ce qui sent et ce qui est senti sont démantelées. Arbre, fruits, homme, femme s'assemblent en se connectant par le toucher, l'odorat et le goût.

3. Troisième séquence — la pomme ne tombe jamais loin de l'arbre (Ct 8,5)

Le « pommier » revient, ne faisant plus référence à une personne, à un goût ou une odeur, mais à un lieu particulier : « *Sous le pommier* (תַּחַת הַתְּפִיחִים) je te réveille : là où fut enceinte de toi ta mère, là où fut enceinte celle qui t'enfanta » (8,5).

Ce verset transforme le réveil doublement interdit en formes verbales imparfaites du verset précédent (8,4) en une action pleinement accomplie d'un verbe parfait. Cet éveil est un éveil à une connexion amoureuse, un refrain qu'on retrouve à plusieurs endroits du Ct (2,12-13 ; 6,11 ; 7,13-14). La localisation « sous le pommier » (8,5) fait écho à « l'ombre » de l'arbre précédemment associée au verbe « désirer avec passion » (2,3). « Sous le pommier » est un endroit pour les devenirs, la conception, l'enfantement : « là où fut enceinte de toi ta mère, là où fut enceinte celle qui t'enfanta »

46. Selon Yael AVRAHAMI (*The Senses of Scripture : Sensory Perception in the Hebrew Bible*, New York, T&T Clark, 2012, p. 123-125), le palais en Ct 2,3 et 7,9 est un exemple d'un organe qui est employé pour signifier une action sensorielle. L'organe du palais évoque le goût. Avrahami permet de bien comprendre le rapport entre le goûter et le sentir dans la Bible hébraïque. Sur l'imagerie sensorielle du Ct, voir aussi P. HUNT, *Poetry in the Song of Songs*, p. 83-101.

(8,5). L'action d'éveiller un homme est reliée au désir et à l'acte de concevoir de nouveaux humains, tout cela en relation avec le pommier.

Ce verset permet un regard intéressant sur la spatialité et la temporalité. Le pommier est un lieu de rencontre temporel entre les générations. Différentes actions temporelles sont unifiées en un même lieu : les temps d'éveil à l'amour, de conception et d'enfantement s'actualisent tous « là », « sous le pommier ». En fusionnant les différentes actions au même lieu, « sous le pommier » devient un lieu où les actes d'éveil, de conception et d'enfantement se succèdent sans interruption temporelle. L'impressionnante longévité des arbres qui peuvent cohabiter avec plusieurs générations d'humains et servir de lieu pour réunir de multiples générations est une caractéristique importante pour ce passage.

Dans son ensemble, le Cantique comporte un aspect intemporel puisqu'il est difficile de situer le moment de sa composition et, comme le notent Exum et Andruska, il commence *in medias res* et se termine sans conclure⁴⁷. Le lieu, sous le pommier, donne aussi cette impression d'une connexion amoureuse répétitive, sans fin, d'une génération à l'autre, qui transcende le temps.

4. Cartographier les agencements « pomme »

La lecture de ces trois passages juxtaposés montre que, même si le pommier est un « bien-aimé parmi les garçons » (2,3), il est bien plus qu'un hypothétique individu anthropocentrique. Sans le lieu sous le pommier où il a été conçu (8,5), le pommier-bien-aimé n'existerait pas. Selon Andruska, le rapport entre un arbre fruitier et l'enfantement en Ct 2,3 et 8,5 évoque la création et l'origine de l'humanité⁴⁸. À l'inverse, Origène voit ce lieu du pommier dans un regard eschatologique comme le lieu de la Jérusalem d'en haut qui enfantera des enfants de liberté⁴⁹. D'une séquence à l'autre, le motif de la pomme se complexifie et se ramifie en une multitude de référents, comme les agencements rhysomatiques de Deleuze et Guattari. *Tappuwach* (pomme/pommier) est utilisé à la fois pour décrire l'être aimé, son ombre et son fruit au goût sucré, mais aussi une expérience de rafraîchissement, le parfum de l'haleine de la femme-palmier aimée et un lieu propice à l'amour et à la conception d'une nouvelle vie.

Ces passages sont représentatifs de l'ensemble du Ct qui conçoit le visage et le corps des amants à partir de divers éléments naturels tels que la pomme et le lys qui, dans les extraits analysés, forment l'identité même des « personnages » du poème. Il est impossible d'établir une frontière entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas.

47. J.L. ANDRUSKA, *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*, p. 77 ; C. EXUM, *Song of Songs*, p. 245.

48. J.L. ANDRUSKA, *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*, p. 124.

49. ORIGÈNE, *Scholies origénienes*, 357, dans *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 2022, p. 107.

III. RÉFLEXIONS ÉCOLOGIQUES

« The Song of songs is the most deeply ecological text of the entire biblical canon, yet it has rarely been read as a fount of ecological wisdom [...] few have explored nature's central role and the inviolable connection between human and nature at the heart of the Song, and fewer still have identified the Song as ecological literature⁵⁰. »

Selon cette citation d'Ellen Bernstein, le Ct serait le texte biblique le plus écologique de la Bible. Cette affirmation manque sans doute de perspective critique, car l'articulation de la connexion entre l'humain et la nature pose problème. Francis Landy remarque aussi cette connexion entre les corps humains et la terre, mais sa formulation est plus heureuse : « The elaborate combinations of parts of the body and geographic features [...] assert the indissolubility of man and the earth⁵¹. »

1. Plaidoyer contre le concept de « nature »

Le Ct n'utilise pas les catégories génériques d'« animaux » ou de « nature », mais il nomme toutes sortes d'espèces, à l'instar de la diatribe de Jacques Derrida (2006) contre l'utilisation du mot « animal » comme catégorie monolithique pour attirer l'attention sur l'hétérogénéité et la diversité radicale des animaux⁵². Ainsi, pour respecter le texte du Ct qui n'utilise pas les mots génériques « nature » ou « animal », nous devrions développer un discours écologique qui évite la catégorie « nature » comme l'indique le titre du livre de Timothy Morton : *Ecology Without Nature*⁵³. Une pierre d'achoppement majeure à la pensée environnementale est la conception de la nature elle-même, souvent comprise depuis la modernité comme ce qui est là-bas, comme quelque chose d'extérieur à l'homme, ce qu'on voit de l'autre côté de la fenêtre et qu'on peut visiter en vacances. Il s'agit d'une vision cartésienne qui peut être contestée par le Ct en tant qu'agencement plus qu'humain qui entrelace l'humain avec divers autres éléments.

2. Des formes de vie enchevêtrées

Des philosophes tels que Timothy Morton, Bruno Latour et Donna Haraway ont montré que les dualismes cartésiens entre animaux humains et animaux non humains ou entre nature et culture sont éthiquement problématiques et faux⁵⁴. Les humains sont toujours formés par — et assemblés à — de nombreuses formes de vie. En exégèse, l'interprétation du Ct est habituellement faite en suivant le présupposé moderne

50. E. BERNSTEIN, « The Ecotheology of the Song of Songs », p. 197.

51. Francis LANDY, « The Song of Songs », dans Robert ALTER, Frank KERMODE, dir., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 314.

52. J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, p. 64-65.

53. Timothy MORTON, *Ecology without Nature : Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

54. T. MORTON, *Ecology without Nature* ; Bruno LATOUR, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, Découverte, 2007 ; Donna HARAWAY, *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

d'une séparation claire et stable entre l'humain et les autres animaux ou l'humain et la nature⁵⁵. Or, d'une part, les développements scientifiques récents ont montré de diverses façons que le corps humain est composé de multiples organismes non humains⁵⁶. Comme le disent Deleuze et Guattari, « [n]ous faisons rhizome avec nos virus ou plutôt nos virus nous font faire rhizome avec d'autres bêtes⁵⁷ ». D'autre part, les cultures de l'Antiquité desquelles proviennent les textes bibliques ne partageaient pas les présupposés binaires modernes séparant la nature et la culture, l'humain et les animaux, le naturel et le surnaturel. L'exégèse fondée sur le rationalisme du siècle des Lumières doit maintenant prendre ses distances avec ces conceptions de l'humain et du monde liées à cette époque puisqu'elles ne reflètent ni celles des contextes de production des textes bibliques ni celles de l'état actuel des connaissances.

La stratégie de lecture moins anthropocentrique de cet article souligne comment un ancien poème biblique brouille les limites entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas. En plus d'outrepasser les dualismes essentialistes de la modernité, cette approche se distingue de l'individualisme sous-jacent aux discours sur les droits des animaux et sur le développement durable.

Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de « devenir⁵⁸ ».

Les corps plus qu'humains du Ct affectent les corps de ceux et celles qui lisent ce poème. Cette lecture peut avoir le pouvoir de transformer le rapport humain/nature⁵⁹. Au lieu d'être celui qui domine la nature ou qui prend le temps d'aller dans la nature, l'humain devient conscient d'être formé par une multiplicité de formes de vie.

Le langage poétique du Ct sape la logique utilitariste pour construire de nouvelles subjectivités, des agencements de devenir-humains liés à des arbres, des fruits ou d'autres animaux. Les poèmes nous aident à imaginer un monde fluide et intercon-

55. Tout comme les catégories de genre, l'exégèse a projeté sur des textes prémodernes les conceptions modernes des catégories « humain » et « animal ». David CARR, « Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and its Interpretation », *Journal of Biblical Literature*, 119 (2000), p. 233-248 ; H. STRØMMEN, « Animal Poetics : Marianne Moore, Ted Hughes and the Song of Songs », p. 412.

56. Par exemple, bactéries, virus, champignons et microbes représentent environ la moitié du nombre de cellules d'un corps humain. Les recherches récentes démontrent que ces organismes non humains ont une influence importante sur des éléments aussi personnels que la personnalité, l'humeur, la cognition et les troubles du système nerveux. Lora J. KASSELMAN, *Microbiome*, Cambridge, Academic Press (coll. « Progress in Molecular Biology and Translational Science », 176), 2020, p. IX.

57. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 18. « Environ 8 % de l'ADN humain provient de virus qui ont infecté nos ancêtres et introduit des gènes viraux dans leurs génomes. Certains de ces gènes jouent désormais un rôle crucial aux premiers stades du développement de l'embryon et du placenta » (David QUAMMEN, « Comment les virus façonnent notre monde », *National géographique* (février 2021), <https://www.nationalgeographic.fr/sciences/comment-les-virus-faconnent-notre-monde>, consulté le 5 juillet 2023).

58. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 32.

59. À cet effet, voir la critique d'Elaine James qui s'oppose à la tendance de séparer la nature et la culture en exégèse par une attention à l'importance du paysage dans le Ct. Elaine T. JAMES, *Landscapes of the Song of Songs : Poetry and Place*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Elle démontre que le Ct inscrit l'humain dans un monde naturel complexe empreint de relations fragiles.

necté. Il y a beaucoup d'analyses scientifiques et économiques sur la crise écologique. Il y a des discours prophétiques et/ou apocalyptiques. Mais, qu'en est-il d'une réponse poétique, voire spirituelle, pour nous aider à voir, sentir, entendre, toucher, goûter à une vision alternative fondée sur des interconnexions interspécies ? La lecture du Ct peut inspirer le développement d'une écopoétique⁶⁰.

Lire le Ct comme poème d'agencements plus qu'humains montre une voie qui se distingue de l'écocritique développée par le *Earth Bible Project* menée par Norman Habel⁶¹, du modèle *Stewardship* proposé en écothéologie⁶², des travaux en faveur des droits des animaux⁶³ ou des réflexions éthiques au profit d'une libération animale basée sur une philosophie utilitariste⁶⁴. La lecture du Ct comme rhizome se rapproche plutôt de certaines des idées de l'écologie profonde d'Arne Naess⁶⁵. La particularité de ce modèle vient de l'identification des humains avec d'autres êtres vivants : il propose d'élargir notre identité pour qu'elle regroupe plus que notre espèce⁶⁶. Selon Naess, le vrai soi d'une personne, son vrai visage s'étend à d'autres espèces et habitats. Cette conception tranche avec une dichotomie claire entre l'humain et ce qui l'entoure (la nature). Dans leurs écrits, Naess et Guattari utilisent le même terme pour traiter de l'intersection entre la philosophie et l'écologie : « écosophie ». Ces deux approches sont distinctes, mais elles ont en commun de résister à la séparation dualiste entre les systèmes humains (culturels) et ceux non humains (naturels)⁶⁷.

Si Deleuze et Guattari offrent des concepts théoriques pour penser le monde comme un agencement plus qu'humain, le Ct donne des voix, des images, des identités à un monde moins anthropocentrique. Ensemble, ils forment un antidote à certaines théologies et interprétations bibliques qui façonnent l'humanité comme distincte de la nature et des animaux.

60. Pour Skinner, l'écopoétique est une poésie qui engage la vie plus qu'humaine. Rigby souligne que les humains ne sont pas les seuls à avoir une pratique poétique puisque d'autres espèces font des œuvres avec de grandes qualités esthétiques. Voir Kate RIGBY, « Earth, World, Text : On the (Im)Possibility of Ecopoiesis », *New Literary History*, 35, 33 (2004), p. 427-442 ; Jonathan SKINNER, « Why Eco poetics ? », *Ecopoetics*, 1 (2001), p. 105-106.

61. Norman C. HABEL, « Introducing Ecological Hermeneutics », dans ID., Peter TRUDINGER, dir., *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta, SBL, 2008, p. 1-8.

62. Mark D. LIEDERBACH, « Stewardship : A Biblical Concept ? », dans Hilary MARLOW, Mark HARRIS, dir., *The Oxford Handbook on Bible and Ecology*, p. 310-323.

63. Tom REAGAN, *Animal Rights, Human Wrongs : An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.

64. Peter SINGER, *Animal Liberation*, London, Bodley Head, 2015.

65. Arne NAESS, *Une écosophie pour la vie : Introduction à l'écologie profonde*, Paris, Seuil, 2020.

66. « The boundary between human and nature in the Song is porous, and the identity of the lovers flows back and forth imperceptibly from body to land to body » (E. BERNSTEIN, « The Ecotheology of the Song of Songs », p. 199).

67. Pour une comparaison de ces deux formes d'écosophie : Simon LÉVESQUE, « Two Versions of Ecosophy : Arne Naess, Félix Guattari, and their Connection with Semiotics », *Sign Systems Studies*, 44, 4 (2016), p. 551-541.

Lu dans la perspective de cet article, le Ct n'est pas une restauration nostalgique d'un jardin originel⁶⁸. Il s'agit de développer ce que Guattari nomme un « horizon d'une ontologie pluraliste⁶⁹ » en s'opposant à l'écologie centrée sur l'humain. L'écophilosophie de Guattari s'intéresse aux manières dynamiques et relationnelles de répondre à notre crise écologique, dans une perspective accentuant la diversité des formes de vie qui composent nos propres corps et notre monde. Guattari pose une question qui souligne les pertes environnementales et sociales liées à notre crise écologique :

Alors, lancinante, la question revient : comment modifier les mentalités, comment réinventer des pratiques sociales qui redonneraient à l'humanité — si elle l'a jamais eu — le sens des responsabilités, non seulement à l'égard de sa propre survie, mais également de l'avenir de toute vie sur cette planète, celle des espèces animales et végétales, comme celle des espèces incorporelles, telle que la musique, les arts, le cinéma, le rapport au temps, l'amour et la compassion pour autrui, le sentiment de fusion au sein du cosmos⁷⁰ ?

IV. SE DÉFAIRE DES VISAGES ET DES PAYSAGES

Les visages du Ct sont à la fois ceux d'animaux, de végétaux, d'éléments architecturaux et géographiques. Curieusement, le lien fondamental entre corps et paysages est présent autant chez les philosophes français que dans le Ct. Selon l'expression de d'Hamonville, dans l'expérience esthétique de la lecture du Ct, « le corps est bien plus que le corps⁷¹ ».

Plusieurs commentateurs soulignent que le corps de la femme est représenté comme un jardin, mais qu'elle se transforme elle-même en jardin⁷². À partir d'une approche féministe, Christopher Meredith dénonce le rapport de domination économique du jardin et la domination androcentrique des corps des femmes⁷³. Il développe un rapport critique au jardin comme expression de pouvoir : « Gardens are the result of powerful impositions of human will [...] the garden is a product of human domination [...] the boundaries of which, ultimately, serve a political reality⁷⁴. » Au Proche-Orient ancien, les jardins étaient une manière de rendre visible le contrôle et la domination politique d'un Empire. Par exemple, les fouilles archéologiques ont ré-

68. « Many scholars have noted that the Song is a reimagining of Eden, the original garden of wholeness and delight, where God, creatures, and humanity live in peaceful harmony » (E. BERNSTEIN, « The Ecotheology of the Song of Songs », p. 204). La critique de Christopher Meredith exposée dans la prochaine section montre le problème de domination économique et politique des jardins.

69. Félix GUATTARI, « The Vertigo of Immanence : Interview with John Johnson », dans Éric ALLIEZ, Andrew GOFFEY, dir., *The Guattari Effect*, London, Continuum, 2011, p. 37-38.

70. Félix GUATTARI, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1993, p. 166.

71. D.-M. D'HAMONVILLE, *Le Cantique des cantiques*, p. 70.

72. Par exemple, R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, p. 254. Landy indique que le rapport intime entre corps et éléments géographiques défend l'indissolubilité du lien entre l'humanité et la terre (F. LANDY, « The Song of Songs », p. 316).

73. Par exemple, Ct 4,12 identifie directement la femme au jardin — « Tu es un jardin verrouillé ma sœur, ma fiancée » — avant de décrire les fruits et épices qui composent ce jardin-fiancée.

74. C. MEREDITH, *Journeys in the Songscape, Space and the Song of Songs*, p. 72. Bien qu'il n'utilise pas le concept deleuzogattarien de paysagéité, Meredith s'inspire du concept d'agencement pour repenser la spatialité du Ct. Pour une étude du paysage en Ct, voir aussi E.T. JAMES, *Landscapes of the Song of Songs*.

cemment découvert un palais et son impressionnant jardin à Ramat Rahel, à quelques kilomètres de Jérusalem⁷⁵. Entre les 6^e et le 4^e siècles AEC, ce jardin dans le désert était le symbole de la domination perse du sol par un système complexe d'irrigation et par l'importation de plantes exotiques⁷⁶ ainsi que des habitants de la région. Ce jardin massif aurait permis à l'élite dominante de profiter de cette verdure formée par le travail éreintant des Judéens dominés.

Chez Deleuze et Guattari, le paysage, comme le visage, est toujours un produit culturel, qui réunit des éléments naturels et humains et qui n'existe qu'en tant que perçu⁷⁷. Une machine de paysagéité est présentée en parallèle avec le concept de visagéité :

Pas un visage qui n'enveloppe un paysage inconnu, inexploré, pas de paysage qui ne se peuple d'un visage aimé ou rêvé, qui ne développe un visage à venir ou déjà passé. Quel visage n'a pas appelé les paysages qu'il amalgamait, la neige et la montagne, quel paysage n'a pas évoqué le visage qui l'aurait complété, qui lui aurait fourni le complément inattendu de ses lignes et de ses traits⁷⁸ ?

« Oui, le visage a un grand avenir, à condition d'être détruit, défait. En route vers l'asignifiant, vers l'asubjectif⁷⁹. » Deleuze et Guattari luttent contre la machine abstraite de la visagéité. Il en va de même du rapport au paysage⁸⁰. Pour eux, le visage et le paysage sont normatifs, des machines politiques disciplinaires inhumaines⁸¹. « Si le visage est une politique, défaire le visage en est une aussi, qui engage les devenir réels⁸². » Ils terminent leur chapitre sur le visage en indiquant que pour contrecarrer la machine de visagéité, il faut tracer des lignes de fuite à partir de « têtes-chercheuses

75. Obed LIPSCHITZ *et al.*, « Palace and Village, Paradise and Oblivion : Unraveling the Riddles of Ramat Rahel », *Near Eastern Archaeology*, 74, 1 (2011), p. 2-49.

76. « Among the unusual vegetation are willow and poplar, which required irrigation in order to grow in the garden ; ornamentals such as myrtle and water lilies ; native fruit trees including the grape vine, the common fig, and the olive ; and imported citron, Persian walnut, cedar of Lebanon, and birch trees. Researchers theorize that these exotics were imported by the ruling Persian authorities from remote parts of the empire to flaunt the power of their imperial administration » (AMERICAN FRIENDS OF TEL AVIV UNIVERSITY, « Fossilized Pollen unlocks Secrets of Ancient Royal Garden », *ScienceDaily* [16 février 2012], <https://www.sciencedaily.com/releases/2012/02/120216134112.htm>, consulté le 12 juillet 2023). Voir aussi Dafna LANGGUT *et al.*, « Fossil Pollen Reveals the Secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem », *Palynology*, 37, 1 (2013), p. 115-129.

77. « Les visages concrets naissent d'une machine abstraite de visagéité » (DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 207).

78. *Ibid.*, p. 212. Le concept de paysagéité n'est que brièvement décrit par Deleuze et Guattari. Il n'a pas de définition formelle et n'a pas été largement repris.

79. *Ibid.*, p. 210. Il ne s'agit pas d'un plaidoyer pour l'objectivité. Bien au contraire, Deleuze et Guattari résistent au visage comme référence personnelle pour proposer un déplacement vers un concept de soi imperceptible, indiscernable et impersonnel pour lutter contre la machine de visagéité.

80. « On disciplinera les corps, on défera la corporéité, on fera la chasse aux devenir-animaux [...] Cette machine est dite Machine de visagéité parce qu'elle est production sociale de visage, parce qu'elle opère un visagisation de tout le corps, de ses entours et de ses objets, une paysagisation de tous les mondes et milieux » (*ibid.*, p. 221-222).

81. « La machine abstraite de visagéité prend un rôle de réponse sélective ou de choix : un visage concret étant donné, la machine juge s'il passe ou ne passe pas, s'il va ou ne va pas, d'après les unités de visages élémentaires » (*ibid.*, p. 217).

82. *Ibid.*, p. 230.

qui défont sur leur passage les strates, qui percent les murs de signifiante et jaillissent des trous de subjectivité, abattent les arbres au profit de véritables rhizomes, et pilotent les flux sur des lignes de déterritorialisation positive ou de fuite créatrice⁸³ ».

Deleuze et Guattari critiquent directement le rôle du christianisme dans les machines de visagité et de paysagité : « L'éducation chrétienne exerce à la fois le contrôle spirituel de la visagité et de la paysagité : composez les uns comme les autres, coloriez-les, complétez-les, arrangez-les, dans une complémentarité qui renvoie paysages et visages⁸⁴. » Cependant, le Ct fait partie des textes fondateurs du christianisme, une valorisation de ce texte pourrait peut-être changer d'un contrôle de la visagité et de la paysagité à la libération que Deleuze et Guattari nomment déstratification ou déterritorialisation⁸⁵.

La créativité poétique du Ct comme expérience de déstratification élabore des corps rhizomatiques qui déterritorialisent visages et paysages pour évoquer un devenir qui n'est pas marqué par une délimitation claire entre ce qui est humain et les autres animaux, entre les humains et le reste de la nature. Ainsi, le Ct participe à l'effort de déterritorialisation « formant d'étranges devenirs nouveaux, de nouvelles polyvoies. Devenir-clandestin, partout faire rhizome, pour la merveille d'une vie non humaine à créer⁸⁶ ».

Le pommier-chéri et Lily-Rose sont des exemples d'agencements qui résistent aux machines de visagité et de paysagité anthropocentriques en traçant des lignes de fuite vers des corporités et des ontologies hétérogènes. Certes, il s'agit de figures littéraires, mais pour Deleuze et Guattari, la littérature est une machine dans laquelle se branchent des personnes qui sont affectées par l'expérience vécue de la lecture. Lire le Ct peut être une expérience qui permet de développer un rapport moins anthropocentrique. Cette lecture appelle à voir la multiplicité et l'interconnectivité de la vie. Les visages à la fois humains, animaux et végétaux du Ct invitent à ressentir l'effondrement de la distance entre l'humain et les autres formes de vie. Ce poème offre donc une expérience affective qui peut contribuer à résister à la machine de visagité qui produit des visages humains conformes, et à la machine de paysagité qui stratifie le monde aux seules finalités de l'économie. Un poème ouvre des possibilités de penser, de ressentir autrement notre rapport au monde et à soi, ce qui peut mener à des développements éthiques et des actions politiques. Présentant des corps comme multiplicités, reliant le visage humain au corps végétal, animal ou même (in)organique, le Cantique des cantiques en tant qu'agencement remet en question les limites entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas ; ce poème biblique est une ode à l'ouverture et à

83. *Ibid.*, p. 233.

84. *Ibid.*, p. 211.

85. Pour comprendre le concept de déterritorialisation et pour voir une application de celui-ci sur un texte biblique, voir B. MCLEAN, *Deleuze, Guattari and the Machine in Early Christianity*, p. 45-53. Il souligne les éléments de contingence, de transformation, de discontinuité et de rupture de la déterritorialisation qu'il présente comme une sortie d'un ensemble de relations structurantes.

86. DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 234.

SÉBASTIEN DOANE

la relation avec la diversité des formes de vie et le maillage des corps qui composent le tissu du monde.

ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL DU PROCHE-AIDANT EN SITUATION DE PRÉ-DEUIL SOLLICITUDE ET VISAGE

Jean-Marc Barreau

Faculté des arts et des sciences, Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : *Cet article considère l'accompagnement spirituel à l'égard de ce que la littérature consacrée appelle le pré-deuil. Un accompagnement qui regarde le proche-aidant vivant ce pré-deuil. Pour conduire cette analyse, l'article regarde la manière dont les concepts de sollicitude (Ricœur) et de visage (Lévinas) viennent répondre à la souffrance que le proche-aidant vit en de telles circonstances. Mettant en avant un type d'accompagnement spirituel dont le soubassement anthropologique est spécifiquement philosophique, il offre à ce type d'accompagnement une dimension profondément humaine et de surplus avec une portée universelle. Un accompagnement qui ose offrir aux milieux des soins une praxie dont la sollicitude et la spiritualité assurent la pertinence.*

ABSTRACT : *This article will examine a form of spiritual accompaniment known as pre-mourning in the relevant literature. It is a type of support that considers family caregivers who undergo this pre-mourning process. The article will focus its analysis on the roles of care ("solicitude", according to Ricœur), and the face ("the visage", Lévinas) in the bereavement of family caregivers who experience these circumstances. With its anthropological roots in the philosophical, this type of spiritual accompaniment provides a dimension that is profoundly human and universal in scope. Such accompaniment is unorthodox in that it provides care environments with a practice that derives its utility from the very act of solicitude.*

Nombreux sont les articles consacrés à l'étude des processus psychiques d'un individu après le décès d'un être cher¹. Plus rares sont ceux qui analysent le « pré-deuil » distinctement du « deuil anticipé² ». Le premier consiste dans « un travail de réaménagement psychique qui permet de supporter deux réalités apparemment opposées — le vécu d'une séparation d'une part et son investissement affectif d'autre part » — quand le second « traduit cet impossible à faire tenir ensemble ces

1. Léonor FASSE, Serge LECOURS, Cécile FLAHAULT, « Expérience de pré-deuil à l'approche du décès de son conjoint : une analyse phénoménologique interprétative », *Psychologie Française*, 58, 3 (2013), p. 177-194.

2. *Ibid.*, p. 178.

mouvements inverses³ ». Fort de cette distinction fondamentale, notre article a pour objectif général d'analyser la manière dont la « sollicitude » offerte par un accompagnant — et comprise à partir de la vision que Ricœur en offre — peut répondre à la souffrance qu'un proche-aidant vit quand il fait l'expérience du pré-deuil alors même qu'il accompagne le « visage » — compris à partir de la vision que Lévinas en offre — d'un être cher à l'article de la mort⁴. Dès lors, cet article se construit autour de quatre objectifs spécifiques : 1) analyser ce qu'est la sollicitude chez Ricœur ; 2) retenir les points saillants de ce qu'est le visage chez Lévinas ; 3) considérer le potentiel performatif d'un tel cadre conceptuel quand il est appliqué à la souffrance vécue par le proche-aidant ; et 4) induire un type spécifique d'accompagnement spirituel qui puisse répondre aux deux réalités qui caractérisent le pré-deuil vécu par le proche-aidant : le vécu de séparation d'une part et l'investissement affectif d'autre part. Sur le plan méthodologique, nous parlons d'induction quand notre posture épistémologique n'est pas hypothético-déductive, mais bien plutôt immersive⁵.

I. LA SOLLICITUDE

Pour répondre à notre premier objectif spécifique, nous faisons le choix de définir ce qu'est la sollicitude à partir de l'analyse que Ricœur en fait. Ce choix se justifie par le fait que le philosophe y propose une analyse précise du concept, tout en soulignant les limites de la conception que Lévinas fait du « visage », second concept central à notre réflexion⁶. Si de manière générale l'œuvre de Ricœur consiste à refonder l'ego, le soi-même, en référence permanente à l'Autre, les trois Études qui composent la « petite éthique » et qui sont présentées au cœur de *Soi-même comme un autre*⁷ se concentrent sur les relations qui sont en jeu. L'Étude sept sur laquelle nous allons travailler étudie les relations en rapport avec l'éthique (« Le soi et la visée éthique ») ; l'Étude huit se concentre sur les relations en référence à la mise en norme de l'éthique, la morale (« Le soi et la norme morale ») ; l'Étude neuf développe les relations avec ce que Ricœur nomme la sagesse pratique (« Le soi et la sagesse pratique : La conviction »). En introduction à ces trois Études, Ricœur distingue donc éthique et morale tout en offrant les soubassements philosophiques aristotélicien et kantien qu'il fait sien⁸. Voilà pourquoi l'Étude sept place « la vie bonne » comme objet propre de la visée éthique, avec pour principe interne à la *praxis* la téléologie⁹. L'analyse que Ricœur y fait de l'*Éthique à Nicomaque* nous plonge donc dans une

3. Aloïse PHILIPPE, Magali TOUREN-HAMONET, « Deuil anticipé chez les proches et demande d'aide active à mourir venant d'un membre de la famille », *Médecine Palliative*, 20, 5 (2021), p. 273.

4. Dans cet article, pour rendre la lecture plus fluide, les mots de genre masculin appliqués aux personnes désignent autant le monde féminin que masculin.

5. François GUILLEMETTE, Jason LUCKERHOFF, « L'induction en méthodologie de la théorisation enracinée (MTE) », *Recherches qualitatives*, 28, 2 (2009), p. 6.

6. Le *nous* de politesse utilisé dans l'ensemble de l'article appelle nécessairement une adaptation sylleptique.

7. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

8. *Ibid.*, p. 201.

9. *Ibid.*, p. 203.

visée contemporaine de la relation¹⁰. Parce que l'homme vise la « vie bonne », Ricœur établit un « cercle herméneutique » entre la « vie bonne » de l'homme d'un côté et les décisions les plus marquantes de sa vie de l'autre côté¹¹. Une posture qui conduit à intégrer une tension au cœur même de l'éthique : « *Viser à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes*¹² » (c'est l'auteur qui met en italique). C'est ici que l'auteur pose la question qui retient notre attention : « Comment la seconde composante de la visée éthique — *avec et pour l'autre* —, que nous désignons du beau nom de la *sollicitude* (c'est l'auteur qui met en italique), s'articule-t-elle avec la première — *viser à la vraie vie* —¹³ ? »

Dans ce cercle herméneutique, insiste l'auteur, la réflexivité nourrit l'estime de soi tout en risquant de produire un repli sur soi. La position de l'auteur consiste donc à considérer le fait que « la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en dépli la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence¹⁴ ». Et par « dépli », Ricœur parle d'« une rupture qui crée les conditions de second degré », pour que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre ni se penser l'une sans l'autre. C'est précisément là que Ricœur situe la nécessaire « médiation de l'autre », sur « le trajet de la capacité à l'effectuation¹⁵ ». Dès lors, afin de bien situer ce qu'est la sollicitude, l'auteur retient d'Aristote son traité de l'amitié¹⁶. Distinguant trois types d'amitiés — selon le bon, selon l'utile, selon l'agréable — Ricœur retient de cette philosophie helléniste deux aspects concomitants à son éthique : les sentiments de mutualité et le vivre ensemble¹⁷.

Au terme de ce parcours en compagnie d'Aristote, la question se pose de savoir quels traits nous accorderons à la sollicitude qui ne se trouvent pas déjà décrits à l'enseignement de l'amitié¹⁸.

C'est en prenant position face à *Totalité et Infini*, œuvre majeure d'Emmanuel Lévinas, que Ricœur distinguera sollicitude et amitié à partir de la notion même de mutualité : le « donner et le recevoir ». « Toute la philosophie de Lévinas, [dira-t-il], repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective¹⁹. » Dès lors, insiste-t-il, cette initiative n'instaure aucune relation dans la mesure où « l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation [...] Cette irrelation définit l'extériorité même », insistera-t-il. Et parce que le visage de l'autre n'apparaît pas, « il n'est pas phénomène, mais épiphanie », l'« injonction » provoque la responsabilité de l'Autre. C'est ce contraste « entre la réciprocité de l'amitié et la dissymétrie de l'injonction » que Ricœur remet en cause. Car le soi est

10. *Ibid.*, p. 205.

11. *Ibid.*, p. 210.

12. *Ibid.*, p. 211.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 212.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 213 et 217.

17. *Ibid.*, p. 214.

18. *Ibid.*, p. 220.

19. *Ibid.*, p. 221.

convoqué à la responsabilité dans une asymétrie qui a pour seul acolyte « la passivité d'un moi convoqué²⁰ ». Le travail de Ricœur est donc de « creuser sous la couche de l'obligation et de rejoindre un sens éthique qui n'est pas à ce point enfoui sous les normes qu'il ne puisse être convoqué comme recours²¹ ». C'est là où Ricœur situe la sollicitude : « C'est pourquoi, [dira-t-il], il nous importe tant de donner à la sollicitude un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir ». Pour Ricœur, ce statut est celui d'une « spontanéité bienveillante intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie bonne ». Ainsi, c'est au creux de cette spontanéité bienveillante que le « recevoir s'égale au donner de l'assignation à responsabilité ». Il ne s'agit pas ici d'égalité comme pour l'amitié, il est plutôt question de compenser la dissymétrie initiale qui provient du primat de l'Autre tel que systématisé avec Lévinas par « le mouvement en retour de reconnaissance²² ». La sollicitude appelle la reconnaissance.

À l'autre extrémité du spectre de la sollicitude, la « souffrance » apparaît pour Ricœur comme ce qui vient ici encore corriger l'injonction. L'Autre est cet « être souffrant ». La souffrance n'étant pas uniquement « la douleur » mais bien le fait de faire l'expérience de se sentir diminué, de constater une « atteinte à l'intégrité du soi²³ ». Confronté à cette « bienveillance », l'autre est réduit à la condition de seulement « recevoir ». Puisque pour Ricœur, la sollicitude consiste au fait de « souffrir-avec », un équilibre s'opère entre « recevoir » et « souffrir avec », deux *pâtir* en vis-à-vis. La sollicitude venant déposer dans la faiblesse même de celui qui souffre un certain soulagement et dans celui qui offre cette sollicitude une certaine passivité²⁴.

1. De la *philia* à la sollicitude

Si nous reprenons les points forts de cette Étude sept, nous voyons que Ricœur construit le concept de sollicitude en amont, à partir de la philosophie d'Aristote et de celle de Kant, en aval, en correctif à la vision de Lévinas. Quand la visée éthique chez Ricœur associe « vie bonne » et « téléologie » comme principe interne à la *praxis*, l'éthique est spécifiquement une tension de « la vraie vie » « avec et pour l'Autre ». Appliquée à l'éthique lévinassienne, la notion excessive de l'autre provoque une asymétrie²⁵. Ricœur y répond par la notion de sollicitude. Parce qu'elle est cette spontanéité bienveillante appelant l'Autre, elle rectifie le déséquilibre relationnel : la bienveillance suscite la reconnaissance. Et puisque la sollicitude a pour objet la souffrance de l'autre, le *pâtir avec* contribue lui aussi à équilibrer le vis-à-vis. Nous pouvons donc définir la « sollicitude » comme étant cette visée éthique, cette praxie téléologique, qui consiste en une spontanéité bienveillante suscitant la reconnaissance et un *pâtir avec* qui est engagement à l'égard de l'autre.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 222.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 223.

24. *Ibid.*

25. Agata ZIELINSKI, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

Dans cet effort définitionnel, trois auteurs contemporains retiennent notre attention puisque non seulement ils viennent confirmer l'analyse de Ricœur sur le concept de sollicitude, mais aussi parce qu'ils en déploient tout le potentiel éthique et clinique.

De l'analyse de l'éthicien Ricot, trois points retiennent notre attention. Dans son effort à préciser ce qu'est la « sollicitude²⁶ » en lien à la « souffrance d'autrui », Ricot l'associe au *care*. Sachant que Ricœur parle plus de *praxis*, nous considérons que ce premier point apporte à la visée éthique de Ricœur — *du avec et pour l'autre* — une dimension palliative au sens étymologique du terme, un enveloppement, pourrions-nous dire. Autre point : dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur associe « sollicitude » et « compassion²⁷ » quand Ricot fait de « l'aptitude à souffrir de la souffrance d'autrui » une « vertu morale²⁸ ». Puisque pour Ricœur, la sollicitude englobe la compassion, notre second point consiste à faire de la sollicitude une vertu — ou capacité acquise — qualifiant le *pâtir avec*. De ce fait, la sollicitude peut être considérée telle une compétence professionnelle permettant de protéger la personne vulnérable contre toute « fusion ou confusion affective » possible. En ce sens, troisième point, parce que Ricot alerte sur la confusion possible entre « l'horreur de la souffrance et celle du souffrant²⁹ », nous faisons de la sollicitude une posture de vigilance à l'égard des possibles « détresses d'autrui³⁰ », une sorte de vertu de prudence au sens aristotélicien du terme. Grâce à l'apport de Ricot, la sollicitude dévoile donc son potentiel enveloppant (le *care*), s'associe la compassion telle une vertu ou compétence professionnelle, et se fait anticipatrice devant les détresses possibles que le proche aidant peut subir.

Pour sa part, dans son « Éthique de l'impuissance » le professeur Olivier Maret précise que l'impuissance « n'est pas celle de la médecine mais bien celle de la condition humaine³¹ ». En ce sens, le philosophe s'interroge sur la valeur éthique de l'impuissance³². Pour lui, l'éthique de l'impuissance ne peut émerger que si la volonté laissée à elle-même est anéantie. C'est ainsi que « le nœud éthique se déplace de l'action volontaire vers la rencontre de l'autre, vers le face-à-face, le visage à visage, dans une vulnérabilité réciproque³³ ». Il nous semble que Maret apporte ici une réflexion qui qualifie l'apport de Ricœur au sujet de la sollicitude. Si celle-ci consiste à recréer de la mutualité relationnelle autour d'une spontanéité bienveillante appelant la reconnaissance, l'impuissance — sur le plan philosophique du terme — vient confirmer cette nouvelle symétrie : non seulement, d'un côté, la spontanéité bienveillante remplace l'injonction par le sentiment de reconnaissance, mais de l'autre côté, l'indi-

26. Jacques RICOT, « Faire mourir par compassion ? », *Laennec*, 67, 4 (2019), p. 53.

27. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

28. J. RICOT, « Faire mourir par compassion ? », p. 58.

29. *Ibid.*, p. 62.

30. *Ibid.*, p. 55.

31. Olivier MARET, « Éthique de l'impuissance », *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 133, 2 (2018), p. 7.

32. *Ibid.*, p. 10.

33. *Ibid.*

gence liée au souffrir suscite le *souffrir avec*. Deux visages « impuissants » s'avisent dans un appel à une double responsabilité.

Pour Zielinski, troisième auteur retenu, la « relation de soin » est un enjeu d'humanité³⁴. En ce sens, cette affirmation nous exhorte à retenir de l'analyse de la philosophie deux points à adjoindre à notre effort définitionnel. Ce « fonds commun d'humanité³⁵ » fait de la sollicitude le curseur déontologique privilégié de l'éthique clinique dont il est possible de mesurer qualitativement les effets sur le patient. Viser pour autrui un « plan de vie » qui dépasse ses « besoins » et se concentre sur les « désirs », « désirs de vie³⁶ », voici ce que la sollicitude permet. Le désir aide à comprendre que la sollicitude « consiste d'abord à [...] s'adresser aux capacités³⁷ ». Elle ne fait donc pas que « restaurer une norme en guérissant ou en soulageant la douleur ». Elle permet de « réinvestir le désir ». Elle permet de « rendre le sujet à sa capacité de désirer³⁸ ». Ici, il ne s'agit pas de réduire le patient à la matérialité d'un projet — ce qui est ou n'est pas accompli — mais bien « à travers les gestes du soin et les paroles qui les accompagnent, de considérer l'homme souffrant comme un homme capable³⁹ ». De ce fait, « la sollicitude du soignant est attention aux capacités, elle les cherche, les révèle, en accompagne l'effectuation ». L'auteure parlera de sollicitude « compétente⁴⁰ ». Il faudrait ici reprendre la taxonomie des capacités chez Ricœur — dire, agir, raconter et être responsable — pour comprendre l'étendue d'action que revêt la sollicitude. Elle est ce qui accompagne et réveille le « dire », « l'agir », le « raconter », le devenir « responsable ». Elle est ce qui conduit à leur « effectuation⁴¹ ». Comme premier point, cette sollicitude compétente en appelle un second. En effet, l'éveil des compétences exige un continuum de soins et de relations réciproques que nous appelons accompagnement. La sollicitude situe donc le soin à la fois dans une mise à jour des capacités du souffrant et dans une pérégrination conduisant *in fine* à ce que la philosophie nommera la « gratitude mutuelle⁴² ».

2. Notre définition au sujet de la sollicitude

Pour offrir une définition de la sollicitude qui réponde à notre objectif de recherche, nous nous autorisons à faire dialoguer l'héritage de Ricœur en la matière avec les trois auteurs que nous avons présentés à l'instant.

« Quels traits dans la sollicitude qu'il n'y ait pas dans l'amitié ? » Pour répondre à cette interrogation, Ricœur offre deux éléments qu'il considère concomitants. Afin

34. Agata ZIELINSKI, « La vulnérabilité dans la relation de soin : "Fonds commun d'humanité" », *Cahiers philosophiques*, 125, 2 (2011), p. 89.

35. *Ibid.*, p. 92.

36. *Ibid.*, p. 95.

37. *Ibid.*, p. 96.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 97.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 98.

42. *Ibid.*, p. 105.

de répondre à la dissymétrie provoquée par l'injonction, premier point, le philosophe définit la sollicitude telle une « spontanéité bienveillante ». Comme effet à cette bienveillance, la reconnaissance corrige la rétraction injonctive sans pour autant effacer la souffrance. Mais c'est justement cette souffrance qui, à son tour — deuxième point —, remplacera la sommation. Car face à la fragilité de celui qui souffre, la sollicitude se fait *souffrance avec*.

Au regard de ce dipôle ricœurien, Ricot inscrit la sollicitude dans une dimension de *caring*. Cet ajout qualifie la *praxis* téléologique voulue par Ricœur grâce à une certaine posture palliative — ce que nous avons nommé un enveloppement respectueux. Et puisque sollicitude et compassion ont en commun la capacité de « souffrir de la souffrance de l'autre », puisque Ricot fait de cette réalité une vertu, il convient de considérer la sollicitude comme une vertu. Affirmation qui nous autorise à inscrire la sollicitude en tant que compétence professionnelle souhaitable. Dès lors, l'apport de Maret au sujet de notre concept est précieux. L'éthique de l'impuissance consacre le retour à la symétrie telle que voulue par Ricœur, non pas au nom de la *philia*, mais bien au nom de l'éthique clinique : « Deux visages impuissants s'avisent, avons-nous déjà dit, en vue d'une double responsabilité ». Ce « fonds commun d'humanité », legs précieux de Zielinski, permet d'apporter à notre définition de la sollicitude deux derniers éléments : dans sa capacité à libérer du poids de la souffrance, la sollicitude génère et réveille le « désir », celui de dire, celui d'agir, celui de raconter, celui de devenir responsable, premier élément. Dans son rapport à la temporalité, la sollicitude introduit la notion de pérégrination jusqu'à une gratitude mutuelle, deuxième élément. Pour nous, il est question de l'accompagnement spirituel, celui de l'accompagnateur à l'égard du proche-aidant marqué par la souffrance d'un pré-deuil non encore apaisé. Souffrance que la sollicitude fait sienne.

II. LE VISAGE LÉVINASSIEN

Pour répondre à notre second objectif spécifique, nous faisons le choix de définir la notion de « visage » à partir de la définition que Lévinas en fait dans *Totalité et infini*⁴³. Et puisque Ricœur lui-même reprend certains des éléments développés par Lévinas⁴⁴, nous proposons deux parties à notre réflexion. Présenter la vision de Lévinas sur la question du visage ; résumer l'analyse que Ricœur fait à ce sujet⁴⁵.

1. Visage et altérité

« Le visage et l'extériorité » est le titre de la section III de *Totalité et infini*, plaçant en son centre « visage et éthique ». Dès lors, la préface qui le précède n'a d'autre objectif que de répondre à la question qui l'initie : « Le visage n'est-il pas donné à la

43. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Dordrecht, Kluwer Academic (coll. « Livre de Poche ; Biblio essais », 4120), 1990.

44. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 221.

45. *Ibid.*, p. 387.

vision⁴⁶ ? » Il nous semble bien que la réponse à cette question offre le prisme à partir duquel nous pouvons présenter les idées fortes qui intéressent notre recherche. Car le visage lévinassien est « présent dans son refus d'être contenu⁴⁷ ». « Ni vu, ni touché [...] au risque sinon que l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet », précisera Lévinas. Résulte de cette considération le fait qu'« Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger ». Si « l'épiphanie » du visage en « appelle à moi », le visage « rompt avec le monde⁴⁸ », soulignera-t-il. C'est d'ailleurs cet être, l'Autre, qui fonde la notion d'Infini et qui justifie que le mouvement parte de lui. Idée d'infini qui seule maintient « l'extériorité de l'Autre par rapport au Même » tout en définissant le visage telle une épiphanie nourricière du désir⁴⁹. Le fini est ici le lieu où l'infini — qui le suppose — l'amplifie jusqu'à assumer chaque relation⁵⁰. Dans chaque relation, il y a ce vis-à-vis entre l'Autre, « absolument autre — Autrui — » et le « Même ». C'est donc en appelant à la « responsabilité » la « liberté du Même » que l'Autre « instaure » et « justifie » cette liberté tout en suscitant le désir⁵¹.

La relation est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours. En revenant à la notion cartésienne de l'infini — à l'idée de l'infini mise dans l'être séparé par l'infini —, on en retient la positivité, son antériorité à toute pensée finie et à toute pensée du fini, son extériorité à l'égard du fini⁵².

« L'accueil du visage », c'est donc le débordement de la pensée finie. La relation de pensée doit être « résistance », « sans être heurtée », car il s'agit de « mon Idée » de l'Autre. « Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable, se mue en résistance totale à la prise⁵³ ». Ainsi, « le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce⁵⁴ ». Par l'infini qu'il porte, le visage paralyse le « pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant ». Il s'agit d'une résistance dite « éthique⁵⁵ ». L'épiphanie du visage est donc bien éthique⁵⁶.

Dès lors, le langage a le pouvoir de rompre la « continuité de l'être » ou de « l'histoire ». *In fine*, il a vocation à « présenter le transcendant⁵⁷ ». S'établit donc ce jeu entre la parole et autrui jusqu'à ce que la parole se dise, « ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'autrui⁵⁸ ». Si par le dis-

46. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 203.

47. *Ibid.*, p. 211.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 213.

50. *Ibid.*, p. 214.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 215.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 216.

55. *Ibid.*, p. 217.

56. *Ibid.*, p. 218.

57. *Ibid.*, p. 212.

58. *Ibid.*

cours, le visage reconnu comme épiphanie entretient une relation avec le moi, il ne le range pas dans le Même. Car la relation éthique qui sous-tend le discours met en question le moi « à partir de l'Autre ». La parole est donc analogue au visage, elle est infinie, elle est visage. Si elle a vocation à relation, « ce ruissellement de l'Infini ou visage, ne peut plus se dire en termes de conscience, en métaphores se référant à la lumière et au sensible⁵⁹ ».

Ni vu ni touché, ni appréhendé mais entendu, le visage et la parole inscrivent la philosophie lévinassienne dans une considération du désir qui a pour ancrage deux tensions. Celle entre le fini et l'infini et celle entre la trace et la transcendance. Par trace, il faut entendre un au-delà de l'être. Le visage. Le silence. La présence du visage et de la parole « venant d'au-delà du monde » ne peut donc pas écraser, sauf quand l'injonction invite à la « responsabilité », mais dans tous les cas, toujours, pour servir un projet de « fraternité humaine⁶⁰ ».

2. Apport ricœurien

« C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent⁶¹. »

Pour qu'il y ait sollicitude, il faut la rencontre de deux visages. En ce sens, il faut adjoindre altérité et mutualité. Tout en confirmant l'inégalité possible de puissance, nous avons là, à notre point de vue, les deux aspects fondamentaux pour distinguer Ricœur de Lévinas.

Pour Ricœur, l'enjeu est celui de considérer l'altérité de manière analogue à la distinction fondamentale qui est faite entre les deux idées du Même⁶². « Le Même comme *idem* », renvoyant à la notion de mêmété, ce qui signifie le fait de ne pas changer dans le temps (identité substantielle). « Le Même comme *ipse* », illustrant ce maintien volontaire dans un rapport à autrui. Tout en n'épuisant pas le riche contenu de l'ipséité, l'être-enjoint⁶³, l'identité narrative offre ainsi au sujet une malléabilité et une propension dialogale qui tranche avec l'« altérité radicale » promue par Lévinas⁶⁴. Pour ce dernier, la prégnance du concept d'Infini justifie à la fois la rupture entre l'Infini et la Totalité, mais aussi, par effet, au cœur même de la relation même. La pauvreté radicale qui marque le creux du visage provoque la responsabilité tout en refusant la relation. Pour Lévinas, l'altérité est responsabilité. « N'est-ce pas de nos jours où un penseur comme Lévinas ose renverser la formule [dira Ricœur] : pas d'autre que soi sans un soi, pour lui substituer la formule inverse, pas de soi sans un

59. *Ibid.*, p. 227-228.

60. *Ibid.*, p. 236.

61. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

62. *Ibid.*, p. 382.

63. *Ibid.*, p. 409.

64. *Ibid.*, p. 383.

autre qui le convoque à la responsabilité⁶⁵ ». Dès lors, la notion d'altérité fait du visage lévinassien une tension vers l'Infini quand la même notion convoque un vis-à-vis ricœurien riche de son cercle herméneutique : viser la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes.

La mutualité, deuxième aspect fondamental à considérer, se définit chez Ricœur là encore selon un tout autre paradigme que chez Lévinas. Pour Ricœur, si l'analogie de l'amitié ne retranche rien à l'estime de soi, elle offre cependant l'idée de « mutualité dans l'échange des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes⁶⁶ ». Alors que « Toute la philosophie de Lévinas repose sur l'initiative de l'Autre dans la relation intersubjective [avons-nous déjà dit]. L'Autre lévinassien [analysera Ricœur], s'absout de toute relation. Cette irrelation définissant l'extériorité même⁶⁷ ». Pour Lévinas, le visage se fait trace de l'Infini. « Quand le visage d'autrui s'élève face à moi, au-dessus de moi, ce n'est pas un apparaître que je puisse inclure dans l'enceinte de mes représentations miennes ; certes l'autre apparaît, son visage le fait apparaître, mais le visage n'est pas un spectacle, c'est une voix⁶⁸ ». Pour Ricœur, la mutualité est l'héritage ultime qu'il reçoit d'Aristote quand la sollicitude s'affranchit du vivre ensemble⁶⁹. La mutualité : la rencontre des visages.

3. Notre définition du visage

Pour offrir une définition du visage qui réponde à notre objectif de recherche, nous nous autorisons à faire dialoguer Lévinas et Ricœur en retenant de chacun d'eux ce qui sert l'altérité et la mutualité, deux éléments qui s'imposent quand la sollicitude cherche le visage.

La philosophie de Lévinas [...] procède plutôt d'un effet de rupture qui survient au point où ce que nous venons d'appeler une phénoménologie alternative s'articule sur un remaniement des grands genres du Même et de l'Autre. Parce que le Même signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation. L'Autre s'absout de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité⁷⁰.

Cette affirmation de Ricœur au sujet de la pensée de Lévinas nous conduit à une certaine impasse. L'altérité lévinassienne est telle qu'elle condamne la mutualité. Ce n'est donc pas sous cet angle-là que Lévinas sert notre recherche autour de l'apport de la sollicitude. De surcroît, nous ne pouvons non plus le faire à partir du couple injonction/responsabilité qui prend sa source dans le commandement : « [...] c'est chaque fois pour la première fois que l'Autre, tel Autre, me dit : Tu ne tueras pas⁷¹ ».

65. *Ibid.*, p. 219.

66. *Ibid.*, p. 220.

67. *Ibid.*, p. 221.

68. *Ibid.*, p. 388.

69. *Ibid.*, p. 219.

70. *Ibid.*, p. 388.

