

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 79 • Numéro 2 • 2023

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)
SÉBASTIEN DOANE (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 Gisèle, 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

© 2023 UNIVERSITÉ LAVAL
Tous droits réservés, produit au Canada
ISSN 1703-8804

◆ table des matières

LAURENCE DARSIGNY-TRÉPANIER	Séductrice ou meurtrière ? La femme de Proverbes 7 lue sous un angle féministe	139
ALEXANDRE KABERA	Le concept d' <i>Ubuntu</i> et la guérison du paralytique en Mc 2, 1-12	161
PIERRE MATHIEU	Le désir de l'être chez Yves Girard	179
MICHEL ROBERGE	Jean 6, 25-71 et le modèle gréco-romain du discours délibératif	199
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ	La « virtus essendi » de Thomas d'Aquin entre ses interprètes	237
MARILENA VLAD	La logique de la lumière chez Pseudo-Denys l'Aréopagite	257

CHRONIQUES

ERIC CRÉGHEUR, PAUL-HUBERT POIRIER	Littérature et histoire du christianisme ancien	275
---------------------------------------	---	------------

P.E. LORENZ, *A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark* (P.-H. Poirier), **275**. — É. NODET, *Flavius Josèphe. Les Antiquités juives. Volume IX : Livres XX et Autobiographie* (P.-H. Poirier), **277**. — F. CHAPOT, éd., *Les récits de la destruction de Jérusalem (70 ap. J.-C.) : contextes, représentations et enjeux, entre Antiquité et Moyen Âge* (P.-H. Poirier), **278**. — W. AMELING, H.M. COTTON, W. ECK, A. ECKER, B. ISAAC, A. KUSHNIR-STEIN (†), H. MISGAV, J. PRICE, P. WEIB, A. YARDENI, dir., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV : Iudaea/Idumaea, Part 1 : 2649-3324 et Part 2 : 3325-2978* (E. Crégheur), **279**. — M. HENGEL, A.M. SCHWEMER, *Die Urgemeinde und das Judenchristentum* (P.-H. Poirier), **280**. — M.D. LITWA, *Carpocrates, Marcellina, and Epiphane. Three Early Christian Teachers of Alexandria and Rome* (P.-H. Poirier), **281**. — S. AZARNOUCHE, éd., *À la recherche de la continuité iranienne. De la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)* (P.-H. Poirier), **285**. — G. LARSSON, éd., *The Legacy, Life and Work of Geo Widengren and the Study of the History of Religions after World War II* (P.-H. Poirier), **286**. — I. GARDNER, *Mani's Epistles. The Surviving Parts of the Coptic Codex Berlin P. 15998* (P.-H. Poirier), **288**. — S.N.C. LIEU, E. MORANO, N.A. PEDERSEN, éd., *Manichaica Taurinensis* (P.-H. Poirier), **290**. — A. VANSPAUWEN, *In Defence of Faith, Against the Manichaeans. Critical Edition and Historical, Literary and Theological Study of the Treatise Adversus Manichaeos, Attributed to Evodius of Uzalis* (P.-H. Poirier), **292**. — A. MARTIN, X. MORALES, *Athanase d'Alexandrie. Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (P.-H. Poirier), **294**. — M. WALLRAFF, *Die Kanontafeln des Euseb von Kaisareia. Untersuchung und kritische Edition* (P.-H. Poirier), **296**. — M. DURST, A. ROCHER †, *Hilaire de Poitiers. Lettre sur les synodes* (P.-H. Poirier), **297**. — M.-O. BOULNOIS, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome IV (Livres VIII-IX)* (P.-H. Poirier), **299**. — D. PHILLIPS, *Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome I (Première partie)* ; ID., *Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome II (Deuxième partie, questions 1-178)* ; ID., *Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome III (Deuxième partie, questions 179-291)* (P.-H. Poirier), **302**. — C. MACÉ, E. MÜHLENBERG, M. MUTHREICH,

C. WULF, éd., *Corpus Dionysiacum III/1. Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli. Homilia (BHL 2187)* (P.-H. Poirier), **304**.

Recensions

307

J. CROSSLEY, R.J. MYLES, *Jesus : A Life in Class Conflict* (F. Doyon), **307**. — W. DONIGER, *After the War. The Last Books of the Mahabharata* (D. Dion-Carrier), **309**. — F. ILDEFONSE, *Le multiple dans l'âme. Sur l'intériorité comme problème* (M. Gibot), **312**. — D. LUCIANI, dir., *Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque* (K. Saint Jean), **315**. — L. de VILLEROCHÉ, *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire* (B. Almeida), **318**.

Ouvrages reçus à la rédaction

321

SÉDUCTRICE OU MEURTRIÈRE ? LA FEMME DE PROVERBES 7 LUE SOUS UN ANGLE FÉMINISTE*

Laurence Darsigny-Trépanier

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Dans cet article, l'autrice s'intéresse à la dynamique entre le jeune homme et l'autre femme en Pr 7, en mettant l'accent sur la violence qui la caractérise. Par son analyse des actions posées par l'autre femme, elle remet en question l'interprétation courante selon laquelle cette dernière serait une séductrice. À l'aide de diverses théories féministes contemporaines, l'autrice suggère plutôt de lire Pr 7 comme un récit mettant en scène une agression, un récit dans lequel s'opère une subversion des rôles de genres.

ABSTRACT : In this paper, the author addresses the dynamic between the young man and the other woman in Prov 7, by focusing on the violence that characterizes it. By the analysis of the other woman's actions, the author questions the frequent interpretation of this character as a seductress. Guided by many contemporary feminist theories, the author suggests to read Prov 7 rather as a story in which an assault is taking place, a story which depicts a subversion of gender roles.