71. *Ibid.*

L'apport de Lévinas regarde donc la notion de « désir ». Il y a cette « peau à rides », dira-t-il dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Il y a ensuite de quoi ce visage est trace. Il y a enfin la trace de l'Infini, lieu de l'éthique⁷². Pour Lévinas, le visage est donc bien ce qui provoque le désir — pas celui de Narcisse —, mais celui que lui-même appellera le « désir d'Autrui⁷³ ». Cette « déprise du Moi de soi ne pouvant se faire que par l'Autre⁷⁴ ». Cet autre dont il nous dit qu'il est *mon prochain*. « La trace de son altérité nous précède dans un passé dont nous perdons la trace justement alors même que nous croyions en connaître l'histoire. L'histoire, ce sont des faits que l'on peut dater, la trace c'est celle d'un passé immémorial ». D'un passé « sans dates⁷⁵ ». Le visage est donc la trace du mouvement éthique, qui « sort le Même pour l'amener vers l'Autre⁷⁶ » jusqu'à provoquer le désir⁷⁷. L'apport que nous retenons de la philosophie de Lévinas au sujet de la sollicitude sera donc le désir, « le désir de l'Autre ».

« La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage au sens fort qu'Emmanuel Lévinas nous a appris à reconnaître », dira Ricœur⁷⁸. Ici, le visage ricœurien induit la véritable altérité et l'authentique mutualité. Celle qui permet de présenter à la sollicitude le visage en souffrance. Cette spontanéité bienveillante adressée au visage du prochain appellera la reconnaissance. Le *pâtir avec* étant déposé au cœur de l'indigent souffrant jusqu'à libérer voire sculpter le désir. Œuvre où Lévinas et Ricœur se rejoignent enfin tout en justifiant notre troisième objectif spécifique : « Considérer le potentiel performatif d'un tel cadre conceptuel quand il est appliqué à la souffrance vécue par le proche-aidant ».

III. ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL

Si le deuil a pour origine la psychanalyse⁷⁹, aujourd'hui il s'applique largement à toutes sortes de pertes⁸⁰. S'il s'associe une dimension sociale, situationnelle et psychologique⁸¹, fondamentalement il se comprend prioritairement comme la perte d'un être cher. De ce fait, autant en sciences fondamentales qu'en sciences humaines et sociales, le deuil est associé à une souffrance et à des émotions fortes⁸², sans qu'il soit

72. Maria SALMON, « La trace dans le visage de l'autre », *Sens-Dessous*, 10, 1 (2012), p. 102.

73. *Ibid.*, p. 104.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, p. 106.

76. *Ibid.*

77. Pour une telle réflexion, Salmon (*ibid.*) s'appuie sur le livre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* que LÉVINAS a publié en 1949.

78. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 236.

79. Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie : Extrait de Métapsychologie », *Sociétés*, 86, 4 (2004), p. 7.

80. Danielle MALTAIS, Jacques CHERBLANC, *Quand le deuil se complique : variété des manifestations et modes de gestion des complications du deuil*, Québec, PUQ, 2020.

81. *Ibid.*, p. 2.

82. Alexandre COUËT-GARAND, Serge LECOURS, « Tristesse, détresse et dépression : un modèle intégratif des processus émotionnels du deuil et ses implications sur le processus thérapeutique », *Psychothérapies*, 39, 4 (2019), p. 203-216.

nécessairement à classer du côté d'un deuil compliqué⁸³ voire d'un deuil pathologique⁸⁴.

En introduction à cet article, nous avons distingué « pré-deuil » et « deuil anticipé ». Selon la définition qu'en donnent Philippe et Touren-Hamonet, la première modalité de deuil renvoie à un « travail de réaménagement psychique qui permet de supporter deux réalités apparemment opposées : le vécu d'une séparation d'une part et son investissement affectif d'autre part ». La seconde modalité de deuil traduisant, quant à elle, cet « impossible à faire tenir ensemble ces mouvements inverses⁸⁵ ». Il est à noter que Fasse, Lecours et Flahault confirment cette distinction puisque dans la littérature francophone « le pré-deuil est un processus adaptatif de préparation à la mort d'un être aimé, grâce auquel la personne s'accoutume progressivement à ces perspectives de séparation et de perte irrémédiables » quand le deuil anticipé reste « un processus de désinvestissement libidinal massif et pathologique⁸⁶ ». Il serait par ailleurs associé à « une moins bonne adaptation émotionnelle après le décès⁸⁷ ». Par ailleurs, prenant appui sur l'expertise de Bacqué, Fasse *et al.* insistent sur le fait que ce deuil anticipé est un deuil qui se vit comme si la personne était déjà décédée. Les auteurs affirment que :

Le deuil anticipé est le plus souvent à l'œuvre chez des personnes fragiles narcissiquement pour lesquelles la menace de la mort à venir résonne comme une blessure immense et inabordable. Incapables psychiquement d'initier un travail de deuil dans lequel la perte serait peu à peu reconnue, et d'adopter la position dépressive qui en serait le corollaire, ces personnes désinvestissent brutalement le mourant qui était autrefois un prolongement narcissique d'elles-mêmes. Les soignants peuvent alors devenir les témoins de ce désinvestissement : espacement des visites du malade, froideur affective ou même maltraitance⁸⁸.

Dès lors, par sa propension à la défensive provoquée par l'incapacité de l'en-deuillé à laisser l'autre « partir » — puisque l'autre est réduit à un prolongement narcissique de soi-même — le deuil anticipé ne manifeste aucune ouverture possible à la réalité de la sollicitude. À l'inverse, parce que le pré-deuil consiste en un profond travail de réaménagement psychique permettant d'articuler le vécu d'une séparation à venir et un investissement affectif *hic et nunc*, cette modalité de deuil donne raison au

83. Marianne DOLLANDER, Claude de TYCHEY, « Deuil compliqué et fonctionnement intrapsychique : Approche clinique et projective », *Psychologie clinique et projective*, 8, 1 (2002), p. 241.

84. Marc L. BOURGEOIS, *Le deuil : clinique et pathologie*, Paris, PUF (coll. « Psychiatrie ouverte », 1996 ; Michel HANUS, « Deuils normaux, deuils difficiles, deuils compliqués et deuils pathologiques », *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 164, 4 (2006), p. 349-356 ; Jean-Sébastien LEPLUS-HABENECK *et al.* « Le processus du deuil, du normal au pathologique : une observation clinique pour présenter le référentiel AFSOS à destination des soignants », *Psycho-Oncologie*, 14, 4 (2020), p. 195-200 ; Yves PHILIPPIN, « Deuil normal, deuil pathologique et prévention en milieu clinique », *InfoKara*, 21, 4 (2007), p. 163-166.

85. A. PHILIPPE, M. TOUREN-HAMONET, « Deuil anticipé chez les proches et demande d'aide active à mourir venant d'un membre de la famille », p. 273.

86. L. FASSE, S. LECOURS, C. FLAHAULT, « Expérience de pré-deuil à l'approche du décès de son conjoint », p. 178.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.* À noter que c'est aussi la thèse défendue par A. Philippe et M. Touren-Hamonet qui mettent en relation le deuil anticipé avec le mythe de Narcisse.

titre même de notre travail : « Accompagnement spirituel du proche-aidant en situation de pré-deuil. Sollicitude et visage ». Sans oublier le fait que c'est bien le surplus de souffrance vécu par le proche-aidant bientôt endeuillé qui est l'objet propre de la sollicitude.

Puisque notre quatrième et dernier objectif spécifique consiste à « induire un type spécifique d'accompagnement spirituel qui puisse répondre aux deux réalités qui caractérisent le pré-deuil vécu par le proche-aidant », disons quelques mots sur notre démarche inductive avant de donner une définition précise du proche-aidant et *in fine* de préciser la conception que nous avons de l'accompagnement spirituel quand appliqué à une telle réalité clinique.

Si par induction nous inscrivons notre méthodologie à la fois comme qualitative et immersive⁸⁹, nous tenons à distinguer cette posture inductive de celles possibles qui regardent « les méthodes spécifiques d'induction analytique telles qu'on peut les trouver dans certaines approches d'analyse qualitative⁹⁰ ». Passant du singulier à l'universel, notre démarche inductive ne vise donc pas à imposer un paradigme univoque d'accompagnement spirituel visant à répondre à la typicité du pré-deuil. Au contraire, reconnaissant trois ancrages possibles en vue d'arrimer ce type d'accompagnement, notre posture se veut polymorphe. Ainsi, la démarche inductive définit le premier ancrage comme « ce surplus de souffrance » que porte le proche-aidant au regard de la détérioration de l'être aimé. Elle suggère le second ancrage autour de la notion même de désir, celui expérimenté par le proche-aidant alors que l'accompagnateur l'entoure de cette sollicitude si proche de l'*ethos* palliatif. Enfin, elle pointe le curseur de l'induction vers la période charnière ou l'être aimé disparaît. Cet ultime ancrage clinique marquant le passage du pré-deuil au deuil s'inscrit comme vérification ultime de notre cadre conceptuel : le rapport de la sollicitude au visage, de la dépouille au « visage-dépouille ».

Offrons ici une définition précise du proche-aidant. Bien que les « partenaires de soins » soient précieux pour le proche en besoin, l'expérience du proche-aidant dépasse ce type de partenariat⁹¹. « En plus d'offrir des soins à la personne malade et en fin de vie, ils se préparent à vivre la perte d'une relation importante et constitutive de leur vie⁹². » Porté par l'amour de la personne à soigner, le proche-aidant fait l'expérience de sa vulnérabilité et de la souffrance liée à ce type de relation. Et parce que c'est là le socle même de l'humanité, « nous sommes tous tenus d'accompagner les proches-aidants avec bienveillance⁹³ ». Cette réalité confirme la problématique même que notre réflexion veut traiter, mais avec la particularité de l'inscrire dans la dynamique même de l'accompagnement spirituel.

89. F. GUILLEMETTE, J. LUCKERHOFF, « L'induction en méthodologie de la théorisation enracinée (MTE) », p. 6.

90. *Ibid.*, p. 7.

91. Émilie ALLARD, « Accompagner un proche en fin de vie : Une réflexion sur les fragilités vécues par les proches aidant(e)s », *Théologiques*, 28, 1 (2020), p. 76.

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*, p. 92.

Dans un article ayant pour titre « Quelle anthropologie pour inclure la dimension spirituelle aux soins⁹⁴ ? », Jobin souligne combien la sécularisation entraîne inévitablement au sujet du « spirituel » un changement de paradigme. Offrant une synthèse à l'endroit de ce déplacement, Simard⁹⁵ souligne, quant à lui, les enjeux interdisciplinaires d'un tel basculement et Vecoli⁹⁶ alerte sur les possibles conséquences sémantiques pouvant en résulter. Quand Barreau et Cara⁹⁷ présentent ce qu'ils nomment la « science palliative⁹⁸ », c'est moins pour ériger un paradigme immuable en la matière que pour analyser et alerter sur les effets dévastateurs de « l'isolement humain⁹⁹ » sur la culture de l'accompagnement. Néanmoins, l'analyse de ce délitement systémique met en avant deux qualités inhérentes à l'accompagnement spirituel : « L'anticipation et la protection¹⁰⁰ ». Ainsi, résolument interdisciplinaire¹⁰¹, reprenant en de nombreuses publications un ancrage dit séculier¹⁰², voire confessionnel¹⁰³, sinon l'un et l'autre¹⁰⁴, l'accompagnement spirituel en milieu clinique se fait serviteur de toutes situations humaines¹⁰⁵, s'étend jusqu'aux proches¹⁰⁶ et apprivoise la fragilité humaine¹⁰⁷.

94. Guy JOBIN, « La prise en compte de l'expérience spirituelle en soins palliatifs : un cas de mutation des représentations de la spiritualité », *Laval théologique et philosophique*, 72, 3 (2017), p. 449-463.

95. Noël SIMARD, « Spiritualité et santé », *Reflets : Revue d'intervention sociale et communautaire*, 12, 1 (2006), p. 107.

96. Fabrizio VECOLI, « Spiritualité : l'élaboration d'un concept », *Théologiques*, 26, 2 (2018), p. 43-58.

97. Jean-Marc BARREAU, Chantal CARA, « L'accompagnement spirituel en soins palliatifs, en contexte de Covid-19 : analyse de la signification d'une expérience vécue », *Théologiques* 28, 1 (2020), p. 43-74.

98. *Ibid.*, p. 62.

99. Dans l'article en question, les auteurs considèrent différents types d'isolements néfastes, conséquence malheureuse de la pandémie à la Covid-19 : « Sanitaire, social, culturel, spirituel » (*ibid.*, p. 66).

100. *Ibid.*, p. 70.

101. Dominique JACQUEMIN, « Interdisciplinarité : spécificité du rôle infirmier et regard de l'infirmier dans l'interdisciplinarité en soins palliatifs », *Médecine Palliative*, 8, 2 (2009), p. 72-77.

102. Catherine CHABANOLLE, « Accompagnement des proches d'un patient en sédation profonde et continue jusqu'au décès : revue de la littérature », *Médecine Palliative*, 18, 2 (2019), p. 99-108 ; Dominique JACQUEMIN, *Besoins spirituels : soins, désir, responsabilités*, Paris, Lumen vitae (coll. « Soins et spiritualités »), 2016.

103. Louis-Marie CHAUVET, Dominique SAINT-MACARY, Pierre SINIZERGUES, *Dieu, un détour inutile ?*, Paris, Cerf, 2020 ; Marc PELCHAT, « L'accompagnement spirituel de la personne séropositive ou sidéenne », *Santé mentale au Québec*, 17, 1 (2008), p. 249-263 ; José PEREIRA, *Accompagner en fin de vie : intégrer la dimension spirituelle dans le soin*, Montréal, Médiaspaul, 2007.

104. Jacques GRAND'MAISON, *Une spiritualité laïque au quotidien : neuf voies d'accès au spirituel*, Montréal, Novalis, 2013.

105. Alain BERCOVITZ, dir., *Accompagner des personnes en deuil : l'expérience du Centre François-Xavier Bagnoud*, Raimonville Saint-Agne, Érès, 2003 ; Emmanuelle ZECH, « Accompagner les membres d'une famille endeuillée : avec toujours plus de présence, respect, chaleur, compréhension empathique et authenticité », *Médecine Palliative*, 18, 4-5 (2019), p. 239-242 ; Marie-Frédérique BACQUÉ, Michel HANUS, « Chapitre VIII - L'accompagnement des personnes en deuil », dans *Le deuil*, 8^e éd., Paris, PUF, 2020, p. 73-78 ; Céline VANASSE, « L'accompagnement psychosocial en soins palliatifs. Une travailleuse sociale témoigne de son rôle auprès des personnes malades et de leurs proches », *Service social*, 45, 3 (2005), p. 123-136 ; Yannis PAPADANIEL, « Accompagnement en fin de vie et solidarité : Quelques pistes de réflexions autour du bénévolat dans les soins palliatifs », *Revue internationale de soins palliatifs*, 25, 1 (2010), p. 19.

106. É. ALLARD, « Accompagner un proche en fin de vie » ; Sophie ÉTHIER, « Proche aidant jusqu'au bout. Les enjeux de la proche aidance en soins palliatifs, en fin de vie et en contexte de deuil », *Frontières*, 33, 1 (2022).

107. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Minuit (coll. « La nature humaine »), 2017.

L'emphase mise sur l'écoute active¹⁰⁸, tout en exigeant de l'accompagnement des qualités humaines uniques et une déontologie des meilleures. Pensons au concept de « trans-passibilité » développé par l'éthicien Ricot¹⁰⁹, inscrivant l'accompagnement spirituel dans le registre des soins relationnels : « Ouvrant au sujet souffrant¹¹⁰ », il se propose prioritairement à toute situation de souffrance¹¹¹ et de détresse¹¹², bien sûr aux situations de deuil.

Le premier ancrage clinique regarde donc l'excès de souffrance que le proche-aidant subit. Cet ancrage convoque le vis-à-vis et l'infini, le meilleur des apports de Ricœur et de Lévinas. D'une certaine manière, cette souffrance « en trop » pourrait être considérée comme une injonction pour l'accompagnateur subitement acculé par sa responsabilité. Pourtant, nous le savons, la sollicitude ne relève ni de la sommation ni de l'obligation. Ici plus que jamais, elle vient offrir une spontanéité bienveillante qui établira le proche-aidant dans une reconnaissance assumée. Et puisque cette vertu consiste à prendre sur lui l'excès de souffrance, l'accompagnateur se trouve engagé, il marche, il pérégrine, il *porte avec*. En ce sens, nous reconnaissons avec Maret le fait que la sollicitude offerte au cœur de ce mouvement de l'accompagnement spirituel n'est plus de l'ordre de la seule volonté. Elle est marquée par cette éthique de l'impuissance, là où le nœud éthique se déplace de l'action volontaire vers la rencontre de l'autre, de l'Autre. Ainsi donc, avec Zielinski, nous considérons que ce fond d'humanité fait muter la sollicitude en une sollicitude compétente. Elle vise alors au réinvestissement du désir.

Mais avant d'aborder le second ancrage clinique en lien avec la thématique du désir, nous tenons à souligner le fait que l'accompagnement spirituel, ici séculier, se distingue justement par sa capacité à inscrire le vis-à-vis de la sollicitude dans une horizontalité et dans une verticalité qui lui sont propres. Nous venons de le dire : en spiritualité, accompagner une personne en souffrance, c'est faire le choix de pérégriner avec elle, auprès d'elle, de *porter avec elle*. Loin de justifier le moindre dolorisme, cette posture qualifie la dimension horizontale de la praxie d'une manière unique. Car inhérente à la praxie, la téléologie traverse cette horizontalité de manière unique. Le *Telos* grec (Τέλος) consiste à ouvrir un horizon vers la spiritualité, là où la souffrance n'a plus de sens. Il n'y a pas de parenté entre spiritualité et souffrance. L'accompagnement spirituel séculier est donc porteur d'une espérance qui est unique : dans l'inhumanité de la souffrance, l'espérance prend la forme de ce visage. Celui à la fois ricœurien et lévinassien. La présence et l'infini. Ainsi, *in fine*, le *Telos* ouvre à la verticalité. Par verticalité, nous pensons à ce questionnement délicat mais nécessaire au sujet de l'au-delà et de son lien — ou pas — à la souffrance. Le *caring* enseigné par Ricot trouve ici tout son sens : envelopper pour laisser la transcendance

108. Jean-Philippe PIERRON, *Vulnérabilité : pour une philosophie du soin*, Paris, PUF, 2010.

109. Jean-Marc BARREAU, *Soins palliatifs : accompagner pour vivre*, Montréal, Médiaspaul, 2017.

110. Cécile FURSTENBERG, « La responsabilité et le rapport au temps selon Paul Ricœur face à la mort : résolutions en soins palliatifs », *Revue internationale de soins palliatifs*, 35, 3 (2021), p. 113-122.

111. M.-F. BACQUÉ, M. HANUS, « Chapitre VIII - L'accompagnement des personnes en deuil ».

112. Rebecca ABRAMS, *Le deuil, une épreuve de croissance*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995.

opérer son attraction. N'abordons-nous pas là la spécificité de l'accompagnement spirituel ? Quelle autre profession permettrait une telle audace ? Dans cette pérégrination, il y a donc bien ce passage de « témoin » entre l'accompagnateur et le proche-aidant, entre le proche-aidant et l'agonisant. Ricœur est ici convoqué pour placer la sollicitude au cœur de cette pérégrination horizontale. Mais Lévinas l'est aussi, cette fois-ci pour marquer de son sceau l'endeuillé de l'*ethos* de la verticalité, la notion d'infini.

Le second ancrage clinique se concentre donc sur la notion de désir. « Partager la peine du souffrir n'est pas le symétrique exact que partager le plaisir¹¹³ », soulignera Ricœur. De ce fait, quand la sollicitude a le pouvoir de libérer le désir, disait Zielinski, elle le fait à deux niveaux. Dans un premier temps, le *porter avec* caractéristique du lien entre l'accompagnateur et le proche-aidant, ce *porter avec* libère le désir parce qu'il permet à la relation interpersonnelle d'être et de se révéler plus que la souffrance ne peut s'imposer. Dès lors, cette relation assumée réinvestit le désir grâce à un potentiel performatif qui est unique : Le dire, l'agir, le raconter et la responsabilité selon Ricœur peuvent opérer. Combien de mots le proche-aidant aura-t-il enfin la force d'offrir à l'agonisant ? De gestes à poser, de présences à offrir, de silences à vivre... Quand la souffrance écrase, le désir s'éteint. Quand la sollicitude compétente redonne à la relation sa vitalité, le désir jaillit à nouveau. Dans un deuxième temps, le *porter avec* caractéristique du lien entre l'accompagnateur et le proche-aidant, suggère un désir devenu spirituel. Pauvre et fébrile, dénudé et donc familier de l'indigence du visage lévinassien, trop fragile pour cheminer seul, ce désir sollicite l'espérance. À l'opposé de la tyrannie des passions, le désir est ici transcendant. Il veut l'infini pour l'ami. Il veut l'infini avec l'ami. Ainsi donc, la relation — dorénavant celle entre le proche-aidant et le frère agonisant en humanité — est infinie, car il y a fusion des désirs spirituels, les seuls qui puissent associer mutualité et altérité. Mais la sollicitude balbutiée par l'ami à l'ami agonisant est marquée du sceau de l'espérance. Le bien-aimé peut s'effacer.

Le troisième et ultime ancrage clinique se concentre quant à lui sur la période charnière où l'être aimé disparaît. Le soupir laisse place à l'infini, mais le visage-infini sollicite le visage-dépouille comme l'épiphanie du visage la trace. Ricœur le sait,

Lévinas ne manque pas de dire que le visage est la trace de l'Autre. La catégorie de la trace paraît ainsi corriger autant que compléter celle de l'épiphanie. Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu, — Dieu vivant. Dieu absent, — ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête¹¹⁴.

Le deuil anticipé ne peut entrevoir une telle ouverture philosophico-théologique. Le pré-deuil en offre l'espace. Il le fait au moyen de trois strates essentielles. Pre-

113. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

114. *Ibid.*, p. 409.

mièrement, parce qu'il laisse à la sollicitude son pouvoir d'opérer. Dans sa dimension à la fois horizontale et verticale, la sollicitude invite la maïeutique à faire son œuvre : Dieu vivant ? Dieu absent ? Ou place vide ? Deuxièmement, parce qu'il (le pré-deuil) est l'expression parfaite d'une relation appelée à demeurer. Si le proche-aidant fait ici l'expérience d'un deuil avant l'heure, c'est parce que la relation est effective. Le pré-deuil exprime la relation et investit la relation. Enfin, troisièmement, le pré-deuil répond à Ricœur et à Lévinas en suggérant une définition du deuil qui lui est spécifique : le deuil est expérience que le visage-dépouille est trace de l'Infini.

CONCLUSION

Dans l'un des projets de recherche qui nous anime actuellement, nous concentrons nos efforts à mesurer qualitativement l'importance ou non pour la personne nouvellement en deuil de voir la dépouille de l'être cher disparu une ultime fois. Ce « dernier regard » rappelle avec force l'importance du « visage » dans le vis-à-vis relationnel. Peut-on aimer sans visage ? Peut-on vivre son deuil sans confronter la dépouille ? La spécificité d'un pré-deuil est celle de se concentrer sur la période où le visage du bien-aimé est encore disponible. Cette modalité de deuil se distingue du deuil anticipé par sa capacité, au cœur du réaménagement psychique qui la définit, d'associer le vécu d'une séparation à venir avec un investissement affectif singulier. Le pré-deuil concentre donc en lui-même la plupart des ingrédients humains exigés pour soulager la souffrance de l'endeuillé : la sollicitude ; l'accompagnement ; le désir ; la spiritualité.

Parce qu'il y a souffrance envisagée, il y a sollicitude. Quand dans *Soi-même comme un autre* le philosophe Ricœur s'engage à définir ce noble sentiment, c'est avec en filigrane la conception aristotélicienne de la *philia*. Pour qu'il y ait amitié, rappellera-t-il, il faut un donner et un recevoir. Il faut donc une certaine mutualité. Le premier don qui marque la sollicitude est celui de la spontanéité bienveillante quand le second est celui du *porter avec*. La reconnaissance incarnera le premier retour quand le partage de la souffrance soulignera le second retour. Si ce type de mutualité n'est pas de même nature que celle de la *philia*, il permet pourtant à Ricœur de porter un regard critique sur la notion de visage telle que présentée par Lévinas dans *Totalité et infini*. Pour Lévinas, il n'y a pas de relation, il n'y a donc pas de mutualité. L'autre échappe. Le visage est infini. D'ailleurs, ce visage attire « en creux ». Comme épiphanie, sa transcendance attire, mais elle ne se voit pas, elle ne se dit pas.

Parce qu'il y a souffrance endiguée, il y a accompagnement. Si pour Ricœur, la sollicitude renvoie à une éthique dont la *praxie* a pour principe la téléologie, la dynamique d'accompagnement en dévoile tout le potentiel de libération. Pour Ricot, le *care* est plus que la *praxie*. Il renvoie à la culture palliative dans sa capacité à la fois à envelopper la souffrance de l'autre et à faire de cette aptitude à *souffrir de la souffrance de l'autre* une vertu morale analogue à celle de la prudence, la vertu qui anticipe la souffrance à venir, celle qui qualifie l'accompagnement du *Telos* grec, telle une sagesse pratique. Dès lors, l'éthique de l'impuissance développée par Maret vient dialoguer avec celle de Ricœur. Dans la souffrance, l'accompagnateur et le

proche-aidant vivent une même impuissance. Ce désarmement provoqué par la souffrance mais apaisé par la sollicitude libère les forces vives de l'être humain. Zielinski insistera pour dire que la sollicitude a pour mission de réinvestir le désir.

Parce qu'il y a souffrance apaisée, il y a donc désir. Celui de tout engager pour s'extirper à jamais de cette geôle qui n'a pour lumière que l'espérance susurrée par la sollicitude. Celui de tout faire pour que l'être aimé ne quitte pas. Celui surtout de discerner dans ce deuil potentiel un tissu relationnel en devenir. Relation de l'accompagnateur avec le proche-aidant ; relation du proche-aidant avec l'être aimé ; relation du proche aidant avec l'Autre. Ici, l'apport de Lévinas est unique. Ni vu, ni touché, ni appréhendé mais entendu, le visage et la parole qualifient le désir lévinassien autour de deux tensions. Celle entre le fini et l'infini. Celle entre la trace et la transcendance. Pour le proche-aidant appesanti par le pré-deuil, il y a là le socle d'un désir guérissant. Dans ce vis-à-vis avec le visage-dépouille, le proche-aidant découvre « en creux » que l'autre est Autre. Mais ce travail libérateur et intérieur peut-il se vivre sans spiritualité ?

Parce qu'il y a souffrance humanisée, il y a donc spiritualité. Dans celle-ci, il y a ce mouvement intérieur qui consiste à consacrer l'altérité. Ricœur la situe en dialogue avec la mutualité. Lévinas la situe en dialogue avec l'Autre, en extériorité donc. Le proche-aidant l'espère là où la transcendance se fait toute intérieure.

LE VISAGE ÉPISTOLAIRE DE PAUL

EN QUÊTE DES VISAGES DANS LA LETTRE AUX ROMAINS

Rachel de Villeneuve

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : *La lettre fut le moyen pour Paul de garder le contact avec les premières communautés judéo-chrétiennes, ou parfois d'en créer une, comme pour la communauté de Rome. De nombreuses études ont bien montré la force présenteielle qu'ont exercée les missives pauliniennes. Cet article veut pousser plus loin l'idée de la lettre-présence en posant l'hypothèse que c'est aussi un visage, une figure de l'apôtre, qui se dessine grâce à la lecture de chaque lettre. Paul parvient à imposer une présence qui témoigne de son message et de son expérience. Nous proposerons en ce sens le concept de visage épistolaire, et nous montrerons à travers Romains comment émerge ce visage, et surtout ce qu'il exprime pour compléter le message transmis.*

ABSTRACT : *The letter was the way for Paul to maintain contact with the first Judeo-Christian communities, or sometimes to create one, as with the community of Rome. Numerous studies have clearly shown how the Pauline missives equate to a face-to-face presence. This article aims to push further the idea of the letter-presence by posing the hypothesis that it is also a face, a figure of the apostle, which is drawn through the reading of each letter. Paul manages to impose a presence which supports his message and his experience. In this sense, we will propose the concept of epistolary face, and we will show through Romans how this face emerges, and especially what it conveys to complete the message transmitted.*

La force rhétorique de Paul n'est plus à démontrer à ce jour, et ses lettres sont à lire comme des discours¹. Dès lors, la question posée par notre congrès est l'occasion d'une relecture du *corpus* paulinien. En effet, si Paul n'a d'autre choix, le plus souvent, que d'écrire ses discours sous forme de lettres, il prive ses auditeurs de sa présence et de ce qui va avec : gestuelle du corps, ton de la voix, jeu du regard, expression du visage. Paul serait un « orateur sans visage », pour reprendre le titre de

1. Ce point fait un certain consensus depuis l'article de Hans Dieter BETZ, sur la Lettre aux Galates : « The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians », *New Testament Studies (NTS)*, 21 (1975), p. 353-379. Voir aussi sur ce point les travaux de Jean-Noël ALETTI, « La présence d'un modèle rhétorique en Romains : son rôle et son importance », *Biblica (Bib)*, 71 (1990), p. 1-24 ; « La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de Méthode », *NTS*, 38 (1992), p. 385-401. Plus récemment, l'ouvrage de J. Paul SAMPLEY et Peter LAMPE fait le point sur cette question : *Paul and Rhetoric*, London, T&T Clark (coll. « Biblical Studies »), 2010. Le Paul rhéteur, tel que Actes 17 le décrit, aura donc su mettre à profit le support épistolaire pour rester un prédicateur éloquent.

l'ouvrage de Florence Dupont². Soit on en conclut qu'il manque nécessairement à la rhétorique de Paul la dimension dramaturgique qui doit l'accompagner, et que les traités antiques d'éloquence nomment ὑπόκρισις et *actio* (ce que l'on appelle communément aujourd'hui la *performance* et le *non-verbal*)³. Soit on redéfinit ce qu'il faut entendre par visage quand il s'agit d'associer un message écrit à une personne absente. Est-il possible d'offrir un visage — qu'il faudrait alors redéfinir — lorsqu'on écrit à quelqu'un ? C'est dans cette direction qu'ira cet article en proposant le concept de *visage épistolaire*⁴. Puisqu'un support écrit s'interpose entre l'expéditeur Paul et ses destinataires, un jeu de réflexion-distorsion devient possible et pose la question suivante : la lettre, lue par un autre, masque-t-elle le visage de celui qui l'a écrite, ou bien, au contraire, devient-elle un masque-visage (πρόσωπον⁵) qui permet d'identifier celui qui s'exprime, comme s'il était bien là ? Cet article tentera de montrer que la lettre ne masque pas le visage, au contraire, elle le révèle, le démasque d'une certaine manière, et elle serait même l'occasion pour Paul, qui se décrit comme un orateur faible quand il parle en public, de projeter une figure qui prolonge et éclaire son discours⁶. Et cette figure, il peut, grâce à sa rhétorique, la composer, la mettre en scène, et offrir à qui veut bien l'entendre une sorte d'autoportrait⁷. Le titre de l'ou-

2. Florence DUPONT, *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, PUF, 2000. La réflexion de F. Dupont sur l'éloquence romaine, et sur ses différences, non seulement avec le jeu d'un acteur, mais encore avec la rhétorique grecque, permet de mieux percevoir l'originalité des lettres-discours de Paul qui sont à la croisée de l'héritage dont est porteuse la langue grecque qu'il utilise et la culture romaine dans laquelle l'apôtre évolue. « À Rome, la parole ne se superpose pas à la personne, elle la prolonge et elle l'éclaire, de même que la rhétorique n'est pas l'addition d'ornements, mais la maîtrise, l'explicitation, le perfectionnement d'une parole déjà là, dictée par les conditions d'énonciation » (*ibid.*, p. 115).
3. Les cinq éléments qui définissent les tâches de l'orateur dans la rhétorique classique sont 1) l'*inventio* (choix des arguments), 2) la *dispositio* (plan du discours), 3) l'*elocutio* — *lexis* ou *phrasis* en grec — (choix des mots, style), 4) la *memoria* (éléments pour retenir le discours) et 5) l'*actio* (gestuelle et prononciation). Voir Laurent PERNOT, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Poche, 2000, p. 283. Concernant l'*actio*, voir CICÉRON, *De Oratore*, livre III, LVI : « Sed haec ipsa omnia perinde sunt ut aguntur. Actio, inquam, in dicendo una dominatur. » « Toutes les qualités n'existent que dans la mesure où la performance les fait valoir. C'est la performance, dis-je, qui dans l'art oratoire joue le rôle vraiment prépondérant. » Texte et traduction, Edmond COURBAUD, *De l'Orateur*, Paris, Les Belles Lettres, 1922.
4. Ce ne sera donc pas le vrai visage de l'homme Paul, visage au sens anatomique du terme, que cet article cherchera à explorer. Pour cela, les études archéologiques et iconographiques ont fait souvent la proposition d'un visage de Paul qui relèverait d'un faciès stéréotypé. Pour un bilan des dernières explorations en quête du visage de l'apôtre, voir l'article de Marie-Françoise BASLEZ, « Paul et l'Histoire. Nouvelles approches. État des questions », *Transversalités*, 114 (avril-juin 2010), p. 31-48. « L'apôtre — chauve et barbu — est représenté en philosophe, comme il l'est aussi à Rome, sur une peinture d'une chambre funéraire dans ce qu'on appelle aujourd'hui les catacombes de Sainte Thècle, sur la route d'Ostie. Découverte le 19 juin 2009, cette fresque du IV^e siècle est la plus ancienne représentation à ce jour connue de l'apôtre Paul » (*ibid.*, p. 32).
5. L'étymologie même du terme πρόσωπον invite au double sens de masque et de visage : πρό (devant) et ὤψ (visage). Le πρόσωπον peut donc désigner un masque, en tant qu'objet qui est en avant du visage. Voir l'article de Maurice NÉDONCELLE, « Prosopon et Persona. Essai de bilan linguistique », *Revue des sciences religieuses* (1948), p. 277-299 (https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1948_num_22_3_1865, consulté le 31 août 2023).
6. Voir 2 Co 10,1 : « Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικειᾶς τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς » ; « C'est moi, Paul en personne, qui vous en prie, par la douceur et la bienveillance du Christ, moi si faible en face de vous, mais si vigoureux pour vous parler quand je suis loin de vous. » (Toutes les traductions sont le fait de l'autrice).
7. Le terme autoportrait, plutôt que selfie comme le suggère l'atelier dans lequel a pris place la présentation à l'origine de cet article (« Le visage comme identité et selfie »), est un choix qui rejoint les analyses de

vrage de François-Marie Braun, *Saint Paul, visage du Christ*, nous inviterait même à aller plus loin encore dans l'élaboration de ce *visage épistolaire* : qui verrait Paul verrait-il le Christ⁸ ?

Afin d'explorer notre hypothèse, il importe de poser d'abord le cadre dans lequel on peut procéder à une relecture du *corpus* dans cette quête d'un visage de l'apôtre. Nous supposerons qu'une lecture attentive à l'appareil énonciatif de la lettre, à sa rhétorique, voire à sa dramaturgie, serait capable de faire émerger ce visage. Nous questionnerons ainsi la pertinence de relire les lettres comme si elles étaient un moyen que Paul utilise, non pas seulement pour se présenter, mais aussi, pour se *représenter*. Dans un second temps, nous relirons la Lettre aux Romains afin d'élaborer les moyens que Paul met en place pour faire surgir son visage en créant une rencontre avec ses destinataires. Enfin, nous proposerons d'élaborer les traits que Paul laisse voir de son visage, voire ses visages, en guise d'autoportrait.

I. CADRE DE RELECTURE DES LETTRES DE PAUL : DU MIROIR AU PARLOIR

Trois points préliminaires balisent notre hypothèse d'un visage épistolaire de Paul et permettent de cadrer la relecture du *corpus* paulinien qui en résulte : la double acception du miroir chez Paul, le désir de voir l'autre, l'importance de l'oralité dans les lettres.

1. Paul et le miroir

La manière la plus immédiate d'accéder à son propre visage, c'est le miroir. L'objet n'est pas uniquement le complice d'un narcissisme exacerbé. Il est surtout le support d'un reflet, le moyen d'une réflexion de soi en vue de s'offrir au regard de l'autre en étant assuré de faire bonne figure⁹. À deux reprises, dans sa correspondance avec la communauté de Corinthe, Paul mentionne le miroir¹⁰.

Michel FOUCAULT, dans « L'écriture de soi », *Corps écrits*, 5 (1983), p. 3-23. Dans ces pages, Foucault introduit la question de « l'écriture sur soi » en parlant d'une écriture « éthopoiétique ». Il en étudie deux formes traditionnelles, dont celle que l'on retrouve dans la correspondance. Dans une lettre, l'expéditeur se donne la mission d'agir sur le destinataire en raison de son autorité morale exemplaire (*ethos*). L'écriture de la lettre implique une sorte de « face à face » qui exige « de faire venir à coïncidence le regard de l'autre et celui qu'on porte sur soi ».

8. François-Marie BRAUN, *Saint Paul, visage du Christ*, Paris, Casterman, 1941.

9. En ce sens, l'objet miroir est présent dans l'AT, notamment dans le livre de l'Exode et dans celui de Job. Moïse fait fondre les miroirs de bronze des femmes afin de confectionner le bassin en bronze du temple servant aux libations (Ex 38,9). Jb 37,18 évoque des miroirs solides en fonte ou métal.

10. Rien de surprenant à trouver l'objet miroir deux fois dans le *corpus* corinthien : Corinthe et Brindes — non loin de Rome, qui sera évoquée plus loin dans cet article — étaient renommées pour leur fabrication de miroir en métal poli, un alliage de cuivre et d'étain, parfois en bronze poli. Ben WITHERINGTON, *Conflict and Community in Corinth : A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 271. Tous les commentaires ne s'accordent pas sur la qualité de ces miroirs fabriqués à Corinthe : Anthony THISELTON en loue la qualité (*The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 1067). Au contraire, A.T. ROBERTSON et Alferd PLUMMER (*A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh, T&T Clark, 1986, p. 298)

♦ 1 Co 13,12 :

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

Car nous voyons, à présent, à **travers un miroir**, *en énigme*, mais alors ce sera **face à face**. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu.

♦ 2 Co 3,18 :

ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

Et nous tous, avec un visage sans voile, **reflétant comme un miroir** la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette image même, d'une gloire à l'autre, grâce au Seigneur qui est esprit.

Dans le premier texte (1 Co 13,12), le miroir (ἑσόπτρου) ne permet pas une vision nette, ni une (re)connaissance parfaite et immédiate, comme le suggère le terme « énigme ». La métaphore du miroir, avec l'imperfection visuelle que produit sa matérialité, permet de confirmer que le miroir, indispensable à l'idée même de réflexivité du visage, est bien un objet familier pour Paul et ses destinataires. Bien plus : la deuxième partie de ce passage nous autorise à établir, sans faire de contresens, le lien entre *voir*, *se voir* et *être vu*, lien que Paul formule avec la forme active γινώσκω (*je connais*) d'un côté, et de l'autre la forme moyenne ἐπιγνώσομαι (*je me connaîtrai*) et la forme passive ἐπεγνώσθην (*je suis connu*). Il n'y aurait donc pas seulement le *voir* (connaître) et *se voir* (se connaître), il y a aussi l'*être vu* (être connu) et *reconnu*.

Dans le second passage (2 Co 3,18), l'objet miroir est suggéré par le participe κατοπτριζόμενοι, qui renvoie à un autre terme grec traduit par miroir : κάτοπτρον¹¹. Cette fois-ci, le lien entre miroir et visage est bien différent et nous intéresse dans la quête d'un visage épistolaire de Paul. Le miroir devient en effet le visage lui-même, qui reflète parfaitement la gloire divine. En ce sens, le visage devient, d'après ce passage, une image ou icône (εἰκόνα) de cette gloire. Le but ici n'est pas d'éclaircir le paradoxe entre ces deux passages qui présentent le miroir de manière si différente¹². Il s'agit de baliser notre hypothèse d'un visage épistolaire de l'apôtre, visage autre que celui de l'homme Paul. Tout comme il y a miroir et miroir, à en croire les deux pas-

évoquent des objets de qualité variable voire mauvaise, tantôt convexes, tantôt concaves. Deux artefacts témoignent de cet artisanat des miroirs à Corinthe dans la collection du musée du Louvre : un fond de miroir (<https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010289725>) et un petit miroir à couvercle (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010257553>) ; consultés le 26 août 2023. Pour une histoire du miroir dans l'Antiquité, voir Jean-Pierre VERNANT, Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Dans l'œil du miroir*, Paris, Odile Jacob, 1997.

11. Κατοπτρίζω, selon le dictionnaire grec-français d'Anatole BAILLY, signifie 1) montrer comme dans un miroir, 2) regarder comme dans un miroir. Ce terme est à l'origine du terme catoptronomie, forme de divination qui se pratique en regardant dans un miroir ou dans un corps brillant ou poli.

12. Pour les diverses interprétations des notions de « miroir » et d'« énigme » chez Paul ainsi que le contexte dans lequel elles sont élaborées, voir Norbert HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Nestlé, 1957.

sages du *corpus* corinthien, il y a aussi visage et visage : le visage anatomique, humain, qui se lit difficilement dans ces miroirs de l'Antiquité, tout imparfaits qu'ils étaient (1 Co 13,12) ; et le visage surnaturel, divin, catoptrique pourrait-on dire, qui sert lui-même de miroir à une autre réalité (2 Co 3,18). C'est avec cette double manière dont Paul définit le miroir que nous pouvons partir en quête de son visage. Les lettres de Paul ont été lues devant de vrais visages, et l'apôtre, invisible aux yeux des auditeurs, est allé à leur rencontre comme il le pouvait au moyen de sa parole retransmise¹³. Il y aurait donc tout un jeu à étudier dans cette rencontre entre un visage que Paul donne à voir dans ses lettres, tel un miroir qui reflète une sorte de divinité, et les visages que forment les communautés bigarrées auxquelles il s'adresse.

2. Paul et le visage des autres

Le deuxième point qui cadre notre relecture des lettres dans cette quête du visage de Paul est l'importance exprimée par l'apôtre lui-même de voir le visage de ses destinataires. Un visage qui veut se donner à voir sait qu'il n'existe pas sans le visage des autres. Or, l'intérêt de Paul pour le visage de ses destinataires apparaît très clairement dans deux passages :

♦ 1 Th 2,17 :

ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, **προσώπῳ** οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν **τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν** ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ.

Et nous, frères, privés de votre compagnie pour un moment, **loin des yeux** mais non loin du cœur, nous nous sommes sentis extrêmement empressés de **revoir votre visage**, tant notre désir était vif.

♦ 1 Th 3,10 :

νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς **τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον** καὶ *καταρτίσαι* τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν;

Nuit et jour nous lui demandons, avec grande insistance, de **revoir votre visage** et de pouvoir *compléter* ce qui manque encore à votre foi.

La mention du visage et de la relation qui passe par le contact visuel est présente deux fois dans la même lettre, de manière très appuyée. On peut remarquer qu'il s'agit là de la toute première lettre de Paul, et on pourrait émettre l'hypothèse que l'apôtre n'a pas encore pris toute la mesure de la charge présenteielle que peut exprimer une lettre. La rencontre physique semble, à ce stade de son ministère, une étape primordiale, voire nécessaire, pour parfaire sa prédication. Une telle insistance sur la volonté de revoir le visage de l'autre n'apparaît plus dans les autres lettres, à l'exception de la Lettre aux Romains, alors même que Paul n'est jamais allé encore rendre visite à la communauté, nous y reviendrons dans un deuxième temps. Ce qu'il faut retenir, c'est que ce passage de la correspondance avec la communauté de Thessalonique révèle que la présence physique de l'apôtre, la possibilité d'une véritable

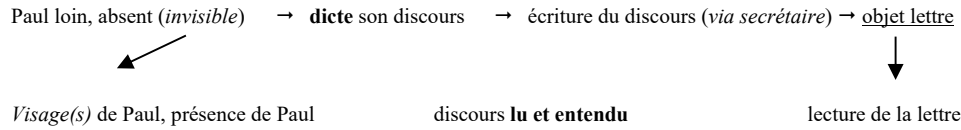
13. Sur la force présenteielle des lettres de Paul, voir la thèse de Régis BURNET, *Épîtres et lettres. I^{er}-II^e siècle, de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 192), 2003.

rencontre, permet de « compléter » (καταρτίζω) le message. C'est là un deuxième point préliminaire qui nous autoriserait à relire les lettres de Paul comme un moyen de créer un face à face, un vis-à-vis, sans lequel le message est incomplet, sans lequel le discours ne prend pas totalement corps. Mais jusqu'où la lettre peut-elle pallier cette absence du visage de l'autre ? Et en particulier de celui qui expédie la lettre ? Pour répondre et avancer dans notre quête, un troisième élément, hors texte cette fois-ci, doit être posé pour cadrer notre relecture.

3. Oralité et visage

Ce troisième point repose sur l'étymologie du terme *oralité*, au cœur du processus de rédaction des lettres pauliniennes, puisque l'écriture des lettres tient compte de la mise en voix de celles-ci¹⁴. Le terme *oralité*, et son champ sémantique, vient du latin *os* (-*oris*) qui a deux sens : la bouche et, par extension, le visage¹⁵. Dans la rhétorique classique, une place non négligeable est faite au langage du corps, visage compris. C'est ce qui relève de l'*actio*, ou ὑπόκρισις (gestuelle, posture, physionomie, mise en voix...) ¹⁶. Il y a donc un lien très fort entre discours et bouche, mais aussi discours et visage. Or, les lettres de Paul sont conçues comme des discours. C'est un élément dont il faut tenir compte quand on lit une lettre de Paul : la lettre est le substitut matériel du discours que Paul ne peut prononcer *in situ*, face à face. On peut dire que la lettre transmet ou met en scène une forme de présence¹⁷. Il importe donc de relire les lettres de Paul selon ce schéma :

-
14. Pour l'importance de l'oralité dans les lettres de Paul, voir Rachel de VILLENEUVE, « L'*elocutio* en 1 Corinthiens : Inventaire, stratégie et herméneutique », thèse de doctorat soutenue à l'Université de Montréal, 2017. Cette thèse propose de requalifier le style spécifique de Paul de style *épistolar* : l'écriture des lettres fait une telle part à l'oralité, que le message serait écrit en tenant compte de son effet sonore au moment de sa lecture.
 15. On aurait ce même rapport métonymique bouche-visage dans l'AT en Nb 12,8 où Dieu annonce qu'il parlera à Moïse « bouche contre bouche », c'est-à-dire *face à face*, directement, et non plus à travers des énigmes.
 16. « L'*actio* consiste dans l'usage de la voix, comment il faut s'en servir pour chaque passion. Il y a trois points sur lesquels porte l'attention des interprètes : le volume de la voix, l'intonation, le rythme » (ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 1403 b, texte et traduction Médéric Dufour, André Wartelle, Paris, Les Belles lettres, 1973).
 17. Stanley K. STOWERS résume bien cette force présente des lettres par cette phrase : « The letter fictionalizes personal presence » (« Social Typification and Classification of Ancient Letters », dans Jacob NEUSNER, Howard C. KEE, dir., *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 79). Les rapports entre l'absence et la présence de Paul sont aussi l'axe de lecture de 2 Corinthiens développé dans sa thèse par Bärbel BOSENIUS, dans *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie*, Tübingen, Franke Verlag (coll. « Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter », 11), 1994. Le moi épistolaire de Paul aurait pour rôle de régler à distance, par voie/voix épistolaire, les conflits, avant que le moi physique de Paul ne vienne jouer son rôle de partage de la joie évangélique et apostolique. Autrement dit, le visage épistolaire (construit) préparerait la venue du visage apostolique (réel).



L'intérêt de repartir de l'origine étymologique d'*orateur* est de déplacer le sens premier qu'implique le visage — la vue — pour le détourner vers celui de l'ouïe¹⁸. Et la force du message paulinien a tout à y gagner si l'on en croit Walter Ong : « la vue isole, le son incorpore¹⁹ ». Contrairement à la vue, qui est un sens de la dissection, l'ouïe est un sens qui unifie. Cela deviendrait presque un avantage que Paul soit absent, et laisse son discours seul faire le travail de prédication.

À partir de cet élément, on peut reformuler l'hypothèse qui cadre notre relecture : est-ce que les lettres furent un moyen pour Paul de projeter son visage grâce à sa lettre, véritable discours dicté par un homme conscient qu'il va être lu, qu'il va confier aux mots, à la phrase, et à son phrasé, la mission de le rendre présent ? Et si l'on pousse la question plus loin, pourrait-on considérer que la charge présentielle de chaque lettre peut constituer une sorte d'autoportrait de Paul, que nous pourrions dès lors appeler un *visage épistolaire* ? Si oui, la lettre fonctionnerait alors comme le masque grec, qui se dit aussi *πρόσωπον*, avec la même fonction d'amplificateur sonore qu'il avait pour le tragédien de l'Antiquité. En effet, la lettre revêt aussi ce rôle d'amplification en mettant en circulation le message apostolique au-delà de la simple communauté visée.

Ainsi posés les trois éléments qui cadrent notre relecture, la question devient la suivante : quels indices permettent de faire émerger ce visage épistolaire que tend Paul à travers sa lettre, tel un miroir ? Comment orienter notre relecture pour rendre compte de ce face à face qui se dessine entre Paul et ses destinataires ? Nous proposons des pistes de réponses en analysant dans cette perspective la Lettre aux Romains, en guise d'exemple de l'enquête qui pourrait être menée sur l'ensemble du *corpus* paulinien.

II. LA LETTRE AUX ROMAINS : UN LIEU DE RENCONTRE

La lettre adressée à la communauté de Rome est souvent considérée comme un exposé magistral, un vaste discours théologique et méthodique, et cela peut paraître incongru de choisir cette lettre comme un laboratoire qui permettrait de reconstituer le visage épistolaire de Paul. D'autant plus que la communauté en question n'a jamais fait l'objet d'une visite de Paul : l'apôtre n'a jamais montré son visage à ces destina-

18. Le nom *visage* appartient au champ sémantique de *videre*, à côté des termes *visible*, *vision*, ou encore *dévisager*. Avant de prendre le mot *visage* de manière métaphorique, il faut bien comprendre que le nom visage est au cœur de la relation physique, corporelle qui nous unit à l'autre, et qui implique le sens de la vue. Le visage, c'est ce qui voit, mais surtout ce qui est vu (le participe *visus*, *a*, *um*, a un sens passif, et c'est ce radical *vis* qui est à la base du mot *visage*, comme dans vis-à-vis : visage à visage).

19. Walter ONG, *Oralité et écriture*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, trad. Hélène Hiessler, p. 91.

taires²⁰. Ce point explique peut-être que l'on trouve peu d'occurrences, eu égard à la longueur de la lettre, de l'apostrophe « frères » (ἀδελφοί) : 10 occurrences (autant que Ga) contre 22 en 1 Co²¹. C'est précisément cela qui devient intéressant dans notre recherche, car la lecture de la lettre se fera à Rome sans *a priori*, sans image préconçue du visage physique de Paul, ce qui laisse libre cours à l'imagination des auditeurs et, le cas échéant, décomplexe totalement l'expéditeur. Quel face à face peut alors se lire dans cette lettre ?

Pour qu'il y ait visage, il faut qu'il y ait vis-à-vis. Or, plusieurs éléments de Rm font comprendre que Paul a composé sa lettre de telle sorte qu'elle devienne un lieu de rencontre. Les points précédents ont montré que ce n'est pas une rencontre intellectuelle que vise Paul, c'est bel et bien une rencontre physique. On peut mentionner quatre éléments facilement repérables dans cette lettre qui confirment la recherche de ce vis-à-vis : 1) l'expression même du désir de la rencontre, 2) la fonction phatique de la lettre, 3) la conversation à la deuxième personne, 4) l'invitation au croisement des regards.

1. Le désir d'une rencontre

De manière très explicite, Paul exprime son désir de voir ses destinataires (et donc d'être vu par eux), et d'entrer dans une relation tout autant visuelle qu'épistolaire. Ce désir exprimé structure la lettre :

♦ Rm 1,10-11 (adresse)

πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἰ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. ἐπιποθῶ γὰρ [ἰδεῖν ὑμᾶς], ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς,

Et je demande constamment dans mes prières d'avoir enfin une occasion favorable, si Dieu le veut, d'aller jusqu'à vous. **Car j'ai un vif désir de [vous voir]**, afin de vous communiquer quelque don spirituel, pour vous affermir, [...]

♦ Rm 15,22-24 (envoi)

Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς· νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, ὥς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος

C'est bien là ce qui chaque fois m'empêchait d'aller chez vous. Mais à présent, comme je n'ai plus d'occupation dans ces contrées et que depuis des années **j'ai un vif désir d'aller chez vous**, quand je me rendrai en Espagne... Car **j'espère [vous]**

20. Il importe de préciser que si Paul n'est pas encore venu visiter la communauté de Rome lorsqu'il lui écrit, il n'est pas un parfait inconnu pour tous les destinataires de la lettre. Il s'appuie sur quelques têtes connues, nommées ou mentionnées en fin de lettre, comme Phœbé qui apporte la lettre, en provenance de Corinthe (Rm 16,1), Prisca et Aquilas (Rm 16,2) rencontrés déjà par Paul (Ac 18,2). Paul nomme en outre une vingtaine de personnes, avec leurs proches pour certains. Pour un inventaire complet et documenté de cet auditoire en *terra incognita*, voir Alain GIGNAC, *L'Épître aux Romains*, Paris, Cerf (coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament », 6), 2014, p. 51.

21. En revanche, Rm est la seule lettre où l'on peut trouver trois fois ὁ ἄνθρωπος, moins intime, mais efficace pour susciter un vis-à-vis à distance (Rm 2,1.3 et 9,20).

θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προ-
πεμφθῆναι ἐκεῖ ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ
μέρους ἐμπλησθῶ.

voir en cours de route et être mis par
vous sur le chemin de ce pays, une fois
que j'aurai un peu savouré la joie de
votre présence.

Deux remarques d'ordre lexical sont à faire. Tout d'abord, dans ces deux passages, Paul utilise le terme ἐπιποθία et le verbe ἐπιποθέω-ω qui indiquent un degré de désir plus fort que ἐπιθυμία, utilisé en 1 Th 2,17. C'est un désir qui naît d'un regret, d'un manque, d'un éloignement²². De plus, dans la conclusion de la lettre, l'acte de voir est exprimé par un verbe au sens très fort lui aussi, et de manière unique dans le *corpus* paulinien : non pas ἰδεῖν, comme dans l'envoi de la lettre (1,10) ou comme en 1 Th 2,17, mais θεάομαι-εἶμαι. Ce verbe suggère plus qu'un vis-à-vis : le désir de rencontre est présenté comme une source de contemplation, comme l'occasion d'une admiration mutuelle. Signe d'un enthousiasme au sens le plus étymologique du terme, que nos traductions rendent mal.

Autrement dit, Paul ne fuit pas le contact visuel, au contraire, il le désire, le souhaite, mais sous une forme qui nous échappe peut-être : en effet, il n'est pas fait mention ici du visage, et le lexique utilisé par Paul semble suggérer la perspective d'une rencontre qui dépasse le simple fait de faire connaissance *de visu*, par la seule reconnaissance faciale. Il y aurait dans ce vis-à-vis souhaité une forme de plénitude — ou plérôme — que suggère Rm 15,29, un peu plus loin :

οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πλη-
ρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι.

Et je sais qu'en arrivant chez vous c'est
avec la plénitude de la bénédiction du
Christ que je viendrai.

La lettre ne suffirait donc pas, il faudrait *compléter*, parachever la rencontre épistolaire par une rencontre visuelle²³. Mais en attendant, la distance est là, et l'invisibilité qui va avec. Paul, entre ces deux temps stratégiques de la lettre où il exprime le désir de la rencontre et envisage très concrètement de se rendre à Rome, va créer les conditions d'une rencontre virtuelle, pourrait-on dire, une rencontre épistolaire, à distance, dans laquelle il invite ses auditeurs à s'impliquer et dans laquelle il se projette aussi. Cela passe par une utilisation du langage dans sa fonction phatique, c'est le deuxième point de cette relecture de Rm²⁴.

22. En 2 Co, c'est le terme ἐπιπόθησις qui est utilisé en ce sens pour exprimer cette fois-ci le vif désir des Corinthiens de voir Paul : « [...] ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν, τὸν ὑμῶν ὄδυρμόν, τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι » : « Il nous a fait part de **votre ardent désir de me voir**, de votre désolation, de votre zèle pour moi, si bien qu'en moi la joie a prévalu » (7,7). « [...] ἀλλὰ φόβον, ἀλλὰ ἐπιπόθησιν, ἀλλὰ ζῆλον, ἀλλὰ ἐκδίκησιν » : « [...] quelle crainte, quelle **envie** de me voir, quel zèle, quelle ardeur à punir le mal ! » (7,11).

23. C'est précisément ce qu'évoque 1 Th 3,10, précédemment cité, avec le verbe καταρτίζω.

24. La fonction phatique vise à établir, prolonger, maintenir ou interrompre la communication, selon Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, vol. I, trad. N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963. Elle s'ajoute à la fonction référentielle (orientée vers le contexte), la fonction émotive (orientée vers le destinataire), la fonction conative (orientée vers le destinataire pour le faire agir ou réagir), la fonction métalinguistique (assurant une commune entente du code, présente, par exemple, dans une définition) ; s'ajoute la fonction poétique, quand l'accent est mis sur le message pour son propre compte.

2. La fonction phatique de la lettre

Pour rendre possible cette rencontre tant désirée, et maintenir d'une certaine manière le contact, même à distance, Paul met en œuvre un dispositif sans lien direct avec le message doctrinal de la lettre. Ce dispositif regroupe des éléments lexicaux et énonciatifs. Il peut s'agir, le plus souvent, de petits mots qui maintiennent le fil, le contact, et grâce auxquels la lettre comble la distance physique qui sépare Paul de ses auditeurs. Cinq exemples peuvent illustrer ce processus :

- ♦ ἀμήν (*Qu'il en soit ainsi*) : Rm est la lettre avec le plus grand nombre d'occurrences de cet adverbe assertif et conclusif. Paul utilise cette interjection liturgique cinq fois pour ponctuer son propos (1,25 ; 9,5 ; 11,36 ; 15,33 ; 16,27), contre une seule en 1 Co, 2 Co, 1 Th, Ph, et deux en Ga, et aucune dans les autres lettres (2 Th, Phm).
- ♦ τί οὖν (*Quoi donc ?*) : cette formule interrogative qui interpelle l'auditoire se fait entendre trois fois en Rm (3,9 ; 6,15 ; 11,7). Six autres fois, Paul ajoute le verbe interrogatif ἐποῦμεν : τί οὖν ἐποῦμεν ; (3,5 sans la conjonction οὖν ; 4,1 ; 6,1 ; 7,7 ; 9,14 ; 9,30). La Lettre aux Romains se démarque encore sur ce point. Ailleurs, Paul utilise d'autres accroches, comme τί οὖν ἐστιν ; (1 Co 3,5 ; 14,15.26). Dans cette même catégorie d'interpellation, ajoutons Πῶς οὖν ; (Rm 4,10 et 10,14) et surtout les deux occurrences de τί γάρ ; qu'on peut considérer comme une sorte d'hapax, puisqu'on ne trouve cette formule interrogative qu'en Rm (3,3 et 6,15) et Ph 1,18. Les traductions proposent de traduire ces deux termes par : « Eh quoi ! » (*Louis Segond, Nouvelle traduction de Genève*) ou « Quoi donc ? » (*Darby*). On comprend qu'on est bien là dans cette fonction phatique du langage qui permet, à distance, de mettre en scène une présence.
- ♦ μὴ γένοιτο (*Loin de là !*) : cette formule optative de défense apparaît essentiellement en Rm. On la trouve dix fois (3,4.31 ; 6,2.15 ; 7,7.13 ; 9,14 ; 11,1.11) contre trois en Ga et une en 1 Co. On peut facilement imaginer l'engagement qui accompagne cette expression quand elle est utilisée, et l'effet voulu sur l'auditoire est sans doute d'obtenir son adhésion, son attention, sa réaction. Autrement dit, de créer un point de rencontre.
- ♦ νυνὶ δέ (*Mais pour l'heure*) : cette forme emphatique de l'adverbe νῦν est sans doute une manière pour Paul d'actualiser, au sens philosophique du terme, son propos, d'entrer dans une conversation en temps réel. On la trouve six fois en Rm (3,21 ; 7,6.17 ; 15,23.25), contre trois fois en 1 Co (12,18 ; 13,13 ; 15,20), deux en 2 Co (8,11.22) et 2 Phm (1,9.11). Paul recourt encore à cette suffixation emphatique avec l'adverbe de négation οὐχί : trois fois en Rm, mais dix en 1 Co, en particulier dans des passages fougueux où Paul, en colère, se lance dans des questions rhétoriques.
- ♦ καλῶς (*Fort bien !*) : terminons avec cet exemple que l'on pourrait sans doute associer à une forme de clin d'œil de la part de Paul. L'adverbe ainsi utilisé seul est un exemple unique dans le *corpus* paulinien (Rm 11,20). On peut l'ajouter dans

cette liste non exhaustive d'éléments qui construisent et maintiennent le fil de la communication.

Ainsi, il s'agit de faire surgir grâce à ces moyens lexicaux une forme de présence, de contact, de face à face entre Paul et ses destinataires. Chaque lettre sur ce point serait à relire afin d'analyser ses propres stratégies énonciatives et lexicales, propres à l'*actio*, qui permettent d'imposer ce vis-à-vis. Certes, on est loin d'une analyse du message lui-même de la lettre, mais on est dans cet appareil langagier qui accompagne le message pour maintenir la communication. Il n'est pas question pour Paul de parler dans le vide. L'auditoire doit se sentir regardé, *visé*. D'autres éléments de la lettre vont en ce sens et cadrent la rencontre qui met Paul face à ses auditeurs. Un de ces éléments réside dans le système énonciatif de la lettre.

3. Rm : une conversation à la deuxième personne

Le système énonciatif de Rm est varié, et l'on trouve aussi bien les pronoms et désinences du pluriel de la 1^{re} et 2^e personne, que ceux du singulier. Pour cette étude, nous laisserons de côté l'énonciation au pluriel qui met le discours sous le signe de la collectivité, ce qui fait perdre de vue les visages, les noie dans l'assemblée. Mais Paul recourt de manière très récurrente à l'énonciation à la 2^e personne du singulier dans Rm, ce qui impose assurément un face à face, construit une sorte de rencontre en mettant l'expéditeur en face de son destinataire.

Le fait de trouver de nombreuses marques d'un système énonciatif à la 2^e personne dans Rm, a beaucoup été commenté et analysé dans la perspective rhétorique de la diatribe. Il ne s'agit pas de remettre en question cet aspect, qui entre parfaitement dans la dimension orale de la lettre, et donc dans sa capacité à créer les conditions d'une véritable rencontre entre l'expéditeur et ses destinataires. Cependant, il est intéressant d'analyser ce phénomène rhétorique pour mieux comprendre la rencontre qui se dessine grâce à ce système énonciatif²⁵. Rappelons qu'il y a un paradoxe intéressant ici : c'est en s'adressant à une communauté qu'il ne connaît pas et qui ne le connaît pas *de visu*, que Paul use le plus de cette 2^e personne du singulier. Dans notre perspective, les destinataires sont plus que des interlocuteurs fictifs ou virtuels : ils sont invités à entrer en dialogue au sein même de la communauté mixte (juifs et païens), et à entendre la lecture de la lettre comme un véritable discours de Paul en personne. Si l'on compare Rm aux autres lettres, il y a une véritable spécificité à noter dans les marques de cette 2^e personne :

25. Pour une analyse de cet aspect de Rm qui emprunte au style de la diatribe, voir Alain GIGNAC, *L'Épître aux Romains*, p. 58-59.

	Rm	Autres lettres
σύ (pronom tonique)	11 occurrences ²⁶	4 occurrences ²⁷
σέ	8 ²⁸	5 (dont 2 en Phm) ²⁹
σου	22 ³⁰	15 (dont 9 en Phm) ³¹
σοί	4 ³²	11 (dont 7 en Phm) ³³
σεαυτόν (pronom réfléchi)	5 ³⁴	3 (dont 1 en Phm) ³⁵
σεαυτῷ (pronom réfléchi)	1 ³⁶	0
TOTAL	51	38 (dont 19 en Phm)

Ces chiffres mettent en lumière deux points : les 51 occurrences du pronom personnel de la 2^e personne du singulier dépassent largement les occurrences de l'ensemble des autres lettres. Mais plus intéressant encore est le lien assez inattendu entre Rm et le billet de Paul à Philémon. En effet, la moitié des 38 occurrences du reste du *corpus* se trouve dans ce billet, ce qui permet de conclure que cette Lettre aux Romains, aussi magistrale et doctrinale puisse-t-elle paraître, rejoint les caractéristiques énonciatives d'une courte lettre très personnelle écrite par Paul à un ami. Nous pouvons y voir le signe que Paul essaie de se présenter devant la communauté romaine de manière aussi proche que possible, comme il le fait pour s'adresser à un collaborateur qu'il connaît *de visu*.

Il va de soi que l'usage du pronom tonique nominatif σύ implique nécessairement des verbes conjugués à la 2^e personne. Mais il faut ajouter toutes les autres les formes verbales qui n'ont que la désinence comme marque personnelle de cette 2^e personne, et il y en a de très nombreuses occurrences. Outre les chiffres, il est possible d'appuyer notre propos par quelques exemples précis qui corroborent l'idée que la lettre de Paul peut se lire comme un lieu de rencontre, voire un lieu de conversation.

3.1. Échantillon 1 : deux passages en écho sur le thème du jugement de l'autre

- ♦ 2,1 Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄν- Aussi es-tu sans excuse, toi l'homme,
 θρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ quel qu'il soit, qui juges. Car en ju-
 κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν geant l'autre, c'est toi-même que tu

26. Rm 2,3.17 ; 9,20 ; 11,17.18.20.22.24 ; 14,4.22.

27. 1 Co 14,17 ; 15,36 ; Ga 2,15 ; 6,1.

28. Rm 2,4.27 ; 3,4 ; 4,17 ; 8,3 ; 9,17 ; 11,18.22 ; 15,3.

29. 1 Co 4,7 ; 8,10 ; Ph 4,3 ; Phm 1,18.23.

30. Rm 2,5.25 ; 3,4 ; 4,18 ; 8,36 ; 10,6.8.9 ; 11,3.21 ; 13,9 ; 14,10.15.21 ; 15,9 (en comptant les citations de l'AT).

31. 1 Co 12,21 ; 15,55 (deux fois) ; 2 Co 6,2 ; Ga 3,16 ; 5,14 ; Phm 1,2.4.5.6.7 (deux fois).13.14.20.21.

32. Rm 9,7.17 ; 13,4 ; 15,9.

33. 1 Co 7,21 ; 2 Co 6,2 ; 12,9 ; Ga 3,8 ; Phm 1,8.11.12.16.19.21.

34. Rm 2,1.19.21 ; 13,9 ; 14,22.

35. Ga 5,14 ; 6,1 ; Phm 1,19.

36. Rm 2,5.

- κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ κριτικές : puisque tu fais pareil, toi qui critiques.
 πράσσεις ὁ κρίνων.
- ♦ 14,10 Σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère ?
 σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς et toi, pourquoi méprises-tu ton frère ?
 τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ Tous, en effet, nous comparaîtrons au
 παραστησόμεθα τῷ βήματι tribunal de Dieu.
 τοῦ θεοῦ,

L'efficacité de ces deux passages qui invitent à une réflexion — presque au sens premier du terme — sur le regard porté par chaque individu sur l'autre, tient à plusieurs procédés qui soutiennent l'énonciation à la 2^e personne. En 2,1, la structure en chiasme de la phrase met au cœur du propos l'oxymore τὸν ἕτερον / σεαυτὸν, entouré de part et d'autre par le polyptote ὁ κρίνων / κρίνεις / κατακρίνεις / ὁ κρίνων, dans un cadre plus large qui met l'être (εἶ) et l'agir (πράσσεις) en écho :

Διὸ ἀναπολόγητος

εἶ,

ὃ ἄνθρωπε πᾶς

ὁ κρίνων

ἐν ᾧ γὰρ

κρίνεις

τὸν ἕτερον, // σεαυτὸν

κατακρίνεις,

τὰ γὰρ αὐτὰ **πράσσεις**

ὁ κρίνων.

En 14,10, c'est le parallélisme de construction qui appuie l'énonciation :

Σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου;
 ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου;

L'interpellation de chaque individu de la communauté est ainsi appuyée et soutenue par une rhétorique orientée et soucieuse de créer un resserrement dans la rencontre que Paul projette dans sa lettre. Ce resserrement ou rapprochement se voit dans l'usage de τὸν ἀδελφόν qui se substitue en 14,10 à τὸν ἕτερον de 2,1. Autrement dit, l'*homme* (ὃ ἄνθρωπε de 2,1) est devenu *frère*. Comme si, au fil de la lettre une proximité se créait.

3.2. Échantillon 2 : trois passages à la modalité injonctive

Trois exemples avec la modalité de phrase injonctive peuvent être retenus pour mettre en valeur l'effet de conversation que prend la lettre.

- ♦ 11,22 ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀπο- **Regarde donc** la bonté et la sévérité de
 τομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πε- Dieu : sévérité envers ceux qui sont
 σόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ tombés, et envers toi bonté, pourvu que

χρηστότης θεοῦ, ἐὰν ἐπιμένῃς tu demeures en cette bonté ; autrement
τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ tu seras retranché toi aussi.
ἐκκοπήσῃ.

Ce premier passage, qui utilise le pronom tonique σύ, commence de manière très directive par la formule ἴδε οὖν assez unique, dans la mesure où elle n'apparaît qu'en Rm 11,22 et Ga 5,2. L'utilisation de cet impératif aoriste du verbe ὁράω-ω — appuyé par la conjonction οὖν — est particulièrement pertinente pour notre propos, puisqu'il s'agit d'enjoindre les auditeurs, ou plutôt l'auditeur, individuellement, à « voir » ; ce qui justifierait une autre traduction par le déictique « Voici » (*Vois ici*, ou *vois ceci*), au lieu de « Regarde ».

- ♦ 14,20 μὴ ἕνεκεν βρώματος κατὰλυσαι Ne va pas pour un aliment détruire
τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. l'œuvre de Dieu.

Cet exemple permet d'évoquer les occurrences où Paul, sans employer le pronom nominatif σύ, interpelle l'auditeur sur le mode de la défense. La lettre prend ainsi, de manière très nette, l'allure d'un discours ciblé qui oblige les auditeurs à s'engager dans un processus de communication.

- ♦ 14,22 σὺ πίστιν [ἣν] ἔχεις κατὰ La foi que tu as, **garde-la** toi pour
σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ paraître en face de Dieu.
θεοῦ.

Ce dernier passage est intéressant, car, outre l'emploi du pronom tonique et du pronom réfléchi de la 2^e personne, Paul utilise la préposition ἐνώπιον pour évoquer un face à face avec Dieu, au sens le plus étymologique de la préposition, puisque l'on y retrouve le radical ὤψ qui signifie le visage.

De manière générale, tous les passages à l'impératif de la 2^e personne du singulier engagent les destinataires dans une conversation. Et un certain visage de Paul se dessine avec cela, comme nous essaierons de le monter dans un troisième temps.

3.3. Échantillon 3 : deux passages pour l'hapax interpellatif Ἐρεῖς οὖν

Nous avons pu considérer précédemment les moyens que Paul se donne pour rendre sa communication à distance la plus viable et vivante possible, usant pour cela de formules qui correspondent à la fonction phatique que le langage peut avoir. Les deux exemples suivants pourraient aussi entrer dans cette fonction, et sont d'autant plus remarquables qu'ils présentent tous deux de manière unique une interpellation au futur et à la 2^e personne qui simule une véritable conversation :

- ♦ 9,19 Ἐρεῖς μοι οὖν· τί [οὖν] ἔτι Tu vas donc me dire : « Qu'a-t-il en-
μέμφεται; Τῷ γὰρ βουλήματι core à reprocher ? Qui résiste en effet à
αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; sa volonté ? »
- ♦ 11,19 ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλά- Tu vas donc dire : « On a coupé des
δοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. branches, pour que, moi, je puisse être
greffé. »

À la lecture de ces deux passages, on comprend la volonté de Paul de faire surgir le dialogue avec son auditoire. En 9,19, en particulier, Paul se met en scène avec le

pronom *μοί* qu'il interpose entre le verbe et la conjonction : « à moi tu diras donc » ; et il fait parler au discours direct son interlocuteur. En 11,19, ce n'est plus à lui, Paul, que doit s'adresser le membre de la communauté, mais à lui-même (le pronom *ἐγώ* tonique renvoyant au destinataire mis en situation de répliquer à Paul).

Ainsi, Paul fait surgir la rencontre et le dialogue, obligeant l'auditeur à entrer dans une conversation. On peut même aller plus loin : la lettre impose le croisement des regards au sein même de la communauté composée de multiples visages.

4. Une invitation au croisement des regards

Plusieurs passages de Rm suggèrent un auditoire multiple et invitent à un jeu de regards croisés. Cet aspect spécifique à la lettre doit faire entrer dans notre recherche les autres visages indispensables au surgissement et à l'existence du visage de Paul lui-même. Quatre exemples soulignent à leur manière le fait que la lettre est un lieu de rencontre et une invitation à se tourner les uns vers les autres, à croiser les regards, quitte à se dévisager :

- ♦ 3,29 ἡ *Τουδαίων* ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνῶν; **ναὶ καὶ ἔθνῶν,** Ou alors Dieu est-il le Dieu *des Juifs* seulement, **non pas des païens aussi ?**
Assurément, des païens aussi ;

Dans ce premier passage, l'adverbe *ναὶ* renforce le propos de Paul qui met face à face Juifs et païens de la communauté, dans une formulation percutante : absence de verbe conjugué, répétition de *καὶ* dans sa valeur adverbiale (« aussi »), l'antithèse de *οὐχὶ καὶ* / *ναὶ καὶ*. Sans tomber dans une spéculation romanesque, on peut imaginer que certains regards durent se croiser à la lecture de ce passage.

- ♦ 9,24 Οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ *Τουδαίων* ἀλλὰ καὶ ἐξ ἔθνῶν, Envers nous qu'il a appelés **non seulement d'entre les Juifs mais encore d'entre les païens...**

Ce passage propose un exemple d'énonciation à la première personne du pluriel propice aussi à un face à face. Dans un balancement rhétorique, appuyé par un parallélisme de construction, Paul invite à nouveau dans sa lettre à un croisement de regards entre Juifs et non-Juifs.

- ♦ 10,12 οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολὴ *Τουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος*, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντα τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. **Aussi bien** n'y a-t-il pas de distinction entre Juif **et** Grec : tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent.

Ce passage, au pronom de la 3^e personne, mise sur l'insistance de la formule *τε καὶ*, de la répétition de *γὰρ* et du polyptote *πάντων* / *εἰς πάντα*, et montre bien la volonté d'une rencontre au sein même de la communauté, et cela implique sans doute le fait de regarder l'autre, d'abolir la différence ethnique qui peut être véhiculée par le visage.

- ♦ 11,13 ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω **Or je vous le dis à vous, les païens, je suis bien** l’apôtre *des païens* et j’honore mon ministère,

Dans ce passage, Paul se place face aux non-Juifs en particulier, braquant son regard sur cette faction de l’auditoire en usant de l’énoncé performatif : *puisque’il le dit* (ὑμῖν δὲ λέγω), *il l’est* (οὖν εἰμι ἐγώ). On peut voir ici une sorte de clin d’œil de Paul qui, non seulement rassure sur sa mission apostolique inclusive, mais encore se montre en exemple de ce qu’il prône en 10,12 : l’acceptation de l’autre.

Fort de toutes ces stratégies énonciatives ou stylistiques, Paul crée ce que j’appelle un jeu de regards croisés : regard croisé de l’apôtre avec les visages de la communauté dans toute sa diversité, regard croisé des membres entre eux au sein de la communauté, par-delà les différences culturelles. La lettre crée ainsi les conditions d’une rencontre, impose un rapprochement. Peut-on aller jusqu’à parler de contact visuel ? La question du visage que Paul projette lui-même arrive enfin : ce n’est pas le tout de solliciter à travers sa lettre une forme de rencontre et de désirer qu’elle se concrétise, il faut passer du virtuel au visuel, si possible, ou tout au moins de l’absence à la présence. Quel(s) visage(s) Paul donne-t-il à voir de lui dans Rm ?

III. LE(S) VISAGE(S) ÉPISTOLAIRE(S) DE PAUL DANS Rm

La lettre est donc un lieu de rencontre, et Rm en est un exemple incontestable. Si l’on accepte ce point, on peut relire de plus près le contenu plus théologique du propos. En reliant ce contenu au cadre de cette rencontre, trois visages de Paul apparaissent, alternant, se répandant, et fixant ainsi la figure du Paul Apôtre.

1. Un visage ambivalent, entre confiance et défiance

Le premier visage qui apparaît de Paul est ambivalent, *bifrons* pourrait-on dire, dans la mesure où c’est à la fois le visage d’un homme fier et confiant, qui exprime sa joie apostolique, et celui d’un homme humble, tout en retrait, qui s’efface, voire s’attriste. Le premier (appelons-le *visage A*) suggère un mouvement horizontal, dans une relation tendue vers l’autre, vers les autres. Le second (*visage B*) serait davantage un visage de doute et d’humilité, tendu vers le bas, dans un mouvement vertical descendant.

1.1. Visage A : le visage-confiance (horizontalité)

Plusieurs passages peuvent être évoqués pour voir se dessiner le visage fier d’un apôtre confiant dans sa mission apostolique. Ce visage, c’est d’abord la posture d’un homme qui assume sa parole, comme dans ces trois exemples :

- ♦ 1,16

Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, **Car je n’ai pas honte** de la bonne nouvelle...

♦ 9,1

Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ,

Je dis la vérité dans le Christ, **je ne mens pas** — ma conscience en **témoigne** pour moi dans l'Esprit Saint

♦ 11,13

ὕμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω,

Or je vous le dis à vous, les païens, **je suis bien l'apôtre des païens et je fais honneur à mon ministère**, [...]

On retrouve dans ces trois passages la marque de l'*ethos* de l'orateur, ce qui confirme bien la dimension rhétorique de la lettre et le souci de Paul de projeter une forme d'autorité, qui ne serait pas sans rappeler l'*auctoritas* de l'orateur et homme politique romain³⁷.

Dans un autre registre, il y a ces moments de la lettre où Paul dirige son discours vers sa propre réception de la parole divine, et le soin qu'il met à affirmer sa propre certitude impose une autorité qui équivaut à une présence. Trois fois, ce qui est remarquable et unique dans le *corpus*, Paul utilise le parfait *πέπεισμαι* pour appuyer son discours.

♦ 8,38

πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις

Oui, j'en suis convaincu, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances ...

♦ 14,14

οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι ...

Je le sais et j'en suis convaincu dans le Seigneur Jésus, ...

♦ 15,14

Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν ὅτι ...

Je suis moi-même convaincu, mes frères, à votre sujet, que ...

Chaque fois le verbe *πέπεισμαι* est mis en valeur : la conjonction γὰρ en 8,38, la redondance avec οἶδα en 14,14, la place du verbe en 15,14, dans un dispositif énonciatif tout à fait remarquable, puisque la marque de la 1^{re} personne (ἐγώ) est appuyée

37. L'*auctoritas* est un concept à la fois rhétorique et politique particulièrement important dans la culture romaine. Citons, par exemple, Cicéron qui l'évoque en parlant de l'orateur Caius Carbo : « [...] erat in verbis gravitas et facile dicebat et auctoritatem naturalem quandam habebat oratio » ; « Quand il parlait, il avait de la solennité, il s'exprimait avec facilité, et son discours dégageait une certaine autorité naturelle » (CICÉRON, *Brutus*, LXII, 221, Paris, Belles Lettres, texte Jules Martha, 2019). La racine du mot *auctoritas* évoque l'idée de faire croître (augmenter). L'espérance, qui sera mentionnée plus loin dans cet article, n'est pas très loin non plus : la racine *aug-* (*augere*) d'*auctoritas* est présente aussi dans augure (*augurium*) : il s'agit pour l'augure de se projeter dans l'avenir afin d'*augmenter* la réussite des hommes, grâce aux signes divins. Certes, Paul n'est pas un augure, mais le 3^e visage qui sera dessiné plus loin est celui d'un homme qui se projette dans une réalité *augmentée*, pourrait-on dire, par des vérités invisibles, surnaturelles, liées à la résurrection du Christ.

par le pronom intensif αὐτός. Autant de moyens qui dessinent ce visage de la confiance.

Dans une gradation de cette posture de confiance, on peut noter que la fin de la lettre fait culminer cette présence confiante, assumée et fière, vers une posture d'audace et un sentiment de joie. À l'*auctoritas* qui émane du visage épistolaire de Paul, s'ajoute la liberté de parole, que nous appellerons audace. *Auctoritas* et *libertas* sont deux concepts souvent liés dans la rhétorique romaine. Cette liberté audacieuse, autrement appelée chez les Grecs la *parrhêsia* (παρρησία), est mentionnée explicitement par Paul en 2 Corinthiens³⁸. Le visage d'un apôtre audacieux, libre, car confiant, est particulièrement visible dans ces quatre passages :

♦ 15,17

ἔχω οὖν [τὴν] καύχησιν ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν·

J'ai donc motif de me vanter (sujet de gloire) dans le Christ Jésus concernant l'œuvre de Dieu.

♦ 15,15

τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ
μέρους ὡς ἐπαναμνησκὼν ὑμᾶς διὰ
τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ

Je vous ai cependant **écrit assez hardiment** par endroits, comme pour raviver vos souvenirs, en vertu de la grâce que Dieu m'a faite.

♦ 15,32

ἵνα ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς διὰ
θελήματος θεοῦ συναναπαύσωμαι ὑμῖν.

et qu'ainsi, **venant à vous dans la joie**, Dieu veuille me faire goûter avec vous quelque repos.

♦ 16,19

ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο·
ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω ...

En effet, le renom de votre obéissance s'est répandu partout et **vous faites ma joie**.

La fin de la lettre est particulièrement propice pour afficher ce visage de la confiance et de la détermination. On peut revenir sur 15,15 où l'on trouve l'adjectif au comparatif τολμηρότερον. Il s'agit d'un hapax qui en dit long : c'est parce que Paul ne connaît pas personnellement cette communauté qu'il arbore ce visage plus que déterminé. La péroration de cette lettre-discours répond aux attentes en faisant apparaître de manière explicite la joie de Paul. Confiance, conviction, joie, autant de sentiments qui se laissent lire et qui dessinent cette face(tte) d'un homme déterminé dans sa mission apostolique. Mais le visage s'assombrit parfois.

38. 2 Co 3,12 : « Ἐχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα » ; « Avec une telle espérance, nous jouissons d'une abondante liberté de parole ». Ou encore 2 Co 7,4 : « πολλή μοι παρρησία πρὸς ὑμᾶς, πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν » ; « J'ai grande liberté de parole devant vous, vous faites ma fierté ». Il est à noter que la majorité des traductions proposent de rendre παρρησία par « confiance ». L'audace, ou liberté de parole, est donc bien liée au sentiment de confiance.

1.2. Visage B : le visage-défiance (verticalité descendante)

De manière plus ponctuelle, Paul offre un visage au regard baissé, qui suggère une posture plus en retrait. La confiance fait place à une forme d'humilité, voire de défiance, qui impose un autre visage :

♦ 7,24

Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με **Malheureux homme que je suis !** Qui
 ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου **me délivrera de ce corps qui me voue à la**
 τούτου; **mort ?**

À la joie finale, s'oppose en cours de lettre le visage de la tristesse, dans une expression appuyée par une construction en chiasme : nom (λύπη)-attribut (μεγάλη) et attribut (ἀδιάλειπτος)-nom (ὁδύνη).

♦ 9,2

ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ **J'éprouve une grande tristesse et une**
ἀδιάλειπτος ὁδύνη τῇ καρδίᾳ μου. **douleur incessante en mon cœur.**

Alors qu'en 15,15 le visage de la confiance s'affichait à travers l'adjectif *τολμηρότερον*, quelques phrases plus loin, c'est exactement le contraire qui est exprimé :

♦ 15,18

οὐ γὰρ τολμήσω **τι λαλεῖν ὧν οὐ κα-** **Car je n'oserais** parler de ce que le
τειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπα- **Christ n'aurait pas fait par moi pour**
κοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, **obtenir l'obéissance des païens, en parole**
et en œuvre...

On observe ainsi, au fil de la lettre, un jeu de mise en scène de la présence de Paul, qui alterne le *visage-confiance* avec le *visage-défiance*. À ce Paul *bifrons*, s'ajoute une troisième face : le *visage-espérance*.

2. L'autre visage de Paul : le visage-espérance

Un troisième visage (*visage C*) de Paul est tourné, dans un mouvement vertical ascendant, vers le divin, et complète le visage *bifrons* évoqué plus haut. Ce visage, plus charismatique ou mystique, exprime l'espérance et la relation privilégiée de l'apôtre avec le Christ. Ce sont d'abord les quatre références à Moïse qui peuvent nous mettre sur cette voie. Sur les huit passages où le prophète par excellence de la transfiguration est convoqué par Paul, quatre appartiennent à la Lettre aux Romains³⁹. De manière plus explicite, ce visage émerge dans le chapitre 8 en particulier qui associe le sens de la *vue* (ne faudrait-il pas inventer un sens de la *vision* ?) à la vertu de l'espérance :

39. Rm 5,14 ; 9,15 ; 10,5.19 ; 1 Co 9,9 ; 2 Co 3,13.15.

♦ 8,24-25

τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.

Car notre salut est objet d'espérance ; et **voir l'espérance**, ce n'est plus **une espérance** : ce qu'*on voit*, comment pourrait-on l'**espérer** encore ? Mais **espérer** *ce que nous ne voyons pas*, c'est l'attendre avec constance.

♦ 11,25

Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο ...

Car je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer **ce mystère**, [...]

♦ 11,33

Ὡς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.

Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles !

Quel genre de visage ces mots peuvent-ils faire surgir ? Ne pourrait-on pas y lire la figure d'un homme transfiguré par sa rencontre avec le Christ ? Rm n'est assurément pas à lire comme un traité ou une lettre purement doctrinale : on peut y déceler la figure de l'apôtre, son autoportrait, non pas arrangé, mais transfiguré par la nature même de son message. On peut aller plus loin : la lettre pose littéralement Paul comme une figure charismatique qui invite au mimétisme.

3. Le visage épistolaire de Paul : du reflet au miroir

Les trois visages que l'apôtre projette (confiance-défiance-espérance) sont en fait un miroir qu'il leur tend à eux aussi. Outre les passages qui font de la lettre une sorte de conversation à deux, il y a aussi tous ces moments où Paul se pose devant la communauté, s'y incluant avec le pronom « nous », ou s'en détachant, avec le pronom « vous ». Le jeu de miroir devient alors plus concret, car Paul se pose comme une figure à imiter. C'est lui le miroir. Et son reflet configure les trois postures notées plus haut : la confiance (*visage A*), l'humilité prudente (*visage B*), l'espérance (*visage C*) :

♦ 12,3

Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.

Au nom de la grâce qui m'a été donnée (*visage C*), je le dis à tous et à chacun : **ne vous surestimez pas plus qu'il ne faut vous estimer** (*visage B*), mais gardez de vous une **sage estime** (*visage A*), chacun selon le degré de foi que Dieu lui a départi.

♦ 12,12

τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες·

Avec **la joie de l'espérance** (*visage A et/ou C*), constants dans **la tribulation** (*visage B*), assidus à **la prière** (*visage C*).

♦ 12,15-16

χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων. τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.

Réjouissez-vous (*visage A*) avec qui est dans la joie, **pleurez** (*visage B*) avec qui pleure. Pleins d'une égale complaisance pour tous, **sans vous complaire dans l'orgueil** (*visage B*), attirés plutôt par ce qui est **humble**, ne vous complaisez pas dans votre propre sagesse.

Le troisième visage offert par Paul, inspiré par les vérités célestes, est tendu lui aussi en guise de modèle, et s'inscrit bien dans la métamorphose suggérée avec les deux *hapa* συσχηματίζεσθε et μεταμορφοῦσθε :

♦ 12,2

καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Et **ne vous modelez pas** sur le monde présent, mais **soyez transformés** dans votre jugement afin de pouvoir examiner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.

En toute fin de sa missive-discours, c'est encore ce troisième visage qui est tendu aux destinataires pour être reflété :

♦ 15,30

Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς[, ἀδελφοί,] διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν·

Mais je vous le demande, frères, par notre Seigneur Jésus Christ et la charité de l'Esprit, **luttez avec moi dans les prières que vous adressez à Dieu pour moi**

S'il y a donc une volonté de Paul de projeter dans sa lettre un visage pour créer la rencontre, ce n'est pas tant pour se mettre en valeur lui-même, que pour être lui-même un miroir dans lequel ses destinataires peuvent trouver un modèle, une configuration de pensée et d'actions⁴⁰.

Chercher le visage de Paul à travers ses lettres, c'est donc être particulièrement attentif au dispositif énonciatif et rhétorique qui accompagne le message et qui, d'une certaine manière, met en scène, ou plutôt *en tribune*, l'apôtre. Ce dispositif fonctionne comme le filtre qui permet à un photographe de donner à une image l'expres-

40. Notons pour finir que ce visage que Paul projette, en guise de miroir ou réflexion, doit faire office de repoussoir au portrait type du pécheur évoqué en Rm 3,1-9. Cet anti-visage, ou visage de l'orgueil, du mensonge, de l'infidélité, offre en tout point la mauvaise face de l'humain.

sion souhaitée. Selon le sentiment intérieur qui anime son discours, Paul projette un visage qui est le reflet, tantôt de sa mission apostolique tournée vers la réalité des premières communautés, tantôt de la vision dont il a été témoin, autrement dit de sa propre rencontre avec le Christ.

Peu importe ce que l'iconographie veut nous faire voir et croire du visage de Paul ; ce qui compte n'est pas tant la figure — le plus souvent stéréotypée — *qu'il a* sur les fresques et autres mosaïques, que la figure *qu'il est*, et surtout qu'il reflète lui-même : celle du Christ ressuscité, événement au cœur de son expérience. Au fond, le titre de l'ouvrage de François-Marie Braun, *Saint Paul, visage du Christ*, est peut-être bien plus qu'une formule toute faite et facile pour conclure sur le visage épistolaire de Paul. Ce visage, c'est ce qui peut relever d'un degré zéro du visage, tel que Roland Barthes le conçoit lorsqu'il définit le visage dans la photographie comme suit : « un air », c'est-à-dire « le supplément intraitable de l'identité, cela qui est donné gracieusement, dépouillé de toute importance⁴¹ ». Voilà donc qui nous invite à relire les lettres de Paul pour mieux dévisager — ou réenvisager — cet « orateur sans visage⁴² ».

41. Roland BARTHES, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, De l'Étoile, Gallimard, Seuil, 1980, p. 168.

42. Florence DUPONT, *L'orateur sans visage*. Une étude de plus grande ampleur pourrait, me semble-t-il, élargir cette conclusion : le *visage épistolaire*, véritable masque que Paul se construit, peut être un moyen aussi d'analyser les lettres deutéro-pauliniennes. Tout comme on reconnaît un visage et qu'on lui trouve des sosies, de la même manière il y aurait une prédication paulinienne qui se laisse identifier, telle une reconnaissance faciale, dans des lettres qui ne sont pas de Paul. Par exemple, 2 Timothée 2,12 fait penser à Rm 1,16 (thème de la honte) ; le parfait *πέπεισμαι*, trois fois dans Rm, ne se retrouve que dans 2 Timothée (1,5.12) ; le terme *μυστήριον*, qui apparaît une fois en Rm et 2 Th, et deux fois en 1 Co, a quatre occurrences en Ép et deux en Col ; la métaphore de la lumière de Rm 13,12 est développée en Ép 5,8.9.13. On pourrait sans doute multiplier les exemples et relire le *corpus* pseudépigraphique à la lumière de ce visage épistolaire : il pourrait authentifier, signer, en quelque sorte, le message paulinien, ou au contraire, permettre d'en déceler l'imposture, pour ainsi dire. C'est le visage de la confiance, ou *auctoritas*, qui serait alors déterminant à définir pour chaque lettre. Car qui dit *auctoritas*, dit aussi auteur (*auctor*), celui qui est garant. Mais l'*auctor* au sens médiéval du terme, c'est également celui qui ajoute au texte, qui le fait grandir. Et c'est sans doute le but de cette littérature pseudépigraphique, proposée par des avatars pauliniens.

CHERCHER DIEU DANS CES VILLES AUX MILLE VISAGES

EXPLORATIONS THÉOLOGIQUES À PARTIR DE TÉMOIGNAGES ÉCRITS

Patrice Bergeron

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : « Nous avons besoin de reconnaître la ville à partir d'un regard contemplatif, c'est-à-dire un regard de foi qui découvre ce Dieu qui habite dans ses maisons, dans ses rues, sur ses places » (François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n° 71). Il y a une bonne part d'audace dans cette interpellation, car la « présence de Dieu » en ville ne saute pas nécessairement aux yeux, plus encore lorsqu'on y cherche le Dieu Sauveur. Néanmoins, que voit-on de Dieu dans ces villes aux mille visages, quand on ose le chercher ? Qu'est-ce qui caractérise une telle démarche de discernement spirituel ? Autrement dit, que voit-on et comment voit-on ? Telles sont les questions que cet article explore théologiquement à partir d'une série de témoignages écrits par des chrétiennes et des chrétiens formés aux « Exercices spirituels ignatiens » qui, au cœur de leur ville de résidence sur différents continents, ont été invités à contempler en marchant. L'analyse de ces témoignages permet non seulement d'éclairer le croire chrétien en acte et le travail du regard interprétant au cœur de l'espace urbain, elle montre aussi comment un tel regard parvient à discerner des traces de la grâce au cœur de l'ambivalence urbaine.

ABSTRACT : “We need to look at our cities with a contemplative gaze, a gaze of faith which sees God dwelling in their homes, in their streets and squares” (Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, November 24, 2013, No. 71). There is a good deal of audacity in this invitation, because the “presence of God” in the city is not necessarily obvious, even more so when one seeks God as Savior. Nevertheless, what do Christians discern and see in these cities filled with people and diversity, when they dare to look out for God's action ? What characterizes such a spiritual gaze ? In other words, what do they see and how do they see ? This article addresses these issues with a series of testimonies written by Christians trained in the “Ignatian Spiritual Exercises” who, in their city on different continents, were invited to walk and to contemplate. Analyzing these testimonies sheds light on Christian faith in action and on the way this gaze of faith functions, being able to discern traces of grace amidst urban ambivalence.

En ville, des visages, il y en a beaucoup. On trouve là, en un même espace, une grande variété de personnes, de réalités, de cultures, de transactions. Cela fait le charme de la ville, peut-on penser ; elle permet d'être pleinement soi-même et de

côtoyer de près, dans la liberté, une riche diversité. On peut aussi demeurer perplexe devant une telle abondance de visages, devant tous ces urbains qui se croisent souvent sans vraiment se voir ni se parler. Paradoxalement, autant la grande ville multiplie les occasions de rencontres en des lieux divers, autant elle sépare les gens et produit plusieurs « non-lieux » aseptisés et transactionnels qui rendent la rencontre effective de l'autre difficile, voire parfois impossible¹. Pensons aux quartiers emmurés, aux magasins à grande surface, aux gares, aux voies de transport, aux stationnements, ainsi qu'aux communications et transactions numériques anonymes, de plus en plus nombreuses.

Au tout début du XX^e siècle, bien avant le développement des mégapoles contemporaines et des « villes intelligentes² », le philosophe et sociologue Georg Simmel s'interrogeait avec perspicacité sur le « caractère blasé des citadins ». Selon lui, ce trait distinctif est lié à la surabondance des stimuli auxquels le citadin doit s'adapter, mais aussi au développement de « l'économie monétaire » et marchande qui a accompagné l'essor du mode de vie urbain.

Aux yeux du blasé, [les différences] apparaissent d'une couleur uniformément terne et grise, indigne d'être préférée à l'autre. Cette attitude de l'âme est le reflet subjectif fidèle de la parfaite imprégnation par l'économie monétaire ; pour autant que l'argent évalue de la même façon toute la diversité des choses, exprime par des différences de quantité toutes les différences respectives de qualité, pour autant que l'argent avec son indifférence et son absence de couleurs se pose comme le commun dénominateur de toutes les valeurs, il devient le niveleur le plus redoutable, il vide irrémédiablement les choses de leur substance, de leur propriété, de leur valeur spécifique et incomparable³.

On le vit et on le voit, en ville, il y a tout simplement trop d'action pour réagir avec la même intensité à tout ce qui se présente. Par conséquent, on peut aisément tomber dans le piège de l'indifférence à l'égard de l'autre et ne plus se rendre compte que tous et toutes ne sont pas citadins et citadines au même titre, c'est-à-dire avec les mêmes moyens et les mêmes chances, d'où le caractère prophétique des travaux d'Henri Lefebvre sur le « droit à la ville⁴ ».

-
1. Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 100 : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. »
 2. Les définitions de la « ville intelligente » varient sensiblement selon les milieux et les personnes qui emploient l'expression. « Toutefois, il existe un présupposé commun [aux] différentes acceptions : la "ville intelligente" est une ville pilotée par les données. » L'utilisation des données et des technologies peut alors servir différents objectifs, allant de la surveillance en temps réel — au nom de la sécurité — à l'amélioration de la qualité de vie, des transports en commun, etc. Voir Sandra BREUX, Jérémy DIAZ, *La ville intelligente : origine, définitions, forces et limites d'une expression polysémique*, Montréal, Institut National de la Recherche Scientifique, Centre Urbanisation Culture et Société, janvier 2017, p. 7.
 3. Georg SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit* [1903], Paris, Payot, 2018, p. 51. Bien sûr, Simmel n'a pas connu les billets en polymère, colorés, pas plus qu'il n'a connu l'argent numérique dématérialisé qui, désormais, a pris le dessus sur l'argent comptant, jusqu'à produire la cryptomonnaie (par exemple, le *bitcoin*), cette monnaie sans support étatique — donc déterritorialisée — où il ne reste plus que la valeur chiffrée et la possibilité de transiger dans l'anonymat. Bien avant d'autres, Simmel a donc pensé les implications de la ville sur les sujets, mais aussi celles de l'argent et le lien entre les deux. On peut aussi consulter, de SIMMEL, *La philosophie de l'argent* [1900], Paris, PUF, 1987.
 4. Henri LEFEBVRE, *Le droit à la ville* [1968], Paris, Anthropos, 1972, p. 121-122 : « Le droit à la ville ne peut se concevoir comme un simple droit de visite ou de retour vers les villes traditionnelles. Il ne peut se

Dans un tel contexte, l'interpellation du pape François à poser un regard contemplatif sur la ville a un petit quelque chose d'audacieux :

Nous avons besoin de reconnaître la ville à partir d'un regard contemplatif, c'est-à-dire un regard de foi qui découvre ce Dieu qui habite dans ses maisons, dans ses rues, sur ses places. La présence de Dieu accompagne la recherche sincère [...]. Dieu vit parmi les citoyens qui promeuvent la solidarité, la fraternité, le désir du bien, de vérité, de justice. Cette présence ne doit pas être fabriquée, mais découverte, dévoilée. Dieu ne se cache pas à ceux qui le cherchent d'un cœur sincère, bien qu'ils le fassent à tâtons, de manière imprécise et diffuse⁵.

L'interpellation du pape s'enracine dans une théologie de l'incarnation ignatienne — autrement dit, d'inspiration jésuite — qui cherche à « voir Dieu en toutes choses ». Elle s'enracine aussi, par le fait même, dans une démarche spirituelle balisée par les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola qui, elle-même, passe par une lecture interprétante des Écritures. Plus largement, ces exercices habilitent à reconnaître les traces du projet de salut de Dieu au cœur du monde, un salut qui relève de la justice de Dieu, mais une justice enracinée dans la miséricorde⁶. Ces enracinements qui conduisent le pape François à poser un regard spécifique sur la ville ne vont pas aussi sans faire penser aux travaux pionniers du théologien Joseph Comblin qui a développé une *Théologie de la ville* qui s'est prolongée dans une théologie de la libération, ou encore à ceux de Jacques Ellul sur la « signification biblique de la Grande Ville » qui vont de pair avec une philosophie critique de la technique⁷. Toutefois, l'interpellation

formuler que comme *droit à la vie urbaine*, transformée, renouvelée. [...] Est-il indispensable de décrire longuement, à côté de la condition des jeunes et de la jeunesse, des étudiants et des intellectuels, des armées de travailleurs avec ou sans col blanc, des provinciaux, des colonisés et semi-colonisés de toutes sortes, de tous ceux qui subissent une quotidienneté bien agencée, est-il nécessaire ici d'exhiber la misère dérisoire et sans tragique de l'habitant, des banlieusards, des gens qui séjournent dans les ghettos résidentiels, dans les centres pourrisants des villes anciennes et dans les proliférations égarées loin des centres de ces villes ? Il suffit d'ouvrir les yeux pour comprendre la vie quotidienne de celui qui court de son logement à la gare proche ou lointaine, au métro bondé, au bureau ou à l'usine, pour reprendre le soir ce même chemin, et venir chez lui récupérer la force de recommencer le lendemain. Le tableau de cette misère généralisée n'irait pas sans le tableau des "satisfactions" qui la dissimulent et deviennent moyens de l'éluder et de s'en évader. » Dans une perspective qui partage cette sensibilité, du côté de l'anthropologie urbaine en dialogue avec la théologie chrétienne, on peut également consulter Ferdinando FAVA, « "Blessed are the placemakers for they shall be called the children of God." Des *eschata* de la ville et du partage de la capacité de futur », dans Patrice BERGERON, Gilles ROUTHIER, dir., *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain*, Montréal, Médiaspaul, 2024, p. 233-266.

5. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n° 71.

6. Sur la primauté de la miséricorde, voir la bulle d'indiction de l'Année de la miséricorde décrétée par le pape FRANÇOIS (*Misericordiae vultus*. Bulle d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde [11 avril 2015]), n° 22 : « Si Dieu s'arrêtait à la justice, il cesserait d'être Dieu ; il serait comme tous les hommes qui invoquent le respect de la loi. La justice seule ne suffit pas et l'expérience montre que faire uniquement appel à elle risque de l'anéantir. [...] Dieu ne refuse pas la justice. Il l'intègre et la dépasse dans un événement plus grand dans lequel on fait l'expérience de l'amour, fondement d'une vraie justice. »

7. Les travaux de ces deux auteurs se ressemblent en certains aspects. Par exemple, ils insistent tous deux sur l'importance non négligeable des villes dans le corpus biblique et sur la dialectique qui le traverse, de la première ville fondée par Caïn en Genèse jusqu'à la Jérusalem Nouvelle de l'Apocalypse de Jean. En d'autres aspects, leurs travaux se distinguent. Joseph COMBLIN considère plus directement les réalités sociologiques et historiques de la ville et de l'Église, de même que la tradition théologique. Il propose aussi une pensée théologique de la ville qui, malgré la dialectique biblique, perçoit dans la ville la possibilité d'une « révélation de Dieu » et une « pédagogie divine » (*Théologie de la ville*, Paris, Éditions universitaires, 1968, p. 42 et 175). De son côté, le théologien protestant et philosophe de la technique Jacques ELLUL

du pape a ceci de particulier qu'elle interpelle plus directement l'expérience croyante au cœur de la ville, avec sa complexité.

On l'a mentionné, il y a une bonne part d'audace dans cette invitation du pape François à tenter de découvrir Dieu au cœur de la ville, car sa « présence » ne saute pas aux yeux, plus encore lorsqu'on y cherche sa grâce et son salut. Ce à quoi le pape invite vient aussi avec une part de risque, car on peut aisément se méprendre et confondre Dieu pour l'image qu'on s'en fait, plus encore lorsqu'on cherche trop activement sa présence. Lorsqu'on « reconnaît Dieu » en telle personne ou en telle réalité plutôt qu'en telle autre, que voit-on exactement ? Le regard est souvent empressé d'assigner l'Autre à demeure. Le risque est alors grand de perdre l'altérité de l'Autre, de voir toujours la même chose, de ne plus voir — encore moins entendre — l'autre pour lui-même, ou encore de donner avec empressement simplement pour apaiser sa propre conscience. Si donc cette interpellation à chercher Dieu en ville est audacieuse, car liée à une démarche nécessairement tâtonnante, imprécise et diffuse, tout comme est risqué le geste qui consiste à « identifier » une présence divine, s'exercer à la contemplation n'offre pas moins une *chance*, celle de susciter un *regard autre*, capable d'entretenir et de renouveler le « désir de ville⁸ », capable d'habiliter à rendre grâce, à tenir bon et à collaborer avec d'autres en un *lieu donné*⁹. De ce point de vue, il y a peut-être même urgence à soigner le regard que l'on porte sur la ville et ses habitants. Alors même que l'urbanisation se poursuit et continue d'affecter les conditions de l'existence¹⁰, et pas de la même manière pour tout le monde, la ville souhaitée et désirable reste toujours à entretenir, sinon à inventer.

(*Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* [1975], Paris, La Table Ronde, 2003) développe une autre dialectique, moins portée vers la synthèse et qui insiste plutôt sur la tension — une dialectique plus proche de Kierkegaard que de Hegel, pourrait-on dire. Aussi, il en reste au texte biblique qui, selon lui, présente « la ville comme le lieu des antagonismes de l'homme » (p. 20), donc comme le lieu où s'exprime l'« esprit de puissance » de l'humain (partant de Caïn) et pour lequel, tout de même, une « rémission » demeure possible (avec la « Nouvelle Jérusalem » comme « l'accomplissement, l'exaucement et l'assomption de toute l'histoire et de toute l'œuvre de l'homme », p. 23). Dans les mêmes années, Harvey COX (*The Secular City : Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, Macmillan, 1966 [Tournai, Casterman, 1968 pour l'édition française]) a lui aussi exploré théologiquement la ville, mais surtout sous l'angle de la sécularisation.

8. J'emprunte cette expression au philosophe et anthropologue Marcel HÉNAFF, dans *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008, p. 201. On peut également consulter Patrice BERGERON, « Le devenir-ville, grâce ou disgrâce ? Marcel Hénaff et le désir de ville », *Études théologiques et religieuses*, 94, 2 (2019), p. 273-291.
9. Un lieu reçu comme étant *donné* appelle aussi à être *aimé*. Voir Glenn SMITH, « Espoir pour la ville - Dieu dans la cité. La poursuite de la *topophilia* par les églises dans leurs milieux », dans P. BERGERON, G. ROUThIER, dir., *Chrétiens dans la ville*, p. 211-232.
10. Établie à 46,7 % en l'an 2000 et à 55,3 % en 2018, la proportion de la population mondiale vivant en milieu urbain pourrait atteindre en l'an 2050 un taux de 68,4 % (*World Urbanization Prospects : The 2018 Revision*, United Nations, Population Division, Department of Economic and Social Affairs, 2018). Non seulement les milieux urbains croissent sur le plan quantitatif, mais ils se transforment également de manière qualitative. Voir à ce propos, en géographie, Edward W. SOJA, *Postmetropolis : Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford, Malden, Blackwell, 2000.