Considérant la polysémie des termes זָרָה et נִכְרִיָּה, utilisés pour caractériser la femme de Pr 7, il n'est pas surprenant que les exégètes suggèrent des traductions différentes pour les rendre dans les langues française et anglaise. Aux côtés des nombreuses traductions proposées — telles que « autre », « étrangère » et « inconnue » —, on remarque le choix fréquent du terme de « séductrice » (ou *seductress* en anglais) pour caractériser cette femme. Ce terme — qui n'est pas une traduction adéquate de זָרָה ni de נִכְרִיָּה — est par ailleurs si souvent utilisé par les exégètes, comme

* Ce texte est un complément à mon article intitulé « “Comme un bœuf, il vient vers l'abattoir” : Animalité, passivité et partie de chasse en Pr 7,22-23 », *Science et Esprit*, 75, 2 (2023), p. 185-200. L'article paru dans la revue *ScEs*, qui portait essentiellement sur l'imagerie animale et de la chasse en Pr 7,22-23, visait l'objectif suivant : montrer que le jeune homme est réduit à du gibier et que la femme est présentée comme une chasseuse et une meurtrière en série, celle-ci ne pouvant donc pas être vue comme une séductrice. Ainsi, il se distingue de l'article présent, dans lequel je m'intéresse à la figure de l'autre femme de manière plus globale, soit telle qu'elle est présentée dans le chapitre 7 du livre des Proverbes. Il s'agit donc de compléter le travail abordé d'abord dans l'article paru dans *ScEs* — notamment en ce qui concerne les notions de consentement/contrainte, d'agresseur/victime et de renversement des rôles de genres —, et ce, par une analyse plus exhaustive du personnage de l'autre femme. La comparaison entre Pr 7 et le harcèlement de rue est proposée pour la première fois dans cet article.

on le verra ci-dessous, qu'il en influence maintenant la lecture faite du récit en Pr 7. En effet, les études portant sur la femme de Pr 7, à laquelle je référerai comme « l'autre femme » dans cet article, sont souvent abordées sous l'angle de la séduction, mais elles n'interrogent jamais un point fondamental : qu'est-ce qui est caractérisé comme de la séduction en Pr 7 ? Cela est d'autant plus surprenant que nombre d'analyses féministes ont été proposées au sujet de ce personnage sans que celles-ci ne questionnent les démarches des exégètes qui les ont précédées et qui ont encore une incidence sur la façon dont est lu ce chapitre. Ainsi, dans le cadre de cet article, je m'intéresserai à certaines des caractéristiques de l'autre femme, souvent ignorées des études portant sur Pr 7. De cette manière, je mettrai en évidence la violence inhérente au texte et, conséquemment, je m'opposerai à l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice. En fait, je soutiendrai qu'elle est plutôt une agresseuse, le texte biblique présentant un renversement des rôles de genres entre elle et le jeune homme, ce dernier devenant sa victime.

I. UNE FEMME CHASSEUSE¹

Alors que les études sur Pr 7 se concentrent majoritairement sur le discours de l'autre femme, ce dernier occupant sept des 27 versets composant le chapitre, peu d'exégètes accordent de l'importance aux actions qu'elle pose. Malgré tout, certain-e-s exégètes ont relevé l'imagerie de la chasse présente dans le chapitre 7, particulièrement dans la relation entre l'autre femme prédatrice et le jeune homme réduit à l'état de proie². Il semble donc difficile de passer sous silence la violence qu'implique une telle relation de pouvoir. Dans la description de l'autre femme, on remarque que les actions qui lui valent d'être désignée comme une prédatrice³ ou comme une chasseuse⁴ se retrouvent principalement au verset 12. Je traduis ce dernier ainsi : « Tantôt dans les rues, tantôt sur les places, près de chaque coin, elle fait le guet ». Tout d'abord, on remarque dans le premier stique que cette femme est à l'affût, son territoire de chasse s'étendant un peu partout en ville⁵. Malgré cela, c'est le verbe אָרַב, « em-

1. Pour une étude plus approfondie sur l'imagerie de la chasse et sur la comparaison avec le monde animal en Pr 7, voir DARSIGNY-TRÉPANIER, « Comme un bœuf, il vient vers l'abattoir ».

2. Tova FORTI, « Hunting and Searching : Contrasting Patterns of Female Behavior in Wisdom Literature », *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 34 (2020), p. 22-41 ; Anne LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress : Animal Imagery, Beauty and Seduction in the Song of Songs and Proverbs », *Biblical Interpretation*, 29 (2021), p. 1-27 ; cf. aussi Gale A. YEE, *Poor Banished Children of Eve : Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 157.

3. John B. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 9 (1995), p. 27 ; Carol A. NEWSOM, « Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom : A Study of Proverbs 1-9 », dans Alice BACH, dir., *Women in the Hebrew Bible : A Reader*, New York, Routledge, 1999, p. 95 ; Bruce K. WALTKE, *The Book of Proverbs*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 384 ; Stuart WEEKS, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 144 ; YEE, *Poor Banished Children of Eve*, p. 157.

4. K.T. AITKEN, *Proverbs*, Philadelphia, Westminster Press, 1986, p. 75-76 ; Derek KIDNER, *The Proverbs. An Introduction and Commentary*, Downer Grove, InterVarsity Press, 1964, p. 75 ; LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress », p. 16 ; Johnny E. MILES, *Wise King-Royal Fool : Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*, London, T&T Clark, 2004, p. 78.

5. MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 78.

busquer, guetter⁶ » qui l'identifie tel un lion (Ps 10,9) ou un ours (Lm 3,10) attendant le moment idéal pour surprendre sa proie⁷. Ce verbe évoque également la violence dont cette femme est capable⁸, la majorité de ses occurrences se retrouvant dans des contextes guerriers (Jos 8,2.4.7.12.14.19.21 ; Jg 9,25.32.34.43 ; 20,29.33.36.37.38 ; 1 S 15,5 ; Jr 51,12 ; 2 Ch 20,22) ou dans des récits d'enlèvement ou de meurtre (Dt 19,11 ; 16,2 ; 21,20 ; Jg 16,9.12 ; Ps 59,4 ; Lm 4,19 ; 12,6 ; Mi 7,2)⁹. Le verbe אָרַב apparaît aussi en Pr 1,11.18 pour décrire les actions des gâcheurs, personnages dangereux qui doivent susciter la méfiance du jeune homme¹⁰. En somme, l'activité de la femme témoigne de l'inégalité entre elle et le jeune homme qu'elle traque ; elle a l'habitude de ce qu'elle fait, elle est toujours en mouvement et elle a mis les moyens en place afin qu'il ne puisse pas lui échapper¹¹.