*

Que voit-on de Dieu dans ces villes aux mille visages, quand des chrétiennes et des chrétiens osent le chercher ? Qu'est-ce qui caractérise une telle démarche de recherche spirituelle ? Telles sont les deux questions que j'entends explorer dans ce texte. Entrer dans la première permettra de faire apparaître les couleurs et les textures de ce que des regards croyants parviennent à percevoir. La seconde question permettra de prendre un peu de recul quant à ce qui se joue lorsqu'un regard urbain et croyant discerne. Bref, que voit-on de Dieu en ville quand on le cherche, et comment voit-on ?

Bien évidemment, on ne peut faire le tour de questions aussi vastes. On peut tout au plus proposer quelques éléments de réflexion. De même, on ne peut entrer dans de telles questions qu'à travers une prise en compte de l'expérience croyante et du langage — situé, limité, plus ou moins organisé — qu'elle mobilise pour se dire. L'exercice n'en demeure pas moins pertinent, notamment pour penser théologiquement l'expérience croyante en acte, en train de se vivre au cœur du contemporain et au cœur d'une expérience anthropologique partagée¹¹.

Concrètement, j'explorerai ces deux questions à partir d'une série de témoignages contemplatifs consignés dans un numéro de revue intitulé « *Pas de Dieu dans la ville... Marcher pour contempler*¹² ». Ce numéro contient les témoignages écrits de personnes formées aux « *Exercices spirituels* ignatiens » qui, au cœur de leur ville de résidence sur différents continents (Paris, Genève, Ouagadougou, Abidjan, Bethléem-Jérusalem, Homs en Syrie, Séoul, Denver, Montréal, Santiago, México, etc.), ont été invitées à contempler en marchant. L'analyse de ces comptes rendus d'expérience et de quelques autres témoignages complémentaires donnera un aperçu de ce qui est vu (ou pas) lorsque des marcheurs urbains se mettent en quête de l'œuvre de Dieu, et de la manière dont cette quête opère¹³. D'ailleurs, le savoureux jeu de mot que contient le titre du numéro évoque déjà lui-même les subtilités de ce qui se joue. Il pointe tant vers l'absence de Dieu — Dieu est peut-être présent là-bas, ailleurs, mais il n'est *pas* nécessairement ici — que vers son passage discret au cœur du monde urbain — on pense repérer les traces de ses *pas*, ce qui est déjà beaucoup, mais qui n'est pas tout à

11. Dans le cas présent, il s'agit d'interroger la manière dont des sujets vivent leur « condition urbaine », à travers des discours qui en rendent compte selon une perspective chrétienne, donc qui assument un croire et son enracinement dans une tradition religieuse. Sur l'urbanité comme conditionnement anthropologique, on peut consulter Olivier MONGIN, *La condition urbaine. La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Seuil (coll. « La couleur des idées »), 2005.

12. « *Pas de Dieu dans la ville... Marcher pour contempler* », *Au cœur du monde. Des chemins de dialogue. Cahiers de spiritualité ignatienne*, 153-154 (septembre-décembre 2018 et janvier-avril 2019). Les pages indiquées entre parenthèses, sans autres indications dans le présent texte, sont de ce numéro qui a été dirigé par Isabelle DALCOURT et son équipe et qui contient en tout 33 témoignages. Autrefois connue sous le nom des *Cahiers de spiritualité ignatienne*, la revue a changé de nom en 2017, dans la foulée des transformations du Centre de spiritualité Manrèse, à Québec (Canada), qui forme des accompagnateurs spirituels depuis de nombreuses années. La revue a malheureusement cessé ses travaux au terme de l'année 2019.

13. Une analyse par catégorisation a été menée, de manière à relever, d'un témoignage à l'autre, les éléments communs, distincts, répétés, etc. Voir Amia LIEBLICH, *Narrative Research : Reading, Analysis and Interpretation*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1998.

fait une « présence » pleine et indiscutable. Autrement dit, théologiquement, la présence de Dieu peut aussi se donner à contempler sur fond d'absence, c'est-à-dire de manière voilée, discrète. C'est du moins ce que les témoignages de marcheurs expérimentés laissent entendre, on le verra¹⁴.

I. CE QU'ON A PU VOIR ET DISCERNER

Les témoignages sur lesquels je m'appuie rendent compte de parcours et de « regards très personnels » (p. 7), posés au cœur de villes irréductibles les unes aux autres. Cette « matière langagière » se présente aussi sous la forme de fragments. Une synthèse est donc impossible et il serait futile de viser ou de prétendre « faire le tour ». On peut néanmoins repérer des caractéristiques et en faire une relecture théologique.

Que voit-on et que perçoit-on dans ces villes aux mille visages ? Ou plutôt, à quoi la recherche de la présence de Dieu dans ces villes a-t-elle rendu attentif ?

1. Des actions de grâce urbaines

On reconnaît l'œuvre de Dieu d'abord à travers ce qu'il donne et que l'on reçoit comme un bienfait. Il y a une grande variété de motifs d'action de grâce. On voit les traces du don de Dieu d'abord dans le rassemblement urbain lui-même et dans ce qu'il porte : l'utopie de solidarité qu'il incarne à sa manière ; la diversité à laquelle il donne corps et que l'on apprécie côtoyer, y compris la diversité des boutiques ; ou encore la fécondité des liens qu'il rend possibles. Par exemple, Katrin¹⁵ perçoit dans le rassemblement urbain de Bruxelles quelque chose de l'utopie chrétienne de l'*ekklesia*, de l'assemblée convoquée :

Des personnes venues d'ici et d'ailleurs, anciens et nouveaux arrivants, migrant qui parcourt notre ville et se fait l'un de nous, étrangers d'hier et d'aujourd'hui, forment un patchwork magnifique, un peuple à l'image de Dieu [...]. Au fond du cœur : oui, « il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3,28) (p. 46).

À l'occasion, ce qui relève de la culture est aussi un motif d'action de grâce, car la ville contribue au partage des idées, des connaissances, des arts de vivre et de faire, des musiques, etc. C'est alors l'humain qui participe au don de la création, qui se fait

14. Cet article et le travail d'interprétation théologique qu'il propose s'inscrivent dans une démarche de recherche plus vaste, en lien avec un projet intitulé « Le croire chrétien et la socialité urbaine québécoise », subventionné par le Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQ-SC). L'approche méthodologique adoptée peut être décrite comme une étude de la « théologie vécue », comme on étudie volontiers aujourd'hui, en sciences des religions, le « religieux vécu ». Sur ce type d'approche, on peut consulter notamment Charles MARSH, Peter SLADE, Sarah AZARANSKY, dir., *Lived Theology : New Perspectives on Method, Style and Pedagogy*, New York, Oxford University Press, 2017 ; Nancy Tatom AMMERMAN, *Studying Lived Religion : Contexts and Practices*, New York, University Press, 2021.

15. Par souci de concision et pour accentuer ce qui est dit par rapport à celui ou à celle qui le dit, je ne reprendrai que les prénoms des auteurs des témoignages qui, par ailleurs, ont tous accepté de les signer. Pour les noms complets, on pourra se référer à la table des matières et aux articles du numéro « Pas de Dieu dans la ville... Marcher pour contempler ».

cocréateur. La « recherche » scientifique réalisée pour combattre le VIH Sida et les maladies associées, à Abidjan (Côte d'Ivoire), est ainsi perçue par Christine comme « une manière de rendre droits les sentiers [du Seigneur] », de « travailler à un monde plus humain » (p. 13 et 15-16, en référence à la parole de Jean le Baptiste qui a été lue et méditée à partir de l'« Évangile du jour » de la liturgie catholique¹⁶).

Non seulement on apprécie le rassemblement urbain pour ce qu'il permet, mais aussi la singularité de telle ville, de tel quartier, de tel bâtiment ou de tels graffitis. Par exemple, aux yeux de Jean-Marc, l'amour des pique-niques fait partie du charme d'Ankara (Turquie) et de ses citadins, de ce qui contribue à rendre la ville belle. Plus encore, on reconnaît l'œuvre de Dieu dans la singularité de chacune des vies qu'accueille la ville que l'on habite, même si cette multiplicité de singularités ne peut jamais être pleinement appréciée, sinon par Dieu seul.

En me plaçant sur une de ces passerelles [piétonnes], je peux voir passer des milliers de visages. On se regarde à peine. Souvent, quand je monte ici, je suis absorbée par mon travail et ce que j'ai à faire et, lorsque j'ai fini, je reviens sans remarquer personne. Il m'arrive alors de me questionner : ai-je seulement vu un humain en marchant ? [...] J'imagine que jamais Dieu ne laisse une personne en dehors de son attention, contrairement à moi ! « Ils ne savent ni ne comprennent, car une taie empêche leurs yeux de voir et leur cœur de comprendre (Is 44,18). » (Vilaiwan, directrice d'un ministère jésuite en milieu carcéral, à Bangkok, p. 25).

Le cimetière « Old Burying Ground » à Halifax rappelle quant à lui au jésuite Trevor « tant de vies » qui, depuis la fondation de la ville, ont été « spirituellement écartelées en [des] temps de difficile lutte pour la survie et la subsistance » et qui sont tout de même restés attachés « à leur foi persévérante » (p. 67).

2. De l'absence de Dieu à la défiguration de son visage

Les marcheurs urbains sont aussi confrontés à l'absence. On cherche Dieu et on ne le voit pas, ou bien on le perd de vue, notamment lorsqu'on croise le visage souffrant d'un citadin ou lorsqu'on constate que quelqu'un a abusé du don de Dieu. C'est alors, pourrait-on dire, le mal et le visage défiguré de Dieu qui s'offrent à la vue et qui suscitent non plus la contemplation, mais la désolation, voire l'indignation¹⁷. Depuis une rue de Genève, aux abords d'un hôtel, croisant le regard souffrant d'un homme « bien trop habillé », Véronique, qui connaît de près le texte des *Exercices spirituels*, ne peut s'empêcher de penser à « cet enfer où l'humanité semble descendre, selon le texte de la Contemplation de l'incarnation d'Ignace » (p. 59-60).

On perd de vue le don de Dieu lorsque l'attention du regard se porte vers les différentes formes d'aliénations que l'on associe — à tort ou à raison — au mode de vie urbain, comme le trafic, la course effrénée, le manque chronique de temps, ou

16. Le texte ne dit pas s'il s'agit de Mt 3,3, de Mc 1,3, de Lc 3,4 ou de Jn 1,23. Ces versets des évangiles reprennent tous le même passage du livre du prophète Isaïe (40,3).

17. Dans la tradition ignatienne, la démarche de discernement spirituel s'appuie sur la contemplation et la désolation éprouvées intérieurement, donc ressenties, questionnées (notamment dans l'accompagnement spirituel) et aussi portées dans la prière.

encore la « misère dorée » de plusieurs jeunes en apparence choyés et épanouis, comme dans le milieu de la K-Pop à Séoul, un milieu que Bernard ne fréquente pas de près, mais qui l'interroge (p. 147). L'« indifférence déshumanisante, qui semble installée au cœur du citoyen-consommateur chilien » (Benoît à Santiago, p. 140) produit le même effet, tout comme la pollution et le développement urbain effréné qui se poursuit malgré les injustices criantes. Ces injustices apparaissent à qui veut bien voir ou à « qui sait voir » :

À bien des égards, Séoul est une mégapole asphaltée et bétonnée. Elle est polluée, torride en été, bruyante, encombrée et surpeuplée. Hérissée de hautes tours d'habitations toutes pareilles, bloquant tous les horizons, elle est laide et défigurée par un développement anarchique, d'abord motivé par la rapacité de ses politiciens et promoteurs. Où que se dirige le regard, il se trouve toujours face à une publicité. Si l'importante prostitution qui s'y trouvait en est apparemment disparue, c'est parce qu'elle s'est déplacée vers les villes avoisinantes. Pour qui sait voir, Séoul n'arrive pas à dissimuler ses inégalités, sa misère criante, ses poches de pauvreté [...] (Bernard à Séoul, p. 145-146).

On perd de vue le don — plus ou moins longtemps — quand on voit les injustices qui traversent sa ville, des injustices si profondes qu'elles vont jusqu'à configurer et séparer l'espace urbain en des quartiers bien distincts et coupés les uns des autres (Benoît à Santiago, p. 139-140). Il en va de même lorsqu'on est frappé par l'insalubrité, l'insécurité, la désorganisation et la violence qui accablent les habitants de Port-au-Prince (Jean-Denis, p. 115-121), ou encore lorsqu'on se trouve dans une ville dévastée par la guerre, telle Homs en Syrie (Abed, p. 71-73). Maintenir les yeux ouverts devant ces souffrances qui contredisent le salut et le don que l'on cherche et que l'on espère ne va pas de soi. De même, regarder la misère n'est pas la soulager. Plus encore, devant un tel spectacle noir, la tentation est grande de détourner le regard. On le fait alors parfois par lâcheté, mais aussi parfois simplement par instinct de survie, pour ne pas soi-même perdre pied, alors même que la marche se fait douloureuse et chancelante. Bref, soutenir le regard devant des réalités difficiles fait aussi partie de la démarche de ceux et de celles qui cherchent Dieu dans leur milieu urbain. Cette démarche a bien sûr ses limites, mais elle permet aussi d'aller plus loin que ne le ferait un « regard blasé » laissant toutes ces réalités dans le brouillard de l'indifférence.

3. La grâce au cœur de l'ambivalence urbaine

Le regard croyant parvient à contempler Dieu en ville à travers les dons que l'œil repère, mais il est aussi confronté à la dureté du réel. S'il voit bien, la ville lui apparaîtra pour ce qu'elle est, peut-on penser : une concentration de possibles humains, pour le meilleur et pour le pire. Confrontée à cette ambivalence de la ville, l'expérience spirituelle urbaine passe ainsi, ultimement, par un travail de discernement qui consiste d'abord à exercer et à soigner son regard, lui-même ambivalent, car il varie en fonction des humeurs du moment. Paul, à Londres, est d'ailleurs bien conscient de l'inconstance de son regard contemplatif :

En attendant à un feu [de circulation, en voiture], une fourgonnette avec, sur le côté, le slogan « Je recycle pour rendre *votre* ville plus propre » me dépasse. Je suis très conscient que ma réaction à ce slogan dépend de mon humeur. Une bonne journée, je peux y lire un

autre signe de Dieu remuant les consciences pour mieux prendre soin de sa création. Une mauvaise journée, cela me semble trop peu, trop tard. Une étude parlait récemment de la disparition massive d'animaux et de plantes provoquée par la convoitise humaine. Qu'est-ce qu'un peu de recyclage devant tant de destruction ? Aujourd'hui, toutefois, c'est une (relativement) bonne journée ; après tout, la conscience environnementale doit bien commencer quelque part (p. 89).

Découvrir quelque chose de la présence de Dieu là où on a les pieds, dans *sa* ville, *son* quartier, la rue que l'on habite, et ensuite peut-être les habiter autrement, évangéliquement, cela ne s'apprend pas en un jour. Cela se cultive.

Au cœur de cette ambivalence de la ville et du regard regardant, l'action de grâce se fait souvent fragile, mais elle s'éprouve aussi parfois plus vivement : « Avec Saint Paul, revoyant les expériences vécues, nous avons ainsi pu reconnaître que “là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé” (Rm 5,20) » (Florence et Pedro, dans Campinas et Paraty au Brésil).

Les regards qui portent attention à la lumière et aux couleurs parmi — ou malgré — la grisaille et la noirceur sont assez nombreux dans les témoignages analysés. Par exemple, dans Paris, Claire-Anne perçoit lucidement les ravages de la pollution et l'empiétement des milieux naturels par le développement urbain. Toutefois, elle parvient à repérer autre chose, ce qui la conduit à célébrer une victoire écologique locale, source d'espoir pour l'avenir :

Ainsi, la marche, qui fait entrer la ville en soi par les pieds, qui incorpore — pour nous en remontant la Seine — montre que le Fleuve est propre après des décennies de promesses. Les arbres demeurent, la Seine est translucide. Depuis des décennies, l'eau était sombre et opaque, mais on voit aujourd'hui jusqu'au fond : l'histoire ne va pas toujours dans le même sens et pas toujours vers le pire (Claire-Anne, p. 113).

Dans cette même ville de Paris, Claire-Anne remarque aussi comment la vie sociale est parvenue tranquillement à se relever de la violence d'un attentat : « Les jeunes sont revenus se retrouver aux terrasses des cafés après l'attentat au Bataclan, voulant vivre, choisissant de vivre et de vivre ensemble » (p. 113). De façon tout à fait ambivalente, les frontières du beau et du laid vacillent, cette fois dans les yeux de Véronique qui regarde à Genève un simple tunnel en béton, « un passage sous les voies ferroviaires qui abrite arrêts de tram et de bus » et qui lui apparaît d'abord dans sa laideur : « qui saurait dire ce qui est beau et ce qui est laid ? » (p. 59). De même, sans trop vite masquer les tensions ou faire le tri, Marco se sent appelé à accueillir du regard tant « les graffitis » de Montréal que « ses ruelles vertes, ses cônes orange, ses seringues souillées laissées sur le pavé » (p. 97).

L'attention aux détails en plein cœur du trafic de Ouagadougou au Burkina Faso permet à Perpétue de percevoir le bonheur d'un motocycliste qui, bien que pris dans un embouteillage, fraternise avec un voisin (p. 107). Dans México, Noelia parvient quant à elle à combattre une dépression en vivant les courses répétitives liées à son travail de chauffeur de taxi *Uber* comme autant d'occasions de rencontre, d'écoute et même d'accompagnement des errances urbaines : « En m'ouvrant à la réalité des autres, dit-elle, j'ai perçu d'une manière plus claire ce Dieu qui habite dans ses créatures (*Exercices spirituels*, 235), présent en tout et en tous » (p. 92).

Plus largement, l'héritage bigarré du passé et l'histoire sociale, politique et religieuse d'une ville deviennent aussi parfois le lieu d'un discernement. Malgré les divisions religieuses à Genève, à Paris ou à Port-au-Prince, on perçoit qu'elles ne prennent pas toute la place et qu'un pluralisme relativement pacifique est possible et bien réel. Jusque dans l'ombre des plus grandes détresses humaines, on réussit occasionnellement à voir les traces discrètes d'une lumière divine. Par exemple, Jean Denis remarque la persistance des chants, des rires, des louanges et du désir d'éducation dans la ville haïtienne de Port-au-Prince, en proie aux plus grandes précarités imaginables et inimaginables, où il est même devenu dangereux de marcher (p. 119). Malgré cette situation, le transport en autobus *tap-tap* continue d'être « le lieu du fou rire, parfois de la courtoisie et de la solidarité » (p. 117). Jusque dans la ruine presque complète de la ville de Homs en Syrie, alors même qu'il constate les ravages de la liberté humaine guerrière, alors même qu'il pose avec radicalité la question de l'absence de Dieu — « Cher Dieu, travailles-tu encore ? » (p. 71) —, Abed parvient tout de même à se rendre attentif à la venue discrète de Dieu, comme dans la nuit de la Nativité : « Malgré la sombre nuit que vit ma ville, une étoile me signale l'œuvre de Dieu » (p. 74). Avec acuité, Abed parvient à repérer l'œuvre de Dieu dans ces jeunes qu'il côtoie et dans la vie qui s'annonce et qui germe :

il est réellement étonnant de contempler comment Dieu sauve ces jeunes âmes d'un empoisonnement par la haine, conséquence de la guerre. Je suis continuellement exposé aux récits que font ces jeunes de leur expérience de la guerre. Mais malgré toutes les difficultés, les blessures et l'instabilité, j'entrevois une génération qui promet une grande profondeur, une sensibilité spirituelle, une maturité précoce, une ouverture d'esprit et un accueil inconditionnel envers les autres. Comme s'ils étaient immunisés contre le poison de la guerre, ils ne parlent pas de politique, mais cherchent à mettre en pratique une vision plus profonde de la vie et d'eux-mêmes (p. 74-75).

Abed rend grâce aussi pour le legs du père jésuite qui est mort martyrisé durant le siège de Homs et qui a fondé le monastère qu'il habite, un monastère où des musulmans prient avec des chrétiens, lisant occasionnellement l'Évangile avec eux et collaborant dans divers projets apostoliques (p. 75).

II. COMMENT VOIT-ON ? QUELQUES CARACTÉRISTIQUES D'UNE DÉMARCHE DE RECHERCHE SPIRITUELLE

Une première analyse des témoignages écrits de personnes formées à une certaine pratique contemporaine des *Exercices spirituels* ignatiens a permis d'identifier quelques-unes des caractéristiques de cette démarche qui consiste à chercher Dieu au cœur de la vie urbaine. On a pu le constater, marcher et habiter la ville est une expérience anthropologique fondamentale qui peut provoquer des impressions marquées. Chez le chrétien ou la chrétienne, cette expérience qui est potentiellement celle de tous interroge avec force sur la place de cette œuvre humaine dans l'œuvre de Dieu. Chez lui ou elle, et en profondeur, parce qu'elle tend à amplifier tant les grandeurs que les misères humaines, la ville met en évidence, en question et à l'épreuve l'alliance, c'est-à-dire la relation entre l'humain et le créateur, ou du moins la compréhension spontanée qu'on s'en fait. Les baptisés cherchent Dieu parce qu'ils et

elles ont un jour eux-mêmes été atteints par le regard et le désir aimant d'un Autre qui, depuis les origines et depuis la fin des temps, les appellent à l'existence et marchent avec eux. Telle est du moins la foi qui leur a été annoncée et dans laquelle ils ont mis leur confiance. La diversité des réalités urbaines et la radicalité de certaines d'entre elles viennent alors confronter ces marcheurs à l'ambivalence du monde, où l'ivraie pousse aux côtés du bon grain (Mt 13,24-30), où le don de Dieu perd souvent son évidence. Il s'ensuit qu'au milieu de la ville, l'œil du chrétien voit tantôt des traces de la grâce et l'anticipation de la Jérusalem céleste, tantôt la persistance du péché et la perpétuation de Babylone, cette figure biblique de la profanation du don et de l'œuvre de Dieu. Les témoignages qui viennent d'être présentés mettent aussi et surtout en évidence l'importance et le travail du discernement, qui implique au premier chef le langage et les représentations.

Afin de poursuivre l'analyse et de prendre un peu plus de distance, il s'agit maintenant de se demander non plus d'abord « que voit-on ? », mais « comment voit-on ? ».

1. Le travail du regard interprétant et sa conversion

Lorsque le sujet croyant cherche et prend le temps d'observer attentivement son milieu urbain, les éléments — ou certains éléments plus que d'autres — de son environnement éveillent d'abord ses sens. Il fait ensuite la relecture de ce qu'il a vu, entendu, senti ou touché, en lien avec l'œuvre de Dieu telle qu'il a appris à la comprendre et telle qu'il se la représente. Le plus souvent, ces traces lui apparaissent au terme d'un discernement, dans le clair-obscur du Dieu qui vient.

Le processus de recherche et de discernement spirituels tel qu'il a été analysé semble ainsi passer par la « conversion du regard », une expression que j'emploie ici pour désigner le processus interprétatif qui accompagne la démarche des sujets. Ce processus fait appel tant aux sens qu'à la construction — langagière — du sens. Il intervient dans les relations que le sujet entretient avec son milieu — ici urbain, fait de personnes, d'histoires et de lieux divers — et qui le construisent. Enfin, il implique des déplacements. Bref, ce processus de « conversion » sollicite le travail du « regard interprétant¹⁸ ».

Au regard empressé qui se méprend en voyant Dieu partout ou toujours au même endroit, au regard aveuglé qui ne voit plus aucune trace de son œuvre, ou au regard qui projette sur ce qu'il voit le fantasme de sa propre image, s'imposent des écarts qui invitent à *voir autrement ou autre chose* et auxquels le marcheur expérimenté a appris à se rendre attentif. Un regard vers l'arrière peut faire cela, comme ce fut le cas pour Éric, en pèlerinage à Compostelle (p. 135). Une pause marquant un temps d'arrêt a

18. Dans mon analyse, j'ai recours à la métaphore du « regard interprétant » pour deux raisons principales. D'une part, en faisant appel au registre de la vue, cette expression signale clairement que l'expérience spirituelle passe irrémédiablement par la médiation des sens. D'autre part, l'expression permet de mettre en évidence la part des représentations et des relations — donc du langage qui est pour une part déjà construit, mais aussi ouvert — dans la construction du sens qui, elle, implique de l'observation et de l'interprétation.

aussi parfois le même effet, tout comme la traversée faisant passer d'un lieu à un autre ou faisant entrer dans un lieu nouveau. L'expérience des sens — valorisée comme un moment important de la contemplation ignatienne — et les chemins de l'inconscient semblent donc jouer un rôle clé dans l'interpellation par l'Autre.

L'enjeu devient alors de se rendre disponible à la conversion du regard qu'appelle l'épreuve de l'écart, d'y consentir. L'écart perçu par les sens peut alors s'accompagner d'un déplacement — souvent dit intérieur — quant au sens attribué à ce qui est perçu et vécu. Sur le plan symbolique, ce déplacement du sens ouvre du même coup la possibilité d'une reconfiguration du sujet qui passe par la « coalescence de la figure » perçue par les sens avec le « sens » proprement langagier, fait de représentations — imaginaires, au sens profond du terme, lacanien — qui, elles, structurent le rapport du sujet au réel¹⁹. Ayant déjà été altéré autrefois, le contemplatif expérimenté en vient même à demander, dans la prière, la grâce de cette conversion : « Dans ces mouvements parfois sans ordre des enfants et piétons sur la chaussée, tu me révéles que ta vie est à l'œuvre et sait bouleverser mon ordre pour lui substituer ton ordre qui est désordre pour moi » (Jean, à Kinshasa, p. 77). Le contemplatif apprend aussi — non sans peine, donc avec l'expérience — à relativiser ses humeurs du moment, qui, souvent, interfèrent avec l'expérience (Paul, dans Londres, p. 89).

La conversion du regard suscite parfois la prise de conscience de sa propre place parmi d'autres, au cœur de la ville. Par exemple, non sans culpabilité ou mauvaise conscience, Paul remarque qu'il habite « un des quartiers les plus riches de Londres », tout en remarquant, à même ce quartier, la proximité de « personnes de la rue » envers lesquelles sa communauté de foi est engagée (p. 87). D'autres fois, la conversion du regard aide à percevoir ce qui était jusque-là invisible et cela peut avoir un effet dans la durée. De son passage de Bethléem vers Jérusalem — par un poste de contrôle militaire — et de sa marche dans Jérusalem, Anne témoigne ainsi de ce que lui a fait vivre le soutien d'une femme inconnue qu'elle a croisée, de la trace qu'elle a laissée en elle et de ce qu'un échange avec une amie palestinienne lui a permis de découvrir :

Au milieu de la foule qui me pressait de toutes parts, j'ai senti une main rassurante me soutenir. Je me retourne et je vois une femme courbée par les années. Elle me sourit discrètement [...]. Sa constance dans la marche m'habite toujours : cette femme m'a donné de demeurer en paix au milieu de l'absence de paix [dont témoigne le poste de contrôle militaire]. Arrivée à Jérusalem, je marche de Jérusalem Est à la Porte de Jaffa avec une amie palestinienne. Elle déroule sous mes yeux ce que je ne voyais pas. Avant 1967, [...] juifs Israéliens et Palestiniens cohabitaient. Depuis la guerre de 1967, tout a été rasé (p. 35).

19. Selon l'anthropologue Marcel HÉNAFF, « le symbolisme réalise une opération intelligible à même les éléments sensibles » (« Lévi-Strauss et la question du symbolisme », *La revue du MAUSS semestrielle*, 14 [1999], p. 356). Ces opérations « intelligibles » faites à partir des éléments sensibles (tels que l'odeur, le goût, la saveur, la couleur, etc.) sont l'œuvre de la pensée symbolique (Lévi-Strauss), qui diffère de la pensée consciente, domestiquée, conceptuelle. D'ailleurs, souligne Hénaff, la psychanalyse (Lacan, notamment) a bien compris l'efficacité de ce processus inducteur propre à la pensée symbolique. Elle a aussi saisi la spécificité de la pensée symbolique par rapport à ce qui lui fait bien souvent écran, à savoir la pensée consciente. Sur ces questions, on peut aussi consulter Marcel HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin (coll. « Tempus », 231), 2008.

La femme palestinienne qui l'accompagnait lui a « fait voir » ce que, sans l'autre, elle ne pouvait voir. Un contact en chemin a aussi laissé une trace dont le souvenir l'incite à poursuivre sa propre marche.

D'un point de vue ignatien, un des enjeux du discernement dans la contemplation — qui affecte et oriente l'action — est d'apprendre à regarder comme Dieu lui-même contemple sa création²⁰. Cela implique de consentir à mettre en suspens son expérience première et son regard premier, imprégnés de « connaissances premières²¹ », pour les laisser être déplacés. Consentir à ce processus d'altération devient alors une manière de soigner son regard, au cœur d'une quête toujours ouverte²².

En osant extrapoler un peu, on peut voir dans cette démarche partagée de contemplation et de discernement se dessiner les contours d'une Église composée de gens qui, ensemble, exercent leur regard avec l'aide de l'Évangile, pour apprendre à voir le monde et l'histoire comme Dieu les contemple, pour ensuite, autant que possible, agir en conséquence, en partant d'abord de leur propre subjectivité. « Dieu voit la souffrance » (Esther, dans Vancouver, p. 162), il se laisse émouvoir aux entrailles et il s'engage. De son côté, la « communauté évangélistrice expérimente que le Seigneur a pris l'initiative, il l'a précédée dans l'amour (1 Jn 4,10) [...]. Pour avoir expérimenté la miséricorde du Père et sa force de diffusion, [la communauté évangélistrice] vit un désir inépuisable d'offrir la miséricorde²³ ».

2. Le croire chrétien qui accompagne la marche et le discernement

Divers éléments du croire chrétien — tant les représentations croyantes que la dynamique d'alliance qu'elles nourrissent — jouent un rôle important dans la démarche de discernement des marcheurs urbains dont on a analysé les témoignages. Ces derniers mobilisent à l'occasion d'autres sources — littéraires, notamment. Toutefois, l'ensemble symbolique chrétien prend chez eux les devants. Plusieurs passages des Écritures — souvent fréquentées à travers la liturgie — accompagnent ainsi les relectures et la prise de distance qu'elle suppose. Il en va de même avec les Exercices spirituels ignatiens dont le jésuite berlinois Christian Herwartz s'est inspiré pour créer la démarche des « Exercices dans la rue » (p. 27). En effet, on cite plus d'une fois le texte d'Ignace, notamment ce passage qui convient bien à la ville :

20. Une note de Véronique (dans Genève, p. 60) précise : « Dans ce texte des *Exercices spirituels* (ES), Ignace imagine les trois personnes divines qui regardent le monde et tous ses habitants et décident "que la seconde Personne se ferait homme pour sauver l'humanité" (ES 102). »

21. Voir Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2004 [1938], chap. II, « Le premier obstacle, l'expérience première », p. 15-65. Selon Bachelard, le « premier obstacle » épistémologique qui freine la démarche de connaissance est l'« expérience première », avec les « connaissances premières » qui l'accompagnent (p. 27). Ce qui vaut pour la connaissance scientifique me semble aussi en mesure d'éclairer ce qui fait obstacle à d'autres types de connaissances, comme la « connaissance spirituelle », même si cette dernière est d'un autre ordre.

22. On pourrait aussi dire que c'est une manière de raffiner son regard, de le cultiver ; bref, d'y faire attention. Cette opération passe par autre chose que du « contrôle » et implique une altération qui est d'abord subie et, ensuite seulement, assumée.

23. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n° 24.

Le premier point [de la contemplation de l'incarnation] est de voir les personnes, les unes et les autres. Premièrement, celles qui sont sur la face de la terre, si différentes, aussi bien par leurs vêtements que par leur visage : les uns blancs et les autres noirs, les uns en paix et les autres en guerre, les uns pleurant et les autres riant, les uns en bonne santé, les autres malades, les uns naissant et les autres mourant, etc.²⁴

À sa manière, l'héritage chrétien donne accès aux expériences croyantes des générations antérieures qui, elles, viennent nourrir les expériences contemporaines.

Plus profondément, le croire chrétien fait partie de l'imaginaire croyant de ces marcheurs et il accompagne de différentes manières leur travail de discernement. Il intervient tant en amont, dans le regard regardant, qu'en aval, dans la relecture interprétante. Il n'est pas tant instrumentalisé qu'utilisé pour interagir avec ce qui est là, avec ce qui se donne à voir. À sa manière, à travers les sujets qui en sont imprégnés, le croire chrétien contribue à rendre le réel urbain « parlant », tant dans ses grandeurs que ses misères. Il offre en quelque sorte des points de repère qui contribuent à nouer une relation dynamique avec ce réel urbain, en commençant par le faire sortir de l'insignifiance, c'est-à-dire en le rendant digne d'attention. Il permet aussi de le lire avec créativité. Il peut certes nourrir une fuite du réel ou conduire à la reconnaissance du même, comme si, par exemple, on voyait sans cesse le péché en premier et toujours au même endroit. Toutefois, le croire chrétien peut aussi permettre de questionner le réel, ouvrant ainsi à la possibilité de le re-connaître, c'est-à-dire de le connaître de nouveau, autrement. Inversement, l'épreuve du réel ne laisse pas intacte la manière dont un sujet se rapporte au croire et à l'imaginaire qui l'habite²⁵. C'est ainsi que, spirituellement, ce réel urbain peut devenir l'occasion privilégiée, concrète et palpable de la relation avec Dieu, un espace à travers lequel la grâce de Dieu peut

24. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, traduction du texte Autographe par Edouard Gueydan s.j. en collaboration, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin (coll. « Christus », 61, Série « Textes »), 2008, n° 106. Paula, dans Denver, y réfère (p. 57), mais aussi Véronique dans Genève (p. 60), Marco dans Montréal (Tiohtià:ke dans la langue de la nation Mohawks) (p. 98), Gilles dans Toronto (p. 159-160) et J.B. Heru dans Yogyakarta en Indonésie (p. 174).

25. Pour dire les choses de manière plus théorique, l'ensemble symbolique que le croire chrétien véhicule fait partie des sujets à la manière d'une langue ou d'une culture qui, comme ensemble symbolique, impose ses codes et ses jeux de différences et qui, par le fait même, rend le monde signifiant. À son tour, cette langue rend possible des sujets parlants en devenir, capables de lire le monde d'une certaine manière, mais capables aussi de développer leur propre style et leur parole propre en ce monde, en « jouant » à leur façon avec ces codes, au moment même où ils interagissent avec leur environnement. À partir de son approche culturo-linguistique de la religion, le théologien George LINDBECK le dit à sa manière : « [les œuvres classiques, religieuses ou non religieuses] forment l'imaginaire et les perceptions du lecteur attentif de sorte que, pour toujours, sa vision du monde dépend en partie des lunettes qu'elles lui ont procurées » (*La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* [1984], trad. M. Hébert, Paris, Van Dieren, 2002, p. 152, en référence aux travaux de David Tracy sur l'herméneutique et les « classiques », dans *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London, SCM Press ; New York, Crossroad, 1981). Malgré des accents bien différents, cette approche développée par l'École de Yale aux États-Unis est plus proche de celle de l'École de Chicago qu'on ne veut bien l'admettre, car toutes deux impliquent une prise en compte de la médiation du langage dans le devenir sujet et dans l'expérience croyante. Si David Tracy (Chicago) insiste davantage sur la possibilité d'une herméneutique créative d'un « classique religieux », l'approche de Lindbeck (Yale) insiste quant à elle sur la fonction régulatrice des doctrines qui forment et orientent le regard interprétant. Durcir à l'excès l'écart entre ces deux approches conduit à une impasse, comme si, pour penser le devenir du sujet, il fallait ultimement choisir entre la langue (déjà formée et qui, par sa forme, s'impose) et la parole (par laquelle les codes d'une langue peuvent être utilisés de manière inventive), alors que l'une ne va pas sans l'autre.

être éprouvée comme ce qui manque, comme ce qui doit être cherché davantage, ou comme ce qui, à la manière de la manne (Ex 16), est déjà offert et prêt à être cueilli.

3. Des regards christologiques et pneumatologiques

Théologiquement, la Révélation de Dieu en Jésus Christ autour de laquelle le croire chrétien gravite ouvre l'horizon interprétatif d'une révélation de Dieu qui ne se vit pas seulement ni même prioritairement dans la fréquentation des Écritures, de la liturgie ou dans la prière, mais aussi et d'abord dans l'ici et le maintenant de l'histoire humaine, de l'histoire « profane » tendue vers son accomplissement. Pour le dire à la manière de Karl Rahner, la révélation catégoriale de l'histoire du salut renvoie à une révélation transcendante au cœur de l'existence²⁶. Pour le dire cette fois à la manière d'Edward Schillebeeckx, « le processus libérateur au travail dans l'histoire » est le « moyen et matériau de la révélation divine²⁷ ».

L'importance que prennent les thèmes de l'incarnation et de l'eschatologie dans les relectures rend compte à sa manière de cette dynamique proprement christologique et pneumatologique de l'alliance qui nourrit les regards regardants et interprétants. Les témoignages s'appuient sur l'incarnation, parce que c'est au cœur de la chair du monde — à commencer par sa propre chair — que le chrétien est appelé à rencontrer Dieu. Ils renvoient aussi à l'eschatologie, moins directement, mais tout aussi certainement, parce que l'expérience urbaine semble tout entière tendue vers un accomplissement, entrant par moments et même souvent en contradiction avec la Promesse du Dieu qui vient²⁸. Par exemple, lorsque Christian pose le regard sur la distance qui sépare la haute-ville et la basse-ville de Québec (au Canada), une distance qui reproduit géographiquement l'écart entre les quartiers bourgeois et les quartiers ouvriers, il rejoint intérieurement le motif de l'incarnation et la tension eschatologique qui la traverse : « Depuis la bouleversante migration du Très-Haut, l'œuvre du salut, pour la réconciliation dans la justice, procède d'en bas » (p. 128). De même, Jean souligne qu'« [il] ne peut [s']empêcher de penser à tous ces saints et saintes que croisent [son] regard, auxquels [il se] frotte dans les rues peuplées de Kinshasa, mais qui restent anonymes, frères parmi leurs frères, sœurs parmi leurs sœurs. » Ce marcheur reconnaît ainsi dans le rassemblement urbain une anticipation de la Jérusalem céleste et de la communion des saints. Du même coup, il demande à Dieu de lui « apprendre à faire partie de cette communion des saints et des saints, plus nombreux que [son] jugement humain ne [lui] permet de croire » (p. 80)²⁹.

26. Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* [1976], trad. G. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983.

27. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* [1989], trad. H. Cornelis-Gevaert, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 166), 1992, p. 34.

28. Voir Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Étude sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf, 1983, chapitre « Méditation sur l'espérance », p. 11-34.

29. L'équipe de rédaction du numéro « Pas de Dieu dans la ville... Marcher pour contempler », dirigé par Isabelle DALCOURT, a aussi eu l'audace rafraîchissante d'insérer le témoignage priant, méditatif et imaginaire

Dans la mesure où la contemplation — bien vécue — affecte et relance l'action, la marche urbaine habitée par le texte des *Exercices spirituels* éveille aussi par moments à la responsabilité et à la possibilité d'une collaboration à l'œuvre divine au cœur du monde, dans l'Esprit, en solidarité avec le Christ. Cette collaboration commence par de « tout petits gestes », mais elle peut aussi conduire à des combats politiques de plus grande envergure, pour davantage de justice. « Le Christ dit : "Celui qui veut venir avec moi doit labourer avec moi afin que, me suivant dans la douleur [de mes sœurs et frères] il puisse aussi me suivre dans la gloire » (Gilles, dans Toronto)³⁰.

De différentes manières donc, les témoignages pointent en direction du Verbe qui se fait chair, de l'Esprit qui habite le monde, de la grâce qui œuvre et qui entre en contradiction avec le péché, de la résurrection qui ouvre la mort sur un surplus de vie, de la gloire de Dieu qui entre en tension avec sa kénose et sa proximité avec les souffrants. Le croire chrétien nourrit la relation que les sujets entretiennent avec leur milieu et, inversement, celui-ci interagit avec le croire qui habite les sujets. Cela opère d'abord à travers le regard qui contemple, mais aussi, possiblement, à travers l'agir urbain, qui conduit à entrer plus directement en relation avec ce milieu.

4. De la contemplation à la parole échangée et à la main tendue

Autant l'enjeu du regard est central dans l'expérience spirituelle de ceux et de celles qui cherchent Dieu dans leur milieu urbain, autant il ouvre sur davantage, comme on vient de l'évoquer. Au cœur de Kinshasa, par exemple, Jean se sent appelé à faire un peu plus que regarder ; il désire entrer en relation et en dialogue, sur fond d'écoute :

Dans ces foules immenses de nos rues surpeuplées, je découvre des visages. Certains finissent par laisser transparaître des noms. Et derrière les noms, les histoires humaines émergent. Alors je quitte le rivage de l'observateur pour devenir l'interlocuteur, « l'autre » du dialogue. À ce moment [Seigneur], tu viens à ma rencontre pour me faire réaliser combien je dois apprendre à écouter l'histoire sacrée que tu me racontes par mon prochain. Histoire de naissance, d'incarnation, de passion et de résurrection (p. 78).

Du côté de Paula cette fois, dans Denver, la recherche et la contemplation du visage est relancée ou déplacée par le toucher d'une main offerte qui, au départ, faisait peur et dérangeait :

Alors que je continue de marcher dans les rues de Denver, ainsi va mon regard, se resserrant vers le plus particulier. Je remarque qu'il s'attarde de plus en plus aux visages des personnes que je rencontre. En moi, je sens un adoucissement, une ouverture [...]. Une [personne] me surprend en prenant ma main. L'homme semble vivre dans la rue. S'il n'en tenait qu'à moi, je n'étendrais pas la main pour toucher cet homme vêtu d'un jean et d'un t-shirt blanc sale [...]. Mais il y a un mouvement en moi et je découvre ma main dans la sienne. Il y a des mots de salutations, des sourires rieurs, et nous partageons une joie

d'un confrère jésuite se faisant le porte-parole d'un confrère jésuite décédé, devenu selon la foi un marcheur dans la « cité céleste » (p. 53-54).

30. En référence à IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 95.

mutuelle dans la beauté de ce jour, dans la beauté de notre ville, dans la beauté de l'autre. Les mots de Jean « C'est le Seigneur » (Jn 21,7), retentissent en moi. Alors que nous nous séparons et que je reprends ma marche jaillit en moi la gratitude. J'ai vu une lumière briller dans les ténèbres et les ténèbres n'ont pas triomphé. Cette lumière a ouvert mes yeux et m'a permis de reconnaître le Christ dans cet homme et dans notre ville, me donnant de l'espérance (p. 58).

Dans ces témoignages, partant du visage de l'autre qui interpelle, on fait un pas de plus : s'ouvre alors l'espace possible d'une rencontre plus en profondeur — avec l'autre et avec Dieu — à travers la parole reçue et offerte, ou encore à travers la main tendue qui, elle-même, ouvre la possibilité d'un engagement solidaire à l'égard de l'autre, dans la durée. La contemplation ouvre alors sur l'action³¹.

REMARQUES CONCLUSIVES

Plus souvent qu'autrement, la théologie se penche sur des textes reconnus ou officiels. Toutefois, elle peut aussi étudier le croire chrétien en acte, c'est-à-dire les croyances chrétiennes telles qu'elles sont nommées, dynamisées et rendues vivantes par ceux et celles qui les portent au cœur de leur agir, dans un milieu donné, ici le milieu urbain. Lorsqu'elle procède ainsi, sur le plan de la méthode, la théologie se rapproche à sa manière de la sociologie ou de l'anthropologie sociale et culturelle étudiant le « religieux vécu ».

Une telle manière de procéder vient avec des limites, cela va de soi. Une telle théologie peut mobiliser différentes méthodes d'analyse. Elle dépend aussi largement de discours qui sont moins directement régulés que ne le sont les textes et les discours « officiels », des textes et des discours qui, par ailleurs, jouent eux-mêmes un rôle nécessaire et important dans l'équilibre de la foi et dans sa « régulation ». Elle risque donc de porter la fragilité, les hésitations et même les incohérences des témoignages qu'elle convoque. De manière concrète, elle en porte nécessairement les caractéristiques propres, toujours limitées. Par exemple, l'analyse qui a été proposée et qui s'achève s'est appuyée sur des témoignages qui ont une marque « ignatienne » évidente, donc un style que tous les chrétiens ne partagent pas. Ces témoignages ont aussi été écrits par des gens « qui ont du métier », donc qui sont expérimentés dans la foi³². L'étude de témoignages de chrétiens « commençants » donnerait un résultat bien différent, et on sait l'importance que prend le phénomène des conversions dans les sociétés modernes marquées par l'individualité des itinéraires de sens³³.

31. Voir Marie DE SERRES, Nicol TREMBLAY, Paul-Yvon BLANCHETTE, Florence PAQUET, Jean PICHÉ, Francine LACROIX, Jean DORVAL et Paul OUELLET, *Foi chrétienne et engagement social. Solidarité et espérance à Québec*, Québec, Promeneur des ondes, 2022. L'appel à un agir chrétien pour la justice ressort encore plus nettement des témoignages — d'un autre genre — de ces chrétiens et chrétiennes qui, dans la ville de Québec et au cœur de ses quartiers défavorisés, ont tenté de vivre ensemble, à leur manière donc avec créativité, un « christianisme social » (p. 15).

32. Ce que mentionne d'ailleurs l'introduction du numéro, rédigée par Isabelle DALCOURT.

33. Voir, par exemple, Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999 ; François GAUTHIER, Jean-Philippe PERREAULT, dir., *Regards sur... Jeunes et religion au Québec*, Québec, PUL, 2008.

Néanmoins, le risque qui accompagne cette manière de faire de la théologie — parmi d'autres possibles — vient aussi avec une chance, peut-on penser ou espérer, d'abord celle de faire émerger ce qu'il y a de plus vivant et de plus dynamique dans les expériences croyantes contemporaines, en lien avec les relations et les représentations qui les construisent. Il y a aussi la chance d'entendre des paroles qui, trop souvent, passent sous silence, notamment comme celles de femmes porteuses de véritables théologies vivantes³⁴. Prêter ainsi attention au croire en acte — dans les milieux ecclésiaux, certes, mais aussi en dehors de ceux-ci — ne saurait exempter de mener un travail rigoureux d'analyse et d'interprétation à même les sources scripturaires, liturgiques, magistérielles et doctrinales. Toutefois, cette part, celle du croire en acte, reste à interroger davantage. Jusqu'à une certaine mesure, et depuis longtemps, peut-on penser, elle attend qu'on s'y intéresse...

Pour ce qui concerne l'étude du croire chrétien en ville et, plus largement, du « croire urbain », les enjeux ne sont pas négligeables, tout de même. S'y intéresser peut certainement être opportun pour les Églises chrétiennes qui, au cœur de ces espaces urbains, peinent parfois à trouver leur place et à se réformer pour y inscrire une différence. Aussi et surtout, les villes d'aujourd'hui et celles de demain auront besoin de gens qui, sans l'idéaliser exagérément, croiront au rassemblement humain qu'elles incarnent, de gens qui sauront y croire suffisamment pour continuer de viser l'utopie paradoxale qu'elles indiquent et que le christianisme porte aussi en lui à sa manière, l'utopie de sujets en devenir, capables de coexister et de cohabiter. Devant ce destin commun, n'est-il pas important de soigner le regard que l'on pose sur son milieu, sur la place et le rôle qu'on y tient, et sur ceux et celles qui l'habitent ? À tout le moins, les témoignages qui viennent d'être analysés montrent que certains chrétiens et certaines chrétiennes y travaillent — pas seulement eux, mais eux aussi. Le fruit et l'enjeu premiers d'un tel travail n'est pas de susciter une conversion chez l'autre. Si cela arrive, c'est par surcroît. L'enjeu premier est plutôt la conversion du regard lui-même, pour faire place à l'autre, pour apprendre à marcher et à vivre à ses côtés. N'est-ce pas un peu cela, la ville désirable ? D'ailleurs, le pape François, à la suite du concile Vatican II, invite à penser la conversion précisément comme une « réforme permanente de soi par fidélité à Jésus-Christ », et comme ce qui concerne d'abord l'Église, les chrétiens et les chrétiennes, dans les relations qu'ils et elles tissent³⁵. La conversion du regard relève donc tout autant d'un seuil à franchir que d'un processus continu, et les chrétiens et les chrétiennes eux-mêmes sont concernés au premier chef. À en croire le pape François, l'enjeu de la conversion du regard n'est rien de moins que la joie de l'Évangile.

34. Sur les 33 témoignages — et 34 voix — du numéro « Pas de Dieu dans la ville... Marcher pour contempler », 14 voix féminines se font entendre. Considérant l'abondance des voix masculines dans la tradition chrétienne, une telle proportion proche de la parité me semble significative et digne de mention.

35. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n° 26, en référence à Vatican II, Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 6 : « L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. »

LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE D'AXEL HONNETH ET LE PROBLÈME DE LA CHAIR AUX LIMITES DE LA RECONNAISSANCE*

Cristóbal Balbontin

Universidad Austral de Chile
et Institut de Recherches Philosophiques (IRePh)
Université Paris Nanterre

RÉSUMÉ : *La phénoménologie française, et tout particulièrement la philosophie de Lévinas, cherche à critiquer la lutte pour la reconnaissance hégélienne en ce qu'elle est une philosophie qui cherche à réduire « l'Autre » au « Même ». Est-ce que cette critique vaut aussi pour la réactualisation honnethienne de la lutte pour la reconnaissance ? Notre position est que, même si Honneth s'engage dans une réactualisation de la reconnaissance intersubjective qui met en valeur l'importance de l'altérité, cette démarche s'avère insuffisante ; surtout par rapport à la place phénoménologique de la chair.*

ABSTRACT : *French phenomenology, and especially the philosophy of Lévinas, is committed to criticize the Hegelian struggle for recognition as a philosophy that seeks to reduce the "Other" to the "Same". Is that criticism valid also for the Honnethian re-actualization of the struggle for recognition ? Our position is that even if Honneth commits to re-actualize intersubjective recognition in a way that highlights the importance of otherness, this gesture turns out to be insufficient, especially in relation to the phenomenological role of the flesh.*

INTRODUCTION

T rès tôt, dans la préface de *La lutte pour la reconnaissance*, le philosophe Axel Honneth résume son propos comme étant celui de développer les fondements d'une théorie sociale à teneur normative. C'est à travers l'exégèse des écrits de jeunesse de Hegel à l'époque d'Iéna, tout particulièrement le *Système de la vie éthique* de 1802 et la *Realphilosophie d'Iéna* de 1805, enrichie par la psychologie moderne de Mead et Winnicott, que Honneth développe une approche intersubjective du social selon laquelle les individus ne se constituent en personnes qu'à travers la reconnaissance d'autrui. La reconnaissance réciproque entre individus, qu'organise ainsi la société, s'exprime à travers trois formes de reconnaissance qui correspondent à leur tour

* Cet article s'inscrit dans le projet ECOS-ANID N° 210041.

à trois sphères de la vie sociale (la famille, l'État et la société civile). La première forme de reconnaissance est l'amour reçu par un individu dans l'enfance, qui donne accès au sentiment de confiance en soi. Ensuite, la reconnaissance juridique assure la protection extérieure, garantissant la liberté individuelle à travers la sphère du droit. La condition de sujet de droit entraîne ainsi un sentiment de respect à l'égard de soi. Et finalement, la solidarité, troisième forme de reconnaissance qui s'exprime dans la vie sociale par des relations symétriques entre des sujets autonomes, dans lesquelles les individus bénéficient d'un sentiment d'estime à l'égard de leurs capacités et mérite mis en œuvre dans le travail et dans les prestations réalisées vis-à-vis des autres membres de la société. Ainsi, le passage d'un individu à la pleine condition de sujet est basé sur le développement progressif de ces liens de reconnaissance intersubjective. Honneth tente ainsi de dessiner « une succession de relations de reconnaissance, à travers lesquelles les individus se confirment mutuellement, à un degré toujours plus élevé, comme des personnes autonomes et individualisées¹ ».

Pourtant, la phénoménologie, et tout particulièrement la philosophie de Husserl, Lévinas et Merleau-Ponty, critiquent à leur manière une constitution intellectualiste de l'intersubjectivité qui ne prendrait pas assise dans la chair. Est-ce que cette critique vaut aussi pour la réactualisation honnethienne de la lutte pour la reconnaissance ? Notre position est la suivante : même si Honneth s'engage dans une réactualisation de la reconnaissance intersubjective qui rehausse l'importance du corps, cela s'avère insuffisant face à la place phénoménologique de la chair. Dans une première section, notre propos sera de relever l'importance de l'altérité incarnée dans la phénoménologie pour fonder une théorie sociale. Ensuite, nous montrerons néanmoins comment les écrits ultérieurs de Honneth et certains commentaires révèlent l'importance de l'autre autant que du corps. Enfin, dans une troisième partie, nous soutiendrons que la réflexion de la phénoménologie, et surtout celle de Lévinas à l'égard de la chair, peut conserver certaines critiques à l'égard de la théorie de la reconnaissance honnethienne tout en révélant des possibilités imprévues concernant sa théorie sociale.

I. UNE CRITIQUE DE HONNETH DU POINT DE VUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ALTÉRITÉ

Dans le texte « La trace de l'autre », paru dans la revue *Tijdschrift voor Filosofie* en 1963, et repris dans le recueil *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas écrit :

La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient la philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme. Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques — est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aven-

1. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2008, p. 83-84.

tures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale. La philosophie qui nous est transmise ramène à ce retour non seulement la pensée théorétique, mais aussi tout mouvement spontané de la conscience. Non seulement le monde compris par la raison cesse d'être autre car la conscience s'y retrouve, mais tout ce qui est *attitude* de la conscience, c'est-à-dire valorisation, sentiment, action, travail et, d'une façon plus générale engagement, est en dernière analyse conscience de soi, c'est-à-dire identité et autonomie. La philosophie de Hegel représente l'aboutissement logique de cette allergie foncière de la philosophie².