La représentation de l'autre femme en tant que chasseuse est également soutenue par la conséquence qui attend tout homme qui aurait une liaison avec elle, soit la mort. Les versets 24-27, qui servent de conclusion au chapitre, présentent les conséquences fatales d'une union avec l'autre femme et s'opposent aussi aux versets d'introduction dans lesquels on rappelle qu'une union avec la sagesse apporte la vie. Le caractère meurtrier de l'autre femme est effectivement mis en évidence au verset 26 où l'on mentionne que ses victimes sont nombreuses¹². Le vocabulaire utilisé dans ce verset, riche en allusions à la mort et à la guerre, mérite que l'on s'y attarde de plus près. Le verset peut également se lire comme suit : פִּי־רַבִּים הָלָלִים הָפִילָה וַעֲצָמַיִם קָל־הֶרְגָהּ : « car ils sont nombreux les percés qu'elle a fait tomber, et multiples ceux qu'elle a tués ». Tout d'abord, l'adjectif הָלָלִים, de la racine הָלַל, peut se traduire par « percés » ou « blessés mortellement¹³ ». Waltke note qu'il est souvent employé, comme dans ce cas-ci, avec le terme נָפַל, « tomber », afin de désigner ceux qui sont morts au combat, ou toute autre « violent, not natural, death¹⁴ ». En outre, le verset est construit sous la forme d'un parallélisme d'intensification dans lequel la force meurtrière de la femme est confirmée par l'utilisation du verbe הָרַג, « tuer », dans le second stique. Quant au

6. Francis BROWN, S.R. DRIVER, Charles A. BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon : With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson, 1979, p. 70.

7. LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress », p. 16, n. 63 ; Fokkelen van DIJK-HEMMES, « Wisdom and Warning Discourse », dans Athalya BRENNER, Fokkelen van DIJK-HEMMES, Mieke BAL, dir., *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, New York, Brill, 1996, p. 59 ; WALTKE, *The Book of Proverbs*, p. 375 ; Christine Roy YODER, *Proverbs*, Nashville, Abingdon Press, 2009, p. 86.

8. Scott C. JONES, « Wisdom's Pedagogy : A Comparison of Proverbs VII and 4Q184 », *Vetus Testamentum*, 53, 1 (2003), p. 72 ; YODER, *Proverbs*, p. 86.

9. FORTI, « Hunting and Searching », p. 29.

10. JONES, « Wisdom's Pedagogy », p. 72 ; Gale A. YEE, « "I Have Perfumed My Bed With Myrrh" : The Foreign Woman ('išša zārā') In Proverbs 1-9 », *Journal for the Study of the Old Testament*, 13, 43 (1989), p. 56.

11. AITKEN, *Proverbs*, p. 75 ; Bernd U. SCHIPPER, *Proverbs 1-15 : A Commentary on the Book of Proverbs 1:1-15:33*, sous la dir. de Thomas KRÜGER, Minneapolis, Fortress Press, 2019, p. 267-268 ; WEEKS, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, p. 144.

12. Carole FONTAINE, *Smooth Words. Women, Proverbs, and Performance in Biblical Wisdom*, London, North York, Sheffield Academic Press, 2009, p. 44-45 ; Roland E. MURPHY, *Proverbs*, Nashville, Nelson, 2000, p. 283 ; YEE, « "I Have Perfumed My Bed With Myrrh" », p. 53.

13. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, p. 319.

14. WALTKE, *The Book of Proverbs*, p. 385.

terme **וְעַצְמוֹתַי**, littéralement « et des os », qui peut se traduire à la fois par « forts » ou par « nombreux¹⁵ », il confirme que cette femme est bel et bien une meurtrière en série¹⁶. En effet, le verbe **עָצַם** connote souvent l'idée de multiplicité (cf. Ps 40,6.13 ; 139,17 ; Jr 5,6 ; 15,8 ; 30,14.15) et cette connotation vient peut-être du fait que l'on savait que les os d'une personne étaient nombreux. Ainsi, l'aspect violent et meurtrier de l'autre femme est incontournable dans ce verset : telle une chasseuse, elle compte — par dizaines ? centaines ? — ceux qu'elle a tués. Ainsi, telle une chasseuse, après avoir traqué sa proie (Pr 7,12), elle la saisit (Pr 7,13), une action que j'analyse dans la section suivante.

II. UNE FEMME AGRESSEURE

Alors que le second stique du verset 13 se mérite souvent une brève explication par les exégètes, le premier stique est très souvent ignoré. Pourtant, son analyse est essentielle pour quiconque souhaite brosser un portrait de cette femme mystérieuse. Il s'agit du moment où la femme « saisit », **הִחְזִיקָהּ**, et « embrasse », **נִשְׁקָהּ**, le jeune homme (Pr 7,13a). Dans ce contexte de soi-disant « séduction », l'utilisation de ce premier terme, qui dérive de la racine **חזק**, est fort intéressante. De manière générale, il fait référence à l'idée de « rendre fort » ; chez les individus, il réfère à la force physique¹⁷. Sa signification au hiphil est « s'emparer, saisir, attraper¹⁸ », signification qu'il n'a que lorsqu'il est utilisé dans cette forme verbale¹⁹. On remarque ainsi à nouveau les connotations violentes et l'imagerie de la chasse : la prédatrice s'est emparée de sa proie et la retient avec force, de sorte que cette dernière ne peut s'échapper même en se débattant²⁰. D'ailleurs, Hesse, dans son étude du verbe **חזק**, lorsqu'il est employé au hiphil, rappelle que « [w]hen a living creature or one of its members is "seized" or "grasped," we are often dealing with an act of violence²¹ ».

En analysant le terme **חזק** à la lumière du terme **נשק** qui suit, il est possible d'interpréter cette violence sous un autre angle. Schipper interprète cette action d'embrasser comme une « passionnée advance », mais aussi comme une salutation commune,

15. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, p. 783 ; David-Marc D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie : Les Proverbes*, LXX, Paris, Cerf, 2000, p. 203 ; Michael V. FOX, dir., *Proverbs 1-9 : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2000, p. 251.

16. LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress », p. 20.

17. R. HESSE, « **חָזַק** chāzaq ; **חָזַק** chāzāq ; **חָזַק** chāzēq ; **חָזַק** chezeq ; **חָזַק** chōzeq ; **חָזַק** chezqāh ; **חָזַק** choz-qāh », dans G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Heinz-Josef FABRY, dir., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 301-302.

18. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, p. 304-305.

19. HESSE, « **חָזַק** chāzaq ; **חָזַק** chāzāq ; **חָזַק** chāzēq ; **חָזַק** chezeq ; **חָזַק** chōzeq ; **חָזַק** chezqāh ; **חָזַק** choz-qāh », p. 304.

20. MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 78.

21. HESSE, « **חָזַק** chāzaq ; **חָזַק** chāzāq ; **חָזַק** chāzēq ; **חָזַק** chezeq ; **חָזַק** chōzeq ; **חָזַק** chezqāh ; **חָזַק** choz-qāh », p. 304. Pour justifier son affirmation, Hesse cite les passages suivants en guise d'exemple : Gn 19,16 ; Ex 9,2 ; Dt 22,25 ; 25,11 ; Jg 19,25 ; 29 ; 1 S 15,27 ; 17,35 ; 2 S 1,11 ; 2,16 ; 13,11 ; 2 R 2,12 ; Jr 50,33 ; Za 14,13 ; Jb 18,9 ; Pr 26,17.

suggérant que le jeune homme et l'autre femme ne sont pas étrangers l'un-e à l'autre²². Cependant, je suis d'avis que le fait de retrouver le terme נשק à la suite de חזק — qui, comme nous venons de le voir, sous-entend de la violence et de la force physique exercée sur quelqu'un — pourrait indiquer une agression sexuelle, plutôt qu'une rencontre amicale ou amoureuse entre deux connaissances, comme le suggère Schipper. Considérant que la femme se présente au jeune homme en posant un geste violent, en exerçant sa force sur lui, il n'est pas étonnant que plusieurs exégètes l'identifient comme étant agressive²³, voire comme *une agresseuse*²⁴.

En outre, lorsque le terme חזק est utilisé pour évoquer la force physique d'un homme sur une femme, il peut prendre la signification de « violer²⁵ ». Il n'est pas anodin que ce terme soit utilisé dans différents passages bibliques qui sont communément compris de nos jours comme des viols, soit Dt 22,25, Jg 19,25 et 2 S 13,11.14²⁶. Comme le mentionne Gravett, bien qu'il n'y ait pas de mot hébreu qui traduise précisément l'idée du viol, il est parfois possible de traduire les termes ענה et שכב de la sorte. Elle note également que, dans le cas du viol de Tamar en 2 S 13, l'utilisation de la force (חזק) par Amnon est directement liée à la compréhension du terme qui suit (ענה) au sens de « violer²⁷ ». Puisque c'est le terme נשק, et non ענה ou שכב, qui suit חזק en Pr 7,13, je préfère parler d'agression sexuelle plutôt que de viol. En définitive, il est important de ne pas effacer la dimension violente du verbe חזק en Pr 7,13.

Dans le même ordre d'idées, il convient de s'attarder à l'occurrence du terme לקח au verset 21. Dérivant de la racine לקח, « prendre », ce terme pourrait être compris comme un rappel du verbe חזק employé au verset 13. Lelièvre et Maillot, en proposant une traduction qui s'éloigne de la compréhension généralement acceptée du terme, me semblent être sur une piste intéressante. Ces derniers traduisent le terme par « emprise », une traduction qui leur semble rendre de manière adéquate le sens de la racine לקח, tout en s'harmonisant avec le contexte présenté en Pr 7,21²⁸. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls à rappeler que le verbe est souvent utilisé dans des contextes

22. SCHIPPER, *Proverbs 1-15*, p. 268, 273.

23. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », p. 20 ; Kathleen Anne FARMER, *Who Knows What is Good ? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans ; Edinburgh, Handsel Press, 1991, p. 89 ; MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 79 ; WALTKE, *The Book of Proverbs*, p. 395.

24. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », p. 24 ; Raymond C. VAN LEEUWEN, « The Book of Proverbs », dans Leander E. KECK, dir., *Introduction to Wisdom Literature ; The Book of Proverbs ; The Book of Ecclesiastes ; the Song of Songs ; the Book of Wisdom ; the Book of Sirach*, vol. 5, Nashville, Abingdon Press, 2001, p. 85.

25. HESSE, « חָזַק chāzaq ; חָזַק chāzāq ; חָזַק chāzēq ; חָזַק chezeq ; חָזַק chōzeq ; חָזַק chēzqāh ; חָזַק choz-qāh », p. 302.

26. Sandie GRAVETT, « Reading “Rape” in the Hebrew Bible : A Consideration of Language », *Journal for the Study of the Old Testament*, 28, 3 (2004), p. 281 ; YEE, *Poor Banished Children of Eve*, p. 155, 230 ; cf. aussi DIJK-HEMMES, « Wisdom and Warning Discourse », p. 59.

27. GRAVETT, « Reading “Rape” in the Hebrew Bible », p. 281.

28. André LELIÈVRE, Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, Paris, Cerf, 1993, p. 161 ; cf. aussi D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie : Les Proverbes*, p. 203.

où un homme prend une femme²⁹ et qu'une utilisation de ce verbe dans un tel contexte peut parfois évoquer la force et la violence³⁰. C'est le cas notamment dans le récit du viol de Dina, en Gn 34,2, dans lequel le terme לקח n'indique pas que Sicheem la prend comme femme, mais plutôt qu'il la saisit avant de lui faire violence³¹. À cet effet, la traduction qu'offre la Septante est plutôt intéressante, celle-ci ajoutant au v. 21a le terme βρόχοις, alliant l'image des lèvres de l'autre femme à des pièges ou des filets³². Sur cette traduction, que Forti et Talshir considèrent comme plutôt libre, elles écrivent : « [a]s for לקח 'smooth, flattering, seductive words' he [le traducteur] forgoes its exact meaning and offers a word that would comply with the context³³ ». Contrairement à Forti et Talshir, je ne considère pas que le traducteur a renoncé au sens du texte hébreu ; ce dernier en fait plutôt une interprétation similaire à celle de Lelièvre et de Maillot. En effet, quoi de mieux pour exemplifier « l'emprise » qu'a cette femme sur le jeune homme qu'une imagerie de pièges et de filets ? De plus, cette compréhension du terme לקח, désignant l'action de « prendre » ou d'« attraper », ne semble pas du tout étrangère aux autres images de femme chasseuse qui sont exploitées en Pr 7. Ainsi, l'idée de force physique employée par la femme, qui est évoquée d'abord par l'utilisation du terme חזק en Pr 7,13, semble confirmée dans ce verset.

Je suis d'avis que l'idée de violence — évoquée par ma compréhension du terme לקח au sens d'« emprise » — permet de mettre en lumière la différence majeure qui existe entre l'enseignement de l'instructeur de Sagesse (Pr 1,5 ; 4,2) et celui de l'autre femme : la position dans laquelle se trouve la personne qui le reçoit. L'idée selon laquelle le jeune homme est libre de faire son choix entre la Sagesse et l'autre femme³⁴ m'apparaît plutôt comme une illusion. Contrairement à l'instructeur de sagesse, l'autre femme ne laisse aucun choix : elle prend les devants et impose ses propres volontés à ce dernier, comme je l'ai évoqué avec l'analyse du terme חזק en Pr 7,12. On remarque l'ironie dont fait preuve le texte par la réutilisation d'un mot-clé présent plus tôt en Pr 7 ; ce qui pourrait paraître comme un enseignement pour certain.e.s est en fait une prise de contrôle sur les actions d'une autre personne. La situation est toutefois évoquée avec un langage ambigu, ses lèvres, ou plutôt ses paroles, étant glissantes, de sorte que celui qui les écoute ne puisse discerner entre le bien et le mal qu'elles évoquent.

29. GRAVETT, « Reading "Rape" in the Hebrew Bible », p. 282 ; LELIÈVRE, MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, p. 161.

30. Gravett soutient que le terme לקח témoigne d'un geste violent dans les passages suivants : Gn 14,12 ; 1 S 2,16 ; 5,1 ; 2 S 8,1 ; 2 R 18,32 ; 23,34 ; Jb 40,24 ; Pr 6,25 (GRAVETT, « Reading "Rape" in the Hebrew Bible », p. 282, n. 10.)

31. *Ibid.*, p. 282.

32. D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie : Les Proverbes*, p. 202 ; Michael V. FOX, *Proverbs : An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*, Atlanta, SBL Press, 2015, p. 146 ; SCHIPPER, *Proverbs 1-15*, p. 274.

33. Tova FORTI, Zipora TALSHIR, « Proverbs 7 in MT and LXX : Form and Content », *Textus*, 22 (2005), p. 160 ; cf. aussi FOX, *Proverbs*, p. 146.

34. DIJK-HEMMES, « Wisdom and Warning Discourse », p. 54 ; Roger Norman WHYBRAY, *New Century Bible Commentary : Proverbs*, London, Marshall Pickering ; Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 112.

III. FORCE DE PERSUASION OU FORCE PHYSIQUE ?

Je suis d'avis que le verset 21 comprend certains verbes qui s'inscrivent dans le continuum de violences perpétrées par l'autre femme dans le chapitre 7 du livre des Proverbes. Je pense ici aux verbes **הִטָּה** et **תִּדְּוֶנּוּ**. Je crois également que l'idée de force et de contrainte qu'évoquent ces deux verbes est souvent évacuée dans les traductions de Pr 7,21 pour être remplacée par celle de la persuasion de l'autre femme. De même, l'enjeu relatif à l'absence de consentement du jeune homme est généralement interprété comme un enjeu de séduction. Je souhaite donc explorer la signification de ces termes dans d'autres récits afin de soutenir l'idée que j'ai évoquée dans la section précédente, soit que le jeune homme ne fait pas le choix de suivre la femme, mais qu'il y est plutôt contraint.

La racine **הט**, dont dérive le verbe **הִטָּה**, peut avoir la signification générale d'« étendre, allonger » ou d'« incliner, plier³⁵ ». Les deux traductions semblent être attestées dans l'emploi du verbe au hiphil, temps auquel il est employé en Pr 7,21. Il peut aussi avoir le sens de « tourner » ; par exemple « tourner le cœur de quelqu'un », le faire « dévier du chemin », ou même le « pervertir³⁶ ». Le verbe en Pr 7,21 est conjugué à la 3^e personne du féminin singulier, faisant donc de l'autre femme le sujet. Il comprend également un suffixe pronominal à la 3^e personne du masculin singulier, indiquant ainsi que l'action est performée sur le jeune homme. Considérant qu'il est généralement admis que le contexte de Pr 7 en est un de séduction, plusieurs exégètes traduisent ce verbe conséquemment, soit par « elle le persuade³⁷ », soit par « elle le séduit³⁸ ». Je crois toutefois que ces traductions évacuent la possibilité d'une action physique posée par l'autre femme sur le jeune homme, action physique qui semble pourtant suggérée par le verbe **הט**, comme l'indique Burns³⁹. Schipper remarque d'ailleurs que ce verbe est utilisé à plusieurs reprises en Pr 1-9 afin d'encourager le jeune homme à s'incliner vers la Sagesse, son emploi en Pr 7,21 servant ainsi à exemplifier le fait que le jeune homme se détourne de cette dernière⁴⁰. À la suite de son raisonnement, j'ajouterais toutefois que le jeune homme ne se détourne pas de la Sagesse par lui-même, mais se fait détourner par l'autre femme — celle qui est le sujet du verbe **הט** —, contrairement aux autres occurrences identifiées par Schipper où le sujet du verbe est le fils. D'ailleurs, comme l'écrit Schipper, cette dernière « bends his will⁴¹ », une image qui rappelle que la racine **הט** peut avoir le sens de

35. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, p. 639.

36. Helmer RINGGREN, « **הטָה** nātā », dans BOTTERWECK, RINGGREN, FABRY, dir., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 385.

37. SCHIPPER, *Proverbs 1-15*, p. 252 ; Crawford Howell TOY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh, T&T Clark, 1899, p. 155 ; WHYBRAY, *New Century Bible Commentary : Proverbs*, p. 116.

38. MURPHY, *Proverbs*, p. 41 ; Luis Alonso SCHÖKEL, José Vilchez LINDEZ, *Proverbios*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 228.

39. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », p. 28.

40. SCHIPPER, *Proverbs 1-15*, p. 273-274.

41. *Ibid.*, p. 273.

« plier » et de « dévier du chemin ». M’inspirant de la Nouvelle Traduction⁴², je propose la traduction suivante : « elle le fait céder⁴³ ». Le jeune homme ne se détourne pas du chemin de la Sagesse ; c’est l’autre femme qui le détourne, elle fait plier sa volonté qui, autrement, l’aurait fait prendre le chemin de la Sagesse.

En ce qui concerne le verbe *תִּדְּוֶהוּ* découlant de la racine *דוה*, il est également employé au hiphil 3^e personne du féminin singulier, avec un suffixe pronominal de la 3^e personne du masculin singulier. Au hiphil, ce verbe peut avoir la signification de « contraindre, forcer⁴⁴ ». Alors que Fox soutient que l’idée de force physique est généralement sous-entendue dans l’utilisation de ce verbe⁴⁵, plusieurs exégètes optent pour une traduction qui évacue la dimension de force pour de nouveau mettre l’accent sur sa persuasion, d’où la traduction par « elle le séduit⁴⁶ ». Cette association avec la séduction s’explique par le fait que le verbe *דוה* est précédé de l’expression « par le glissement de ses lèvres ». M’opposant de nouveau à la lecture de ce verset comme étant une scène de séduction, je crois qu’il faudrait plutôt interpréter cette occurrence de *דוה* comme un exemple de manipulation verbale dont le jeune homme est victime. Restant plus fidèles à la signification de la racine *דוה*, Bellis, Cox et Kronholm suggèrent la traduction du terme en Pr 7,21 par « elle l’oblige ». Toutefois, ces mêmes exégètes opposent cette traduction à celle qu’iels offrent de *נָטָה*, soit « elle le persuade », au stique précédent⁴⁷. Cependant, je crois que la forme chiasique du v. 21⁴⁸ (soit que « les éléments de la phrase sont repris, dans la phrase parallèle, mais dans l’ordre inverse⁴⁹ ») ne permet pas de soutenir une traduction de ces verbes par des actions évoquant des idées contraires. Ainsi, le v. 21, qui se lit comme suit, *הַטָּתוֹ בָּרַב לַקָּהָה אֶבְחָלֶק שְׁפָתֶיהָ תִּדְּוֶהוּ*⁵⁰, évoque la formule suivante :