Lévinas entreprend ainsi une critique de la métaphysique ontologique en tant que pensée de la totalité qui, à travers l'histoire de la philosophie de Platon jusqu'à Heidegger, s'engagerait à nier toute altérité. Désormais, la métaphysique ne serait qu'un parcours de la pensée à travers l'histoire à la recherche d'une autonomie où rien ne viendrait la limiter. Or, face à cela, Lévinas propose une pensée de l'autre comme infini, sans commune mesure avec le pouvoir que la conscience exerce. En effet, dans *Totalité et infini* l'expérience concrète du visage d'autrui brise la plasticité de ses formes pour faire signe à l'infini au-delà de l'être. Comme le note Lévinas : « Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme³ ». Désormais, l'irruption du visage d'autrui implique une liberté inaccessible qui, s'agissant d'un autre, est avant tout une impossibilité. Expérience de l'infini ou de l'absolu qui se trouve à la base de toute conscience morale. Cette disproportion ou asymétrie entre l'autre et moi est une forme d'hétéronomie ou d'eschatologie. La pensée de l'autre implique ainsi une éthique irréductible à toute ontologie⁴.

Ce faisant, Lévinas rejoint un des aspects les plus marquants d'une certaine branche de la phénoménologie qui relève l'importance de l'Autre. En effet, Maurice Merleau-Ponty remarque aussi cette importance de l'Autre mais en lien avec le corps. Il l'indique dans son œuvre la plus connue, *Phénoménologie de la perception* : « Mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation⁵ ». Ainsi, « le propre du visible, disons-nous, est d'être superficie d'une profondeur inépuisable⁶ ». Dans *Le visible et l'invisible*, c'est l'existence incarnée, celle qui se réfère à un mouvement portant vers une source plus profonde, qui rend compte d'un dépassement vers l'autre : « Il s'agit de comprendre mon incarnation, mais encore quand il s'agit de comprendre comment je peux assumer la vue qu'autrui a de moi ou enfin notre commune appartenance au monde⁷ ».

Certes, il s'agit pour Honneth de mener une réactualisation post-métaphysique de la lutte pour la reconnaissance à travers une exégèse de Hegel qui montre la portée in-

2. Emmanuel LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 263.

3. *Ibid.*, p. 173.

4. Pour ce paragraphe, cf. Cristóbal BALBONTIN, *Hegel/Lévinas et le problème de la reconnaissance*, Universität Frankfurt am Main et Université Paris-Nanterre, 2015.

5. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 161.

6. *Id.*, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 2010, p. 1768.

7. *Ibid.*, p. 1701.

tersubjective de la reconnaissance⁸, avant que la *Realphilosophie d'Iéna* et surtout la *Phénoménologie de l'esprit*, ne finissent par occulter ses « ouvertures intersubjectives⁹ ». Pourtant la critique de Lévinas à l'encontre de la lutte pour la reconnaissance hégélienne semble valoir aussi à l'égard de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. En effet, surtout dans *Totalité et infini*, mais déjà dans les écrits préparatoires contenus dans le recueil *Carnets de captivité*, on assiste à une critique de la théorie de la reconnaissance de Hegel telle qu'elle est présentée dans la section de « La conscience en générale » de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans cet ouvrage, la conscience se pose comme protagoniste de l'attribution des lois phénoméniques au monde. Désormais, toute l'aventure de la conscience dans le monde n'est qu'un parcours pour qu'elle trouve en elle-même la certitude idéale de la connaissance des phénomènes de l'expérience. La rencontre de l'autre conscience chez Hegel, à la fin de la section de l'auto-conscience, est censée être une impasse où la solution sera la reconnaissance de soi par l'autre conscience. Dès lors, si la conscience s'est perdue dans un autre, qui n'est en fait que son extériorité, dans un deuxième temps, elle supprime cet autre, car c'est elle-même qu'elle voit en l'autre. Lévinas ne va pas tarder à déceler ce contre-sens de l'économie de la reconnaissance, où l'extériorité de l'autre conscience ne fait que renvoyer à « l'immanence de toute extériorité¹⁰ ». Désormais, la demande de reconnaissance par autrui n'a en fait que pour but de surmonter sa différence et d'assurer la reconnaissance de soi dans une extériorité. Comme l'indique Lévinas : « Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité¹¹ ». Ce faisant, la théorie de la reconnaissance n'affirme l'identité de soi qu'en excluant l'autre. Tout l'enjeu de la théorie de la reconnaissance dans la formation de l'identité personnelle tourne ainsi autour de la reconnaissance de soi. Arguments en principe opposables à Honneth aussi, lorsqu'il écrit à propos de sa théorie de la reconnaissance qu'il « en résulte un concept de la personne envisagée en termes d'intersubjectivité, au sein duquel la possibilité d'une relation harmonieuse à soi-même dépend de trois formes de reconnaissance¹² ».

Cela étant, Lévinas critique en outre le rôle que joue la réciprocité dans la reconnaissance intersubjective. En effet, à plusieurs reprises Honneth s'engage à souligner la place de la réciprocité dans la dynamique de la reconnaissance. C'est le cas par exemple lorsqu'il écrit : « [...] un développement réussi du "je" présuppose une certaine succession de formes de reconnaissance réciproque¹³ ». Or, Lévinas — à propos

8. Déjà inspiré par une certaine interprétation de Hegel, notamment celle de Ludwig Siep développée en 1974 dans le journal *Hegel-Studien*. Cf. Ludwig SIEP, « Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften », *Hegel-Studien*, 9 (1974).

9. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 79. Pour ce paragraphe, cf. Cristóbal BALBONTIN, « Trois critiques à l'égard de la lutte pour la reconnaissance hégélienne », *Kriterion revista de filosofia*, 62, 49 (2021), p. 322-323.

10. Emmanuel LÉVINAS, *Du dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 241.

11. ID., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 98.

12. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 7-8.

13. *Ibid.*, p. 84. Il en va de même pour Habermas. Dans *Théorie et praxis*, la réciprocité intersubjective dans la lutte pour la reconnaissance présente une forme d'interaction intersubjective qui mobilise une liberté communicative inscrite dans sa théorie de l'agir communicationnel.

de l'œuvre *Je-Tu* de Buber¹⁴ — questionne précisément le risque, dans la réciprocité, de tomber dans un formalisme objectif, c'est-à-dire dans une équivalence des perspectives pronominales où le « Je » devient égal au « Tu », alors qu'il s'agit au contraire de revendiquer l'expérience d'une altérité irréductible lorsqu'il s'agit d'autrui. Cette manière de faire la *différence* dans l'intersubjectivité bubérienne risque d'amener à une équivalence de positions échangeables et de ne pas préserver suffisamment l'Autre, puisque la symétrie du « Je » par rapport au « Tu » autorise l'échange de positions du locuteur et de l'allocutaire. À propos de l'intersubjectivité, Buber quitte le langage de l'objectivité « par la porte » pour la réintroduire par « la fenêtre ». Comme l'exprime bien Lévinas :

Nous nous demandons si la relation avec l'altérité d'Autrui qui apparaît comme un dialogue, question et réponse, peut être décrite sans faire intervenir une paradoxale différence de niveau entre le Je et le Tu. [...] Si le je devient je en disant Tu — je tiens la place de mon corrélatif et le rapport Je-Tu ressemble à tous les autres rapports : comme si un spectateur extérieur parlait du Je et du Tu à la troisième personne. La rencontre qui est formelle se renverse et se lit de gauche à droite, comme de droite à gauche indifféremment¹⁵.

Par ailleurs, les conséquences éthiques sont tout à fait importantes. Car la réciprocité implique le risque de méconnaître la priorité éthique face à autrui dans un calcul de gains et de pertes issu d'une logique calculatrice, où nul ne serait assigné à reconnaître autrui gratuitement¹⁶. Ainsi, la dignité irréductible de l'autre se voit compromise par ce principe de réciprocité qui fait violence à la dimension absolue de l'éthique qui est marquée par l'asymétrie de l'autre. Comme le dit Lévinas : « Dans l'éthique où autrui est à la fois plus haut que moi et plus pauvre que moi se distingue le je du tu, non pas par des “attributs” quelconques, mais par la dimension de hauteur qui rompt avec le formalisme¹⁷ ». Autrement dit, l'asymétrie de l'Autre est contenue

14. Buber oppose le formalisme objectiviste que reflète la pensée scientifique, à la dimension dialogique qui caractérise la rencontre humaine. Or, la pensée dialogique de Buber s'organise précisément selon un principe de réciprocité : « La relation immédiate implique une action réciproque [...]. La simple coexistence prend tout son sens dans la rencontre » (Martin BUBER, *Je-Tu*, Paris, Aubier, 1992, p. 33). Et de manière plus explicite encore : « Relation est réciprocité. Mon Tu agis en moi comme j'agis en lui » (*ibid.*, p. 35).

15. Emmanuel LÉVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 46-47.

16. Cette priorité du sens éthique d'autrui est relevée aussi par Paul Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, précisément pour remettre en question la réciprocité au nom de la mutualité des rapports de reconnaissance, réciprocité qui permet de préserver la gratuité de l'acte de reconnaissance aussi bien que la priorité du sens éthique dans lequel l'autre passe avant moi. En quoi consiste-t-elle cette idée de mutualité ? Ricœur répond : « [...] dans la festivité d'échanges des dons, l'autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle ». Ainsi, « la question serait de savoir : si le caractère unilatéral de la générosité propre à l'*agape* ne doit pas être tenu en réserve pour faire face au péril immense que fait courir à l'idée de reconnaissance mutuelle une logique de réciprocité qui tend à effacer les traits interpersonnels, [...] je préfère la nommer mutualité pour la distinguer de la sorte de circularité autonome attachée aux formes logiques de la réciprocité ». De même Ricœur écrit : « La générosité du don suscite non pas une restitution qui au sens propre annulerait le premier don ». Ainsi, la gratuité et l'unilatéralité de l'acte de reconnaissance permettent d'intégrer la dissymétrie à la mutualité, et de rappeler le caractère unique et irremplaçable de chacun des partenaires. L'*inter*, issu de l'intersubjectivité, fonctionne ainsi comme opérateur syntaxique qui permet aussi bien de rejoindre des extrêmes sur un plan commun, que d'assurer la séparation des termes. Ce faisant, la dissymétrie de la reconnaissance intersubjective permet de préserver le caractère unique et irremplaçable des partenaires d'interaction (Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 318, 320, 350).

17. Emmanuel LÉVINAS, *Noms propres*, p. 47.

dans la dimension impérative de l'éthique où « nul n'est assigné à répondre sans garantie de retour, nul ne se commet avec ce qui sera peut-être une perte sans contrepartie. Nul ne se commet avec la gratuité, le désintéressement éthique¹⁸ », comme l'écrit Catherine Chalié à la suite de Lévinas. Bref, comme le synthétise Lévinas : « [...] rendre possible une responsabilité pour autrui dés-intéressé, exclut la réciprocité¹⁹ ».

II. L'IMPORTANCE DE L'ALTÉRITÉ ET DU CORPS CHEZ HONNETH

À plusieurs reprises dans *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth met en exergue l'importance de l'expérience de l'autre dans l'économie intersubjective de la reconnaissance avec un sens éthique. Ainsi par exemple, lorsque Honneth signale que

le seul fait que son attaque [dégradation d'un statut moral ou dignité] provoque chez la partie adverse une vive réaction morale suffit à montrer au sujet attaquant qu'il était l'objet des mêmes attentes normatives que celles qu'il nourrissait de son côté à l'égard de son vis-à-vis [...] c'est l'expérience sociale de la vulnérabilité morale de leur partenaire d'interaction [...] qui peut faire prendre conscience aux individus de ces rapports de reconnaissance primitifs²⁰.

Honneth critique ainsi — à la suite de Habermas²¹ — le tournant égocentrique, voire monologique d'une philosophie de la conscience chez Hegel, qui a « fini par si bien occulter toutes les ouvertures intersubjectives²² ». Honneth écrit ainsi :

La première partie de notre étude a certes montré que le jeune Hegel, dans ses écrits d'Iéna, avait fait œuvre de pionnier en se proposant un programme d'allure franchement matérialiste : reconstruire le développement éthique de l'espèce humaine comme un processus où se réalise, à travers les stades successifs d'un même conflit, un potentiel moral qui est structurellement inscrit dans les rapports de communication entre sujets²³.

Cependant, « la lutte pour la reconnaissance, qui avait pourtant été jusque-là le principal ressort moral poussant le processus de socialisation de l'esprit à travers ses stades successifs, n'a plus pour fonction dans la *Phénoménologie de l'esprit* que de

18. Catherine Chalié, *Figures du féminin*, Paris, Des femmes, 2006, p. 58.

19. Emmanuel LÉVINAS, *Du dieu qui vient à l'idée*, p. 132. D'autres passages viennent critiquer la réciprocité issue de la reconnaissance : « Le Moi de la responsabilité, c'est moi et pas un autre, moi à qui l'on voudrait apparier une âme sœur de qui on exigerait substitution et sacrifice. Or, dire qu'Autrui doit se sacrifier aux autres, ce serait prêcher le sacrifice humain ! » (ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 162).

20. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 63. Au lieu de définir la justice à partir des principes ou des règles de droit, Honneth l'appréhende à partir de l'expérience de l'injustice vécue par les acteurs sociaux de façon infra-langagière, et la définit comme un sentiment qui reproche le déni d'une attente de reconnaissance.

21. Ce faisant Honneth rejoint la critique que Habermas fait du monologisme métaphysique issu de la modernité au nom du dialogisme, critique exprimée dans le *Discours philosophique de la modernité* et développée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* sous sa forme la plus accomplie. Habermas lui-même, en 1968 dans *Connaissance et intérêt*, proposait de retourner aux écrits de Hegel à l'époque d'Iéna pour penser la dimension intersubjective du social. Cf. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1979.

22. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 79.

23. *Ibid.*, p. 81.

former la conscience de soi²⁴ ». Bref, « l'éthicité, en un mot, est devenue une figure de l'esprit dans son processus de développement monologique²⁵ », ce qui pousse Honneth à une réactualisation postmétaphysique de Hegel²⁶.

Désormais, chez Honneth la constitution réussie de l'identité de soi se trouve transcendalement contrainte par le point de vue d'autrui. En effet, au-delà de l'exégèse particulière qu'il fait de Hegel, il est influencé par la psychologie sociale de George Herbert Mead, dans laquelle Honneth relève l'importance de l'interaction sociale avec autrui pour la constitution du sujet. Chez Mead, l'enfant prend conscience de la signification de ses réactions pour autrui avant de prendre conscience de lui-même. Désormais, « à l'instar du jeune Hegel [...] Mead renverse la relation entre le "je" et le monde social, en affirmant la primauté de la perception de l'autre sur le développement de la conscience de soi²⁷ ». Vers la fin de la *Lutte pour la reconnaissance*, Honneth en tire les conséquences et l'applique à une réactualisation normative de la théorie sociale : « [...] les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes, à partir du point de vue d'un "autrui" approuvateur²⁸ ».

À partir de là, il n'y a plus d'opposition entre la priorité éthique de l'autre et la théorie de la reconnaissance. En fait, c'est Fichte — que Honneth cite à plusieurs reprises dans son exégèse de la lutte pour la reconnaissance hégélienne — qui rehausse la priorité à donner à ce sens éthique impliquant la reconnaissance d'autrui. Dans *Les fondements du droit naturel selon les principes de la science* de 1796-1797, il développe comment l'injonction de l'autre constitue une condition transcendantale, qui demande, voire exige (*auffordern*), la reconnaissance de la liberté de l'autre. Fichte écrit : « Cet être raisonnable ne doit nullement par l'appel [d'autrui] être déterminé, être soumis à une nécessité d'agir, comme, dans le concept de causalité, l'effet l'est par la cause ; au contraire il doit seulement, à la suite de cet appel, se déterminer lui-même à agir²⁹ ».

L'appel (*Aufforderung*) est la matière de l'action causale, et une causalité libre de l'être raisonnable, à quoi il invite, est son but final. [...] La finalité de cet appel est conditionnée par l'entendement et par la liberté de l'être auquel il s'adresse. Cette cause doit par conséquent nécessairement avoir le concept de raison et liberté ; donc elle doit elle-même être un être capable de concepts, une intelligence, et, puisque, selon ce qui a été démontré, ce n'est pas possible sans liberté, être aussi un être libre, donc en général un être raisonnable et être posée comme telle³⁰.

Autrement dit, on ne peut pas se donner à soi-même l'expérience d'être libre et d'être sujet autonome sans, au préalable, avoir accompli l'expérience d'un autre qui

24. *Ibid.*, p. 79.

25. *Ibid.*, p. 78.

26. *Ibid.*, p. 85.

27. *Ibid.*, p. 92.

28. *Ibid.*, p. 208.

29. J.G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. d'Alain Renault, Paris, PUF, 1984, p. 52.

30. *Ibid.*

sollicite notre condition subjective. Désormais, la réponse d'un sujet face à une demande de reconnaissance de liberté par autrui aboutit à une économie de reconnaissance réciproque des libertés chez Fichte ; mais celle-ci a comme base une exigence normative qui interpelle la responsabilité du sujet face à la demande de reconnaissance. Bref, l'accès à soi à travers la reconnaissance intersubjective prend son élan dans la reconnaissance d'autrui³¹. Honneth — qui fait référence à maintes reprises à Fichte dans sa *Lutte pour la reconnaissance*³² — a bien saisi cet enjeu du point de vue éthique. C'est pourquoi le représentant de la troisième génération de l'École de Francfort intitule un de ses chapitres « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique du sujet pour la philosophie morale³³ ».

En outre, par rapport au principe d'identité, Paul Ricœur a bien saisi l'enjeu porté par l'altérité dans la constitution de la subjectivité. En effet, dans son texte *Soi-même comme un autre*, Ricœur fait une distinction tout à fait capitale entre *l'identité-idem* et *l'identité-ipse* de la conscience. Dans la dénonciation d'une totalité solipsiste de *l'identité-idem* visée par la position de maîtrise de la conscience sur le monde, le moi apparaît comme « être-pour-soi », ce qui accentue l'autosuffisance de la conscience. Mais par opposition à *l'identité-idem*, *l'identité-ipse* fait référence à une ipséité avant qu'elle soit capturée dans ce principe d'identité logocentrique et thématique. Elle est une affirmation de la certitude de soi, dotée de force pragmatique plutôt que d'être appréciée d'après la notion de vérité. En fait, il en va de même chez Lévinas où la sortie du langage nominatif se fait au bénéfice du langage accusatif qui apparaît dans le « Me voici » et fait suite à l'injonction éthique d'autrui, dans son deuxième grand ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*³⁴. Comme le dit Ricœur :

Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme mêmété (latin : *idem* ; anglais : *sameness* ; allemand : *Gleichheit*), de l'autre l'identité comme ipséité (latin : *ipse* ; anglais : *selfhood* ; allemand : *Selbstheit*). L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmété. Et c'est parce que cette distinction majeure est méconnue [...] que les solutions apportées au problème de l'identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent³⁵.

On retrouve cette démarche pour la reconnaissance de soi chez Honneth, avec la dimension manquante de la conscience ouverte à autrui qui accède à elle-même à partir de la perspective de l'autre, comme c'est le cas dans la reconnaissance intersubjective. Plus encore dans son exégèse de Mead, Honneth revient sur une distinction semblable de *l'identité-idem* et *l'identité-ipse*, dans la distinction faite par Mead entre

31. De notre point de vue, Hegel procède de la même manière dans la *Phénoménologie de l'esprit*, lorsque la lutte pour la reconnaissance amène à une impasse que la conscience de l'esclave parviendra à surmonter à travers le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*, parce que tout en étant inessentielle face à la conscience du maître, elle est capable de reconnaître l'autre, et c'est cette reconnaissance de l'autre qui, à travers la démarche de la *Phénoménologie de l'esprit*, lui permettra de parvenir à la reconnaissance de soi.

32. À plusieurs reprises Honneth relève l'importance du rôle de Fichte dans sa reconstruction de la lutte pour la reconnaissance hégélienne. Cf. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 25 et suiv.

33. ID., « Dezentriertes Autonomie. Moralphilosophie Konsequenzen aus der Subjektkritik », dans *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

34. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 180.

35. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 140.

le « Moi » — principe d'identité pour un acteur public — et le « Je », qui est la source non réglementée de toutes mes actions actuelles. Le concept « Je » désigne ainsi « l'instance qui, dans la personnalité humaine, est responsable de la résolution créative des problèmes pratiques³⁶ ». Ainsi pour Honneth relatant Mead, « un sujet ne peut prendre conscience de lui-même que dans la mesure où il apprend à considérer sa propre action dans la perspective — symboliquement représentée — d'une seconde personne³⁷ ».

Or, par rapport à l'importance du corps, l'exégèse de la psychologie sociale de Mead faite par Honneth dans le chapitre IV de la *Lutte pour la reconnaissance*, « Reconnaissance et socialisation. G.H. Mead et la transformation naturaliste de l'idée hégélienne », vise à montrer comment, dans le rapport émotionnel à autrui dans la petite enfance, l'enfant apprend à se comprendre comme indépendant et autonome à partir du point de vue d'un autre incarné. En revanche, c'est surtout dans la gratuité de l'amour maternel et non dans la réciprocité, que les partenaires exercent « mutuellement dans leur capacité à partager leurs sentiments et leurs sensations³⁸ ». Ainsi selon Honneth, Mead dégage les prémisses de sa théorie de la subjectivité en se basant sur la psychologie empirique à travers le rapport corporel du nouveau-né avec un autre significatif pour acquérir une conscience sociale de ses actes. Ainsi il écrit : « Réagissant — par la perception de mes propres gestes vocaux — à moi-même comme le fait mon vis-à-vis, je me place dans une perspective excentrique, à partir de laquelle je puis me faire une image de moi-même et prendre ainsi conscience de mon identité³⁹ ».

Or, Honneth complète sa recherche sur la spontanéité de l'interaction affective chez Mead avec celle de Winnicott, à propos du rapport entre la mère et le nourrisson : « D'un côté, la mère ressent comme son propre manque la détresse du nourrisson, auquel elle s'est identifiée projectivement durant la grossesse ; c'est pourquoi son attention émotionnelle se focalise sur l'enfant, et qu'elle apprend, comme sous l'effet d'une force intérieure, à adapter son aide et ses soins à des besoins qu'elle semble percevoir, si changeants soient-ils⁴⁰ ». Ainsi mère et enfant s'influencent mutuellement dans leur capacité à partager leurs sentiments et leurs sensations. Les relations affectives dans la prime enfance, nécessaires, permettent d'établir un équilibre entre symbiose et affirmation de soi qui crée les conditions satisfaisantes de socialisation du nourrisson. « Ce rapport de reconnaissance ouvrant en outre la voie à un monde de relation à soi dans lequel chacun des sujets acquiert une confiance élémen-

36. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 91.

37. *Ibid.*, p. 92.

38. *Ibid.*, p. 119.

39. *Ibid.*, p. 91. Mead écrit : « Alors que nous ne sachions qu'imparfaitement la valeur de l'expression de notre propre visage ou de notre attitude corporelle pour autrui, nous percevons notre geste vocal avec nos propres oreilles sous la forme qu'il possède aussi pour notre semblable » (cf. G.H. MEAD, « The Mechanism of Social Consciousness », *Selected Writings*, Indianapolis Bobbs-Merrill, 1964, p. 134-141 ; cité dans Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 90).

40. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 122.

taire en lui-même, il précède tant sur le plan moral que sur le plan génétique toute autre forme de reconnaissance réciproque⁴¹ ».

L'un des commentateurs de Honneth, Christopher Zurn, en a bien mesuré les conséquences lorsqu'il revient sur cette forme de reconnaissance préalable aux autres sphères de la reconnaissance, en ces termes : « The fundamental idea here is that, before any normatively substantive form of interaction with others can occur, interaction partner must become aware that they are dealing with persons [...] Honneth conceives of such antecedent recognition as the “spontaneous, non-rational recognition of others as fellow human beings”⁴² ». Or selon Zurn, cette forme de reconnaissance — que Honneth appelle indistinctement « antecedent recognition », « sympathie affective » ou « reconnaissance primaire » — apparaît surtout dans le développement pré-linguistique. Honneth développe cette idée surtout *a posteriori* de son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*, dans un article de 2001 intitulé « Invisibility : On the Epistemology of Recognition⁴³ ». Idée qui sera reprise en 2005 dans le texte *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*⁴⁴, issu des conférences réalisées par Honneth à l'Université de Berkeley, dans le cadre des Tanner Lectures. Dans une démarche qui s'inspire de Lukács, Dewey, mais surtout de Heidegger dans *Sein und Zeit*, Honneth affirme : « Le “souci” [existentiel] ou bien la “participation” engagée sont des expressions qui, bien qu'elles désignent l'acte par lequel on adopte la perspective d'autrui, ajoutent un élément qui ressortit à la *disposition affective* et désigne même un mouvement positif qui n'est pas contenu dans le thème de la compréhension des motifs de l'action⁴⁵ ». À la suite de Heidegger, Honneth plaide pour l'hypothèse selon laquelle cette aptitude à endosser rationnellement la perspective de l'autre s'enracine dans une interaction antérieure qui « possède les traits d'une sorte de préoccupation (*Besorgnis*) existentielle⁴⁶ ». Ainsi, le sujet existentiellement impliqué se trouve *affecté* par les autres personnes au sein de rapport qu'il a avec les autres, avant même qu'il prenne conscience de ces autres : « Ce qui se passe plutôt, c'est que l'auditeur répond en manifestant sa “sympathie” à l'égard des états qui ont été exprimés par le locuteur⁴⁷ ». C'est une expérience qui, comme le signale Honneth, « se situe en-deçà du seuil à partir duquel la reconnaissance réciproque implique l'acceptation des propriétés spécifiques du partenaire que l'on a en face de soi⁴⁸ ». Il y a donc la place chez Honneth pour une certaine spontanéité corporelle de la socialité qui marque la reconnaissance primaire d'autrui. Il s'agit bien d'une forme d'expé-

41. *Ibid.*, p. 131.

42. Christopher ZURN, *Axel Honneth*, Cambridge, Polity, 2015, p. 43.

43. Axel HONNETH, « Invisibility : On the Epistemology of Recognition », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (Supplement 2001), p. 111-126.

44. ID., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005. Version française : *Réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

45. ID., *Réification. Petit traité de Théorie critique*, p. 43.

46. *Ibid.*, p. 53.

47. *Ibid.*, p. 65.

48. *Ibid.*, p. 70.

rience pré-langagière d'interaction sociale selon Honneth qui — à la différence de Habermas — serait à la base de toute forme d'attente communicative.

Or, pour Merleau-Ponty le langage ne devient pleinement intelligible que resitué dans sa dimension pré-langagière, en lien avec notre corps dans le monde. Cet avis n'est pas passé inaperçu à Honneth. En effet, très tôt, dans sa jeunesse, Honneth dédie quelques pages à Merleau-Ponty dans *Action Sociale et Nature Humaine*⁴⁹, puis un article intitulé : « Une raison ancrée dans le corps », dans le recueil *Ce que social veut dire*, rédigé en 1986 après sa soutenance de thèse de doctorat. Il sera plus tard publié sous le titre *Critique du pouvoir*, au moment où en Allemagne apparaît la traduction des œuvres de Merleau-Ponty *La prose du monde* (Munich, 1984) et *Le visible et l'invisible* (Munich, 1986), qui porte aussi sur les travaux du phénoménologue Bernard Waldenfels⁵⁰. Ce qui intéresse Honneth, comme il le note dans sa lecture de Merleau-Ponty, « c'est la manière dont le corps et la conscience s'entremêlent indissociablement dans toute existence individuelle⁵¹ », et la façon dont « l'homme s'ouvre existentiellement un accès au monde [...]. À leur tour, les ébauches des sens qui ouvrent et alimentent en quelque sorte de l'intérieur le processus de perception prennent leur source dans les intentions d'action d'un sujet corporellement actif⁵² ». Ainsi selon l'interprétation de Honneth, pour Merleau-Ponty le corps et la conscience ne sont pas à envisager comme des entités séparées. Une réflexion que sera reprise dans *La lutte pour la reconnaissance* et ensuite développée dans la *Réification*.

III. HONNETH ET LE PROBLÈME DE LA CHAIR

Bien qu'il y ait de bons arguments pour estimer que la pensée de Honneth soit en mesure de faire face aux critiques du point de vue d'une phénoménologie du corps et de l'altérité, il n'est pas certain que celui-ci ait suffisamment réfléchi à la distinction du corps et de la chair et à toutes ses conséquences sur sa théorie sociale. Or, une partie de la phénoménologie a largement réfléchi à ce sujet.

En effet, dans la cinquième méditation des *Méditations cartésiennes*, Husserl adopte une démarche qui est très proche de l'exégèse de Mead et Winnicott faite par Honneth : « Il faut bien remarquer que, dans le passage de mon *ego* à un *ego* en général, n'est pas présupposée ni la réalité ni la possibilité d'une extension aux autres. L'extension de l'*eidos ego* est déterminée par l'autovariation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer comme si j'étais autre⁵³ ». Pour ce faire, il faudra, selon Husserl, reconnaître que l'autre se pose au plus profond de la constitution de mon *ego* puisque le

49. Jean-Philippe DERANTY, « Théorie de l'action sociale chez M. Merleau-Ponty et A. Honneth », dans Miriam BANKOVSKY, Alice LE GOFF, dir., *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 150.

50. *Ibid.*

51. Axel HONNETH, « Une raison ancrée dans le corps », dans *Ce que social veut dire*, t. I, Paris, Gallimard, 2013, p. 172.

52. *Ibid.*, p. 173.

53. Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1950, § 34 ; trad. fr. E. Lévinas et G. Pfeiffer.

sens de l'étrangeté à l'œuvre dans l'association intersubjective doit dériver de l'*alter ego*, et plus concrètement de mon corps comme un corps pour l'autre dans le monde. Comme le signale Didier Franck : « Si, dans la clôture d'une réduction au propre, aucune constitution de la chair comme corps ne semble possible, c'est que l'incorporation présuppose l'intersubjectivité⁵⁴ ». C'est ainsi, car l'autre apparaît à double titre comme corps, c'est-à-dire comme étant intramondain dans sa forme physique et, en outre, comme chair :

Parmi les corps proprement saisis de cette nature, je trouve, dans une distinction unique en son genre, ma chair (*meinen Leib*), à savoir comme l'unique corps qui n'est plus simplement corps mais précisément chair, l'unique objet à l'intérieur de ma couche abstraite du monde auquel, conformément à l'expérience, j'ajoute des champs de sensations, et ce sous divers modes d'appartenance (champs de sensations tactiles, champ de chaud et de froid, etc.), l'unique objet sur lequel je règne et domine immédiatement et en particulier dont je domine chaque organe. Je perçois avec les mains qui touchent kinesthésiquement, je vois de la même manière avec les yeux, [...] par où ces kinesthèses de l'organe s'écoulent dans le Je fais et dépendent de mon *Je peux* ; en outre par la mise en jeu de ces kinesthésies, je peux heurter, pousser, etc. et ainsi agir, immédiatement, puis médiatement de manière incarnée⁵⁵.

Ce faisant, si l'intersubjectivité est une condition nécessaire pour m'apprendre comment un corps qui est au monde, la chair conditionne à son tour la possibilité de toute expérience. Comme l'écrit Didier Franck :

C'est donc premièrement à une présentation de moi-même que l'appréhension de l'autre doit s'entrelacer. Mais aussi, et deuxièmement, à une présentation de son corps comme corps propre quelconque [...]. Puisque dans cette nature et dans ce monde ma chair est l'unique corps qui soit et puisse être originairement constitué comme chair (organe fonctionnant), il faut que de corps là-bas (*dort*), qui est pourtant saisi comme chair, tienne ce sens d'un transfert aperceptif issu de ma chair⁵⁶.

Et c'est ainsi, car la chair est « organe de toute perception, milieu et moyen de toute perception, ma chair s'étend jusqu'où s'étend ma perception⁵⁷ ». Or, aucune analyse de la vie n'est possible sans l'analyse de la chair, parce que la chair — ou plus précisément ma chair — est là où la vie se montre et se donne.

Or, même si les termes varient chez Merleau-Ponty, la distinction de la chair par rapport au corps prend aussi une place centrale. En effet, si un penseur a progressé dans la remise en cause radicale du corps, c'est bien Merleau-Ponty. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty défend une distinction cruciale pour notre réflexion : si le corps est le stade de la subjectivité, susceptible d'appropriation et de devenir « mon corps » parmi les corps, au contraire, la chair est cette instance originelle préconceptuelle. Elle est une dimension anonyme au sein de mon intimité, inséparable de la texture du monde. Étrange et inconnue, la chair sensible est le domaine où la vie se manifeste en commun parmi les vivants. Ontologiquement, la vie est fina-

54. Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 98.

55. Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 44.

56. Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 122-123.

57. *Ibid.*, p. 100.

lement inséparable du mystère, car la transparence du regard s'organise et repose sur l'opacité de la vie.

Dans son texte tardif, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty tire les conséquences de cette dimension sauvage et vitale qu'incarne la chair :

Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques : on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas ailleurs, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou maintenant, au sens des objets ; et pourtant ma vision ne les survole pas, elle n'est pas l'être qui est tout savoir, car elle a son inertie, ses attaches. Il faut penser la chair, non à partir des substances, corps et esprit, car elle serait alors l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale⁵⁸.

Ainsi : « La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même⁵⁹ ».

Or, on retrouve cette idée chez Michel Henry, qui désigne aussi la chair comme pâtir préalable à l'intentionnalité. En effet pour Henry, la passivité de la chair « de la souffrance⁶⁰ » doit être radicalement distinguée de la passivité du corps, comprise comme relation intentionnelle « à l'égard de quelque chose⁶¹ ». Car c'est la chair qui, s'éprouvant, se souffrant, permet en fin de compte de connaître le corps. Ainsi il écrit : « Précisément la douleur pure ne se réfère à rien d'autre qu'à elle-même, elle est livrée à elle-même, immergée en elle-même, submergée par soi, écrasée sous son propre poids [...]. Impossible pour elle de sortir de soi, d'échapper à soi⁶² ». C'est une immanence. Et il précise : « En quoi consiste cette venue en soi qui précède en elle toute impression concevable ? C'est la venue en soi de la vie. Car la vie n'est rien d'autre que cela qui s'éprouve soi-même sans différer de soi⁶³ ». C'est-à-dire, il s'agit d'une forme d'autorévélation radicale comme affectivité originelle et pure qui s'exprime et coïncide avec la chair qui, de ce fait, n'est rien d'autre que la chair de la vie.

Pourtant, la vie peut être pensée non seulement comme pure immanence, mais aussi comme transcendance. C'est le cas chez Merleau-Ponty pour qui le monde est caractérisé par une profondeur irréductible, que la chair sensible révèle :

On s'aperçoit que tout ce qui pour nous s'appelle pensée exige cette distance à soi, cette ouverture initiale que sont pour nous un champ de vision et un champ d'avenir et de passé... En tout cas, puisqu'il ne s'agit ici que de prendre une première vue de nos certitudes naturelles, il n'est pas douteux qu'elles reposent, en ce qui concerne l'esprit et la vérité, sur la première assise du monde sensible, et que notre assurance d'être dans la vérité ne fait qu'une avec celle d'être dans le monde⁶⁴.

58. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 193-194.

59. *Ibid.*, p. 192.

60. Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 86.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, p. 84.

63. *Ibid.*, p. 89.

64. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, 2010, p. 1647.

Ainsi, la question de la transcendance est celle de l'ouverture au monde, d'être capable de se rapporter à un monde : « La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas tout actuelle sous le regard — mais cette actualité totale elle la promet, puisqu'elle est là⁶⁵ ». La transcendance est donc en outre cette invisibilité constitutive du visible. C'est une transcendance qui appartient de plein droit à un sujet par sa chair vivante ouverte au monde. Une notion qui nous amène à réfléchir à la *Transzendenz* heideggérienne.

Pour Heidegger la transcendance « est une détermination fondamentale de la structure ontologique du *Dasein*. Elle fait partie de l'existentialité de l'existence. La transcendance est un concept existentiel. On verra que l'intentionnalité se fonde dans la transcendance du *Dasein* et qu'elle n'est possible que sur cette base⁶⁶ ». En effet, pour Heidegger le propre du *Dasein* est de devoir être son être. C'est ce que Heidegger nomme l'existence. Dès lors, à la détermination des étants par catégorie, Heidegger oppose les existentiels, c'est-à-dire, la détermination fondamentale du *Dasein* comme existence. Le premier des existentiels est l'être-au-monde. Désormais, le *Dasein* est à la base du rapport au monde ou *Transzendenz* ; l'ouverture au monde est déjà être auprès-du-monde. Ainsi la *Befindlichkeit* heideggérienne cherche à rendre compte de l'expérience affective comme expérience fondamentale intramondaine. Pourtant, même si chez Heidegger l'appartenance au monde se réalise par le corps, l'une des conséquences les plus radicales de la détermination existentielle du *Dasein* est le refus d'intégrer l'être en vie, et donc la chair. En effet pour Heidegger, ce n'est pas parce qu'il est vivant que le *Dasein* existe ; c'est au contraire *parce* que le *Dasein* existe qu'il est vivant⁶⁷. Cependant, si chez Heidegger la transcendance ontologique au monde est existentielle, chez Merleau-Ponty le rapport au monde se situe dans la chair dont le mouvement incarné est issu de la vie, ce qui à son tour rend vivant le sens de l'existence tout entière.

Suite à cela, comment caractériser l'essence de la transcendance du vivant en ce qu'il est un mouvement incontestablement polarisé qui ne tend vers rien de défini ? La réponse apportée par Renaud Barbaras, à la suite de Merleau-Ponty, est que pour le vivant, la transcendance, voire *l'ouvert* comme il l'appelle, peut se donner conformément à son être à travers l'insatisfaction du désir : « Ce vers quoi le désir se porte et qui est censé le satisfaire se donne en même temps comme défaut, défaut de rien qui soit nommable et relance en quelque sorte le désir par un débordement interne où s'indique un autre que ce vers quoi il se portait d'abord⁶⁸ ». Ainsi, chez Heidegger la transcendance est la vérité de l'intentionnalité de la conscience, alors qu'ici le désir du vivant est la vérité de la transcendance. Mouvement du vivant qui se dépasse toujours vers un horizon existentiel. C'est dans la chair que se fonde cette coappartenance de l'existence avec la vie.

65. ID., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 245.

66. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 200.

67. Renaud BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 142.

68. *Ibid.*, p. 22.

Or, pour en arriver là, Barbaras revient sur la pensée d'Emmanuel Lévinas à propos du désir : « On ne peut s'empêcher de penser ici à Lévinas, qui ouvre *Totalité et infini* par une réflexion sur le "désir métaphysique", où se préfigure la relation au Visage comme infiniment Autre et, partant, la transcendance de la métaphysique même vis-à-vis de l'ontologie⁶⁹ ». Pourtant Barbaras critique aussi Lévinas. En effet, si Lévinas caractérise le désir comme ce qui tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre⁷⁰, alors tout « véritable désir, serait désir métaphysique ». Dès lors, la difficulté est « de rendre compte de cela qui, se rapportant au monde, est néanmoins vécu comme désir, de faire coïncider l'essence métaphysique du désir avec le plan phénoménologique. Faut-il dire que tout désir dans le monde et du monde n'est désir qu'en apparence, puisqu'il ne se rapporte pas à l'absolument autre, bref que rien du mondain ne peut être véritablement désiré⁷¹ ? » Barbaras apporte la réponse suivante : « [...] il n'y a de désir que comme rapport à un désirable, mais il n'y a de désirable que comme *réalisable*⁷² ». Pourtant, chez Lévinas « le propre du désir est pour ainsi dire son impossibilité⁷³ ». Alors, « toute la difficulté est de penser correctement cet au-delà, cet excès à quoi correspond le moment négatif du plaisir⁷⁴ ». Mais ce faisant, Barbaras réduit le désir au besoin en l'envisageant comme négatif du plaisir, l'insatisfaction comment l'envers de la satisfaction. Ainsi il s'interdit de penser la transcendance dans toute sa portée infinie, comme ouverture, voire comme mouvement qui se tiendrait dans l'impossibilité de se ressaisir. En outre, précisément parce que la notion de désir garde sa parenté avec la sensation, Lévinas abandonne ce lexique au profit de la pure exposition de la chair comme sensibilité, dans son deuxième grand ouvrage *Autrement qu'être*. Il ne s'agit plus de mettre l'accent sur une altérité au-delà du monde, mais de réfléchir à l'autre dans le même, au sein du monde et de la vie en tant que chair.

En effet, dans *Autrement qu'être*, c'est avec l'éthique entendue comme responsabilité que se noue l'entreprise de Lévinas pour défaire la subjectivité de sa condition ontologique, grâce au désintéressement de l'un-pour-l'autre. Ce dégrisement du sujet est vite mené aux extrêmes : « Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence⁷⁵ », « expulsion de soi hors de soi [...] se vidant de lui-même⁷⁶ ». Alors, cette rupture avec l'être se passe « comme une passivité plus passive que toute passivité [...] passivité inassumable du soi⁷⁷ ». C'est bien donc dans un lexique husserlien que Lévinas essaie de se défaire de l'ontologie heideggérienne. C'est avec la sensibilité que Lévinas précise l'enjeu de cette rupture entre la socialité éthique et l'être :

69. Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2018, p. 293.

70. « Désir sans satisfaction qui, précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'autre » (Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 3).

71. Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 294.

72. *Ibid.*, p. 295.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 296.

75. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 9.

76. *Ibid.*, p. 141.

77. *Ibid.*, p. 18.

« [...] sensibilité à fleur de peau, à fleur des nerfs, s'offrant jusqu'à la souffrance⁷⁸ ». De plus, Lévinas note que la sensibilité est vouée à l'autre, « exposition à l'outrage, à la blessure⁷⁹ », « sacrifice sans réserve, sans retenue⁸⁰ ». Cette transcendance, cette ouverture de soi-même à l'autre est décrite comme vulnérabilité et maternité : « Elle est vulnérabilité, susceptibilité, dénudation, cernée et concernée par autrui, irréductible à l'apparaître d'autrui⁸¹ », « l'expérience sensible en tant qu'obsession par autrui — ou maternité⁸² ».

Et pourtant, si c'est du corps qu'il s'agit, que signifie donc un « dépouillement au-delà de la nudité⁸³ », expulsé « hors tout lieu [...] foulant aucun sol⁸⁴ », sans lieu où « se poser⁸⁵ » ? La « nudité », « le lieu », « le sol » sont les indices d'un corps qui se pose ; dès lors un au-delà de la « nudité », du « lieu », et du « sol » signale aussi un au-delà du corps, ou plutôt un en deçà du corps : il s'agit de la chair. À maintes reprises Lévinas fait référence à la chair de cette manière : « Souffrir par une écharde qui brûle la chair⁸⁶ ». Lévinas fait explicitement une opposition entre la chair et le corps : « [...] incarnation [...] intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps⁸⁷ ».

Après *Totalité et infini*, dans le parcours jusqu'à *Autrement qu'être*, Lévinas mène une vaste enquête à propos de la sensibilité, suite aux difficultés liées à la corporéité exprimées par la critique de Derrida dans l'essai « Violence et métaphysique ». La conception de la chair comme « mise à l'envers » est nourrie d'une exégèse attentive aussi bien de Merleau-Ponty que de Husserl. En effet, dans les textes « Sans identité » de 1970, tiré du recueil *Humanisme de l'autre homme*, « Intentionnalité et sensation » de 1965 et « *A priori* et subjectivité » de 1962⁸⁸, Lévinas s'engage dans une exégèse plus radicale de la transcendance, précisément pour surmonter la critique derridienne d'une pensée encore prise dans l'ontologie. Concernant Husserl, il s'agit bien là de la doctrine de l'*Urimpression*. Husserl désigne ainsi une affectivité originelle sans perception, un « commencement absolu » qui indique une source originelle du temps, sans être susceptible d'être contenue comme présence, une fuite qui naît par « *genesis spontanea*⁸⁹ » comme dit Lévinas. Sans corrélat objectif, sans contenu d'une sensation, cette impression originelle est en deçà de l'opposition entre passivité et activité de la conscience, sans écart entre affectant et affecté.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 101-102.

82. *Ibid.*, p. 97.

83. *Ibid.*, p. 18.

84. *Ibid.*, p. 62.

85. *Ibid.*, p. 56.

86. *Ibid.*, p. 64.

87. *Ibid.*, p. 96.

88. Jesús Emmanuel FERREIRA GONZÁLEZ, *Conceptos no humanos. La significación del Ser en alteridad*, México, Colofón, 2017.

89. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 41.

Bref, si l'*Urimpression* husserlienne a du sens, il s'agit d'une sphère de sens antérieure à « moi ». C'est l'impression de « ce qui est reçu [...] matériau sans forme⁹⁰ ». Comme l'écrit lui-même Husserl : « L'apparition originaire et le flux originaire, des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixe, dont nous avons conscience par une "affectation", sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard⁹¹ ». C'est à la suite de ces réflexions que la subjectivité commence à être nommée par le biais de son exposition à l'autre, par un « Me voici ».

Si Lévinas se distancie du corps dans sa philosophie, c'est précisément parce que le surgissement de la conscience autopositionnelle du Moi, piège héliocentrique dont il s'agit de sortir, présuppose comme base la sensation en tant qu'adéquation objectivante du touchant avec le touché de mon corps agissant ; c'est-à-dire en tant que principe d'identification, d'identité et d'appropriation par la main qui tâtonne. En effet, d'après Husserl, la même sensation du toucher, est appréhendée à la fois comme caractère de l'objet « extérieur » et comme « sensation de l'objet-corps⁹² ». Il faut donc d'abord une mise à distance face au pur acculement à la chair exposée, à la sensibilité exposée, pour rendre le corps possible. C'est ainsi précisément parce que dans *Totalité et infini*, la sensibilité était encore comprise comme sensation donc comme adéquation ; alors qu'*Autrement qu'être* signe une prise de distance à l'égard de soi pour accentuer le déphasage de la sensibilité avec la sensation. Déphasage qui rend la sensation possible. Pourtant, le déphasage de la sensibilité vouée à l'autre est ce qui rend possible la rencontre et éveille le désir de l'autre comme désir de l'infini.

Or dans *Autrement qu'être*, le déphasage de la sensation au bénéfice de la sensibilité va de pair avec l'enrichissement du lexique du « désir de l'infini » dans le fini — issu de la rencontre d'autrui — au bénéfice de la notion d'intrigue de l'infini. Intrigue de l'infini qui s'exprime dans l'ipséité par la trace anarchique d'un passé immémorial « plus ancien que l'intrigue de l'égoïsme nouée dans le *conatus* de l'être⁹³ ». C'est dans la chair, mise à l'envers, acculée sans dérobade possible, pure exposition de l'un-pour-l'autre, que se noue cette appartenance du fini à l'infini. L'être noué à l'autre avant d'être soi. Comment le signale Lévinas, l'incarnation noue le nœud « dans une intrigue plus large que l'aperception de soi⁹⁴ ». Pour synthétiser, tout l'enjeu est d'assurer une transcendance à l'infini, une transcendance de soi à l'autre plus radicale que la *Transzendenz* heideggérienne, une différence plus radicale que la différence ontologique. Il s'agit donc bien pour Lévinas de réfléchir à la transcendance à partir de la chair. Pour autant, il s'agit de réfléchir autrement que Merleau-Ponty pour qui la transcendance « est originairement en rapport au Monde et non pas à l'Autre du monde⁹⁵ ». Chez

90. Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, p. 29.

91. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), § 20, p. 47-48.

92. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952, § 37, HUA IV, p. 147.

93. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 117.

94. *Ibid.*, p. 96.

95. Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 297.

Lévinas elle devient une interpellation plus radicale : celle de la nudité du visage d'autrui comme « élection⁹⁶ » qui constitue la responsabilité, pas dans un sens moral, mais comme une ouverture à l'autre, comme socialité⁹⁷.

En revanche, la réflexion de Honneth reste entièrement dans le domaine du corps quand, à propos de l'interaction entre l'enfant et la mère, il propose de saisir la signification sociale de nos réactions et de nos expressions corporelles comme mode d'appropriation de soi. De même, Honneth comprend la sensibilité d'après « le res-senti », voire « la sensation » et « l'affection », tout ce qui suppose comme base la différence entre corps propre et corps autre, entre touchant et touché qui relève de la peau, et sans laquelle la sensation ne serait pas possible, c'est ce que rappelle bien Claire Marin faisant suite à Merleau-Ponty et Husserl⁹⁸. De même, la reconnaissance primaire qu'il revendique suppose, comme le rappelle Zurn, la conscience de ce qu'on fait avec l'existence d'autrui, qui permet de se mettre dans la perspective d'autrui et rend possible la sympathie affective. Cette sympathie affective implique, selon Honneth, qu'un sujet se trouve existentiellement affecté par autrui. La sympathie étant ainsi une manifestation spontanée à l'égard des expressions du corps autre⁹⁹.

Or, c'est Judith Butler qui a mesuré l'importance de la sensibilité dans la portée éthique de la vulnérabilité lévinassienne, dans sa critique de Honneth suite aux *Tanner Lectures* de 2005 et à la *Réification* de 2005. Dans son essai *Taking Another's View. Ambivalent Implication*¹⁰⁰, Butler accorde à Honneth l'idée que l'individu est constitué de façon intersubjective, mais à la suite de Lévinas, elle estime que c'est dans la vulnérabilité que se trouve l'exposition à l'autre qui rend le social possible. Comme le signale Kim Sang Ong-Van-Cung à ce propos : « Lévinas accorde à la vulnérabilité une valeur éthique, car la responsabilité pour autrui s'y révèle première. Le sujet ne se définit pas par l'autonomie, mais il est plutôt pour l'autre [...] Elle l'assiège en le rendant otage de l'autre¹⁰¹ ». Pourtant, si Honneth fait référence à la vulnérabilité, il met seulement l'accent sur l'intégrité morale : « [...] c'est l'expérience sociale de la vulnérabilité morale de leur partenaire d'interaction, et non l'expérience existentielle de la mortalité de l'Autre [en référence à la lutte pour la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel], qui peut faire prendre

96. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 158.

97. *Ibid.*, p. 19.

98. Claire MARIN, « L'Œil et la main : la "métaphysique du toucher" dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida », *Les études philosophiques*, 64, 1 (2003), p. 99-112.

99. Lévinas critique explicitement la portée fondamentale de la sympathie affective : « La responsabilité pour l'autre, pour ce qui n'a pas commencé en moi, responsabilité dans l'innocence d'otage — *ma* substitution à autrui est le trope d'un sens qui ne s'en tient pas à l'empirie de l'événement psychologique, d'une *Einfühlung* ou d'une compassion qui, de par ce sens, signifient » (Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 161).

100. Judith BUTLER, « Taking Another's View : Ambivalent Implication », dans Martin JAY, éd., *Reification : A New Look at an Old Idea. With Judith Butler, Raymond Guess and Jonathan Lear*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 97-117.

101. Kim SANG ONG-VAN-CUNG, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », *Archives de Philosophie*, 73, 1 (2010), p. 119.

conscience aux individus de ces rapports de reconnaissance primitifs¹⁰² ». Désormais, par opposition à Lévinas selon Ong-Van-Cung, la vulnérabilité chez Honneth est chevillée à la reconnaissance. Or, pour Butler :

If a normative value is to be derived from involvement, it is not because involvement presupposes a normative structure of genuine praxis, but because we are beings who have to struggle with both love and aggression in our flawed and commendable efforts to care for other beings. Thus, in my view, modes of involvement bear different moral meanings for us ; they are bound by no single pregiven structure, relation, or bond, much less a normative one, and that is why we are under a responsibility to negotiate among such involvements as best we can¹⁰³.

Dès lors, comme Kim Sang Ong-Van-Cung l'explique bien : « [...] l'ambivalence psychique est la conséquence éthique de la vulnérabilité à l'autre, car dès lors que nous sommes formés par nos relations primordiales aux autres, selon Butler, nous sommes des êtres qui dès les premiers commencements aiment et résistent à la dépendance et dont la réalité psychique est forcément ambivalente¹⁰⁴ ». Ce faisant, si Honneth fait appel à la psychologie sociale de Mead et Winnicott, Butler souligne l'ambivalence du psychisme humain à la suite des théories de Melanie Klein et Freud. Psychisme qui oscille entre attachement et résistance à l'autre chez l'enfant et qui montre par son ambivalence la vulnérabilité à l'autre. Désormais selon Butler, nous aurions avec Honneth une certaine confusion logique entre la reconnaissance comme *a priori* social ou comme mode de relation initié empiriquement dans la toute petite enfance des nourrissons : « Car si la réification est un oubli de la reconnaissance, il faudra considérer une curieuse conséquence selon laquelle la reconnaissance réciproque de Honneth émerge dans le développement de l'enfant, après qu'il soit éveillé d'un oubli de la reconnaissance plus primordial encore¹⁰⁵ ». Dès lors, l'argument de Honneth tourne en rond à l'infini, car la reconnaissance suppose à sa manière, la reconnaissance. En outre, dans sa thèse Butler rejoint aussi Foucault au sens où cette vulnérabilité est aussi liée à la résistance constitutive de la subjectivité¹⁰⁶ : « [...] cela signifie plutôt qu'on est dépendant du pouvoir pour sa propre formation, que cette formation est impossible en dehors de la dépendance et que la posture du sujet adulte consiste précisément dans le déni et la répétition de cette dépendance¹⁰⁷ ». En plus, Butler fait référence au *conatus* spinoziste en tant que résistance,

102. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 63.