A הַטָּתוֹ

B לַקָּהָה בָּרַב

42. Jean-Jacques LAVOIE, Pierre ALFERI, « Proverbes », dans Frédéric BOYER, dir., *La Bible*, Paris, Bayard ; Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 1536.

43. Quelques exégètes traduisent par « [he] yields », soutenant ainsi l’idée de céder (Abraham COHEN, *Proverbs : Hebrew text and English Translation*, London, Soncino, 1945, p. 42 ; Julius Hillel GREENSTONE, *Proverbs with a Commentary*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1950, p. 75 ; David Allan HUBBARD, *The Communicator’s Commentary. Proverbs*, Dallas, Word Books, 1989, p. 111).

44. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, p. 623.

45. FOX, dir., *Proverbs 1-9*, p. 248.

46. Duane A. GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Nashville, Broadmann Press, 1993, p. 102 ; HUBBARD, *The Communicator’s Commentary*, p. 111 ; MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 82 ; Victor MORLA, *Proverbios*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2011, p. 59 ; Allen P. ROSS, « Proverbs », dans Tremper LONGMAN, David E. GARLAND, dir., *The Expositor’s Bible Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2008, p. 94 ; TOY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, p. 155.

47. Alice Ogden BELLIS, *Proverbs*, Collegeville, Liturgical Press, 2018, p. 71 ; Dermot COX, *Proverbs : With an Introduction to Sapiential Books*, Wilmington, Michael Glazier, 1982, p. 144 ; M.T. KRONHOLM, « *דָּוָה* *nāḏāh* », dans BOTTERWECK, RINGGREN, FABRY, dir., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, p. 240.

48. MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 82 ; WALTKE, *The Book of Proverbs*, p. 382-383.

49. Marc GIRARD, *Les Psaumes : analyse structurelle et interprétation*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf, 1984, p. 39.

50. Je traduis le verset comme suit : « Elle le fait céder sous sa forte emprise, par le glissement de ses lèvres, elle le contraint ».

B' שְׁפָתֶיהָ בְּחֶלֶק

A' תְּדִיחֶנּוּ

Le v. 21 est construit sous la forme d'un chiasme synthétique, c'est-à-dire de deux unités syntaxiques qui expriment « une totalité par la complémentarité de leurs termes⁵¹ ». On le remarque notamment par l'utilisation de possessifs au féminin singulier (« son emprise » et « ses lèvres »), par la double utilisation de la préposition ב, de même que par le jeu de mots évoqué par les racines לקה et חלק à la pointe du verset. En outre, les verbes תְּדִיחֶנּוּ et הִטְתִּי, de par leur position aux extrémités du chiasme, évoquent l'idée maîtresse du verset⁵². Il serait alors erroné de les comprendre comme évoquant des idées contraires. Or, les deux verbes choisis par les exégètes énoncé-e-s plus tôt, soit « persuader » et « obliger », ne désignent pas des actions équivalentes, ni même complémentaires. L'idée d'être persuadé implique d'avoir un pouvoir de décision, ce qui, comme j'ai pu l'évoquer à plusieurs reprises, ne semble pas être le cas du jeune homme dans le contexte de Pr 7. À l'inverse, lorsque l'on est « obligé », la place faite au choix est inexistante. C'est donc pourquoi je traduis ces verbes respectivement par « faire céder » et « contraindre », deux verbes qui respectent la forme du verset en chiasme synthétique et les significations des racines נטה et נדח.

En somme, je crois que ces deux verbes en Pr 7,21 devraient être traduits comme évoquant à la fois l'idée de force physique et l'idée de manipulation verbale, toutes deux appuyant l'idée de violence à l'égard du jeune homme. Leur utilisation en Pr 7,21 viendrait donc confirmer l'absence de choix du jeune homme face aux intentions de l'autre femme, celle-ci étant le sujet des verbes. J'aimerais maintenant réactualiser l'analyse que j'ai présentée à la lumière de certains concepts issus des études féministes et de genres. Je m'intéresserai dans cette prochaine partie aux rôles genrés et à leur subversion qui s'opère en Pr 7, à la fois dans un contexte biblique, mais aussi dans une perspective contemporaine opposant agresseur.e et victime. Ainsi, je mettrai en lumière le sexisme derrière les interprétations de l'autre femme en tant que séductrice, tout en affirmant que les lectrices contemporaines peuvent se reconnaître dans le rôle du jeune homme, oscillant entre celui de la victime et du responsable.

IV. RENVERSEMENT DES RÔLES DE GENRES

Le renversement des rôles de genres entre les deux personnages de Pr 7 peut être attribué à leur façon d'agir respective, l'autre femme étant active et loquace, tandis que le jeune homme est passif et silencieux⁵³. Il est bien attesté que la Bible est un corpus rédigé par des hommes, pour des hommes, mais surtout *à propos* des hommes, les personnages féminins étant souvent relégués au second plan. Ainsi, lorsqu'on attribue une voix et une forme de pouvoir à un personnage féminin, c'est générale-

51. GIRARD, *Les Psaumes*, p. 38.

52. *Ibid.*, p. 45.