103. Judith BUTLER, « Taking Another's View : Ambivalent Implication », p. 104.

104. Kim SANG ONG-VAN-CUNG, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », p. 131.

105. *Ibid.*

106. Chez Foucault, le pouvoir fait référence non pas aux instances juridiques ou à la souveraineté, mais à « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation : le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse » (Michel FOUCAULT, *L'histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 121-122). Désormais, la question est de déterminer « comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets » (ID., *Il faut défendre la société. Résumé de cours 1970-1982. Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Paris, Julliard, 1989, p. 85-86). Le pouvoir désigne ainsi à la fois le processus par lequel on devient subordonné et celui par lequel on devient sujet. La vie psychique renvoie ainsi à une dynamique de pouvoir qui situe le soi dans l'attachement.

107. Judith BUTLER, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Leo Scherer, 2002, p. 32-33.

en se basant sur la vulnérabilité humaine. Comme l'a commenté Kim Sang Ong-Van-Cung : « Butler s'efforce de réinvestir le *conatus* spinoziste non seulement comme pulsion de vie centrée sur soi mais comme une vie originellement engagée dans la survivabilité ou dans la vie des autres¹⁰⁸ ». Bref, l'interaction sociale serait ainsi au sement de la vulnérabilité lévinassienne et du *conatus* spinoziste¹⁰⁹, d'où l'implication ambivalente avancée par Butler.

Pourtant, la solution proposée par Butler n'est pas adéquate non plus pour deux raisons. D'une part, Butler mélange l'éthique lévinassienne comme *prima philosophia*, voire quasi-ontologie, avec la psychologie empirique. Un propos qui ne peut être mis en avant qu'en déformant la pensée lévinassienne. La critique faite à Honneth, de comprendre la relation à la fois comme *a priori* du social et comme mode de relation initié empiriquement *a posteriori*, est aussi valable à l'encontre de Butler. En outre, Butler rattache sa compréhension de la vulnérabilité au pouvoir, alors que Lévinas oppose strictement la vulnérabilité à toute ontologie en tant qu'économie de pouvoir, dans sa critique explicite du *conatus* spinoziste. L'enjeu est bien ontologique lorsque Butler écrit dans *Le pouvoir des mots. Politique du performatif* : « On "existe" non seulement parce que l'on est reconnu, mais plus fondamentalement, parce que l'on est reconnaissable¹¹⁰ ». L'existence, mon existence, aussi bien que « ce que nous venons à être », est mise ainsi au centre des préoccupations. Ce faisant, la vulnérabilité et l'assujettissement chez Butler sont beaucoup plus proches de la lutte à mort entre le maître et l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que du désir d'être aux yeux de l'autre ; alors que chez Lévinas, l'assujettissement est lié à l'élection éthique dans la responsabilité de l'un pour-l'autre, « à la vie et à la mort¹¹¹ ». Les malentendus ne s'arrêtent pas là. Comme Kim Sang Ong-Van-Cung le précise, « la coïncidence de la corporéité et du pour-autrui fait que la vulnérabilité du corps repose sur son expressivité¹¹² ». Dans *Totalité et infini*, l'expressivité trouve une place importante, mais ce n'est plus le cas dans *Autrement qu'être* où la vulnérabilité est remise en jeu philosophiquement. Cette confusion permet à Butler de reconstituer une ontologie sociale du corps au croisement de la psychanalyse, et de critiquer la théorie de la reconnaissance, mais au prix d'une déformation du sens éthique de la vulnérabilité lévinassienne. Bref, la vulnérabilité butlérienne est loin de ce que Lévinas entend par vulnérabilité.

Or, Estelle Ferrarese critique aussi l'usage de la vulnérabilité chez Butler, mais autrement. Son approche, beaucoup plus aiguë que celle de Butler, permet de révéler le vrai enjeu : celui de l'ontologie vis-à-vis de la Théorie critique. Dans un article intitulé « (Re)faire de la Théorie critique pour une (re)lecture féministe », Estelle Ferrarese cri-

108. Kim SANG ONG-VAN-CUNG, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », p. 134.

109. « Mais que la reconnaissance soit simultanément une relation de pouvoir et une norme éthique, un principe constitutif de l'être du sujet et une valeur transcendant son être-là défait, semble ne pas aller de soi. [...] La critique de la reconnaissance [chez Honneth] est bien nécessaire, car l'outil critique que constitue cette notion doit s'accompagner d'une réflexion sur ces normes et ses limites » (Kim SANG ONG-VAN-CUNG, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », p. 140).

110. Judith BUTLER, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 27.

111. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 159.

112. Kim SANG ONG-VAN-CUNG, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », p. 134.

tique aussi l'exégèse que fait Judith Butler de la vulnérabilité, quoique dans un sens autre :

De nombreux courants féministes se sont demandé si afin de renverser l'anthropologie individualiste, rationaliste, possessive, du contrat social, il ne serait pas nécessaire de lui en substituer une autre, qui serait parée de traits plus « féminins », et de poser par exemple que nous sommes tous vulnérables. Cette voie, empruntée par les théories du *care*, mais aussi par Judith Butler depuis son tournant éthique, ne peut pas être celle de la Théorie critique. Car cela revient à reproduire et à réassurer une séparation complète entre le monde naturel et le monde social. [...] Il ne peut s'agir que de montrer que la vulnérabilité précipite parce que les arrangements institutionnels, des normes, des aménagements matériels — des éclairages publics aux règles du regroupement familial — rendent possible une existence *à la merci* d'une autre puissance d'agir. La vulnérabilité ne peut être pensée qu'en l'adossant au principe d'une nature introuvable et superflue¹¹³.

Ce faisant, Ferrarese fait sienne d'une certaine façon l'argument d'Adorno à l'encontre de l'ontologie de Heidegger : « [...] la question de l'ontologie ne recouvre rien d'autre que ce que j'ai visé en parlant de nature¹¹⁴ ».

Or, en présentant les choses ainsi, Ferrarese confond la nature avec l'ontologie, ce qui ne va pas de soi. Husserl, lorsqu'il développe la démarche phénoménologique suite à l'accusation de psychologisme par Frege, se dresse de façon très explicite contre le naturalisme. Le sens de son *epochè* phénoménologique est précisément une mise hors circuit de la thèse naturelle du monde, c'est-à-dire, de la position du monde en tant que réalité en soi, comme donnée. Ceci, lui permet de mettre en évidence le rapport intentionnel au monde comme horizon de toute expérience possible. Ainsi, la phénoménologie est transcendantale au sens où l'*ego cogito* est d'abord compris comme sphère ontologique ouverte à l'expérience et non comme détermination de cette expérience ; ce qui reviendrait à être — dans le langage phénoménologique — une modalité de donation de la chose que Husserl appelle, d'ailleurs, attitude naturelle. Il en va de même pour Heidegger : « L'expérience d'un environnement n'implique en tant que telle aucune prise de position théorique¹¹⁵ ». Ainsi la phénoménologie (et surtout l'herméneutique à sa suite) ne néglige pas le social. D'ailleurs, son souci est d'éclaircir sa genèse ontologique comme un domaine présocial qui rendrait l'expérience du social possible. Comme le commente fort bien Didier Franck : « Quel peut bien être le sens d'une telle interdiction si langue et parole, comme formations sociales et culturelles, renvoient toujours à l'intersubjectivité, si la communication est l'horizon de tout langage ? [...] Et, de manière plus générale, l'idéalité des significations ne requiert-elle pas, en tant qu'idéalité, l'intersubjectivité¹¹⁶ ? » Car l'intersub-

113. Estelle FERRARESE, « (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Frankfurt », *Cités*, 73, 1 (2018), p. 48-49. Elle-même conclut dans un essai ultérieur : « The ability to respond to vulnerability, just like the aptitude to perceive it, far from being matters of inherent sensitivity or uncontrollable emotional reactions, are the result of socially organized distribution » (ID., « The Vulnerable and the Political : On the Seeming Impossibility of Thinking Vulnerability and the Political Together and Its Consequences », *Critical Horizons*, 17, 2 [2016], p. 237).

114. Theodor W. ADORNO, « L'idée de l'histoire de la nature », dans J. BÉGOT, dir., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Rue d'Ulm, 2008, p. 32.

115. Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 56/57, Frankfurt a.M., Klostermann, 1999, p. 93-94.

116. Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 32-33.

jectivité recèle, en tant que telle, l'enjeu constituant de la transcendance : « [...] que serait l'expérience si elle n'était pas expérience de l'altérité, l'altérité n'est pas elle le sens le plus profond de l'expérience, l'expérience n'est pas elle essentiellement mouvement vers l'altérité¹¹⁷ ? » Transcendance qui, en outre dans son sens le plus profond pour Lévinas, n'est pas l'ontologie dont il cherche à se défaire, mais socialité.

Cela nous amène à une deuxième objection à l'égard de Ferrarese, mais qui comporte aussi une critique à l'encontre de Butler et Sang Ong-Van-Cung. En effet, dans son exégèse de Lévinas, la vulnérabilité est prise comme base à la passivité donc à la sensibilité. Mais ce choix comporte une inversion logique de toute la réflexion lévinassienne, car chez Lévinas ce n'est pas la vulnérabilité qui rend la chair sensible, mais c'est au contraire la chair voire la sensibilité qui est vulnérable¹¹⁸. Et cela change tout. En effet, comme on l'a déjà signalé, c'est la chair comme exposition sans retenue, pure ouverture nouée à l'autre qui rend la transcendance de l'un-pour-l'autre possible. Sans transcendance, sans ouverture vers l'autre, un *alter ego* et de ce fait la reconnaissance intersubjective, ne sont plus possibles. La chair rend ainsi l'expérience possible. Or, si toute expérience, y compris l'expérience sociale, est une forme de détermination, elle prend place aussi sur un fond d'indétermination sans laquelle l'expérience même serait impensable et indicible. La chair porte bien en elle cette marque de l'indétermination, voire de la coappartenance à la vie¹¹⁹. Car la chair est là où la vie se montre. La vie de la chair est aussi chair de la vie. Or, la Nature n'est pas la vie. Si la nature est saisie par Ferrarese comme le donné, l'originel et quelque chose d'immuable¹²⁰, la vie en revanche est mouvement, événement, absence de détermination qui rend précisément les déterminations possibles.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS FINALES

Suite à l'accusation de psychologisme moral de Nancy Fraser¹²¹, les *Tanner Lectures* de 2005 et le texte la *Réification* de 2005, représentent un tournant dans la pensée de Honneth, il y mène une démarche « génétique » pour éclaircir une forme de reconnaissance primaire. Sans l'avouer il s'agit bien d'une recherche phénoménologique. Mais Honneth ne va pas au bout de son enquête sur l'affectivité existentielle, il ne va pas jusqu'au domaine de la chair. Un choix qui comporte néanmoins un double prix : celui de ne pas approfondir la distinction de la chair et du corps et celui de ne pas saisir la coappartenance de l'affectivité incarnée avec la vie.

D'abord, lorsque Honneth s'empêche de réfléchir à la chair, il se prive de saisir dûment le corps. Autrement dit, il se prive d'appréhender dûment l'antécédent de la reconnaissance, qui de ce fait n'appartient plus à la reconnaissance mais à ce qui la

117. *Ibid.*, p. 119.

118. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 97.

119. *Ibid.*, p. 181.

120. Cf. Estelle FERRARESE, « (Re)faire de la Théorie critique... », p. 46, 53.

121. Nancy FRASER, Axel HONNETH, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange ?*, London, New York, Verso, 2003, p. 31.

précède, voire à la phénoménologie de la chair (qui n'est en fait rien d'autre que la chair de la phénoménologie). Car la phénoménologie de la chair se trouve en deçà de toute philosophie sociale, puisqu'elle se rapporte à elle comme une condition. En effet, si le corps constitue une forme de distance à l'égard du monde qui permet la perception, et ainsi la perception d'autrui, il suppose à sa base la chair, qui permet un manque de distance à l'égard du monde, donc un pur acculement. Comme le rappelle Jean-Louis Chrétien : « Montrer dans le toucher un sens de la proximité, c'est montrer en lui un sens de la distance. Toucher, c'est s'approcher, ou être approché, et non pas appliquer une surface sur une autre. Cette proximité oublie dans le contact ce qui la sépare de la chose qu'elle touche, elle ne ressent pas cette distance comme telle, puisque aussi bien elle ne fait pas obstacle, et forme ce à travers quoi nous sentons¹²² ».

La constitution du corps comme mon corps, présuppose donc une économie de prise de distance et d'indépendance à l'égard de la pure exposition sensible, c'est le rite de passage de la chair au corps. Or à propos de la symbiose de la mère et de l'enfant¹²³, Honneth touche ce point mais en réfléchissant à propos de l'avènement du corps sans jamais nommer la chair, ni y réfléchir. Ce faisant, Honneth gomme la chair avec le corps, la première est passée sous silence au bénéfice du deuxième, et ainsi il oblitère ce qui n'appartient pas au corps. Pourtant la chair, comme on verra, rend le corps possible.

En outre, lorsque Honneth s'empêche de réfléchir à la chair, il s'empêche de réfléchir à ce qui noue le social à la vie. Ainsi, il s'empêche de faire de la vie un enjeu critique de réflexion pour la théorie de la reconnaissance. La possibilité d'interagir avec le monde en tant que corps, renvoie à la *coappartenance* de la chair avec la vie comme condition d'existence. Si la vie peut prendre un sens social, de même le social n'est pas pensable hors de la vie. Dès lors, une philosophie sociale menée à terme doit penser conjointement la vie et le social et montrer — y compris dans un sens critique — comment ils coproduisent et interagissent, réciproquement, dans ce qui peut être potentiellement un tournant écologique de la Théorie critique¹²⁴.

Pourtant, est-ce certain que Honneth n'était pas familiarisé avec cette distinction de la chair et du corps ? À la fin de son article sur Merleau-Ponty, Honneth reconnaît que le philosophe français est de moins en moins sûr de pouvoir attribuer l'existence

122. Jean-Louis CHRÉTIEN, « Le corps et le toucher », dans *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 107-108.

123. Nancy FRASER, Axel HONNETH, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange ?*, p. 206.

124. « La vulnérabilité essentielle de l'être humain, face négative de son "ouverture" essentielle au monde, est en fait partiellement partagée par les autres organismes [...]. C'est une abstraction de parler de l'homme en interaction en dehors de son incorporation dans des environnements naturels, côtoyant d'autres êtres vivants ». Les conclusions à tirer nous ramènent à un vieux thème de la première Théorie critique, déjà présente chez le jeune Marx, qu'Habermas avait rejetée, mais qu'on semble pouvoir reprendre avec Honneth puisque celle-ci propose justement une théorie élargie de l'interaction : l'émancipation sociale ne peut se penser séparément de la libération de la nature. Cf. Jean-Philippe DERANTY, « Théorie de l'action sociale chez M. Merleau-Ponty et A. Honneth », p. 166-167. Aussi : « The Loss of Nature in Honneth's Social Philosophy : Reading Mead with Merleau-Ponty », *Critical Horizons*, 6 (2005), p. 153-181.

corporelle à un sujet intentionnant¹²⁵. Honneth cite Merleau-Ponty : « Si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois¹²⁶ ». Pourtant, de l'idée d'émergence essentiellement anonyme de la chair, Honneth tire des éclats structuralistes¹²⁷, mais pas une démarche proprement phénoménologique. Honneth écrit : « C'est un tel principe cosmique, constituant l'élément primordial dans lequel s'enracine tout être, que viserait le concept obscur de la *chair*¹²⁸ ». Pourtant Honneth désavoue vite le cours de cette réflexion :

Mais cette tentative de détermination des énergies vitales qui sous-tendent toutes les manifestations de vie signifierait la conversion à une philosophie de la nature — une évolution qui paraîtrait difficilement compréhensible, ne serait-ce que parce qu'elle romprait le cadre général d'une phénoménologie de l'être-dans-le-monde de l'homme [...]. L'interprétation de Richir [une philosophie de la nature chez Merleau-Ponty], si nombreuses soient les citations qu'il puisse invoquer à l'appui de sa thèse, contredit en outre l'intention régulièrement annoncée par Merleau-Ponty de dégager un concept élargi de rationalité par le biais d'une construction phénoménologique du corps humain¹²⁹.

L'intracorporalité reste ainsi au centre des préoccupations honnethiennes. Pourquoi ? Parce que la préoccupation épistémologique de Honneth se trouve encore dans la recherche d'une raison élargie issue d'une philosophie sociale, l'un des axes du programme de recherche de l'École de Francfort depuis sa fondation. Ce faisant, approfondir le problème de la chair comme Merleau-Ponty le propose, reviendrait à quitter la philosophie sociale pour une ontologie fondamentale, ce que Honneth ne semble pas se permettre.

Or, encore un détail. Tardivement, suite à une journée d'études de la leçon inaugurale de la Chaire Mercier, le 21 mars 2012 à l'Université Catholique de Louvain, et après la publication du *Droit de la liberté*, Honneth est interrogé dans un échange à propos de Lévinas. Tout en précisant qu'il ne connaît pas très bien sa pensée, il indique qu'il ne partage pas ceci avec Lévinas : « [...] qu'une description phénoménologique, quand elle est faite avec prudence et sensibilité, peut créer et justifier une norme morale comme telle¹³⁰ ». C'est une lecture assez maladroite de Lévinas à double titre. D'abord, Lévinas annonce explicitement qu'il ne fait pas de la « philosophie morale » au sens conventionnel du terme¹³¹. Ensuite, en paraphrasant Jean-Philippe Deranty¹³², il n'y a qu'un pas à franchir pour passer de la radicalité de la pensée quasi ontologique de Lévinas à des conclusions morales et politiques fortes qui permettraient le renouveau de la philosophie sociale.

125. Axel HONNETH, « Une raison ancrée dans le corps », p. 178.

126. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 249.

127. Axel HONNETH, « Une raison ancrée dans le corps », p. 178.

128. *Ibid.*, p. 179.

129. *Ibid.*, p. 180.

130. Mark HUNYADI, *De la reconnaissance à la liberté*, Mesnil sur Seine, Le bord de l'eau, 2014, p. 64.

131. Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, préface.

132. Jean-Philippe DERANTY, « Théorie de l'action sociale chez M. Merleau-Ponty et A. Honneth », p. 161.

Y A-T-IL DANS LA BIBLE UN BIAIS « VALIDISTE » CONTRE LES FEMMES PORTEUSES DE HANDICAP ?

Talitha Cooreman-Guittin

Chaire de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique
Université de Fribourg, Suisse

Catherine Vialle

UR Théologie et Société
Université Catholique de Lille, France

RÉSUMÉ : Cet article pose une question nouvelle : Y a-t-il dans la Bible un biais « validiste » contre les femmes porteuses de handicap ? Les auteures répondent par un prudent « oui, mais... ». Toutefois, la réception des textes qui évoquent des situations de handicap commence à changer. Cette étude est une illustration de ce changement en cours.

ABSTRACT : This article asks a new question : Is there an ableist bias against women with disabilities in the Bible ? The authors answer with a cautious "yes, but...". However, the reception of biblical texts that refer to disability is beginning to change. This study is an illustration of this ongoing change.

Cet article part d'un constat simple : plusieurs personnages bibliques masculins, marqués dans leurs corps par une déficience, ne sont en rien empêchés d'accomplir leur mission. Ainsi, Jacob devient patriarche malgré sa boiterie, Moïse guide le peuple vers la Terre promise malgré ses difficultés à parler, Mephibosheth est reconnu comme fils de roi avec son pied bot, l'écharde de Paul n'empêche en rien sa mission auprès des Gentils. Mais pour les femmes, cela semble ne pas être le cas : Sarah surmonte sa stérilité, la femme courbée devient droite, et aucune femme porteuse de handicap n'accomplit de grand destin dans l'histoire du Salut... Alors, y aurait-il un biais capacitiste ou validiste généré dans la Bible ?

Nous nous sommes penchées sur cette question : une bibliste et une théologienne du handicap. Nous avons fait des découvertes surprenantes dont nous faisons écho dans cet article. Nous croiserons plus particulièrement la lentille « genre » avec la lentille « handicap », nous positionnant de fait dans une démarche mettant en lumière les diverses tensions que cette intersectionnalité, peu commune, suggère.

En soi, une réflexion à l'intersection du handicap et du genre interroge inévitablement les principes « validistes » qui ont éclairé l'exégèse traditionnelle. Par exemple, la compréhension classique de la guérison comme le rétablissement d'une « nature complète » ou comme « ce qui est nécessaire au salut » est remis en question par les théologies du handicap ; en y ajoutant l'élément genre, on met en avant le domaine de la socialisation et de la politisation de ces catégories et comment elles servent, toutes les deux, à créer privilèges et pouvoir.

Pouvons-nous aller au-delà du constat ? Nous pensons que oui et notre pensée se décline en deux étapes distinctes : un panorama biblique prenant en compte la question du handicap (des femmes) dans les Écritures et une réflexion théologique inspirée par les théologies du handicap, sur le sens possible de la « boiterie » dans la Bible pour aujourd'hui.

INTRODUCTION

1. Quelle définition du handicap ?

Une difficulté se pose : le mot « handicap » n'existe pas dans la Bible, ni en hébreu, ni en grec. De ce fait, il nous revient de choisir une définition de ce que nous entendons par « personne porteuse de handicap » afin de pouvoir explorer plus avant cette réalité telle qu'elle se présente dans la Bible, et plus particulièrement quand elle touche des femmes.

La définition retenue est celle de la *Convention relative aux droits des personnes handicapées*, proposés par l'ONU, en 2006 (art. 1)¹ :

Par personnes handicapées on entend des personnes qui présentent des incapacités physiques, mentales, intellectuelles ou sensorielles durables dont l'interaction avec diverses barrières peut faire obstacle à leur pleine et effective participation à la société sur la base de l'égalité avec les autres.

Cette définition est suffisamment large pour inclure le handicap au sens médical du terme, mais aussi le handicap social et le handicap historique. Ce dernier permet de comprendre que ce qui peut être considéré comme un handicap à une époque et dans un certain contexte, ne l'est pas forcément en d'autres temps et d'autres milieux. Par exemple, dans le contexte du Proche-Orient ancien, l'infertilité est considérée comme un handicap², ce qui n'est pas forcément le cas dans notre société du 21^e siècle. Ce constat croise la distinction entre déficience (qui relève avant tout d'une vision médicale) et handicap (qui a une dimension sociale). Bref, le handicap n'est pas une catégorie stable et n'est pas reconnu de la même manière à travers les cultures et les époques.

1. <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities> (consulté le 17 mars 2023).

2. R. RAPHAEL, « Whoring after Cripples : On the Intersection of Gender and Disability Imagery in Jeremiah », dans C.R. MOSS, J. SCHIPPER, éd., *Disability Studies and Biblical Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 103-116.

2. Le handicap et les questions liées au genre

La vision francophone européenne du handicap cantonne encore souvent le handicap à la sphère médicale³. Cependant, dans les milieux anglo-saxons, certains chercheurs explorent les intersections entre la théorie du genre et les études sur le handicap, en plaçant les questions touchant au corps au centre des analyses culturelles et politiques. Ainsi, dans les milieux de l'activisme LGBTQI+ et dans les milieux de l'activisme du handicap, il n'est pas rare de voir se dessiner des parallèles entre ces deux réalités. Les deux domaines reposent sur l'idée que les catégories hétérosexuel/homosexuel et valide/handicapé sont historiquement et socialement construites. Depuis peu, les théologiens ont commencé à explorer à leur tour les questions liées aux genres et au handicap.

En effet, la théologie et l'exégèse — comme lieux où l'on observe comment les humains tentent de construire le Royaume — participent à la (dé)construction de ces catégories. Les théologiens du handicap font cela depuis une trentaine d'années en reconfigurant la catégorie du handicap, comme en témoignent les revues consacrées à ces thématiques⁴. Depuis peu on commence à voir aussi des publications qui croisent les questions du genre et les questions de handicap dans une perspective théologique⁵. Les théologies du handicap sont très diverses, mais elles affirment unanimement que la déficience fait partie de la normalité et que la réflexion sur le handicap en théologie ne devrait pas se cantonner à la théodicée, ni être pensée uniquement en termes de conséquence du péché (originel)⁶. Elles assurent qu'il est possible d'être accompli et heureux lorsqu'on vit avec une déficience et que cette vie participe pleinement au projet de Dieu pour l'humain. Cette posture épistémologique a des conséquences importantes : si la déficience fait partie du dessein de Dieu pour l'humain, nous devons en trouver des indices dans le récit biblique. Dans la section qui suit, la bibliste Catherine Vialle livre les résultats de ses recherches à ce sujet.

I. APPROCHE BIBLIQUE

1. Le handicap dans la Bible

Les études qui croisent Bible et handicap sont relativement récentes⁷. De manière générale, il n'est pas fait beaucoup mention de personnes porteuses de handicap dans

3. Notons quand même quelques noms de la réflexion francophone sur le handicap : M. MERCIER, *L'Identité handicapée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2004 ; H.-J. STIKER, *Religions et handicap. Interdit, péché, symbole : une analyse anthropologique*, Paris, Hermann (coll. « Savoir Cultures »), 2017 ; C. GARDOU, *Fragments sur le handicap et la vulnérabilité. Pour une révolution de la pensée et de l'action*, Ramonville, Erès, 2005.

4. *Journal of Disability and Religion* et *Canadian Journal of Theology, Mental Health and Disability*.

5. Podcasts de Miriam Spies et Amy Pantón : <https://www.youtube.com/watch?v=rVaxP4YMzco> (consulté le 17 mars 2023) ; voir aussi : <https://madandcriptheologypress.ca/> (consulté le 18 août 2022).

6. D. STAHL, *Disability's Challenge to Theology : Genes, Eugenics, and the Metaphysics of Modern Medicine*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2022.

7. Pour un état de la question : S. MELCHER, « Disability and the Hebrew Bible : A Survey and Appraisal », *Currents in Biblical Research*, 18, 1 (2019), p. 7-31 ; H. AVALOS, « Disability Studies and Biblical

la Bible hébraïque. Ainsi, Mephiboshet, fils de Saül, est le seul personnage atteint d'un handicap et dont le handicap joue un rôle conséquent dans le récit : fils de Jonathan, mais boiteux, il suscite à plusieurs reprises la pitié de David ce qui détermine le sort qui lui est fait (2 S 4,4 ; 9 ; 16,1-4 ; 19,25-31 ; 21,7-8). À l'inverse, les difficultés d'élocution de Moïse et la boiterie de Jacob ne sont mentionnées qu'une seule fois et pour permettre d'expliquer autre chose : Moïse, pour expliquer pourquoi il est accompagné d'Aaron, et Jacob, pour expliquer un interdit alimentaire. Même si ces handicaps méritent que l'on s'y arrête plus longuement afin d'explorer leur portée symbolique, force est de constater qu'ils ne jouent qu'un rôle ténu dans la conduite du récit.

De manière générale, tant dans l'AT que le NT, le handicap est mentionné dans trois circonstances principales⁸ : dans le cadre des récits de guérison, comme celui de Naaman le Syrien (2 R 5) et les nombreux récits de guérison du NT, dans des récits où ce handicap joue un rôle particulier, comme pour Moïse ou Isaac, et enfin dans diverses métaphores⁹ et en particulier pour désigner les idoles qui ne voient ni n'entendent, symbolisant alors le péché, l'ignorance, l'obstination et autres fautes morales. Dans ce dernier cas, le handicap est clairement connoté négativement¹⁰.

Ainsi nous constatons que, dans l'écrasante majorité des cas, la Bible considère le handicap selon un biais validiste, comme un état auquel il convient de remédier, peu enviable, ou comme métaphore pour qualifier une situation d'impuissance ou une tare morale.

Au point de vue du vocabulaire, différents handicaps sont mentionnés : l'infirme ou littéralement « celui qui a une tare, un défaut » (*mûr*), l'aveugle, le muet, le défiguré ou « maudit », le déformé ou difforme, le sourd, le boiteux. Mais ces mots ne se trouvent jamais au féminin pour désigner une femme¹¹, à l'exception de « la boiteuse/les boiteuses » mentionnées dans deux passages (So 3,19 et Mi 4,6-7) sur lesquels je reviendrai. En effet, il s'agit là des deux seules mentions d'un handicap au féminin dans la Bible hébraïque, l'infertilité mise à part.

Lv 21,17-21 déclare inapte au sacerdoce les hommes aveugles, boiteux, défigurés, bossus, ayant une tache à l'œil, galeux, ayant les testicules écrasés. Les femmes

Studies : Retrospectives and Prospects », *Interpretation*, 73, 4 (2019), p. 342-354 ; K.L. JONES, « Disability in the Hebrew Bible : A Literature Review », *Journal of Disability and Religion*, 25, 4 (2021), p. 363-373.

8. Parmi les autres cas, on relèvera que l'aveugle et l'impotent sont mentionnés dans une liste d'actions charitables que Job a accomplies envers autrui (Jb 29,15) et, à l'inverse, Dt 27,18 mentionne l'aveugle dans une liste énumérant un certain nombre de fautes pour lesquelles le coupable encourt une malédiction. En Jr 31,8, l'aveugle et l'impotent sont cités parmi les survivants d'Israël lors du retour d'exil. Dans ces trois cas, les handicaps cités sont relatifs à une situation de faiblesse.

9. Par exemple, Ps 38,14, de manière métaphorique dans le cadre d'une prière pour dire l'attitude du psalmiste qui reste sourd et muet face à ses accusateurs. Pour le même type d'usage métaphorique, voir Lm 4,14 ; Sg 2,21 ; Si 20,29. Dans ces quatre cas, le handicap n'a pas une connotation positive puisqu'il consiste avant tout en un « ne pas pouvoir ou vouloir ».

10. C.R. MOSS, « Mark and Matthew », dans ID, *Divine Bodies : Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*, New Haven, London, Yale University Press, 2019, p. 275-282.

11. Ainsi, on parle de la vache rousse qui doit être « sans défaut » (Nb 19,2) et le verbe « être muet » est employé en Is 53,7 pour la brebis qu'on mène à l'abattoir.

sont d'emblée inaptes au sacerdoce. Doit-on, dès lors, considérer qu'être une femme est un handicap ? Notons, cependant, que dans ce cas, aucune « guérison » n'est relatée ni dans l'AT ni dans le NT.

2. Les femmes handicapées dans la Bible

Historiquement parlant, la Bible est un livre avant tout écrit par des hommes. Les personnages féminins n'y sont pas très nombreux, et encore moins ceux touchés par un handicap. Dès lors, aux deux exceptions près citées ci-dessus, le seul handicap féminin mentionné dans la Bible hébraïque est l'infertilité. Si l'on ajoute les deutérocanoniques, on rencontre le cas de Sara, dans le livre de Tobit, possédée par un démon qui tue tous ses maris lors de la nuit de noce. On peut associer son cas à celui de l'infertilité, mais en plus grave, puisque le démon l'empêche non seulement de se marier, mais en plus, d'avoir des enfants. Condamnée à rester chez ses parents, il est impossible à Sara de s'accomplir selon les normes de l'époque.

Dans le Nouveau Testament, le tableau est plus varié, puisque Jésus guérit plusieurs femmes porteuses de handicap.

2.1. L'infertilité

Dans le monde de l'Ancien Testament, l'infertilité est un handicap, et sans doute plus encore pour les femmes que pour les hommes¹². En effet, la société met en avant le besoin de descendance, tant pour occuper les territoires et les cultiver, que pour subvenir aux besoins du couple âgé le moment venu. Enfanter et élever les enfants est le premier rôle de la femme. De ce fait, celle qui souffre d'infertilité est privée de sa fonction principale. En revanche, l'homme a encore d'autres fonctions sociales dans lesquelles il peut s'accomplir indépendamment de la paternité.

Toutefois, contrairement à certaines idées reçues, l'infertilité n'est pas considérée comme une punition de Dieu¹³. Ainsi, si la stérilité est le handicap féminin le plus souvent évoqué, absolument rien n'est dit de ce qui pourrait la justifier en ce qui concerne par exemple Sarah, Rébecca, Rachel, Anne, la femme de Manoah et Élisabeth. Pourquoi tant de femmes stériles sont-elles mentionnées dans la Bible hébraïque ? Sans doute pour faire ressortir le fait que le don de la vie nécessite l'action de Dieu autant que celle des humains¹⁴.

En revanche, dans le NT, il n'est fait mention que d'une seule femme stérile, et cela uniquement dans l'Évangile de Luc : il s'agit d'Élisabeth, la mère de Jean-Baptiste, le prophète de la transition entre la première et la seconde alliance. Après la

12. C.R. MOSS, J.S. BADEN, *Reconceiving Infertility : Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

13. La seule exception est peut-être Mikhal, première épouse de David (2 S 6,23). Mais le récit n'est pas clair : si Mikhal n'a pas d'enfant, est-ce parce qu'elle est stérile ou parce que David n'a plus de rapport sexuel avec elle ? Le texte permet de pencher pour cette deuxième interprétation.

14. A. YAFEH-DEIGH, « Children, Motherhood, and the Social Death of Childless Women : the Social and Theological Construction of Infertility in the Hebrew Bible and in Cameroon », *Biblical Interpretation*, 28 (2020), p. 608-634, sp. 613.

naissance de Jean-Baptiste, on ne parle plus de femme stérile dans le NT. En fait, tout se passe comme si la procréation était alors reléguée au second plan. Ainsi, il n'est jamais question de la descendance de Jésus, ni de celle des disciples tant hommes que femmes. On constate la même absence d'information à propos des conjoints éventuels des principaux protagonistes. Dès lors, c'est l'état d'infertilité qui devient le plus parfait puisqu'il est une préfiguration des temps eschatologiques. C'est pourquoi le Jésus de Matthieu dit à ses auditeurs de se faire eunuques pour le Royaume de Dieu. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi l'eunuque éthiopien n'est pas guéri (Ac 12).

2.2. Autres cas de femmes porteuses de handicap

À deux exceptions près que j'aborderai plus tard, tous les cas concernent le NT et débouchent sur une guérison. Ils ne sont guère nombreux. On repère :

- La femme aux pertes de sang (Mc 5,21-43 et par.). Cette maladie peut être considérée comme un handicap dans une société où les écoulements de fluide non contrôlés rendent impurs¹⁵.
- La fille de la Cananéenne en Mt 15,21-28.
- La femme courbée, en Lc 13,10-17.

3. Tobit et Sara

Le livre de *Tobit* est un petit récit transmis en grec qui compte parmi les livres dits « deutérocanoniques¹⁶ ». Toute son intrigue est construite autour de deux récits de guérison : celui de Tobit et celui de Sara. Tobit, en effet, est devenu aveugle après avoir reçu dans les yeux des déjections de moineaux. De son côté, Sara est condamnée à rester célibataire et sans descendance, car le démon Asmodée tue tous ses maris lors de la nuit de noce. Désespérés, les deux protagonistes se tournent vers Dieu et demandent la mort. Or, si leur prière est entendue en haut lieu, ils ne sont pas exaucés de la façon qu'ils avaient demandée¹⁷ :

Dans l'instant même, la prière de tous deux fut entendue devant la gloire de Dieu et Raphaël fut envoyé pour guérir les deux : Tobit faire partir les leucomes de ses yeux, afin qu'il voie de ses yeux la lumière de Dieu ; et Sara de Ragouël, la donner à Tobias, le fils de Tobit, pour femme et délier Asmodée, le démon mauvais. À Tobias, en effet, il revenait de l'obtenir plutôt que tous ceux qui voulaient la prendre. À cet instant, Tobit revint de sa cour dans sa maison et Sara, la (fille) de Ragouël, descendit elle aussi de la chambre haute (Tb 3,16-17).

15. C.R. MOSS, « Mark and Matthew », p. 290.

16. Pour une bibliographie commentée des ouvrages récents consacrés au livre de Tobit, principaux commentaires et en particulier approches narratives, voir Elena DI PEDE, Claude LICHTERT, Didier LUCIANI, Catherine VIALLE, André WÉNIN, *Révéler les œuvres de Dieu. Lecture narrative du livre de Tobie*, Bruxelles, Lessius (coll. « Le livre et le rouleau », 46), 2014, p. 217-245. Voir également Andrew B. PERRIN, « An Almanac of Tobit Studies : 2000-2014 », *Currents in Biblical Research*, 13 (2014), p. 107-142.

17. Les traductions sont de Catherine Vialle, sauf mention autre. Le texte traduit est la version longue (« grec II », G II ou TL), conservée partiellement par le manuscrit *Sinaiticus* et par un manuscrit en minuscule (319, XI^e s.) et, dans son intégralité, en traduction latine, par une quinzaine de manuscrits « vieux latins ».

La suite du récit raconte comment ces deux guérisons vont être mises en œuvre, en particulier par le truchement de Tobias, fils de Tobit, aidé efficacement par l'ange Raphaël qui l'accompagne sous l'apparence humaine d'un certain Azarias, le guide engagé par le jeune homme pour se rendre en Médie. La perspective d'un « happy end » apparaît donc très tôt dans le récit qui raconte surtout les étapes à travers lesquelles passent les différents protagonistes afin d'arriver à la guérison et aux actions de grâce générales qui terminent le livre. En finale, les justes sont guéris, les méchants sont punis et Dieu est honoré. Toutefois, notre démarche m'incite à regarder les choses de plus près et sous l'angle du genre. La structure du récit lui-même pousse le lecteur à mettre en parallèle les personnages de Tobit et de Sara, leur infirmité ainsi que leur guérison¹⁸.

Tobit	Sara
Homme	Femme
Âge mûr	Jeune
Est marié et père d'un fils	A été mariée, mais jamais suffisamment longtemps pour avoir un enfant
A occupé des fonctions importantes à la cour du roi d'Assyrie, mais se trouve sans emploi suite à sa cécité	Vit chez ses parents puisque ses 7 maris sont morts
Se présente lui-même comme ayant une vie exemplaire	Est présentée par Raphaël comme exemplaire
Infirmité attribuée à des déjections de moineaux	Subit le démon Asmodée
Demande à Dieu la mort, car n'en peut plus d'entendre des insultes	Renonce à se pendre pour ne pas peiner son père, mais demande à Dieu la mort pour ne plus entendre des insultes
« Tobit, faire partir les leucomes de ses yeux, afin qu'il voie de ses yeux la lumière de Dieu » (3,17)	« et Sara de Ragouël, la donner à Tobias, le fils de Tobit, pour femme et délier Asmodée, le démon mauvais » (3,17)

Si l'on considère l'ensemble du récit, le malheur subit par les protagonistes semble tout à fait injuste, immérité dans les deux cas¹⁹. Le démon Asmodée et les fientes d'oiseaux relèvent du même type de malheur immérité, qui échappe manifestement aux êtres humains. Face au malheur, Tobit et Sara se tournent vers Dieu pour demander la mort. Si on croit leur prière, ce qui leur pèse, ce sont avant tout les insultes des autres et non le handicap proprement dit (Tb 3,6.11-15). Cela est interpellant et rejoint une observation souvent faite par les porteurs de handicap : ce qui pèse est le regard des autres bien plus que le handicap. Curieusement, aucun des protagonistes ne demande à être guéri, comme si l'horizon leur était si fermé qu'ils ne

18. Le tableau et une partie du commentaire qui le suit directement ont été publiés dans C. VIALLE, « Asmodée, le mauvais démon du livre de Tobit », *Science et Esprit*, 76, 1 (janvier-avril 2024), p. 7-22.

19. Souligné aussi par J.E. OWENS, « Asmodeus : A Less Than Minor Character in the Book of Tobit. A Narrative-Critical Study », dans F.V. REITERER, T. NICKLAS, K. SCHÖPFLIN, éd., *Angels : The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Deuterocanonical and Cognate Literature »), 2007, p. 277-290, sp. 285.

voient même plus d'autre possibilité que la mort. Mais peut-être ne souhaitent-ils pas non plus être guéris ?

Quoi qu'il en soit, la guérison est présentée positivement comme consistant à les « délier » de quelque chose qui les opprime. Ainsi, Tobit pourra voir la lumière et en rendre grâce à Dieu, tandis que Sara, débarrassée du démon, pourra enfin être une bonne épouse (Tb 3,17). Ce programme est réalisé de manière très fidèle par la suite. Pour Sara, c'est Tobias qui doit effectuer les gestes prescrits par Raphaël et destinés à apporter la guérison : faire fumer les entrailles du poisson et prononcer la prière avec Sara à ses côtés. Après cet épisode, Sara ne joue plus qu'un rôle passif dans le récit. Pour la guérison de Tobit, Tobias pose également les gestes destinés à guérir. Ensuite, c'est Tobit lui-même, une fois guéri, qui bénit le Seigneur à travers toute la ville.

Concernant notre propos, on observe que même si, curieusement, la guérison n'est pas demandée par les protagonistes, c'est elle qui constitue le moteur de l'action, avec l'ange Raphaël, dont le nom signifie « Dieu guérit », à la manœuvre. Dans les deux cas, la guérison est réalisée par les gestes de Tobias qui met en pratique les paroles de Raphaël. Homme et femme sont pareillement guéris. Le « biais genré » apparaît plutôt dans la finalité de ces guérisons : pour Tobit, il ne s'agit pas tant de retrouver une vie normale que de « voir de ses yeux la lumière de Dieu ». Une fois guéri, il rend grâce à Dieu et parcourt Ninive en témoignant de ce que Dieu a fait pour lui (Tb 11,14-18). Une fois guérie, Sara consomme son mariage avec Tobit et n'intervient plus dans le récit. C'est son père, Ragouël, qui loue le Seigneur (Tb 8,15-17). Sara ne prend plus la parole. Elle n'est même pas présente quand Raphaël dévoile sa nature angélique avant de retourner d'où il vient (Tb 12,1-21). Une fois qu'elle est devenue l'épouse de Tobias et la mère de ses enfants — on sait que Tobias a des enfants — tout est dit à son sujet.

4. Celles qui ne sont pas guéries : Michée 4,6-7 et Sophonie 3,19. Vers une autre approche du handicap, qui dépasse les catégories de genre, de sexe biologique

So 3,19 et Mi 4,6-7 mentionnent « la boiteuse » (*haççōlē'ā*) dans un contexte d'oracles de salut. Non seulement il s'agit de la seule mention d'un handicap au féminin, dans l'Ancien Testament, en dehors de la stérilité, mais ce handicap n'est pas guéri. C'est comme boiteuse que la femme est invitée à se réjouir, associée à l'égarée/la bannie. Bien plus, elle sera sauvée et mise à l'honneur (So 3,19) ! Cela invite à envisager ces deux passages de plus près.

Notons que cette double mention a dérangé certains traducteurs, car ils se sont sentis obligés de la modifier, soit en ajoutant « brebis », ou en la mettant au masculin singulier ou au pluriel dans la traduction comme le montre le tableau ci-dessous²⁰. Pourtant, la forme au féminin singulier est attestée dans tous les manuscrits ainsi que dans la LXX et la Vulgate. Cependant, la LXX a *tên ekpepiesmenên* « celle qu'on a

20. Même la Bible Bayard (2001), qui a « la boiteuse » en Mi 4,6-7 traduit « les estropiés » en So 3,19.

piétinée », en So 3,19, et *tên suntetrimmenên*, « la brisée », en Mi 4,6-7, tandis que la Vulgate a *claudicantem* donc « la boiteuse » dans les deux cas²¹. Ainsi, tout porte à croire que les traducteurs de la LXX ont été, eux-aussi dérangés par « la boiteuse », mais pas tant par la forme féminine que par la référence à un handicap dont ils ne comprenaient pas la présence dans ce passage.

Hébreu <i>haççôlê'â</i> (« la boiteuse »)	Traduction Mi 4,6-7	Traduction So 3,19
TOB (2010)	« ce qui boite »	« les brebis boiteuses »
BJ (1973)	« les éclopées »	« les éclopées »
Segond (1979)	« les boiteux »	« les boiteux »
La Bible Bayard (2001)	« la boiteuse »	« les estropiés »
Traduction officielle liturgique (2013)	« les brebis boiteuses » (v. 6) et « les boiteuses » (v. 7)	« la brebis boiteuse »

Si l'on considère l'histoire des prophètes, Michée (740-700) précède Sophonie (640-630) d'un siècle. Toutefois, si l'on tient compte des hypothèses sur l'histoire rédactionnelle des textes, il est vraisemblable que, dans les deux cas, on ait affaire à des oracles tardifs, datés de l'époque perse. En effet, les annonces du salut pour un « reste » et la restauration de Jérusalem, pèlerinage des nations, sont des éléments que l'on retrouve chez les prophètes postexiliques, en particulier, dans le Deutéro-Isaïe²². Le passage qui nous intéresse apparaît dans la deuxième partie du livre de Michée²³, à savoir les oracles de restauration (Mi 4-5) qui se présentent selon une structure concentrique²⁴ :

21. La version syriaque a « les éloignés ». Cf. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, Paris, Gabalda (coll. « Études bibliques »), 1977, p. 181. Pour B. Renaud, les formes au féminin singulier de Mi 4,6-7 sont inspirées d'Ez 34, passage où YHWH rassemblera toutes les brebis perdues et blessées de la maison d'Israël. Voir *ibid.*, p. 185-190. Notons cependant qu'Ez 34 ne mentionne pas « la boiteuse » et qu'en Mi 4 il n'est pas question de brebis.
22. N. MENDECKI, « Die Sammlung der Zerstreuten in Mi 4,6-7 », *Biblische Zeitschrift*, 27 (1983), p. 218-221. Notons que l'auteur de l'article ne mentionne même pas le fait que le participe est à la forme féminine et qu'il s'agit donc de « la boiteuse ».
23. Plan classique, repris ici de A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Actualité de Michée. Un grand « petit prophète »*, Genève, Labor et Fides, 1976, p. 17-18 ; et J.-D. MACCHI, « Michée », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le monde de la Bible », 49), 2009, p. 427-428. Voir aussi : R. VUILLEUMIER, C.A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Paris, Bruxelles, Delachaux et Niestlé (coll. « Commentaire de l'A.T. », Xlb), 1971 ; D.R. HILLERS, *Micah : A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
24. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, p. 276-284.

A 4,1-5 La montagne de YHWH domine le monde. Pèlerinage des peuples à Jérusalem et ère de paix.

B 4,6-7 Rassemblement des dispersés.

C 4,8-14 Délivrance de Jérusalem face à l'assaut des nations.
Les douleurs de l'enfantement.

C' 5,1-5 Le souverain messianique.

B' 5,6-7 Le reste de Jacob au milieu des nations.

A' 5,9-14 Destruction des armes et des cultes idolâtres. Les ennemis sont punis.

Le premier tableau montre Jérusalem devenu centre du monde et attirant à elle toutes les nations. « Et il arrivera à la fin des jours, la montagne de ma maison de YHWH sera établie au sommet des montagnes. Et elle, elle sera élevée au-dessus des collines, et des peuples y afflueront » (Mi 4,1). Une ère de paix universelle est annoncée, grâce à l'arbitrage de YHWH entre les nations. Auparavant, il faut rassembler les dispersés :

⁶En ce jour-là — oracle de YHWH — je rassemblerai la boiteuse (*haççōlē'ā*), et la bannière (*hanniddāhā*) je recueillerai, et ceux que j'ai maltraités. ⁷Et je ferai de la boiteuse un reste et de la chassée une nation puissante. Et YHWH régnera sur eux dans la montagne de Sion à partir de maintenant et pour toujours.

La suite évoque les douleurs de l'enfantement qui assailliront Jérusalem jusqu'à sa délivrance. Le quatrième tableau est un oracle messianique bien connu annonçant la naissance d'un nouveau roi à Bethléem. Sous sa houlette, Jacob sera restauré, et enfin, les armes et les cultes idolâtres — toutes les fausses sécurités — seront détruites. On le voit, le contexte est celui de « la fin des jours », autrement dit, les temps eschatologiques.

Dans le livre de Sophonie, la boiteuse apparaît aussi dans le contexte d'oracles de salut évoquant les temps eschatologiques, dans la finale du livre, après l'évocation terrible du jour de YHWH²⁵ :

Voici que je suis à l'œuvre avec tes oppresseurs, en ce temps-là, et je sauverai la boiteuse (*haççōlē'ā*), et la bannière (*hanniddāhā*) je rassemblerai, et je ferai d'eux une louange et un nom dans tout pays où ils ont connu la honte (So 3,19).

Dans ces deux passages, fort semblables, on n'annonce pas la guérison mais un nouveau rassemblement du reste d'Israël pour en faire une nation puissante, au jour de YHWH et dans l'eschaton. Contre toute tendance validiste, on constate que la boiteuse n'est pas guérie et que cela ne constitue absolument pas une ombre à la joie débordante qui imprègne ces deux passages.

25. Pour une présentation d'ensemble du livre de Sophonie, voir B. RENAUD, « Le livre de Sophonie. Le thème de YHWH thème structurant de la synthèse rédactionnelle », *Revue des Sciences Religieuses*, 60, 1-2 (1986), p. 1-33 ; E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin, New York, De Gruyter, 1991 ; A. BERLIN, *Zephaniah : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible »), 1994.

Notons également que le verbe *çl'*, dont *haççōlē'â* est le participe *qal* au féminin singulier en Mi 4,6-7 et So 3,19, ne se retrouve qu'en Gn 32,32, au participe masculin singulier, pour qualifier Jacob, devenu boiteux après son combat à Penouel²⁶. Lui aussi n'est pas guéri. Au contraire, sa boiterie, comme son nouveau nom, Israël, constitue un rappel de l'expérience de Dieu qu'il a faite à travers ce combat.

Par ailleurs, s'il est fait référence à des boiteux dans plusieurs passages de la Bible²⁷, c'est un autre mot hébreu qui est employé²⁸ (*pissēḥa*). Ce sont ces boiteux qui ne peuvent pas s'approcher de la table du sacrifice ni être offerts en sacrifice dans le cas des animaux. Aux temps eschatologiques, Isaïe annonce que « le boiteux bondira comme un cerf » (Is 35,6), dans un passage où toutes les difficultés seront résolues, au jour de YHWH : « Alors, les yeux des aveugles verront et les oreilles des sourds s'ouvriront. Alors le boiteux bondira comme un cerf et la bouche du muet criera de joie. Des eaux jailliront dans le désert, des torrents dans la steppe » (Is 35,5-6, TOB).

Cette différence dans la manière d'envisager l'avenir du boiteux/de la boiteuse dans les temps eschatologiques n'est-elle pas révélatrice de deux conceptions du salut qui traversent toutes deux la Bible, Ancien et Nouveau Testaments ? La première et de loin la plus connue est validiste, elle annonce la guérison des infirmités comme un signe par excellence du salut de Dieu (Is 35,5-6 ; Mt 15,31 ; Lc 7,22). Elle sous-entend que l'infirmité serait contraire au plan du salut. La seconde voit le salut non pas dans la guérison, mais dans le fait que ce qui constituait un sujet de souffrance ou d'exclusion ne l'est plus. C'est selon cette seconde conception qu'il faut comprendre Mi 4,6-7 et So 3,19, mais aussi Gn 32,32 ou « l'écharde dans la chair » de Paul : nul besoin de « guérir » puisque la déficience n'est pas un obstacle pour entrer pleinement dans le plan du salut de Dieu.

L'intuition que la déficience n'est pas un obstacle pour Dieu forme aussi la base des théologies du handicap. Dans la section qui suit, Talitha Cooreman-Guittin éclaire les passages étudiés à travers la perspective de ces théologies.

II. APPROCHE DANS UNE PERSPECTIVE DES THÉOLOGIES DU HANDICAP

Je voudrais revenir sur le texte un peu mystérieux de Michée. Il est communément admis que les adjectifs utilisés par Michée au féminin (boiteuse et chassée) désignent Sion et vise la restauration de la nation²⁹. Catherine Vialle l'a déjà évoqué :

26. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, p. 188 ; N. MENDECKI, « Die Sammlung der Zerstreuten in Mi 4,6-7 », p. 219.

27. Lv 21,18 ; Dt 15,21 pour dire que les boiteux, humains ou animaux ne peuvent s'approcher de la table du sacrifice. Dans le même sens, Mi 1,8.13. C'est aussi le mot employé pour Mephibosheth, fils de Jonathan (2 S 4,4 ; 9,13 ; 19,27) et dans d'autres cas divers (2 S 5,6.8 ; Pr 26,7 ; Is 33,23 ; 35,6).

28. *A priori*, les deux mots ont le même sens : « boiteux ». *Pissēḥa* est de la même racine que le verbe *psh* qui signifie « passer », « sauter », mais aussi « boiter », ce qui indique peut-être que *pissēḥa* met davantage l'accent sur la claudication du boiteux.

29. Voir N. MENDECKI, « Deuteronomistische Redaktion von Zef 3:18-20 », *Biblische Notizen*, 60 (1991), p. 27-32.

la seule autre mention du verbe *çl'* se retrouve en Gn 32,32 pour qualifier Jacob, devenu boiteux après son combat à Penouel. Le rapprochement entre Jacob/Israël et la boiterie trouve donc certainement son origine dans les récits du cycle de Jacob. Pour autant, à l'exception de leur reprise par Sophonie, nulle part ailleurs dans le texte hébraïque ces mots réfèrent explicitement à Israël comme nation. Nous sommes donc devant une curiosité qui mérite bien un détour.

Les exégètes refusent généralement de voir dans la « boiterie » une référence directe à une déficience corporelle humaine ; ils préfèrent y lire une métaphore pour le peuple d'Israël, dispersé et blessé par les multiples exils et oppressions³⁰. Toutefois, le contexte historique — même s'il éclaire une partie du sens de l'oracle — ne doit pas limiter la recherche sur le sens de ces paroles. Il n'est pas interdit de revisiter les sources afin d'en découvrir d'autres sens possibles pour le monde d'aujourd'hui. Si nous sortons l'oracle de son contexte de la période perse, que pourraient signifier pour le lecteur contemporain ces paroles énigmatiques confiées à la postérité par Michée ? Le prophète fait une affirmation audacieuse : la boiteuse sera recueillie par le Seigneur, celle qui a été chassée sera à nouveau incorporée à l'ensemble de la nation. Pourquoi le Seigneur dit les avoir maltraitées, comme s'il s'agissait d'un manquement de sa part ? Aucune indication n'est donnée sur la nature de cette maltraitance... En tout cas, comme en Ex 2,24, le Seigneur s'est souvenu de son indéfectible alliance avec les humains. Dieu rassemble la boiteuse et la bannie en faisant d'elles « un reste³¹ ». Le mot hébraïque que l'on traduit par « reste » (*še'ērît*) a un sens théologique précis : il désigne le petit groupe qui échappera au jugement, et assurera le renouveau d'une nation plus confiante dans les promesses de Dieu. Ce que Michée prévoit comme destin pour la femme boiteuse est donc d'une importance capitale. En effet, c'est elle dont Dieu fera une nation puissante, et Dieu régnera sur tous.

Ce que je veux faire remarquer ici, c'est que la boiteuse ne requiert aucune guérison pour devenir le reste d'Israël. Contrairement à Sarah, qui devait être libérée de sa stérilité afin de pouvoir enfanter Isaac et assurer une descendance nombreuse à Abraham, la boiteuse est, telle qu'elle est, le noyau à partir duquel le reste sera constitué. Cette promesse faite au prophète Michée trouve des échos dans toutes les paroles du NT où la faiblesse devient une force. Le champion hors catégorie de la « force/faiblesse » est évidemment Paul, quand il écrit que la puissance du Seigneur s'accomplit dans la faiblesse et « quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co 12,9-10). Il s'agit clairement d'un renversement sans égal des valeurs des sociétés. Ni à l'époque de Michée ou de Paul, ni dans nos sociétés du 21^e siècle, la déficience n'est considérée comme pouvant être la source d'une force inégalée permettant la survie des nations. Bien au contraire, à en lire les témoignages de femmes

30. R. KESSLER, « "Ich rette das Hinkende, und das Versprengte sammle ich" : zur Herdenmetaphorik in Zef 3 : Tag wird kommen : ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja », dans *Der Tag wird kommen : ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996, p. 93-101.

31. On le trouve dans l'expression fréquente « reste d'Israël » (Isaïe, Jérémie, Michée, Sophonie), mais aussi dans « reste de Jacob » (Michée), « reste de Joseph » (Amos) et « reste de Juda » (Jérémie).

en situations de handicap aujourd'hui³², les préjugés genrés à leur égard les cantonnent encore et toujours à la sphère médicale, à être des objets de soin, à une existence asexuelle. Surtout en ce qui concerne ce dernier aspect de leur vie, il est révolutionnaire de voir la femme boiteuse considérée comme la source à partir de laquelle une nouvelle nation sera établie, assurant une descendance tout en gardant sa déficience. Ainsi, la parole de Michée agit comme un contre-narratif puissant pour notre époque, car elle remet en question nos certitudes et elle va à l'envers de ce que la société actuelle met en avant : la course au « paraître », la tyrannie de l'autonomie... Cette parole ouvre des perspectives nouvelles et « capacitantes³³ ».

Inutile de dire qu'il ne s'agit pas ici d'une tendance majoritaire dans l'ensemble du témoin véterotestamentaire. Comme nous l'avons indiqué : la tendance majoritaire dans la Bible est de prôner une guérison, un effacement des déficiences. Pour autant, la conception qui met à l'honneur la personne porteuse d'un handicap, bien que passée largement inaperçue, est d'une importance capitale pour qui lit la Bible dans une perspective « capacitante » du handicap. Qui plus est : cette conception met singulièrement à l'honneur la *femme* boiteuse, qui n'a droit qu'à une seule autre mention dans la Bible hébraïque, chez le prophète Sophonie.

En effet, le prophète Sophonie reprend l'idée de Michée et la développe. Dans son texte, comme dans celui de Michée, la boiteuse n'est pas « restaurée », elle n'est pas guérie de sa boiterie. Sa délivrance consiste en le don de la louange et de l'honneur partout où elle avait connu la honte. Cette honte nous renvoie au récit de Tobit et Sara, qui avaient tellement souffert des insultes proférées à leur égard qu'ils avaient voulu mourir.

Conforme à l'adage du *Disability Rights Movement*, « nothing about us without us », j'ai présenté le fruit de notre réflexion à Cécile Gandon, auteure, et elle-même porteuse d'un handicap moteur. Nous nous sommes rencontrées deux fois en décembre 2022 et janvier 2023 pour échanger sur les versets bibliques étudiés ici. Dans un petit livre lumineux qu'elle a publié au printemps 2022, l'auteure fait état des passages dans sa foi concernant son handicap. Elle écrit : « [...] si Dieu m'a voulu avec mon corps tel qu'il est, c'est-à-dire avec mon handicap, c'est que mon corps tel qu'il est — et non malgré ce qu'il est — est beau, aimable, et qu'il peut dire pleinement quelque chose de l'ordre de l'Amour. Je n'ai pas à en vouloir un autre³⁴ ». Cette conviction intrépide de ne pas vouloir un autre corps n'est pas pour autant inébranlable chez Cécile et nos entretiens témoignent de son hésitation dans une acception uniformément positive de son corps fragile :

Quand lors de notre premier entretien je fais lire à Cécile les deux passages sur la boiteuse, elle est d'abord surprise : « Waouh », dit-elle, « j'ai une place spécifique et expli-

32. S.B. MINTZ, *Unruly Bodies : Life Writing by Women with Disabilities*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.

33. Sur la notion de « capacitation », voir : T. COOREMAN-GUITTIN, « Au-delà de la vulnérabilité : la porosité existentielle », dans *S'aventurer en éthique - hommage à Marie-Jo Thiel*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « Chemins d'éthique »), 2022, p. 75-82.

34. C. GANDON, *Corps fragile, cœur vivant*, Paray-le-Monial, Éditions de l'Emmanuel, 2022, p. 104.

cite ? Le Seigneur aurait une préférence pour moi... c'est inouï. » Mais à y voir de plus près, elle dit : « je sais que je suis sauvée, mais qu'est-ce que mon handicap aurait à voir avec mon Salut ? Ma boiterie serait une serrure spécifique pour le Salut ? Je ne suis pas sûre de trouver ça bien. »

Lors de notre deuxième entretien, j'évoque avec Cécile la mise à l'honneur par le Seigneur de la boiteuse dans tous les pays où elle a connu la honte. Je lui demande comment ce verset lui parle. « Quelle couleur donne le handicap à la honte ? » me demande-t-elle. Et alors que j'essaie d'imaginer un nuancier de la honte, Cécile me parle de la « honte d'exister » : « Parfois, quand je tombe, cela me vexe [...] mais parfois mon esprit tombe avec. Quand on n'a pas de handicap, on ne peut pas connaître cette honte. C'est cette honte qui me fait penser que si je n'existais pas, la société irait mieux. »

Ce sentiment de honte, Cécile en parle dans son livre *Corps fragile, cœur vivant*³⁵ : après une altercation violente avec des passagers excédés dans les transports publics un jour de grève, elle rentre chez elle bouleversée, atteinte au plus profond d'elle-même. Elle écrit : « Et je me sens, tout à coup, terriblement coupable d'exister ». Il me semble que c'est peut-être précisément cette « honte d'exister » qu'éprouve aussi Sara dans le livre de Tobit quand elle monte, pleine de tristesse, dans sa chambre et demande au Seigneur de la faire mourir pour ne plus jamais s'entendre insulter³⁶. Sara et Cécile ne sont évidemment pas atteintes du même handicap, mais elles avancent cahin-caha à travers l'existence et crient leur incompréhension vers le Seigneur. « C'est pour quand la louange et l'honneur ? » demande Cécile, « est-ce qu'on parle de l'au-delà ? »

Je sais bien que les locutions « en ce jour-là » sont en général comprises comme des évocations apocalyptiques. Toutefois, je refuse de croire que la Bible nous parle uniquement d'un futur inatteignable ici-bas. Depuis la venue du Christ, les chrétiens se savent dans une tension difficile mais féconde entre un « déjà-là » et un « pas encore ». Aussi je m'efforce à trouver dans notre monde des signes du temps témoignant des semences de « ce jour-là » qui germent déjà dans notre aujourd'hui. Un de ces signes se concrétise dans un phénomène relativement récent : l'émergence d'une *Disability culture*. En effet, la reconnaissance d'une certaine homogénéité dans les expériences de vie, malgré la grande disparité des handicaps, a suscité une prise de conscience parmi les personnes en situation de handicap d'une « culture » commune. La notion de culture permet une révolution dans la perception du handicap. Perçues depuis toujours comme faibles et déconsidérées, les personnes handicapées trouvent dans leur différence désormais force et valorisation. L'antipathie usuelle à leur égard peut se transformer en une fierté et une foi en leur force individuelle et collective.

Des exemples qui illustrent l'émergence d'une *Disability culture* sont la participation de personnes en situation de handicap dans des défilés de mode³⁷, ou encore leur présence sur les réseaux sociaux où fleurissent des selfies pris à la plage, au

35. *Ibid.*, p. 32-34.

36. Tb 3,10.

37. Voir parmi d'autres : www.madelinestuartmodel.com ; <https://abilitymagazine.com/jack-eyers-modeling-way/> (consultés le 17 janvier 2023).

centre commercial, à l'école, de personnes montrant sans ambages leurs fauteuils, leur difformité faciale, leur corps spastique, alors qu'elles boivent un cocktail, s'embrassent, ou se dorment la pilule au soleil. En France, le succès de la série télévisée *Vestiaires*³⁸, dans laquelle des nageurs handicapés se retrouvent dans les vestiaires de la piscine en maillot de bain, montre à quel point la société est prête à changer de regard sur le corps handicapé. Nous sommes encore loin de la « louange et honneur » évoqué par Sophonie, mais en même temps, les personnes en situation de handicap n'en demandent certainement pas autant.

« 'Honneur et louange', c'est juste *too much* », me dit Cécile, « je n'ai pas besoin qu'on me mette sur piédestal. Juste une place à côté du maître de la maison, ça irait très bien ». Cécile voit dans la parole du Seigneur « je recueillerai les exclues » une infinie tendresse, qui fait écho à la tendresse du berger qui recueille la brebis perdue. Plus que de louange et d'honneur, Cécile dit avoir besoin de cette tendresse. Quant à la fierté de la *Disability culture*, elle semble dubitative :

Personnellement, je suis fière d'aller de l'avant. Je suis fière parce qu'avec l'aide de Jésus, c'est toujours la Vie qui finit par triompher, dans ma vie. Ma vie à moi est pauvre mais il y a des moments où la Lumière passe quand même. Cette force de vie m'émerveille et me dépasse. Au fond... je suis plus émerveillée que fière. Fièvre sous-entend que cela m'appartient. Mais non. Rien ne m'appartient de ce qui est beau dans ma vie. C'est juste un cadeau... non ?

Fierté et émerveillement, gloire et louange, les nuances sont finalement fines. Ce qui me semble important ici, c'est de mettre en avant comment le désir de Dieu de mettre la femme boiteuse à l'honneur, rejoint le désir de tous de célébrer Dieu et de célébrer en Dieu la création entière. Tous les êtres méritent louange, indépendamment de leurs déficiences, tous les êtres sont capables de louange, indépendamment de leurs handicaps. N'est-ce pas de cela que parle aussi Grégoire de Naziance quand il prie :

*Ô Toi l'au-delà de tout, [...] quel esprit peut te saisir ? [...] Tous les êtres te célèbrent, ceux qui parlent et ceux qui sont muets. Tous les êtres te rendent hommage, ceux qui pensent comme ceux qui ne pensent pas. L'universel désir, le gémissement de tous, aspire vers toi*³⁹.

38. *Vestiaires* est diffusée depuis le 14 novembre 2011 sur France 2. Chaque épisode met en scène des nageurs handicapés qui échangent leur vision du monde plein d'humour et avec un grand sens d'auto-dérision.

39. Traduction reprise de : <https://fr.aleteia.org/daily-prayer/lundi-2-janvier/priere-pour-ce-matin-0/> (consulté le 20 mars 2024).

◆ recensions

Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Guy BUCUMI, David KOUSSENS, dir., **Le paradoxe évangélique. Sécularisation et laïcisation face aux protestantismes évangéliques**. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, XIII-291 p.

Cet ouvrage découle du colloque international « Les évangéliques et la laïcité » tenu le 4 mars 2020 à l'Université de Sherbrooke. Regroupant des chercheurs de divers horizons — droit, sociologie, histoire, sciences des religions, théologie, anthropologie, sciences de l'éducation et communication —, ce livre se concentre sur les protestantismes évangéliques et leurs relations avec la laïcité. Le paradoxe cité dans le titre vient du fait que ces groupes religieux ont largement bénéficié de la laïcité avant d'en devenir des contestataires effectifs.

David Koussens, Guy Bucumi et Brigitte Basdevant-Gaudemet sont les directeurs de l'ouvrage. Koussens est titulaire de la chaire de recherche Droit, Religion et Laïcité de l'Université de Sherbrooke où il est également professeur à la Faculté de droit. Il dirige aussi le Centre d'études du religieux contemporain qu'il a mis sur pied à la même université. Bucumi est docteur en droit de l'Université Paris-Saclay. Il est actuellement chercheur postdoctoral et chargé de cours à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke et chercheur partenaire au Centre de recherche Société, Droit et Religion. Basdevant-Gaudemet est, quant à elle, professeure émérite d'histoire du droit à l'Université Paris-Saclay. Elle a créé et dirigé le centre de Droit & Sociétés religieuses. Elle se spécialise dans l'histoire du droit canonique et l'histoire juridique des relations des États avec les religions en France et en Europe.

L'ouvrage est divisé en trois parties qui totalisent douze contributions. À cela s'ajoute, en plus de l'introduction, un chapitre d'ouverture de Brigitte Basdevant-Gaudemet dans lequel elle aborde l'évolution du protestantisme et des minorités religieuses à partir des traités de Westphalie de 1648. Les trois contributions de la première partie, qui s'intitule « Aux sources des relations entre l'État et les protestants évangéliques », s'intéressent à l'influence de figures historiques — Jean Calvin, Robert Barclay, Alexandre Vinet — sur la position des protestants évangéliques dans la relation entre Église et État. La deuxième partie, « Théologies évangéliques, conscience du droit et rapports à la laïcité », regroupe cinq chapitres qui se concentrent sur l'interprétation et l'expérimentation par les protestants évangéliques des dispositions juridiques laïques. La troisième partie, « La laïcité contre elle-même », se compose de quatre textes qui illustrent, par des études de cas en Afrique et en Amérique, comment des groupes protestants évangéliques se positionnent contre la laïcité.

Le premier article est celui que Guerric Meylan, enseignant-chercheur à la Faculté Jean Monnet de l'Université Paris-Saclay, consacre à Jean Calvin. Il y présente l'évolution de la notion de bien commun dans la pensée de Calvin et comment cette éthique sociale peut servir de clef d'interprétation des rapports contemporains entre l'État et les Églises. Paul Chauvin-Madeira, maître de conférences à l'Université François Rabelais de Tours, montre la contribution du quaker Robert Barclay (1648-1690) dans la défense de la liberté religieuse à travers son œuvre la plus importante, *l'Apologie de la vraie religion chrétienne telle qu'elle est professée et prêchée par ce peuple appelé par mépris les quakers*. Si, de l'avis de l'auteur, Barclay ne peut être considéré comme avant-gardiste en ce qui a trait au développement de la laïcité, il avance toutefois une théorie de la liberté

RECENSIONS

religieuse qui dépasse le cadre classique de la tolérance du XVII^e siècle. Dans son article, le dernier de la première partie du livre, Sarah Scholl, enseignante à la Faculté de théologie de l'Université de Genève et spécialiste du christianisme et de la sécularisation, explore la naissance d'une dissidence protestante en Suisse au XIX^e siècle. En s'appuyant sur le théologien Alexandre Vinet (1797-1847) et sur le mouvement du Réveil, Scholl montre la reconfiguration pluraliste de l'espace public suisse au XIX^e siècle.

La deuxième partie du livre s'ouvre avec l'article que Clara Delmas, spécialiste du droit privé des religions et du droit de la laïcité, consacre sur l'individualisation de la religiosité. Elle pose la question à savoir si l'accroissement de cette individualisation peut amener une nouvelle conception juridique de la liberté de religion. En utilisant les contextes américain, canadien et européen, Delmas montre comment le changement épistémologique vers la subjectivité de la religiosité modifie les modes juridiques d'appréhension du religieux de l'institution religieuse vers l'individu. Émir Mahieddin, anthropologue, chargé de recherche au CNRS et membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux, signe le chapitre suivant en présentant la conception particulière de la sécularisation en Suède. Il traite de la manière dont s'est construite la frontière entre « religieux » et « séculier » dans ce pays où la religion tient un grand rôle dans l'espace public et dans lequel on dénote la présence d'une Église luthérienne-évangélique nationale. Ce domaine religieux construit de manière active un espace séculier dans lequel il introduit du sens et à partir duquel il se construit. Frédéric Dejean, professeur au Département de sciences des religions de l'UQAM, aborde dans son chapitre la laïcité du point de vue de pasteurs protestants évangéliques de Montréal. Il montre que la présence des Églises évangéliques dans le tissu urbain montréalais est l'occasion, pour les pasteurs, d'exprimer des positions sur la laïcité. Dans l'article suivant, Fatiha Kaouès, chargée de recherche au CNRS, transpose la question des protestants évangéliques et de la laïcité au cas du Liban. Si l'auteure avance que les évangéliques libanais soutiennent une laïcisation qui s'oppose à l'enfermement communautaire sous-tendu par le confessionnalisme, ils se retrouvent aussi face à la nécessité de protéger l'unité de l'Église et de préserver la durabilité de la présence chrétienne au Moyen-Orient. Enfin, Boris Bernabé, professeur à l'Université Paris-Saclay, clôt cette deuxième partie avec une contribution portant sur l'autorité de la justice publique dans une France laïque qui se construit d'aires culturelles ou cultuelles concurrentes. Bernabé démontre les origines religieuses de l'autorité en matière judiciaire et de quelle manière cet héritage permet à la justice étatique de s'adapter aux minorités en vue d'une reconnaissance de sa légitimité.

La troisième partie de l'ouvrage collectif débute par le chapitre de Guy Bucumi qui aborde les tensions de la laïcité en Afrique centrale. Dans les années 1990, le courant évangélique présent au Cameroun, au Congo, au Gabon et en République démocratique du Congo, se réjouit de la laïcité qui favorise l'ouverture au pluralisme, tant politique que religieux, et lui assure une plus grande protection et liberté face à une majorité catholique. Maintenant plus nombreux et plus influents, les évangéliques cherchent à obtenir une reconnaissance étatique officielle dans des pays d'Afrique centrale où la laïcité est considérée comme inhérente à la démocratie et l'État de droit. Roberto Blancarte, professeur-chercheur au Centre d'études sociologiques du El Colegio de Mexico, et Abraham Suarez, maître assistant à la Faculté des sciences politiques et sociales de l'Université nationale autonome du Mexique, proposent ensuite une réflexion sur les protestants évangéliques et la laïcité au Mexique. Après avoir dressé le portrait de la croissance des évangéliques mexicains depuis 1950, les auteurs s'emploient à montrer leurs revendications envers une plus grande participation de leurs Églises dans la sphère publique, notamment par la possibilité de posséder des médias électroniques et d'intervenir dans les affaires publiques. La contribution suivante, signée par Gabriela Valente, attachée d'enseignement et de recherche de l'Université Toulouse Jean Jaurès, et Jacqueline Moraes Teixeira, enseignante au Département de sociologie de l'Université de Bra-

silia, se concentre sur les efforts des évangéliques brésiliens de mobiliser des outils législatifs pour imposer leurs vues sur le système éducatif. En attaquant la « théorie de genre » avec le dépôt du projet de loi (PL) 4893/20 le 13 octobre 2020, les évangéliques tentent d'instrumentaliser l'espace scolaire pour imposer des mœurs morales et religieuses qui seraient, à leurs yeux, la manière d'être brésilien. Enfin, le dernier texte de l'ouvrage est celui d'André Gagné, professeur au Département d'études théologiques de l'Université Concordia à Montréal, et porte sur le poids du soutien évangélique dans la vie politique des États-Unis. Gagné explique la mise en place d'une théologie du pouvoir politique depuis les années 1960 chez les évangéliques qui ont pour objectif, entre autres, un projet « dominioniste », une idée sociopolitique qui vise à asseoir leur autorité sur la société par le contrôle des institutions politiques et culturelles. La défaite de Donald Trump aux élections de 2020 a incité certains évangéliques, dont Lance Wallnau, à théoriser l'exportation de ce modèle ailleurs dans le monde.

Cet ouvrage démontre comment les évangéliques ont su profiter de la laïcité pour obtenir une reconnaissance et, dans certains cas, prendre de l'expansion avant de critiquer cette même laïcité qui tend à leur mettre des bâtons dans les roues, parce que perçue dorénavant comme trop stricte. Les différentes contributions, qui touchent à une multitude de situations, permettent de percevoir que la notion de laïcité ne s'articule pas de la même manière selon les pays et leurs contextes historiques. Ainsi, les évangéliques sont à même d'instrumentaliser les différents aspects de la société pour atteindre leurs objectifs en ce qui a trait à leurs positions morales, notamment, en demandant une plus grande présence dans l'espace public. Les contributions rassemblées dans ces ouvrages sont riches de plusieurs expériences qui mettent en lumière la diversité des prises de positions des évangéliques. Avec les débats entourant la loi 21 sur la laïcité au Québec, c'est sans contredit un sujet d'actualité qui saura servir d'assise à des analyses futures.

Pierre-Louis MONGRAIN
Université Laval, Québec

Arto CHARPENTIER, Matteo PAGAN, Marco DAL POZZOLO, dir., **Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner**. Paris, Presses de l'École normale supérieure (coll. « Actes de la recherche à l'ENS », 34), 2023, 186 p.

Rassemblant neuf contributions réparties en trois sections, cet ouvrage collectif, co-dirigé par Arto Charpentier, Matteo Pagan et Marco Dal Pozzolo, nous donne à réfléchir sur la fécondité de la pensée de John Dewey, Georges Canguilhem et Helmuth Plessner en vue de repenser les rapports entre l'homme et la nature à la lumière de certains enjeux scientifiques, politiques et sociaux du XXI^e siècle. Ces penseurs furent sélectionnés pour les rapprochements qu'il est possible de faire entre leur philosophie ; rapprochements qui permettraient selon les éditeurs de poser, dans les débats entre naturalisme et antinaturalisme, les premiers traits d'un « alternaturalisme » (p. 12) réaffirmant un certain naturalisme tout en adoptant par le fait même une position autocritique visant à le réformer de l'intérieur. L'originalité d'un tel travail, cherchant à aller au-delà des antinomies, des dualismes et du réductionnisme, repose sur la réunion de trois penseurs qui ne furent jusqu'alors étudiés que deux à la fois¹. On y retrouve donc des textes qui offrent une lecture croisée de Dewey, de Canguilhem et de Plessner au prisme d'une question ou d'un thème précis ; d'autres proposant

1. On mentionne notamment T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens : zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, ainsi que H.-P. Krüger, *How is the human life-form of mind really possible in nature ? Parallels between John Dewey and Helmuth Plessner*.

RECENSIONS

une analyse comparative de ces auteurs afin d'en faire ressortir les familiarités ou d'éclairer la pensée de l'un par celle de l'autre. Les étudiants et les chercheurs y trouveront de riches points de rencontre entre ces trois philosophes, eu égard à plusieurs thèmes classiques de la philosophie.

Au fil des chapitres, ces thèmes sont intégrés dans une approche historiographique étroitement associée à la biologie et à l'anthropologie. L'individualité est caractérisée par les rapports entre l'organisme et le milieu (*Umwelt*), rapports eux-mêmes médiés dans le cas de l'être humain par ses valeurs, son langage et ses techniques ; l'organisme vivant doit donc être compris conjointement à partir de la théorie de l'évolution de Darwin et celle de l'*Homo faber*. Il ne s'agit cependant pas pour les auteurs de ce volume collectif de ramener toute dimension culturelle à la manifestation de faits de nature, mais bien de montrer le jeu dialectique irréductible de co-détermination qui anime le dialogue entre nature et culture, « de ressaisir les activités humaines, sociales et culturelles dans la continuité des dynamiques biologiques et écologiques dont elles sont inséparables, sans pour autant effacer leurs spécificités » (p. 11). Autrement dit, c'est à la fois le rapport de l'être humain à son évolution naturelle et sa capacité à faire sien son milieu par la technique qui font émerger non seulement la difficulté, mais aussi la nécessité de revoir les rapports entre l'être humain et la nature, sans toutefois se complaire dans un geste unilatéral de subordination de l'un à l'autre. On y retrouve, dans la même mouvance, une renégociation des frontières conceptuelles du corps et de l'esprit, de la vitalité et de la mortalité, de la finitude et de l'infinité, permettant de dissoudre d'autres dualismes étanches et, ainsi, de rendre compte de leur possible cohabitation après leur réinscription dans cet ordre naturel maintenant renouvelé. Outre les trois auteurs déjà mentionnés, l'évocation de Kant, Nietzsche, Hegel, Husserl, Foucault et Merleau-Ponty dans plusieurs textes montre qu'une bien plus grande part de la tradition philosophique peut être sollicitée pour répondre aux enjeux soulevés dans cet ouvrage.

La première partie, dédiée au naturalisme de John Dewey, offre d'abord à repenser le dualisme corps-esprit à partir du concept de nature, qui permettrait de réunir les positions matérialiste et idéaliste dans l'expérience, comprise comme continuité naturelle. Le chapitre de Heike Koenig (« Repenser les rapports entre la nature et la culture. La révision du problème du corps-esprit chez John Dewey et ses implications pour l'idée de la philosophie », p. 21-35) qui inaugure l'ouvrage cherche en effet, par une présentation du déplacement du problème corps-esprit vers le pragmatisme qu'opère Dewey, à présenter la philosophie du penseur américain comme une « critique de la culture » (p. 22). Le second chapitre, rédigé par Julie Arnaud (« Comprendre le naturalisme de John Dewey comme une attitude à travers le problème de l'individualité », p. 37-48), la présente ensuite à partir du problème de l'individualité qui se posait à l'époque de Dewey afin de déplier davantage le concept de nature tel qu'on le trouve chez lui ; concept qui n'a rien d'un absolu, mais qui doit plutôt être compris comme un « ensemble d'interactions dynamiques » (p. 38) entre les diverses conditions d'existence de l'individu. Le problème de l'individualité s'articule ainsi selon Dewey autour du processus d'« individuation », c'est-à-dire de la co-constitution progressive de l'individu et de son environnement l'un par l'autre. C'est d'ailleurs précisément ce thème de l'interaction entre l'individu et son milieu qui fera l'objet du troisième chapitre, écrit par Arto Charpentier (« Georges Canguilhem et John Dewey. La vie comme critique, invention et expérimentation », p. 49-64), en offrant une comparaison entre la philosophie de Dewey et celle de Canguilhem. Il est en effet surprenant que, malgré les convergences entre la pensée de Canguilhem et les thématiques pragmatistes, aucun contact intellectuel approfondi n'a vraisemblablement eu lieu, si ce n'est que

par contact interposé². Il s'agira donc pour ce chapitre de mettre en scène cette rencontre en faisant dialoguer la pensée des deux auteurs tout en réfutant certaines accusations de biologisme : il s'agirait plutôt pour eux de « penser une biologisation de l'expérience humaine qui évite tout biologisme » (p. 51).

La deuxième partie est dédiée à la philosophie biologique de Canguilhem. Ce qui rend cette philosophie tout spécialement pertinente pour repenser la nature est que son enracinement dans l'axiologie lui offre un point de vue original sur le débat. Le concept de milieu, qui fait l'objet du premier article par Marco Dal Pozzolo (« Repenser le milieu par l'*Umwelt*. Les lectures croisées de Georges Canguilhem et Maurice Merleau-Ponty », p. 67-79), y est réfléchi à travers une lecture croisée de Canguilhem et de Merleau-Ponty qui, s'ils ont bel et bien leurs différends, puisent tous deux dans les travaux du biologiste Jakob von Uexküll et du neurologue Kurt Goldstein ; l'objectif étant de réfléchir sur le lien qui unit le sujet à l'environnement. Le chapitre suivant enchaîne avec le texte d'Ugo Balzaretto (« Georges Canguilhem et Michel Foucault. "Philosophie biologique" et amphibolies de l'anthropologie moderne », p. 81-94), qui rapproche la critique de Canguilhem envers le naturalisme sous toutes ses formes à celle de Michel Foucault envers l'anthropologie et son institutionnalisation. Cette même approche se trouve aussi dans les théories critiques, qui récusent la naturalisation des phénomènes sociaux, perçue comme « une stratégie d'occultation de l'historicité sociale » (p. 95) servant l'idéologie politique ; Andrea Angelini, dans le sixième chapitre de l'ouvrage (« Philosophie biologique et naturalismes. Restituer la nature dans la théorie critique », p. 95-108), cherche pour sa part à réconcilier les théories critiques avec une nature reconceptualisée à partir des enjeux écologiques de notre époque, enjeux dont l'analyse doit nécessairement intégrer une dimension sociale. À cet effet, la notion de normativité vitale de Canguilhem s'avérerait pertinente afin de « distinguer les formes théoriques, les technologies et stratégies politiques avec lesquelles les différentes déclinaisons du naturalisme se sont articulées, et de se confronter aux différentes possibilités actuelles de son élaboration ou de son éventuel dépassement » (p. 102).

C'est finalement à l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner que sont réservés les derniers chapitres de l'ouvrage. Matteo Pagan (« Les Degrés de l'organique "à rebours" ». De l'anthropologie philosophique à la philosophie de la nature de Helmuth Plessner », p. 111-124) nous invite à entrer dans son œuvre par une lecture « à rebours » des *Degrés de l'organique et l'Homme*, permettant de présenter « la distance de l'humain par rapport à la nature » (p. 112) telle que la conçoit Plessner, avant de passer à la biologie philosophique qui sous-tend son anthropologie. Ce qui lui permet d'éviter de tomber dans un naturalisme réductionniste est son concept de « positionnalité excentrique » (*ibid.*), qui caractérise la vie de l'animal « homme » par une *ex-centricité* de sa vie et de son corps, à la fois dans et hors de lui. Paolo Missiroli (« La mort comme "non-être". Plessner et Merleau-Ponty vers un naturalisme réaliste », p. 125-137) enchaîne ensuite avec une lecture croisée des *Degrés de l'organique* et *Le Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty sur le thème de la mort, qui mène nécessairement à aborder le problème de l'altérité : la mort, si elle doit être comprise comme « la rencontre avec ce que le sujet n'est pas » (p. 127), permet ensuite de revoir le monde naturel « en tant qu'espace actif » (*ibid.*) ; l'enjeu, autrement dit, est à présent de voir comment inscrire la place du négatif dans une philosophie de la nature. Cette altérité, inhérente à la thèse de l'excentricité, permet en guise de conclusion à Thomas Ebke (« Limites et erreurs. Les dialectiques précaires de la vie chez Helmuth Plessner et Georges Canguilhem », p. 139-162) de faire un lien entre Plessner et Canguilhem : si la vie n'est pas une pure immédiateté, mais toujours

2. Le travail de Charpentier s'apparente en ce sens à celui de Thomas Ebke, dont le chapitre concluant cet ouvrage propose une rencontre inusitée entre Canguilhem et Plessner autour des expériences limites du vivant.

RECENSIONS

dans un certain décalage par rapport à elle-même, alors se voit introduite dans cette relation dialectique une quantité de limites qui rendent inévitables l'échec et l'erreur. Tous deux furent — pouvons-nous l'affirmer ? — des explorateurs de l'insondabilité de la vie, et le chapitre amorce, en terminant, un questionnement sur les dimensions liminales de l'expérience vitale.

Émile TURCOTTE
Université Laval, Québec

Louis-Marie CHAUVET, **La messe autrement dit. Retour aux fondamentaux**. Paris, Éditions Salvator, 2023, 139 p.

En considérant la baisse de pratiques dominicales, de baptêmes et de prêtres ordonnés, Louis-Marie Chauvet, professeur émérite à l'Université catholique de Paris, précise qu'on assiste actuellement à « une “implosion” du catholicisme » (p. 8). La solution à ce problème n'est pourtant pas celle de réveiller un modèle d'Église « qui est en train de se défaire », mais plutôt de « changer de paradigme » dans une situation de « transit d'une figure d'Église à une autre figure » (p. 9). Refusant autant la nostalgie d'un passé chrétien idéalisé que le déni des rapides mutations de la postmodernité, l'auteur se pose les questions suivantes : « comment vivre en chrétiens aujourd'hui ? Et, en fonction de cela, celle qui traverse les pages suivantes : entre hier et demain, quelle liturgie ? » (p. 12). Son objectif principal est de « contribuer à l'assainissement de la situation à cet égard » en rappelant « les “fondamentaux” de la messe » (p. 12-13).

Le premier chapitre explore la tension entre la génération issue du concile Vatican II, exagérant les réformes de l'Église en raison « d'un monde éprouvé comme fait de “trop” de chrétienté », et la nouvelle génération de catholiques qui « éprouvent au contraire qu'il n'y a “pas assez” » de chrétienté (p. 17). À travers cette tension affectant notre compréhension du « sacré », le professeur constate qu'on risque en fait de sous-estimer ou même de surestimer la sacralité d'une célébration ecclésiale, alors que « le problème est d'honorer la sacralité de manière proprement chrétienne, en la “dé-faisant” ainsi de sa puissance d'emprise » (p. 29).

Le deuxième chapitre parcourt la notion de participation active du concile Vatican II en affirmant que la liturgie « est d'abord une affaire de “manière” » et sur « ce dont est faite cette manière » (p. 33-34). En lien à cette exigence d'une analyse critique des actions liturgiques, le défi demeure celui d'un manque de liberté quant à une inculturation de la Parole et des sacrements « dans l'actuelle culture “mutante” » (p. 38).

Le troisième chapitre sur l'assemblée propose une réflexion sur la relation entre les laïcs et les prêtres en affirmant que c'est « le “nous” formé lors du rassemblement qui va être l'acteur de la célébration » (p. 42). Reconnaisant que toute liturgie s'exprime « à la première personne du pluriel » (p. 45), le professeur interroge brièvement la relation homme-femme dans cette dynamique, tout en attestant l'importance de redonner un « souffle nouveau » à la formation (p. 57).

Le quatrième chapitre précise que les Écritures, comprises selon l'unité des Testaments, « sont comme le “sacrement” de la Parole de Dieu », alimentant chaque chrétien et chrétienne avant le repas eucharistique (p. 60-61). En raison de cette sacramentalité, Chauvet affirme que le christianisme est une « religion de la Parole et non du Livre », quoiqu'il n'ait « pas de Parole de Dieu sans passage par ce qui est écrit, mais entre l'écrit et elle, il y a toujours un écart, écart qui demande justement interprétation » (p. 70-71).

Le cinquième chapitre présente la prière eucharistique en disant que le don de Jésus de son corps historique « est l'objet de l'action de grâce de l'Église » qui se prolonge « dans l'aujourd'hui

des fidèles » sous le corps eucharistique (p. 83-84), formant ainsi le corps ecclésial en vue de son avenir (p. 92).

Le sixième chapitre affirme l'unité indissociable des trois gestes de paix, de communion et de fraction du pain, étant donné qu'ils se composent « ensemble pour former une seule figure, laquelle est celle de la finalité même de l'eucharistie : le Christ s'y donne pour que chacun, en communion plus profonde avec lui, vive en communion plus profonde avec les autres » (p. 108). Chauvet offre à cet égard quelques réflexions pratiques, notamment une critique sur le rejet du rite de la paix et sur cette tension entre la communion eucharistique sur la langue ou sur la main.

Le septième et dernier chapitre explicite le rite d'envoi selon sa dimension paroissiale, personnelle et missionnaire en précisant que la messe est une « interface » ou un « point de passage » qui « vise à mettre en communication la foi chrétienne suscitée par l'écoute de la Parole et la vie quotidienne » (p. 131).

Bien que cet ouvrage de Chauvet soit pertinent, il y a d'après moi plusieurs réflexions à poursuivre concernant l'élucidation d'une philosophie de la célébration, soit le fondement sous-jacent aux « fondamentaux de la messe », notamment par rapport à ce lien entre le rite de rassemblement et le rite d'envoi. Sur le plan du rite de rassemblement, quelles sont plus précisément les conditions qui permettent aux sujets de vouloir se rassembler dans une célébration exprimée selon une joyeuse festivité ? Comme corollaire, quelles sont les conditions d'impossibilité privant le sujet de devenir ou même de demeurer un sujet célébrant ? Pourquoi le Dieu-à-croire doit-il être un Dieu-à-célébrer ? Ces questions légitimes attendent encore des réponses sérieuses. Sur le plan du rite d'envoi, quelles sont plus exactement les conditions qui permettent aux sujets célébrants d'être envoyés comme évangélisateurs de leur quotidien ? Cet aspect est d'emblée bien exploré par Chauvet et plusieurs liturgistes. Il semble toutefois qu'on doit mieux expliciter cette notion d'envoi avec celle de retour en illustrant les raisons anthropologiques pour lesquelles la célébration doit être réitérée à travers le temps. On pourrait même dire que « l'implosion du catholicisme » l'exige.

Brian ALMEIDA
Université Laval, Québec

Joseph FAMERÉE, **Prier avec Vatican II**. Steinfort, Éditions SCJ Clairefontaine (coll. « La Capelle »), 2023, 104 p.

Le P. Joseph Famerée est le supérieur de la Province Europe francophone de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (Dehoniens), professeur émérite de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve) et spécialiste d'ecclésiologie et d'œcuménisme. Ce petit livre est la mise en forme d'une retraite prêchée en 2019 à cette même congrégation. Parmi ses objectifs principaux, le professeur cherche à encourager une meilleure réception personnelle et ecclésiale de l'enseignement du concile Vatican II et promouvoir un meilleur discernement concernant les défis actuels de l'Église et du monde (p. 8-9).

Dans son introduction, il pose la question directrice suivante : « Associer prière et Vatican II, prière et concile, avec les doctrines et formules dogmatiques rigoureuses qui sont généralement le résultat de cette assemblée, n'est-ce pas un oxymoron, une alliance de deux mots qui jurent entre eux ? » (p. 5). La réponse à cette interrogation est négative, car un concile est avant tout célébré. Il n'est pas une « simple assemblée parlementaire », mais « une célébration liturgique (eucharistique) », unissant une assemblée épiscopale, recherchant « l'unanimité dans l'Esprit Saint » (p. 6-7). Ses formulations dogmatiques ont une « fonction *doxo*-logique, *eucho*-logique et *eu-charis*-tique », c'est-à-dire qu'elles visent à rendre gloire à Dieu par la prière contemplative, comprise comme une

RECENSIONS

action de grâce toujours « au service d'une prière plus authentiquement chrétienne » (p. 7-8). C'est donc constater que « les deux termes “prier” et “concile” sont en réalité indissociables » (p. 8). Les chapitres subséquents accentuent notre entendement de cette relation en mobilisant principalement les documents conciliaires.

Dans le premier chapitre, Famerée propose une réflexion sur l'Eucharistie à partir de *Sacro-sanctum Concilium* en présentant la liturgie comme « source et sommet de la vie de l'Église » et en précisant que la visée conciliaire est celle de faire croître la vie chrétienne par la participation active et fructueuse de l'ensemble du peuple de Dieu (p. 20-21). Le second chapitre sur l'Église analyse la structuration de *Lumen Gentium* en exposant sa dimension terrestre, spirituelle, mystérique en lien à la catholicité et le sacerdoce commun des fidèles. Le troisième chapitre sur les ministères ordonnés mentionne que « le vocabulaire de la “hiérarchie” est à éviter » parce qu'il est plus néo-platonicien que biblique et « occulte la signification chrétienne fondamentale du “ministère”, qui est le service » (p. 37-38). Les chapitres quatre et cinq sur les laïcs et les religieux réitèrent l'importance de reconnaître l'égalité foncière de tous les baptisés et de leur vocation respective à la sainteté selon la diversité de leurs états. Le sixième chapitre sur l'œcuménisme exprime que plusieurs éléments de sanctifications et de vérités se trouvent à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église catholique. C'est en fait par la reconnaissance de ces éléments dans les autres communautés ecclésiales que nous serons capables « d'œuvrer au rétablissement de l'unité chrétienne » (p. 71). Le septième chapitre sur la révélation présente une compréhension de la Parole de Dieu comme source transmise selon les modalités écrites et orales de l'Écriture sainte et de la Tradition ecclésiale. Le huitième chapitre cherche à illustrer la solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine par rapport à la dynamique conciliaire entre l'expérience liturgique ecclésiale et le monde contemporain. Dans sa conclusion, le professeur précise que « l'enseignement du concile Vatican II est lui-même fruit de la prière et de la méditation » : « la vraie théologie n'éloigne pas de la prière, mais y conduit, comme elle en naît » (p. 101).

Selon moi, cet ouvrage est important, car il illustre une réflexion voulant surmonter une fracture ou même un refoulement de la nature foncièrement précative et liturgique d'une expérience conciliaire. Malgré que le texte ne l'expose pas suffisamment, Famerée aborde le défi actuel des sciences théologiques concernant le besoin de développer un regard systématique capable d'articuler synthétiquement les différents éléments constitutifs du concile Vatican II. On peut ici se référer rapidement aux travaux de Gilles Routhier et Christoph Theobald, parmi tant d'autres. Lorsque nous ressortons ce défi de l'arrière-plan du texte, le lecteur envisage qu'il est invité à réfléchir à la relation entre prière et concile dans un système théologique plus global et complexe.

Brian ALMEIDA
Université Laval, Québec

Emmanuel GABELLIERI, *Être et grâce. Simone Weil et le christianisme*. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2023, 279 p.

Dans cet ouvrage faisant suite, vingt ans après, à *Être et don* (2003), première synthèse de la pensée de Simone Weil autour du phénomène de la donation, l'auteur se propose cette fois d'élucider les rapports qu'entretient la philosophe avec le christianisme. Cette entreprise est d'autant plus bienvenue qu'elle se propose de faire un sort aux nombreux préjugés et contresens qui continuent d'entourer l'œuvre théologique de S. Weil, qu'il s'agisse des accusations d'antisémitisme, de gnosticisme ou de dissolution de l'événement de l'Incarnation dans l'universalité d'une révélation implicite à toute culture. Le premier chapitre revient ainsi sur les quiproquos entourant la réception de S. Weil

depuis la publication de la *Pesanteur et la grâce* en 1947, qui a conduit nombre de lecteurs à voir en elle une mystique obsédée jusqu'à la pathologie par l'anéantissement du moi. Malgré une redécouverte tardive de pans de l'œuvre autrefois laissés de côté — permise notamment par l'édition, toujours en cours, des *Œuvres complètes*, et par la vivacité du commentaire —, la réception ecclésiale reste timide, et des zones d'ombre subsistent, que l'auteur se propose donc d'éclairer.

Les trois chapitres suivants explorent d'abord l'accusation d'antisémitisme portée contre S. Weil, qui consiste souvent en une méfiance — parfois biaisée — envers certains textes de l'Ancien Testament, renforcée par l'héritage ambigu d'Alain. L'auteur rappelle en effet que celui-ci, dans son interprétation morale du christianisme, le séparait nettement du judaïsme considéré comme une religion d'adoration de la puissance sociale. En se détachant de cet héritage, S. Weil met en exergue l'alliance noachique et la révélation spécifique dont a bénéficié Israël, celle de l'unité absolue de Dieu. Sur la question de la compatibilité entre la singularité de l'Incarnation et la pluralité des religions, l'auteur souligne finement le « lien » que S. Weil tisse « entre cette dimension universelle du Verbe et son incarnation historique concrète » (p. 132) : le Verbe doit justement s'incarner en un temps et un lieu particuliers pour que son efficace soit universelle, dans la mesure où les moyens du salut passent toujours par la dimension charnelle et temporelle de la vie humaine. Ainsi le « catégorial », c'est-à-dire l'historique, devient-il lui-même le critère de vérité du « transcendantal » anhistorique.

Les quatre derniers chapitres s'attellent pour leur part à examiner la métaphysique religieuse de S. Weil, de façon à montrer que le dernier mot de sa philosophie n'est pas la « décréation » du moi mais la « nouvelle naissance » qui lui fait suite, omniprésente dans ses *Cahiers* les plus tardifs. Si la décréation fait légitimement écho à la kénose du Christ, elle est en effet le simple préalable à un *analogon* de la résurrection, que Dieu propose aux hommes dès cette vie et qui correspond à la vie juste. Cette thèse passe par l'analyse de la théologie trinitaire de S. Weil : si la Croix est le pôle manifeste du malheur, la Trinité présente, quant à elle, un modèle de joie tel qu'il surmonte même la mort. Cet examen met ainsi au jour plusieurs sens du « surnaturel », qui sont autant de manières dont Dieu se donne à lui-même aussi bien qu'à l'homme, et dont, en retour, l'homme se donne aux autres hommes. Ce don se reflète dans le monde en plusieurs formes d'amour et, comme le montre l'auteur, celles-ci correspondent aux différents niveaux de médiation divine que S. Weil explore dans les *Intuitions pré-chrétiennes*. Ainsi, par exemple, à l'amour de l'ordre du monde correspond le rapport de Dieu au créé et à l'harmonie interne aux choses, et à l'amour des pratiques religieuses l'amitié entre Dieu et les hommes. De ce point de vue, la relation de l'homme à Dieu ne se cantonne jamais à une auto-négation du premier, mais peut toujours s'ouvrir sur un « mariage spirituel », selon l'expression de saint Jean de la Croix, dont l'auteur souligne l'importance, trop souvent méconnue, dans les méditations de S. Weil. Celle-ci construit en effet un dialogue entre lui et Platon, reconnaissant les nombreux parallèles entre l'allégorie de la caverne et le cheminement du *Cantique spirituel*. Celui-ci s'achève sur une nouvelle naissance qui fait écho à la résurrection du Christ, qui faisait ainsi partie intégrante, comme le montre l'auteur, de la foi de S. Weil. C'est l'occasion pour elle de développer une « mystique de l'action et du don de soi » (p. 228), qui a le mérite de corréler vérité mystique et vérité du monde. L'Eucharistie tient, dans ce schéma, une place prépondérante, puisque c'est justement par cette incarnation renouvelée que Dieu entre dans le monde pour nourrir les malheureux ; aussi c'est sur le même modèle que les « fous d'amour » se donnent à manger aux autres hommes. Cette réflexion permet à l'auteur de poser à nouveau la question du rapport de S. Weil à l'Église, prenant position en faveur de la validité du baptême que S. Deitz a dit avoir proposé à la philosophe, et avançant que c'est justement l'Église qui, jusqu'ici, lui refusait le baptême, dans la mesure où elle restait fermée à l'examen des hypothèses théologiques de la philosophe. Ce-

RECENSIONS

pendant, l'auteur remarque que l'Église s'est justement engagée dans la direction que S. Weil appelait de ses vœux, par exemple en abandonnant progressivement l'anathème.

L'apport crucial de l'ouvrage tient ainsi dans son effort pour montrer la prégnance des concepts de vie, de joie, de beauté dans la pensée weilienne, là où la réception historique avait eu tendance à ne retenir que les idées frappantes de malheur et de décréation. Il faut aussi remarquer la finesse de la lecture proposée, attentive notamment à l'articulation de l'implicite et de l'explicite, du particulier et de l'universel, du temporel et de l'éternel, dans la résolution des problèmes que pose le rapport entre le naturel et le surnaturel, et dont la solution générale se trouve dans une pensée de la donation qui complète celle développée dans *Être et don*. À cet égard, l'auteur a aussi raison de remarquer que son entreprise, plutôt que de faire seulement pendant à celle de l'ouvrage aîné, le complète, pour autant que la philosophie partage des thèmes comme la grâce ou le don avec la théologie, et se pense, par son contact, comme discours de la médiation.

Julien LAGALLE
Université de Caen Normandie

INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, **Incarnation**. Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 4), 2022, 93 p.

Quatre voix issues du protestantisme s'unissent dans le collectif *Incarnation* pour aborder la question de la présence de Dieu aux humains et dans le monde. Il s'agit de quatre professeurs de l'Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier. Leurs interventions ont fait l'objet des conférences en divers contextes entre 2014 et 2021.

Dany Nocquet, pasteur et théologien en Ancien Testament ouvre l'ouvrage avec une étude intitulée « La prière et la loi : ultime relation à Dieu ? Histoire et enjeux de la prière de Salomon au temple (1 R 8) ». Comme l'indique le titre, cet article porte sur la prière de Salomon en 1 R 8 et s'intéresse au rapport entre la prière et la loi. De l'analyse en trois temps que propose le théologien, il ressort qu'à mesure que la prière se déploie, les espaces physiques (pays, temple) comme garants de la relation à Dieu sont progressivement relativisés. Deux aspects prennent le relais : l'écoute de la loi et la prière. Ce virage ouvre la porte à la possibilité d'une relation personnelle à Dieu indépendamment du lieu où se situe l'orant.

La deuxième contribution est signée par le pasteur et théologien André Gounelle. Son titre est identique à celui du livre : « Incarnation ». L'auteur s'emploie à répondre à la question : « De quoi Jésus est-il l'incarnation ? » (p. 29). Après un détour par l'examen du vocabulaire et des acceptions philosophiques du mot incarnation, l'auteur cherche à préciser ce qu'elle signifie lorsqu'il s'agit de Jésus. Selon lui, affirmer l'incarnation du Verbe en Jésus, c'est soutenir qu'il (Jésus) incarne la parole de Dieu qui vient à l'humain, qu'il incarne l'humain véritable et qu'il porte la promesse et l'espérance d'un advenir pour l'humain et pour l'ensemble de la création. Gounelle note que l'incarnation est de l'ordre de l'événement, toujours dynamique. Même si la parole s'est incarnée en d'autres humains, tels les prophètes, Jésus est « l'incarnation *par excellence*, celle qui fournit un modèle et qui fonctionne comme un critère pour d'autres personnages ou d'autres événements dont on peut se demander s'ils sont aussi des manifestations divines » (p. 45-46).

« Protestantisme et politique. Entre légitimation et protestation » est le titre du troisième texte. Attentif à l'ambiguïté de « l'épaisseur historique » du rapport entre protestantisme/politique et entre légitimation/contestation, Gilles Vidal interroge ce qui, du point de vue historique et théologique, donnerait sa coloration singulière à l'engagement social ou politique protestant. Pour ce faire, il s'appuie sur la doctrine des deux règnes de Martin Luther pour relire les parcours de différentes

figures engagées dans le politique. De là, il aborde la question du droit à la contestation. Il en vient à proposer deux verbes comme des marqueurs de la particularité du rapport du protestantisme au politique : disputer et veiller. Le premier encourage la « culture du débat » (p. 66) ; le second, au nom de l'amour du prochain, convoque au respect des droits et à l'attention à l'autre (p. 68).

Le texte du philosophe Olivier Abel, « La fonction utopique. Quelques remarques à partir de Ricœur », clôt le collectif. L'auteur déplore l'étroitesse d'esprit à laquelle peuvent confiner les « actualités » et étudie l'utopie comme genre littéraire. Il passe d'abord en revue différentes figures de l'utopie dont celles de l'île d'*Utopie*, le voyage, l'espérance ou encore le socialisme. Ensuite, sous l'égide de Paul Ricœur, il réfléchit à ses sens et à ses fonctions (prophétique, critique, poétique et praxique). Il identifie enfin deux dangers liés à l'utopie, à savoir l'invasion et le totalitarisme, et souligne les liens entre l'utopie et l'idéologie. Abel est d'avis que l'utopie — qu'on dirait « saine » — éviterait de s'assimiler aux tentatives de toujours partir ailleurs et devrait « revenir au monde d'ici et maintenant » (p. 93). On peut entendre dans ces propos la suggestion d'une manière d'habiter le monde et le temps.

Rédigées dans une langue accessible, les contributions abordent la question de l'incarnation à partir de « lieux » non habituels et dans une perspective expressément protestante. La thématique de l'incarnation est centrale pour le texte de Gounelle qui la développe principalement à partir du Prologue de Jean. Les titres de deux dernières contributions reflètent moins le lien avec la thématique du collectif. Le lecteur devra certes fournir un effort supplémentaire pour identifier ce qui fait office de liaison. Dans l'ensemble, les textes ouvrent au lecteur des sentiers prometteurs. Ils le mettent aussi au défi d'imaginer des voies d'incarnation du Verbe, d'oser s'y engager et de les penser de manière rigoureuse. On pourrait bien se demander si la délimitation des exposés en contexte protestant ne constitue pas à la fois une spécificité des approches et leur limite. Je ne peux qu'encourager la lecture de ce quatrième volume de la collection « À voix haute. Conférences de l'IPT ».

Pacifique KAMBALE
Université Laval, Québec

Dong Hyeon JEONG, **Embracing the Nonhuman in the Gospel of Mark**. Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 102), 2023, 177 p.

Ce livre est une version retravaillée de la thèse de doctorat que l'auteur a réalisée sous la direction de Stephen D. Moore à Drew University. Dong Jeong tente de déstabiliser l'anthropocentrisme des interprétations courantes de l'Évangile selon Marc à l'aide d'une analyse qui se situe à l'intersection des études postcoloniales et écocritiques notamment par l'apport de la philosophie continentale.