53. Madipoane MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' and Sugar Mamas in South Africa », *Scriptura*, 116, 2 (2017), p. 126.

ment dans le but de peindre un portrait négatif de cette dernière⁵⁴. Dans le cas de l'autre femme, j'argumenterais que sa représentation négative associée à un danger est due à sa façon d'agir, qui s'apparente davantage à celle d'un homme qu'à celle d'une femme⁵⁵. En effet, cette dernière ne respecte d'aucune façon les normes genrées en ce qui a trait aux déplacements dans les lieux publics, sans compter qu'elle agit à l'encontre du pouvoir que l'homme de la maison devrait exercer sur elle en allant à la rencontre d'hommes inconnus dans les rues. Elle revêt des caractéristiques masculines en offrant l'hospitalité au jeune homme, en plus d'être représentée en tant que chasseuse et fournisseuse de viande pour le repas, des tâches normalement assurées par les hommes⁵⁶. Malgré la mention d'un homme dans son discours (Pr 7,19), elle semble totalement autonome, une caractéristique qui n'est normalement pas attribuée aux *bonnes* femmes dans la Bible hébraïque⁵⁷. Il n'est donc pas étonnant que la femme qui vient perturber l'ordre social et la division des sphères soit vue comme un danger⁵⁸. Cependant, une des raisons évoquées par les exégètes faisant de l'autre femme un si grand danger est qu'elle est une *séductrice*. Je critiquerai cette association à l'aide de certains concepts que je définirai dans les prochaines sections.

V. UNE DÉFINITION DE LA SÉDUCTION

Afin de remettre en question l'association entre les actions de l'autre femme et la séduction, il me paraît important de proposer une brève définition de ce qu'est la séduction⁵⁹. Éric Fassin la définit comme suit : séduire c'est « provoquer le désir de l'autre⁶⁰ ». Le sociologue analyse la séduction à la lumière de la notion de pouvoir

54. Alice BACH, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 30-31 ; ou, à l'inverse, de le présenter comme un idéal, souvent inatteignable (Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983, p. 45).

55. FORTI, « Hunting and Searching », p. 40 ; MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 125.

56. Anne Kathrine GUDME, « Inside-Outside : Domestic Living Space in Biblical Memory », dans Diana Viskander EDELMAN, Ehud BEN ZVI, dir., *Memory and the City in Ancient Israel*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 70.

57. Kathryn IMRAY, « Love Is (Strong as) Death : Reading the Song of Songs through Proverbs 1-9 », *The Catholic Biblical Quarterly*, 75, 4 (2013), p. 654 ; MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 125.

58. Athalya BRENNER-IDAN, *The Israelite Woman : Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield, JSOT, 1994, p. 112.

59. Il me semble important de préciser que la définition que je proposerai est une définition à la fois contemporaine et féministe. Le mot « séduire » vient du latin « seducere », composé de *se*, indiquant la séparation, et de *ducere*, « tirer à soi ». Il avait initialement la signification de « détourner du vrai, faire tomber dans l'erreur », ce qui pourrait effectivement décrire les actions de l'autre femme envers le jeune homme. Cependant, l'étymologie de ce mot ne reflète pas la compréhension qu'on fait de l'action de « séduire » depuis le 18^e siècle, laquelle correspond « à l'idée de "plaire" » (pour une analyse plus complète du verbe « séduire », cf. Alain REY, *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, vol. 2, Paris, Dictionnaire le Robert, 1993, p. 1907). Ainsi, puisque les exégètes se réfèrent à l'autre femme comme à une *séductrice* ne proposent pas de définition de ce qu'est l'action de « séduire », je suppose qu'ils se réfèrent à ce concept dans sa définition contemporaine, plutôt qu'à son étymologie qui n'est dès lors plus en vigueur.

60. Éric FASSIN, « Au-delà du consentement : pour une théorie féministe de la séduction », *Raisons politiques*, 2, 46 (2012), p. 59.

telle que théorisée par Michel Foucault. Selon ce dernier, on ne peut parler de pouvoir que lorsque le sujet sur lequel il est exercé conserve une certaine liberté, laquelle est définie comme étant la possibilité du sujet de réagir d'une manière ou d'une autre face à l'exercice de ce pouvoir. Ainsi, bien que le pouvoir soit considéré comme « [u]ne action sur des actions » — c'est-à-dire qu'il exerce une influence sur la réaction du sujet dominé —, il ne peut exister sans « un champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place » chez le sujet dominé⁶¹. Autrement, il s'agit alors de violence, laquelle « agit sur un corps » et ne permet pas au sujet de réagir d'autre façon que par la passivité. Selon Foucault, contrairement au pouvoir, la violence « elle force, elle plie, elle brise, elle détruit⁶² ». Par conséquent, Fassin soutient qu'on peut comprendre la séduction comme un rapport de pouvoir entre deux personnes, rapport dans lequel l'une des parties tente de provoquer le désir de l'autre, certes, mais du moment que le sujet *séduit* ait la possibilité de réagir, soit en acceptant, soit en refusant ladite séduction. Fassin mentionne avec justesse qu'on ne peut forcer une personne à éprouver du désir. Dans l'éventualité où l'on tenterait de forcer cette dernière, il ne s'agit plus de séduction, mais plutôt de viol⁶³, ou d'agression⁶⁴. Pour résumer la position de Fassin, « [i]l faut donc essayer d'appréhender la relation de séduction comme une relation de pouvoir, qui n'a de sens que si elle confronte deux sujets "libres" — au sens foucauldien : non pas affranchis de la domination, mais confrontés à un "champ de possibilité", en particulier bien sûr celle de dire "non", mais aussi de dire "oui"⁶⁵ ».

Toutefois, la représentation populaire — et hétérosexiste — de la séduction ne semble pas être celle de deux sujets libres, mais plutôt celle d'un homme actif et persévérant devant arriver à ses fins, et ce, en dépit d'un éventuel refus exprimé par la femme convoitée. Certaines représentations culturelles, notamment cinématographiques, perpétuent l'idée que le « non » d'une femme serait une invitation à l'homme de la convaincre de changer d'avis, qu'elle souhaiterait en fait dire « oui⁶⁶ ». Ces nombreuses représentations — qui sont ensuite généralisées et considérées comme étant la norme dans des *camps de séduction* destinés aux hommes, tel que le présente Ward dans son étude⁶⁷ — tirent leurs origines d'une conception sexiste de la sexualité.

61. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 237.

62. *Ibid.*, p. 236 ; cf. aussi FASSIN, « Au-delà du consentement », p. 58-59.

63. FASSIN, « Au-delà du consentement », p. 59.

64. Michela MARZANO, « Harcèlement sexuel, séduction et éthique du consentement : ce que nous apprend l'affaire Weinstein », dans Samuel LEQUETTE, Delphine LE VERGOS, Asia ARGENTO, dir., *Cours petite fille ! #metoo #timesup #noshamefist*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2019, p. 163.

65. FASSIN, « Au-delà du consentement », p. 60.

66. Alexia BOUCHERIE, *Troubles dans le consentement. Du désir partagé au viol : ouvrir la boîte noire des relations sexuelles*, Paris, François Bourin, 2019, p. 44 ; Éric FASSIN, « Le date rape aux États-Unis. Figures d'une polémique », *Enquête*, 5 (1997), p. 11 ; Suzanne ZACCOUR, *La fabrique du viol*, Montréal, Leméac, 2019, p. 120.

67. Elizabeth Jane WARD, *The Tragedy of Heterosexuality*, New York, New York University Press, 2020, p. 98-99.

lité. Selon cette conception, les femmes auraient une sexualité passive, tandis que les hommes auraient une sexualité active⁶⁸.

Mettant en application la théorie de la performativité du genre de Judith Butler, Boucherie remarque que, en conformité avec les standards genrés concernant la sexualité, les femmes seront davantage portées à agir passivement face aux avances des hommes⁶⁹, spécialement lorsque ces avances sont faites dans des contextes dits de séduction. L'autrice considère que ce phénomène témoigne d'un respect des « scripts du consentement⁷⁰ ». Par ces derniers, Boucherie entend le fait « d'assumer » tout rapport sexuel survenant après une entreprise de séduction⁷¹ ». Fassin s'est intéressé à un phénomène similaire, celui du *date rape*, c'est-à-dire lorsqu'il y a « de la violence au cœur des jeux de la séduction : quand le viol vient bousculer les figures imposées du rendez-vous amoureux (*date*)⁷² ». Pour plusieurs féministes il est important de remettre en question l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de viol si un rendez-vous amoureux — ou selon Boucherie, une entreprise de séduction — a précédé celui-ci⁷³, et donc d'aller à l'encontre des scripts du consentement. Ainsi, la conception de la séduction comme une relation de pouvoir entre deux personnes libres est remplacée en pratique par l'idée selon laquelle la séduction émane de la transformation du refus en un consentement grâce à différentes méthodes qui proviennent soit de la manipulation, soit de la force physique, soit d'une combinaison des deux. Bref, dans la plupart des cas, il s'agit d'une imposition du désir des hommes sur les femmes, ces dernières — par conformisme face aux normes genrées en matière de sexualité et par respect des scripts du consentement — performant la passivité.

VI. Pr 7 : CONSENTEMENT OU CONTRAINTE ?

Je voudrais maintenant expliquer en quoi les trois concepts de séduction, de consentement⁷⁴ et de contrainte⁷⁵ peuvent nous être utiles dans un projet d'exégèse de Pr 7. Il est évident qu'il y a l'établissement d'une relation de pouvoir entre l'autre femme et le jeune homme, mais cette relation de pouvoir est-elle associée à la séduction ? S'agit-il de deux personnes *libres* au sens où Foucault l'entend ? Y a-t-il con-

68. BOUCHERIE, *Troubles dans le consentement*, p. 33 ; BELL HOOKS, *De la marge au centre : théorie féministe*, Paris, Cambourakis, 2015, p. 270.

69. Dans les *bootcamps* de séduction, on apprend aux hommes que les femmes vont performer cette passivité, et ce, même si leurs envies coïncident avec celles des hommes qui tentent de les séduire, les encourageant donc à persévérer malgré un « non » (WARD, *The Tragedy of Heterosexuality*, p. 99).

70. BOUCHERIE, *Troubles dans le consentement*, p. 80.

71. *Ibid.*

72. FASSIN, « Le *date rape* aux États-Unis », p. 2.

73. *Ibid.*, p. 5.

74. J'utilise la définition de Bouquet, soit « consentir c'est adhérer, autoriser, acquiescer, donner son assentiment, y compris en exprimant une résistance ou une résignation, alors que le consentement — substantif dérivé de “consentir” avec le suffixe “-ment” — désigne un accord, une conformité ou une uniformité d'opinion » (Brigitte BOUQUET, « Consentement et contrainte : des notions polysémiques », *Vie sociale*, 33, 1 [2021], p. 16.)

75. Selon Bouquet, la contrainte « évoque une pression, voire une violence, exercée contre une personne » (*ibid.*, p. 23.).

sentement du jeune homme ou plutôt contrainte de ce dernier ? Selon la traduction que je propose de Pr 7,21, j'affirme qu'il y a définitivement une contrainte : « Elle le fait céder sous sa forte emprise, par le glissement de ses lèvres, elle le contraint ».

Tout d'abord, contrairement à plusieurs exégètes qui priorisaient l'étude du discours de l'autre femme, je me suis davantage concentrée sur la violence des actions qu'elle perpétue. En raison des verbes חזק, « saisir », נטה, « plier, faire céder », et נדח, « contraindre, forcer », il me paraît évident que l'autre femme use de contraintes physiques sur le jeune homme, celui-ci étant soumis à son contrôle⁷⁶. Ces contraintes physiques semblent également confirmées par la comparaison du jeune homme aux animaux en Pr 7,22-23. Dans le premier cas, il est comparé à un bœuf, un animal domestiqué. Dans le deuxième cas, il est comparé à un cerf enchaîné et, finalement, il est comparé à un oiseau dans un piège. Ces trois comparaisons mettent en lumière l'influence de l'autre femme sur les actions du jeune homme. Le texte sous-entend donc une certaine contrainte physique par l'emploi d'une chaîne (סָפָה) et d'un piège (פֶּה).

Il semble donc difficile d'établir la présence d'un consentement en Pr 7. Il pourrait s'agir d'une *zone grise*, comme le nomme Boucherie, c'est-à-dire une situation où les éléments du viol ne sont pas nécessairement présents, mais où le désir d'une des personnes impliquées n'est pas non plus apparent⁷⁷. Cependant, certains indices nous permettent d'évaluer si un consentement tacite semblait exister ou non de la part du jeune homme. Tout d'abord, malgré la description de la chambre dans une atmosphère érotique et de l'invitation de l'autre femme à se saouler dans les amours, le texte ne stipule jamais si le jeune homme éprouve du désir, ou s'il retire éventuellement du plaisir de cette nuit avant d'être tué⁷⁸. Ensuite, l'utilisation du terme אָהַב par l'autre femme en Pr 7,18, de la racine אהב, « amour », n'indique pas nécessairement une réciprocité. Le concept de l'amour dans la Bible hébraïque étant trop complexe et vaste, je me contenterai de noter que, dans certains cas, le terme אהב est utilisé dans des contextes où un personnage agit sans retenue et où la réciprocité n'est pas de mise, ni même recherchée par le personnage. C'est notamment le cas dans le récit de viol de Dina par Sichem en Gn 34,2 et dans celui de Tamar par Amnon en 2 S 13,1⁷⁹. Le fait que l'autre femme utilise le terme אהב n'indique en aucun