Le premier chapitre part d'un enjeu important et personnel. Étant asiatique et vivant aux États-Unis alors que sévissait la COVID, l'auteur a subi au plus près « l'animalisation de son corps » ; le trauma engendré par un racisme qui traite l'étranger comme un animal. L'auteur a choisi de ne pas se distancer des animaux avec une réponse du type « je ne suis pas un animal », puisque ceci engendrerait une assertion de supériorité par rapport aux animaux non humains. Devant l'animalisation raciste, Jeong développe une solidarité avec les autres animaux qui eux aussi sont victimes de la violence envers l'autre (*othering*). « A way to heal wounds caused by racism through animalization is to embrace the denigrated other/self. To embrace is to acknowledge the reality of colonization/animalization in each other and to subvert the oppressive systems by invoking the life-giving responsivity between humans and nonhumans » (p. 3). Ce point de départ amorce un mouvement

qui mène à reconfigurer les relations de l'ensemble de la création par une lecture attentive aux animaux, aux plantes et aux objets inanimés dans l'Évangile selon Marc.

Le deuxième chapitre porte sur Mc 1,13b, un verset qui indique de manière énigmatique que « Jésus était avec les bêtes ». Jeong se demande si le regard des bêtes rencontrées au désert n'a pas transformé Jésus. Il suggère que Mc présente un « Messie bestial » pour les lecteurs/auditeurs de l'évangile, habitués d'être animalisés par l'Empire romain. Il souligne l'*inclusio* entre la présence de Jésus auprès des bêtes au début de l'Évangile et sa mise à mort comme un animal à la fin.

Le chapitre trois porte sur un groupe de leçons végétales données par Jésus au sujet de l'empire de Dieu³ : Mc 4,1-20 (la parabole du semeur), Mc 4,26-29 (la semence qui pousse), Mc 4,30-32 la graine de moutarde et Mc 13,28-31, la leçon du figuier. L'identification possible entre les végétaux et les personnes vivant sous un régime colonial permet un regard socioéconomique sur l'oppression politique.

Au quatrième chapitre, l'auteur se demande quelle serait la réponse de la mer de Galilée à la légion de cadavres de porcs qui s'y retrouve dans l'épisode de l'exorcisme de Jésus en Mc 5,1-20. L'affect du dégoût olfactif et visuel tel que défini par Sara Ahmed est mobilisé par Jeong pour développer le potentiel affectif de cette scène, en particulier lorsqu'elle est relue en pensant aux 16 000 cadavres de porcs jetés dans la rivière Huangpu à Shanghai en 2013.

Le dernier chapitre au sujet de la Syrophénicienne (Mc 7,24-30) est une contribution majeure à la recherche en reprenant les enjeux interreliés de l'animalisation et du colonialisme annoncés dans l'introduction. En Mc 7,27, Jésus utilise une logique d'animalisation en reliant cette femme anonyme aux petits chiens prenant le pain des enfants. Jeong souligne que la réaction de cette femme est une forme de résistance à l'animalisation en revêtant un masque pour indiquer candidement qu'elle est animale et animalisée. L'ensemble est cadré comme un dialogue entre *ethne* colonisés, appliquant une logique bestiale héritée du pouvoir colonial. Ainsi, les paroles de Jésus sont une forme de mimétisme reproduisant l'animalisation impériale de l'autre. Jésus est donc à la fois victime et l'auteur d'une forme de carnophallogocentrisme (Derrida). La réaction de la Syrophénicienne est analysée par Jeong par le concept de masque animal développé par Neel Ahuja, qui ouvre un espace permettant de désintriquer le racisme et le spécisme. Au lieu de protester contre l'animalisation faite par Jésus, la femme embrasse ce rapport aux petits chiens. En revêtant le masque d'un animal pour reconfigurer la relation entre les personnes opprimées par le colonialisme et les animaux opprimés par le spécisme, elle permet à Jésus de changer sa manière de penser et obtient la guérison de son enfant.

Dans la conclusion, Jeong indique qu'il est conscient de l'aspect heuristique de son livre qui repose sur des possibilités, des constats provisoires et un effort créatif (p. 128). En effet, on retrouve dans certains chapitres un usage marqué du conditionnel et une répétition des mots indiquant le caractère probable de l'interprétation. L'auteur vise à prendre une distance avec une épistémologie du siècle des Lumières — encore très présente en exégèse — qui vise à trouver la meilleure interprétation (au singulier). L'objectif de l'auteur n'est pas d'avoir le dernier mot, mais d'ouvrir de nouvelles avenues interprétatives.

Jeong réussit à dépeindre les éléments non humains en Mc non pas comme arrière-plan, mais comme des actants ayant une agentivité importante au sein de cet évangile à partir d'un cadre théorique marqué par la philosophie continentale, notamment représentée par Deleuze et Guattari, d'une

3. L'expression choisie pour désigner ce qui est habituellement traduit par « Royaume de Dieu ».

part, et, d'autre part, de travaux et de l'activisme en faveur de la justice écologique. Cette notion « d'actant » est empruntée au philosophe Bruno Latour qui souligne la toile de relations mutuelles d'humains et de non-humains qui interagissent les uns avec les autres. Les humains n'ont jamais été les seuls sujets de ce monde et ne sont pas ceux qui accordent ou non la subjectivité ou la capacité d'affecter. Ceci est important pour relire les textes bibliques autrement, en désamorçant la causalité anthropocentrique qui ne voit que les actions humaines et les réactions des non-humains. Cette perspective qui souligne la possibilité des non humains à être des actants des récits bibliques permet le développement d'une herméneutique écologique qui pense le monde comme une communauté de membres interconnectés. L'auteur ne fait pas le lien avec la sémiotique de Greimas qui utilise le concept d'actants pour décrire les relations et les rôles dans un récit, alors que cette utilisation est assez commune dans les travaux francophones en interprétation biblique synchronique.

Bref, ce livre à l'intersection des études bibliques, de la philosophie continentale, des études postcoloniales, des études animales et de l'herméneutique écologique donne un élan qui renouvelle la lecture de la Bible à partir de concepts pertinents pour les enjeux actuels.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Martin KOPP, **Vers une écologie intégrale. Théologie pour des vies épanouies**. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Fondations écologiques »), 2023, 210 p.

Théologien protestant et militant écologique engagé, Martin Kopp offre un livre invitant son lectorat à une conversion vers l'écologie intégrale. Pour l'auteur, la théologie doit participer à l'effort interdisciplinaire visant à changer l'imaginaire collectif et répondre à sa manière à la « profonde crise de sens » et à la « crise éthique » aux racines du bouleversement écologique (p. 18). Une entreprise complexe qui consiste à « formuler, à frais nouveaux, une compréhension possible, argumentée mais aussi intuitive, créative et poétique, de la foi chrétienne en Dieu le créateur et de notre place de créatures dans sa création, ainsi que de discerner nos justes responsabilités face à un défi inédit de l'histoire » (p. 44).

Le premier chapitre vise à présenter cette crise de sens comme une opportunité à saisir. L'auteur choisit de traiter du « bouleversement écologique » au lieu de la « crise » qui paraît trop temporaire à ses yeux (p. 28). Bien nommer la situation est important pour en reconnaître l'ampleur. Ainsi, Kopp entre dans la discussion sur « l'Anthropocène » comme vocable plus ou moins approprié pour nommer cet « écocide », la destruction de la terre, notre *oikos*. En effet, les humains (*anthropos*) ne partagent pas la responsabilité de cette crise de manière égale.

Le deuxième chapitre vise à développer une théologie de la création en revisitant les trois personnes de la Trinité, en repensant le rapport au monde comme « création bonne et blessée » (p. 94-101) et en invitant à vivre de manière épanouie avec l'ensemble de la création. La portion la plus innovante est celle qui permet de repenser Jésus à la lumière d'une théologie de la création. Pour l'auteur, l'absence de lien établi entre le Christ et la création explique en partie la difficulté de mobiliser l'Église aux enjeux écologiques (p. 50-51). Kopp présente donc l'incarnation comme une entrée en « créaturalité » puisque « Jésus signifie l'incarnation de Dieu dans l'espace et le temps, dans l'énergie, les atomes et les molécules, en des éléments comme l'hydrogène, le carbone ou le fer, surgis de l'histoire de l'univers [...] si le Fils, ou la Parole, a permis la création, inversement, la création a rendu possible Jésus » (p. 61). En bref, l'incarnation se comprend comme un « tissu de relations et d'interdépendance entre un humain, les autres vivants et son milieu créationnel » (*ibid.*). Dieu le Père est, bien entendu, présenté comme créateur, mais non seulement pour le moment « au

RECENSIONS

commencement », mais surtout pour la dynamique de création qui se poursuit. Enfin, l'Esprit est compris comme « La rouach » ou « La Souffle » qui donne vie. Cette traduction au féminin vise à rendre le genre du mot hébreu. Ici aussi, il faut s'éloigner de l'anthropocentrisme pour comprendre que le don du souffle divin ne concerne pas que les humains ou les animaux, mais aussi les plantes, les bactéries, les créatures eucaryotes, etc. (p. 85-86).

Le deuxième chapitre invite aussi à repenser la théologie de manière moins anthropocentrique, en pensant au « système Terre » composés d'éléments biotiques et abiotiques en interaction. Il s'agit de penser une théologie planétaire et non simplement humaniste dans une « sororité créationnelle » (p. 90) qui inclut toutes les créatures, mais aussi toutes les dimensions de la vie de la politique, du sport en passant par la cuisine. Pour Kopp, « la culture et l'histoire font partie intégrante de la création » (p. 88). L'humain n'est pas qu'un vivant au sein de la création. Il est façonné du créé, autant dans le récit biblique, que dans la compréhension scientifique actuelle par des millions d'autres organismes qui font qui nous sommes. L'auteur va même jusqu'à parler de lui à la première personne du pluriel pour tenir compte du système microbien qui fait partie de son identité (p. 124).

Le troisième et dernier chapitre propose d'analyser deux systèmes d'oppression qui sont intriqués avec l'injustice écologique : la racine patriarcale et sexiste du bouleversement ainsi que sa racine coloniale-capitaliste et raciste. Ce chapitre est redevable à l'écoféminisme intersectionnel en demandant si « l'Anthropocène » n'est pas plutôt un « Androcène » (p. 167). Kopp plaide pour repenser la (péto)masculinité qui détruit les ressources de notre planète. Il reconnaît que le christianisme a joué un rôle important dans le dualisme hiérarchisé homme/femme et qu'il devrait lutter pour une justice des genres qui apporterait des bénéfices environnementaux. La racine coloniale-capitaliste et raciste du bouleversement écologique est traitée dans un ton personnel qui part de l'expérience de l'auteur. Elle critique le racisme structurel, le capitalisme ainsi que la colonisation occidentale. Si Kopp appelle le christianisme à subvertir ces rapports de domination, il ne mentionne pas que le christianisme a aussi contribué au racisme, au colonialisme ainsi qu'au capitalisme. La Bible a pourtant été utilisée comme une arme pour légitimer ces formes d'oppression. Pour subvertir ces rapports de domination, il serait important de reconnaître les problèmes éthiques importants reliés à l'utilisation de la Bible dans ce contexte.

Dans l'ensemble, le style de l'auteur est assez familier bien que le contenu reste toujours pertinent et académique. L'auteur va jusqu'à tutoyer son lectorat et propose des témoignages personnels. Ce choix donne un livre engageant et profond. Le ton emprunté vise à enthousiasmer le lecteur pour qu'il s'engage au nom de sa foi au sein des enjeux écologiques actuels. L'inconvénient de ce ton est peut-être un regard un peu trop positif sur la capacité de la théologie de faire une différence et la réponse humaine pour s'adapter et stabiliser ce bouleversement profond. Le regard est aussi peu critique sur le Dieu des textes bibliques. Par exemple, Kopp voit le récit du Déluge comme un exemple indiquant que « ce n'est pas de Dieu que viendra une mise en danger de cette habitabilité » (p. 115). Si c'est ce qu'affirme la conclusion du récit biblique, la destruction écologique décrite dans l'ensemble de Gn 6-9 est directement causée par Dieu. Les propos de l'auteur au sujet de la domination humaine en Gn 1,28 sont aussi un peu ambigus. Il propose de tendre vers une forme de domination qui n'est pas oppressive, plutôt de l'ordre de l'alliance avec la terre et les autres vivants (p. 149-151). Ainsi, pour Kopp, l'Anthropocène est une « faillite de la lieu-tenance » que Dieu a confiée aux humains. La solution : renoncer au désir de toute-puissance et faire le choix de la vulnérabilité dans une forme de « sobriété choisie » qui ouvre un espace « pour de nouvelles abondances » (p. 154).

Cette ressource deviendra sans doute une ressource importante pour le développement d'une réponse théologique aux enjeux écologiques actuels. La diversité de références mobilisées par l'auteur appuie bien son propos. Il permet une excellente synthèse de ce qui se fait en écothéologie, en particulier du point de vue féministe. Une bibliographie ou un index de ces références auraient cependant été appréciés. Avec Kopp, le bouleversement écologique est une occasion à saisir pour générer des vies épanouies. La théologie est appelée à ouvrir des chemins de connexion entre humains, animaux, plantes et Dieu, dans un dialogue interdisciplinaire.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Jean-François LANIEL, Jean-Philippe PERREAULT, dir., **La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité**. Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Religion et politique », 1), 2022, XII-266 p.

Ce livre est le fruit d'une journée d'étude organisée par Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault, tenue les 21 et 22 novembre 2019 à l'Université Laval. Les contributions avaient l'objectif de mettre en relief une religiosité qui tend souvent à être une forme impensée des débats sur la laïcité. Sur les treize communications de l'événement, huit figurent dans le présent collectif.

Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault sont les directeurs de l'ouvrage. Laniel est professeur adjoint à la Faculté de sociologie de l'Université Laval. Il se spécialise dans les liens entre la tradition et la modernité et entre l'Église et l'État au Québec, au Canada français et au sein des petites nations. Perreault est titulaire de la Chaire de leadership en enseignement - Jeunes et religions, et professeur agrégé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il se spécialise sur la jeunesse et les recompositions religieuses contemporaines.

Les articles sont répartis en trois parties. La première s'intitule « La laïcité québécoise : analyses qualitatives et quantitatives » et est composée de deux chapitres. La deuxième section, « La laïcité québécoise : analyses sociohistoriques et comparées », présente en trois contributions différents aspects sociohistoriques de la laïcité québécoise et basque. La troisième partie, « La laïcité québécoise : médiations et transactions socioreligieuses », regroupe trois contributions qui examinent, par des études de cas, l'œuvre concrète de la laïcité dans différents milieux. Le livre se termine par un épilogue de Raymond Lemieux.

Le premier texte de l'ouvrage est signé par Stéphanie Tremblay, professeure à l'UQAM et aborde les liens entre la place du catholicisme au sein de trajectoires biographiques et la compréhension de la laïcité. C'est par l'analyse préliminaire de 41 entretiens semi-dirigés que Tremblay parvient à percevoir des échelles de valeurs qui traduisent l'appréhension du religieux autant dans la vie intime que collective. É.-Marin Meunier, professeur à l'Université d'Ottawa et titulaire de la Chaire Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles, et Jacob Legault-Leclair, étudiant au doctorat en sociologie à l'Université de Waterloo, traitent, dans leur article, de l'appui des Québécois aux mesures de la loi 21. Ils ont l'objectif de mettre en lumière les liens complexes entre religion et politique ainsi qu'entre catholicisme et laïcité. Leur analyse soulève quatre fractures — la langue, le lieu de résidence, l'appartenance au catholicisme et l'âge — qui apparaissent au sein de la société vis-à-vis de l'adhésion à la loi 21.

Martin Roy, chercheur indépendant, débute la deuxième partie de l'ouvrage avec un texte portant sur les rapports entre le néo-intégralisme des catholiques de gauche de la revue *Maintenant* durant les années 1964-1968 et le modèle de laïcité qu'ils ont pu défendre dans la seconde moitié des années 1960. L'auteur montre comment ces intellectuels catholiques ont pu amorcer du change-

ment dans la continuité, ce qui, chemin faisant, a permis de transformer la conscience catholique sans, toutefois, renier complètement leur christianité. Jean-François Laniel, explore le rapport des Québécois francophones au catholicisme et à la religion et, du même coup, à la laïcité qui les encadre. Dans son approche sociologique, il aborde la particularité et la complexité du cas québécois qui se forme de paradoxes et d'ambiguïtés. Le Québec est marqué par la religiosité catholique tout en nourrissant le désir de s'en écarter. Laniel sous-tend que le parcours québécois de sécularisation pousse à réfléchir sur une sociologie de la sécularisation qui s'extirpe du carcan linéaire, univoque et universel en étant, plutôt, ouverte, pluridirectionnelle et éventuelle. De son côté, Xabier Itçaina, directeur de recherche au CNRS et chercheur associé à l'Université du Pays basque, propose une approche comparative entre la laïcité québécoise et basque. Dans son article, l'auteur aborde les changements contemporains dans les registres d'intervention de l'Église catholique dans la sphère publique en Pays basque. Il en ressort des médiations catholiques discrètes qui sont le résultat de la sécularisation et qui réinventent la religion culturelle au prisme de l'engagement social.

Guy Jobin, professeur de théologie morale et d'éthique de l'Université Laval, entame la troisième partie de l'ouvrage avec un article portant sur la spiritualité dans les établissements de soins de santé au Québec. Dans un milieu largement mené par la biomédecine, les questions de sens n'ont pas été évacuées et surgissent de manière continue dans les relations de soins. David Koussens, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke et titulaire de la Chaire de recherche Droit, religion et laïcité, et Loïc Bizeul, candidat au doctorat au Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke, signent le texte suivant sur la paroisse Saint-Pierre-Apôtre, une paroisse ayant une grande visibilité au sein de la communauté LGBT. S'appuyant sur des entrevues semi-directives menées sur une période de 13 ans, l'article met en lumière les tensions soulevées par une laïcité qui se veut inclusive, notamment au niveau de la diversité ethno-culturelle, mais qui vient confronter l'inclusivité identitaire de la paroisse. Céline Philippe analyse, dans sa contribution, la représentation du religieux dans les œuvres *Maria Chapdelaine*, de Louis Hémon, *Menaud, maître-draveur*, de Félix-Antoine Savard, et *L'amélanchier*, de Jacques Ferron. Elle en ressort une trame commune qui soulève des liens entre le catholicisme, la famille et la nation. Le catholicisme s'y présente comme l'élément qui permet de comprendre comment les Canadiens français ont envisagé leur destin dans la durée.

Raymond Lemieux signe l'épilogue de cet ouvrage. Il y expose une réflexion sur ce qu'il nomme la « loi de la quête », un concept dans lequel s'explique la recherche de sens des humains. Si religions et religiosités ne sont en réalité qu'une réponse, pour l'humain, de chercher un mieux-être en dépassant ses conditions actuelles d'existence, c'est cette « loi de la quête » qui les met en action. À l'aide de ce concept, Lemieux démontre que le religieux et le séculier se rejoignent, et ce, même si ces formes tentent parfois de s'ignorer.

La valeur de l'ouvrage dirigé par Laniel et Perreault réside dans son questionnement sur la manière dont la religiosité configure la compréhension de la laïcité. Cette exploration des liens entre religiosité et laïcité permet d'entrevoir de nombreuses relations complexes et, parfois, opposées. De fait, les différentes contributions permettent de tracer les contours d'une laïcité qui se construit d'après la perception qu'en ont les individus, perception se trouvant être teintée par la religiosité de ceux-ci. En outre, l'ouvrage pose un regard sur les différents débats soulevés par la laïcité au Québec, et ce, même s'il se concentre plus sur la religiosité des catholiques québécois que sur la religiosité des Québécois. Néanmoins, il ouvre la porte à des travaux futurs portant sur cette question et

qui permettrait, à terme, d'esquisser un portrait global des relations entre les différentes religiosités québécoises et la laïcité.

Pierre-Louis MONGRAIN
Université Laval, Québec

Susanne SCHOLZ, ed., **Doing Biblical Masculinity Studies as Feminist Biblical Studies ? Critical Interrogations**. Sheffield, Sheffield Phoenix Press (coll. « Hebrew Bible Monographs », 107), 2023, xv-223 p.

L'analyse de la Bible par l'étude des masculinités est un domaine relativement récent. S'il est assez courant pour les chercheurs qui explorent les masculinités bibliques de situer leurs travaux dans la mouvance générale des études de genre en reconnaissant l'apport important des études féministes, ces domaines voisins bénéficient d'une articulation plus claire. Susanne Scholz, directrice du volume et figure importante des études féministes de la Bible, indique bien l'objectif de ce projet : « What is needed, then, is the critical interrogation of hegemonic masculinity and phallogocentrism, within their intersectional settings, by feminist and masculinist exegetes together » (p. xi). Ce collectif est divisé en quatre sections : considérations théoriques, considérations historiques et contemporaines, considérations textuelles et trois réponses.

Le premier article signé par Colleen Conway se veut une critique féministe de l'étude des masculinités en exégèse. Plus spécifiquement, elle critique le cadre des masculinités multiples (hégémonique, complice, subordonné, marginalisé) développé par Raewyn Connell, largement utilisé dans l'étude des masculinités bibliques. Pour Conway, alors que le féminisme intersectionnel porte une orientation postmoderne, la théorie des masculinités multiples reste une idée moderne qui traite le genre de manière essentialiste. Elle indique que ce modèle présuppose les catégories « homme » et « femme » comme des identités de genres stables, alors que les théories féministes (mais aussi *queer* et *trans*) présentent maintenant le genre comme une notion fluide, instable et plurielle. Ainsi, la délimitation de listes de pratiques associées à la masculinité dans les textes bibliques fait partie d'une vision structuraliste qui ne reflète pas la complexité et la plasticité des genres dans les textes bibliques. Conway invite aussi à sortir de l'obsession pour l'étude exclusive de textes anciens pour l'étude des effets de ces textes sur les structures sociales actuelles. L'autre chapitre théorique, écrit par Susanne Scholz, montre que l'archéologie est un domaine exclusif aux « male-performing academics » (p. 23) et qu'une étude féministe des livres de Samuel doit non seulement s'intéresser aux quelques personnages féminins, mais surtout aux personnages masculins pour analyser et déconstruire le « discours androcentrique *hardcore* » (p. 41).

Plusieurs chapitres proposent des études qui relient l'analyse de textes bibliques et de pratiques contemporaines. Par exemple, Justin Strong part des viols subis par des hommes dans la guerre civile en Syrie pour relire les viols d'hommes dans la Bible hébraïque. Il se demande si la culture actuelle marquée par #metoo permet aux hommes de prendre la parole pour dire la violence subie. Étonnamment, il montre que plus la Bible offre d'espaces pour dire cette forme de violence avec des viols reliés aux contextes de guerre (Jg 3,12-30 ; 1 S 31,4), des viols commis par la divinité (Jr 20,7 ; Jb 30,11) ou par des femmes (Rt 3,4-8 ; Gn 29). La proposition de comprendre Ruth et Léa comme des femmes violant Boaz et Jacob est particulièrement provocante et va à rebours des tabous autour des agressions vécus par des hommes. Le chapitre de Corrine Carvalho traite aussi des viols subis par des hommes dans la littérature prophétique pour les mettre en rapport avec ceux subis par des hommes au sein de l'Église catholique. Une proposition intéressante de ce chapitre est de substituer l'expression « toxic masculinity », par « toxic gender expectations » (p. 88) ; ce qui

RECENSIONS

permet de sortir des catégories binaires (*ibid.*). Le chapitre rédigé par Caroline Blyth et Emily Corgan analyse la construction de la masculinité en Osée 1-3 avec regard de la violence entre partenaires intimes en Nouvelle-Zélande.

Dans les trois autres chapitres, Carol Dempsey examine les commentaires catholiques du livre d'Isaïe pour relever comment ils construisent une forme de masculinité hégémonique. Rhiannon Graybill examine les masculinités en Ézéchiel 8-11. Enfin, Carolyn Klaasen propose l'étude de Jaël en Juges 4-5 comme une femme exerçant une masculinité renversant les normes de genres.

Le volume se termine par trois réponses. Susan Haddox souligne quelques thèmes communs : la réinscription de valeurs patriarcales par l'étude des masculinités, le rapport entre les études de genres et le pouvoir, l'intérêt d'étudier les textes bibliques en relation aux enjeux contemporains et quelques nouvelles avenues à explorer. Karin Tillberg examine notamment comment s'éloigner d'une conception binaire des genres tout en discutant des normes et biais de genres. Enfin, Vincent Wimbush propose de voir ce livre comme une interruption permettant de penser autrement les études bibliques.

Comme la plupart des collectifs, les chapitres sont assez différents dans leur style, mais le propos reste centré sur la thématique annoncée. Les enjeux méthodologiques, discutés notamment par Conway ainsi que dans les réponses de Haddox et Tilburg, invitent à penser les masculinités d'une manière moins structurale et moins binaire. En effet, l'étude des masculinités a été largement marquée par la structure des masculinités, subordonnées à hégémoniques, développée par Reawyn Connell. Un autre aspect important vient de l'approche globale qui vise à inscrire l'étude des masculinités bibliques dans le domaine des études féministes. Cet angle apparaît important non seulement parce que l'étude des masculinités a été conçue à partir des développements des études féministes, mais aussi parce qu'il y a un mouvement au sein de certaines Églises évangéliques voulant délimiter la masculinité biblique (et la féminité biblique). Ce mouvement vise à montrer ce qu'il faut faire pour « être un homme selon la Bible » pour appuyer leur manière (androcentrique et misogyne) d'être un homme chrétien aujourd'hui. Cette approche masculiniste est une application non critique, littéraliste de lire la Bible. Le féminisme propose un regard critique important pour étudier les masculinités sans reproduire des schémas d'inégalité des genres. L'interrogation critique des masculinités dans les textes bibliques ne peut se passer d'entrer en dialogue avec l'étude féministe de ces textes et vice-versa.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Suzanne SCHOLZ, ed., **The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible**.
New York, Oxford University Press, 2021, LII-643 p.

L'ouvrage collectif *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, sous la direction de Suzanne Scholz, comporte une variété de textes d'exégètes dont les thématiques et les méthodologies varient de l'un à l'autre. Ils sont toutefois répertoriés sous quatre grandes thématiques.

La première thématique concerne l'impact de la globalisation sur les études bibliques féministes. On y retrouve le chapitre « Queering Sacred Sexual Scripts for Transforming African Societies » de l'autrice Sarojini Nadar, laquelle s'intéresse à la réception des textes bibliques dans un contexte sud-africain et plus précisément à la réception de la violence misogyne du récit de Jg 19. Nadar explique comment ce texte est devenu un script sexuel qui « produce and sustain heteronormative and heterosexist beliefs that prescribe the limits of sacred sex » (p. 85). Elle distingue trois

scripts concernant la masculinité véhiculés à partir de Jg 19. Le premier est celui de la « masculinité vile », dans lequel les violences hétérosexuelles sont jugées préférables aux pratiques homosexuelles entre hommes. Nadar évoque ainsi certaines instances où des chrétiens évangélistes applaudissent des cas de violences homophobes réelles en s'inspirant de leur lecture du récit de Jg 19, où l'acte considéré comme vil est la violence sexuelle envers les hommes, tandis que la violence sexuelle envers la concubine est considérée comme acceptable, voire naturelle (p. 86-88). Le deuxième script est celui de la « masculinité violente ». Nadar s'inspire de J. Cheryl Exum qui soutient que la concubine est violée dans le récit, mais aussi via l'effet du récit — ou comme Exum l'écrit, la concubine est « violée par le crayon » — sachant qu'elle devient l'objet du male gaze du lectorat. Aux propos d'Exum, Nadar ajoute cependant que la concubine serait également violée par la chaire, sachant que la violence qu'elle subit est complètement ignorée — ou du moins rejetée au second plan — par des prêcheurs qui ne s'intéressent à ce récit qu'afin d'exposer le plus grand crime de tous : le viol homosexuel. Par ailleurs, Nadar affirme que la concubine est tout aussi effacée des lectures *queer* de ce récit, lesquels se concentrent essentiellement sur les hommes en tant que victimes de la masculinité, ce que l'autrice reproche notamment à la lecture proposée par Ken Stone (p. 89-90). Enfin, le troisième script est celui de la « masculinité inviolable », où la violence subie par la concubine est encore une fois ignorée pour faire place à des discussions concernant les règles d'hospitalité. Certaines lectures *queer* vont avancer que le récit ne présente pas d'objection aux pratiques homosexuelles, mais seulement au viol homosexuel, et ce, sans jamais mettre en lumière le fait que le viol hétéronormatif est, quant à lui, toléré. Ces lectures s'efforcent de rappeler que dans le contexte historique, la vraie victime de ce viol était en fait l'honneur du Lévite, sans considération pour la femme du récit (p. 91). Nadar conclut donc que les lectures homophobes et les lectures *queer* ont un point commun, c'est-à-dire la tendance à ignorer la violence subie par la concubine pour ne présenter que les hommes en tant que véritables victimes de ces formes de masculinités dans le récit de Jg 19 (p. 92). Dans la section suivante de son texte, Nadar imagine une conversation entre elle-même et la concubine — qu'elle nomme Bathshever, à la suite d'Exum —, une discussion abordant le traitement du corps féminin dans la réception de Jg 19, mais aussi les enjeux féministes contemporains, notamment la nécessité de dépasser les rôles de genres (p. 92-95). En conclusion, Nadar rappelle que les lectures *queer* ne peuvent pas être faites indépendamment des préoccupations féministes et qu'il est nécessaire de développer des scripts sexuels alternatifs qui ne sont pas néfastes ni pour les femmes, ni pour les hommes (p. 95).

La deuxième thématique de l'ouvrage collectif concerne l'impact du néolibéralisme sur les interprétations bibliques féministes. On y retrouve le chapitre de Teresa J. Hornsby, s'intitulant « Neoliberalism and Queer Theory in Biblical Readings », laquelle trace le lien existant entre le capitalisme et la binarité des genres. Si Hornsby note, de nos jours, l'étendue de l'acceptation témoignée envers les personnes 2SLGBTQA+ par certains milieux, elle remarque également la violence dont ces dernières sont également victimes. Selon elle, l'absence de position médiane et la polarité caractérisant les positions opposées (allant de l'acceptation de ces modes de vie à la perpétration d'actes violents contre ceusses qui les vivent) sont des résultats du néolibéralisme, lequel efface et à la fois accentue la binarité des genres (p. 213). Elle arrime cette position avec les théologies de la souffrance qui contribuent à un besoin néolibéral, celui de créer des corps soumis et souffrants (*ibid.*). Hornsby commence son chapitre par expliciter les objectifs visés par le libéralisme, c'est-à-dire la vérité, l'humanité, la compassion, la justice et la liberté, le tout via un rassemblement d'identités éphémères sans la participation d'une autorité centrale. Ainsi, il s'agit d'une forme de capitalisme où l'accent est mis sur les droits des propriétaires, la libre entreprise et le libre marché (p. 214). Si l'idéologie de la décentralisation est essentielle au néolibéralisme, il produit néanmoins des inégalités et des hiérarchies, dont la binarité des genres, qui est, dans les mots de

Hornsby, « the foundation to all other binaries » (p. 216). En effet, au sein des binômes se retrouvera toujours celui considéré comme supérieur — le masculin — et celui considéré comme inférieur — le féminin (*ibid.*). Elle ajoute aussi que si la production de corps grâce à l'hétérosexualité obligatoire n'est plus une condition du capitalisme contemporain, ce dernier se doit toujours de policer et d'asservir les corps qu'il exploite via d'autres moyens (p. 218-219). Hornsby défend aussi que la binarité est renforcée par un régime néolibéral, non pas dans les corps — rappelant l'acceptation plus grande des identités de genres non binaires —, mais au-delà de ceux-ci (p. 219). Dans la partie suivante, Hornsby présente en quoi l'inclusion des identités et sexualités *queer* dans le discours théologique est faite de manière à construire des corps correspondants à l'idéal néolibéral, notamment par la glorification de la souffrance, la soumission et la rédemption (p. 219-220). Elle en fait la démonstration ensuite par une analyse du terme *galah* chez Ézéchiél, lequel, par sa polysémie, lie l'exil avec la nudité exposée et la pénétration, et comment la violence de cette nudité et de cette pénétration est présentée comme étant la condition de la rédemption (223-224). Hornsby revient ensuite sur certaines interprétations de Jg 7 et du livre de Job qui expriment bien l'idéologie néolibérale de par leur emploi de dualismes hiérarchiques, inspirés de la binarité des genres, et ce, en les opposant à l'interprétation d'Aaron Hornkohl qui refuse cette dualité (p. 225). Elle termine son chapitre avec des postulats qui remettent en question les objectifs visés par les lectures *queer*, en affirmant notamment qu'une binarité hiérarchique et genrée s'exprime toujours même si ce n'est pas dans les corps, que la *queerness* est manufacturée, puis mise au service de l'idéologie néolibérale en fabriquant des corps soumis et, enfin, que cette même *queerness* ne remet pas le pouvoir en question puisqu'elle participe à son idéologie (p. 227-228).

La troisième thématique de textes porte sur l'impact digital de la culture médiatique sur l'exégèse biblique féministe. Le chapitre « Exploring Biblical Women in Music », par Helen Leneman, met en lumière la mention de certaines femmes bibliques dans des pièces musicales d'opéra, où les histoires de ces personnages féminins sont plus développées que celles des récits bibliques, où elles ne sont souvent que des personnages secondaires, en relation avec les personnages principaux masculins (p. 371). Ces réécritures de style midrashique, qui sont employées dans diverses pièces musicales appartenant à multiples époques, permettent ainsi de redonner une certaine voix à des femmes bibliques dont le texte ne révèle que peu. Par exemple, dans le cas du personnage de Sarah, certaines compositions élaborent sur sa complicité de couple avec Abraham (p. 372-374), d'autres mettent l'accent sur les émotions en lien avec sa maternité (de même que celle de Hagar) (p. 374-375), et particulièrement sur sa relation avec son fils Isaac (p. 375-376). Leneman résume donc ces différentes réécritures musicales midrashiques qui portent également sur les personnages de Hagar (p. 376-378), de Rebecca (p. 378-381), de Jochebed et de la fille de Pharaon (p. 381-382), de Miriam (p. 382-383), de Michal (p. 384-385) et de Bethsabée (p. 385-386). En offrant un exposé de ces différentes réécritures bibliques dans le monde musical, Leneman montre que les personnages bibliques féminins se font attribuer une voix et toute une gamme d'émotions, leur permettant de développer une multidimensionnalité qui leur est refusée dans les textes bibliques. Elle rappelle également que la tradition musicale tend à rendre les personnages plus pieux qu'ils ne le sont dans les récits bibliques, ce qui est également fait pour les personnages féminins. Si l'autrice rappelle que ces réécritures — bien qu'elles accordent plus de place aux femmes bibliques — servent parfois à renforcer des récits patriarcaux et sexistes, elle n'offre pas d'analyse proprement dite dans son texte et n'intègre pas la théorie féministe, ce qui empêche ses propos de dépasser une simple description. Son texte est davantage une recension et un résumé des paroles de certains opéras consacrés à des personnages bibliques féminins en expliquant les nouveautés qui sont apportées, les distinguant des histoires bibliques connues.

La quatrième thématique de l'ouvrage collectif concerne l'émergence des lectures féministes intersectionnelles. On y retrouve le chapitre de Caryn Tamber-Rosenau, intitulé « A Queer Critique of Looking for "Male" and "Female" Voices in the Hebrew Bible ». Tamber-Rosenau souhaite critiquer l'objectif de chercher des voix féminines dans le corpus biblique, objectif élaboré par Athalya Brenner et Fokkelen van Dijk-Hemmes. Elle formule sa critique à l'aune de la théorie de la performativité du genre de Judith Butler, laquelle vise à mettre en lumière le caractère construit des différences de genres, différences qui sont maintenues et réifiées par la méthodologie de Brenner et de Dijk-Hemmes. Si leur méthodologie avait pour but de reconstituer la place des femmes au Proche-Orient ancien — n'étant que peu évoquée par la tradition biblique patriarcale (p. 481) — Brenner elle-même questionnera plus tard l'efficacité de cette méthode, tandis que de multiples biblistes continuent de l'employer encore à ce jour (p. 484). Sans nier que la Bible présente certainement une conception binaire de ce que sont un homme et une femme, Tamber-Rosenau offre une recension de diverses études attestant une certaine fluidité de genres dans les sources proche-orientales anciennes, voire dans certains cas, de la reconnaissance d'un troisième genre (p. 487-489). En s'inspirant de la théorie de la performativité du genre de Butler, Tamber-Rosenau invite le lectorat à s'interroger sur ce qui est perçu dans le texte comme étant masculin ou féminin, et à ce qui est l'origine de cette perception binaire. Cette posture permettrait de voir les textes comme des espaces offrant la possibilité de questionner nos idées reçues sur les genres, et ce, sans les projeter sur le monde ancien, lequel avait fort probablement une compréhension différente, et non monolithique, des genres (p. 489, 492).

Comme on peut le remarquer avec la diversité des chapitres résumés ici, cet ouvrage collectif offre autant des exégèses de textes bibliques en particulier que des essais portant sur la méthodologie de manière plus générale. Si le niveau d'engagement avec les théories féministes contemporaines séculières varie d'un texte à l'autre, la plupart évoquent de nombreuses publications en exégèse féministe, témoignant de sa riche histoire et offrant de multiples références incontournables dans ce domaine. De plus, si les perspectives féministes sont centrales à l'ouvrage, la place est faite aux postures qui leur sont connexes, notamment les approches postcoloniales, les approches *queer*, les études animales et les postures écologiques. Somme toute, il s'agit d'une ressource précieuse pour l'exégète qui est à la recherche de textes abordant des thématiques plus classiques dans le domaine de l'exégèse féministe (notamment le texte de Carol Meyers qui reprend certaines de ses thèses défendues depuis la fin des années 1980) que des thématiques encore peu explorées (notamment les textes de Linda S. Schearing et Charles M. Rix où la Bible rencontre les jeux vidéo).

Laurence DARSIGNY-TRÉPANIER
Université de Montréal

David TOMBS, **The Crucifixion of Jesus. Torture, Sexual Abuse, and the Scandal of the Cross.** Abingdon, New York, Routledge, Taylor & Francis Group (coll. « Rape culture, religion and the Bible »), 2023, vi-94 p.

Dans cet ouvrage audacieux, David Tombs, titulaire d'une chaire en théologie et santé publique à l'Université d'Otago, en Nouvelle-Zélande, plonge dans les abysses des récits de torture anciens et contemporains pour interroger la crucifixion de Jésus sous un jour radicalement différent⁴. En juxtaposant la brutalité des exécutions romaines avec la dignité souvent attribuée aux martyrs dans la mémoire collective, Tombs explore la tension inhérente entre la glorification posthume et l'infamie

4. Il est également l'auteur de *When Did We See You Naked? Jesus as a Victim of Sexual Abuse* (co-edited with Jayme REAVES and Rocío FIGUEROA, London, SCM, 2021).

RECENSIONS

délibérée visée par la crucifixion. La thèse centrale de l'ouvrage repose sur l'idée que la crucifixion était conçue pour être une forme d'exécution si répugnante qu'elle rendait inconcevable toute mort noble ou héroïque de la victime, visant non seulement à ôter la vie mais aussi à effacer l'honneur et la mémoire de l'individu. Tombs s'appuie sur les écrits de Paul et l'épître aux Hébreux pour illustrer comment la crucifixion était perçue comme un scandale dans l'Antiquité, mettant en exergue l'ignominie plutôt que la douleur physique. Il souligne comment cette notion de honte, profondément ancrée dans la tradition chrétienne, semble s'estomper dans la perception contemporaine, où les images traditionnelles du crucifix ne suscitent plus le même sentiment de déshonneur.

En abordant la crucifixion de Jésus comme le parcours d'un prisonnier politique, Tombs utilise des témoignages de torture contemporains pour approfondir la compréhension du scandale de la croix, intégrant la dimension de violence sexualisée dans son analyse. Cette approche, bien que dérangeante, est guidée par la conviction de l'importance du texte biblique et de la nécessité de confronter les différentes formes de violence, en particulier la violence sexuelle, dans l'interprétation des Écritures.

Le chapitre 1 débute l'ouvrage par une exploration comparative entre les pratiques de torture anciennes et modernes, en se focalisant sur le cas emblématique d'Abu Ghraib pour réévaluer le traitement infligé à Jésus durant sa crucifixion. Tombs analyse le témoignage de Sabrina Harman pour illustrer comment les actes d'humiliation et de dénudation pratiqués à Abu Ghraib trouvent un écho dans les récits bibliques de la Passion, suggérant une réinterprétation de ces derniers comme instances de violence sexuelle. L'auteur met en lumière la difficulté de reconnaître cette dimension dans les textes sacrés et invite à une prise de conscience de la violence inhérente à la crucifixion.

Le chapitre 2 se penche sur la scène de la moquerie de Jésus dans le prétoire, souvent traitée de manière superficielle dans les commentaires traditionnels. En appliquant une lecture attentive et critique des récits évangéliques à la lumière des pratiques de torture, l'auteur ouvre la possibilité à des actes de violence sexuelle « too indecent to be recorded » (p. 40). En effet, la scène décrite dans Matthieu 27,31, où Jésus est entouré, dépouillé, moqué, et finalement crucifié, présente des similitudes troublantes avec l'épisode de la concubine violée dans Juges 19. Les soldats se moquent de Jésus : le même verbe est présent en Juges 19,25 (dans la traduction grecque de la Septante : *empaizein*) pour évoquer l'action de violer. Ce chapitre vise à briser le silence autour des violences potentielles subies par Jésus et à questionner les limites de ce que les textes évangéliques choisissent de révéler.

Le chapitre 3 explore la possibilité que la crucifixion romaine ait parfois inclus ou coïncidé avec l'empalement, s'appuyant sur des sources historiques telles que les observations de Sénèque et les témoignages de Josèphe. Il examine également des représentations artistiques anciennes pour évaluer la présence de violences sexuelles dans l'imaginaire de la crucifixion. « Roman use of impalement either occurred alongside crucifixion or as part of crucifixion » (p. 57). L'auteur conclut sur l'incertitude entourant les détails de la crucifixion de Jésus mais souligne l'importance d'envisager la possibilité d'une humiliation sexualisée : « [...] the possibility of Jesus' brutal and sexualised humiliation on the cross cannot be ruled out and deserves further consideration and research. It appears that subjecting a political prisoner to brutal and sexualised humiliation on the cross would not have been inconsistent with the practice of the time » (p. 62).

Le dernier chapitre constitue le cœur de l'argumentation de Tombs, où il plaide pour la reconnaissance explicite de la violence sexuelle dans le traitement de Jésus. En analysant les passages de Marc et Matthieu relatifs à la dérision et à la crucifixion de Jésus, Tombs argumente que le déshabillage et la nudité forcée doivent être interprétés comme des sévices sexuels. L'auteur aborde éga-

lement les réticences culturelles et théologiques à accepter cette perspective et propose une réflexion sur la manière dont cette reconnaissance pourrait transformer la réponse de l'Église à la violence sexuelle et redéfinir sa compréhension de la dignité et de l'identité.

L'un des points forts de l'ouvrage de Tombs réside dans son approche novatrice et courageuse de la crucifixion de Jésus, en la réexaminant à travers le prisme des pratiques de torture et de la violence sexuelle, tant anciennes que contemporaines. Cette perspective permet une compréhension plus profonde et nuancée des récits de la Passion, en soulignant des aspects souvent négligés ou minimisés par les interprétations traditionnelles. L'analyse rigoureuse et la mise en contexte historique et culturelle enrichissent considérablement le débat théologique sur la signification de la crucifixion, offrant des idées pertinentes pour les discussions actuelles sur la violence, la dignité humaine et la responsabilité de l'Église face aux abus. De plus, l'ouvrage se distingue par son engagement éthique et pastoral, cherchant à réaffirmer la dignité des survivants d'abus et à encourager une réponse ecclésiale plus compatissante et informée.

Cependant, l'ouvrage de Tombs peut présenter certains défis et limites. Premièrement, l'accent mis sur la violence sexuelle dans la crucifixion de Jésus pourrait être perçu comme controversé ou provocateur par certains lecteurs, suscitant potentiellement des réactions défensives ou des résistances au sein de communautés de foi particulières. Deuxièmement, bien que l'approche interdisciplinaire enrichisse l'analyse, elle peut également entraîner une certaine complexité dans la narration, rendant le texte moins accessible à un public non spécialisé. Enfin, l'insistance sur la possibilité d'abus sexuels non explicitement documentés dans les Évangiles pourrait être critiquée pour sa spéculation au-delà des preuves textuelles disponibles.

Cela dit, l'ouvrage de Tombs est un appel à reconnaître l'horreur et la honte indicibles associées à la crucifixion sans les laisser avoir le dernier mot. Il offre des perspectives bibliques, théologiques et pastorales pour réfléchir à la réponse de l'Église à la violence sexuelle, réaffirmer la dignité des survivants et explorer une nouvelle compréhension de la résurrection et de l'identité de l'Église en tant que corps du Christ. L'ouvrage de David Tombs invite à une réflexion troublante sur la crucifixion de Jésus, en la situant dans le contexte plus large des pratiques de torture et de la violence sexualisée, avec l'espoir qu'une telle relecture contribue à une meilleure compréhension de la violence sexuelle dans le monde contemporain.

François DOYON
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- ABED, Julien, MEESSEN, Yves, dir., *La Métaphore médiévale comme exercice spirituel*, Nancy, Éditions de l'Université de Lorraine (coll. « Cultures et civilisations », « Littératures et spiritualités »), 2023, 172 p.
- ANTIER, Guilhen, NOCQUET, Dany, dir., *Nouveaux regards sur l'Ancien Testament. Approches interdisciplinaires de la Bible hébraïque*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « théologieS »), 2023, 209 p.
- ARNOLD, Matthieu, DAHAN, Gilbert, NOBLESSE-ROCHER, Annie, dir., *Actes 2, 1-13. Le parler en langues*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina », « Patrimoines », « Études d'histoire de l'exégèse », 21), 2024, 170 p.
- ASSAËL, Jacqueline, *Vous, vous êtes mes amis. L'amitié dans le Nouveau Testament*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Au fil des Écritures »), 2023, 140 p.
- BAUTCH, Richard J., RACINE, Jean-François, *Dreams and Visions in the Bible and Related Literature*, Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 101), 2023, IX-201 p.
- BÉLAND, Martine, *Nietzsche as Stylist. Aesthetics and Philosophy*, Montreal, Kingston, London, Chicago, McGill-Queen's University Press, 2024, XX-224 p.
- BODA, Mark J., ROM-SHILONI, Dalit, ed., *Crossing Borders between the Domestic and the Wild. Space, Fauna, and Flora*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing (coll. « DNI Supplements », 1), 2024, XIII-171 p.
- BOURGUET, Daniel, éd., *Le moine Philémon de Gaza médite l'Évangile de Luc*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Veillez et priez »), 2024, 378 p.
- BOXAL, Ian, GREGORY, Bradley C., *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2023, XV-301 p.
- CANÉVET, Mariette, VINEL, Françoise, *Grégoire de Nysse. Homélies sur le Cantique des Cantiques. Tome II (Homélies VI-X)*, texte grec de H. Langerbeck (GNO VI), traduction, M. Canévet, notices et notes, M. Canévet, F. Vinel, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 644), 2024, 311 p.
- CHAUVET, Louis-Marie, *La messe autrement dit. Retour aux fondamentaux*, Paris, Éditions Salvator, 2023, 139 p.
- CRÉGHEUR, Eric, LAPORTE, Karine, MORAND, Anne-France, RIOUAL, Gaëlle, dir., avec la collaboration de Martin VOYER, *Regards croisés sur la pseudépigraphie dans l'Antiquité. Perspectives on Pseudepigraphy in Antiquity*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 30), 2024, 301 p.
- DANTO, Ludovic, dir., *Personne, droit et justice. La contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine*. Actes du 17^e Congrès de la *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 645 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- DEMERS, Bruno, éd., *Claude Geffré. Dire Dieu dans l'histoire. Textes inédits et autres. Écrits rassemblés par B. Demers*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 254 p.
- DOYON, François, *Être et vérité. Les origines platoniciennes de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique » « Bibliothèque », 2023, 205 p.
- DURAND, Emmanuel, *Théologie de l'espérance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2024, 204 p.
- ELDER, Nicholas A., *Gospel Media. Reading, Writing, and Circulating Jesus Traditions*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2024, XVII-326 p.
- FOX, Michael Allen, *Fate and Life. Who's Really in Charge ?*, Montreal, Kingston, London, Chicago, McGill-Queen's University Press, 2024, XIII-170 p.
- GAUDELET, Bruno, *Le Notre Père revisité*, Lyon, Éditions Olivétan, 2023, 142 p.
- GENDRON, Lionel, *La Trinité et la famille : quelle analogie ? Étude historique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 267 p.
- HALADYN, Julian Jason, *The Pause*, Montreal, Kingston, London, Chicago, McGill-Queen's University Press, 2024, XX-175 p.
- JACQUES, Francis, *Les athéismes. Comment surmonter leur fin de non-recevoir contre toute interrogation religieuse ? Le christianisme au risque de l'interrogation*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2023, 441 p.
- JEONG, Dong Hyeon, *Embracing the Nonhuman in the Gospel of Mark*, Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 102), 2023, 177 p.
- JUDIC, Bruno, *Grégoire le Grand. Registre des lettres. Tome VI (Livres X-XI)*, texte latin de Dag Norberg (CCSL 140 A), traduction, introduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 642), 2024, 433 p.
- JURASZ, Izabela, *Plotin, les gnostiques et les chrétiens. Histoire d'un débat métaphysique*, Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Théologie historique », 137) ; Paris, Les Éditions du Cerf, 2024, 529 p.
- KOPP, Martin, *Vers une écologie intégrale. Théologie pour des vies épanouies*, Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Fondations écologiques »), 2023, 210 p.
- LACROIX, Roland, MOREL, Isabelle, dir., *La transmission de la foi chrétienne dans un monde en mutations. Mélanges offerts à Joël Molinaro*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 267 p.
- LATTANZIO, Antonio, *Confesser la foi. Une étude théologique de la vie et de la pensée de Jacques Audinet*, préface par Joël Molinaro, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 331 p.
- LEMOINE, Simon, *Responsabiliser pour dominer. Aliénation et émancipation par l'aménagement des lieux de vie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Inter-Sophia »), 2024, 129 p.
- LUPIERI, Edmondo, PAINCHAUD, Louis, ed., *"Who is Sitting on Which Beast ?" Interpretative Issues in the Book of Revelation. Proceedings of the International Conference held at Loyola University, Chicago, March 30-31, 2017*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 29), 2023, 334 p.
- MATSANGOU, Rea, *The Manichaeans of the Roman East. Manichaeism in Greek Anti-Manichaica and Roman Imperial Legislation*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 105), 2023, XXII-580 p.
- MBAZOA, Augustin, *Le domicile des fidèles. Critère suffisant d'appartenance ecclésiale ?*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 328 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- MEUNIER, Bernard, *Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. Tome II (Livre II)*, texte grec, introduction, traduction, notes et index, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 641), 2023, 561 p.
- MOREAU, Madeleine, PODOLAK, Pietro, SINISCALCO, Paolo, *Tertullien. La résurrection de la chair*, introduction générale, P. Siniscalco †, introduction au texte critique, texte latin, apparats et notes, P. Podolak, traduction, M. Moreau †, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 638), 2023, 663 p.
- MORLEY, Jean-Paul, *Dix éclats d'étoile. Un commentaire du livre d'Esther*, préface de Thomas Römer, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Au fil des Écritures »), 2024, 155 p.
- MUÑOZ GALLARTE, Israel, ROIG LANZILLOTTA, Lautaro, ed., *New Trends in the Research on the Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven, Paris, Bristol, Uitgeverij Peeters (coll. « Studies on Early Christian Apocrypha », 20), 2024, XVII-210 p.
- OKALA NKAMA, André Théophile, *L'homme dans le dessein de Dieu selon Louis Bouyer. La vie dans la communion*, préface de Pierre Zanga, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 429 p.
- PISCINI, Gianluca, « J'ai lu, j'ai compris, j'ai condamné ». *Aspects littéraires de la polémique anti-chrétienne antique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologie historique », 138), 2023, 344 p.
- RIAUEL, Olivier, dir., *Karl Rahner. Impulsions pour la théologie systématique. Contributions à la théologie fondamentale et à la dogmatique*, traduction de Rémi Chéno, Joseph Doré, Gaël Giraud, Robert Givord, Gabriele Nolte, Olivier Riaudel et Flore Xhonneux, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Œuvres », 30), 2023, 876 p.
- SAINSON, Camille, *Moby Dick ou la recherche de l'absolu. Une quête métaphysique de la mort*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 193 p.
- SAINT-CHERON, François de, *Malraux devant le Christ*, Paris, Groupe Elidia - Éditions Desclée de Brouwer, 2024, 179 p.
- SAVOYE, Luce, *Jérôme. Contre Jovinien. Livre I*, texte, introduction, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 637), 2023, 560 p.
- SIEGWALT, Gérard, *Petite sagesse élémentaire. Le réalisme de la foi*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 171 p.
- TEALDI, Eleana, DELOFFRE, Sr Marie-Hélène, *Gertrude d'Hefta. Œuvres spirituelles. Tome VI. Le manuscrit de Leipzig : Florilège - Mémorial de l'abondance de la suavité divine, 1^{re} partie*, texte, E. Tealdi, Sr M.-H. Deloffre, introduction, traduction et notes, Sr M.-H. Deloffre, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 634), 2023, 386 p.
- ZAHE, Bonao Agathe, *Gestion des biens des instituts religieux féminins en Côte d'Ivoire. Plaidoyer pour la rigueur et la transparence*, préface par le professeur Camille Kuyu, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Droit canonique »), 2024, 293 p.

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec
1700, rue Saint-Denis
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited
Box 502, Station S
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard

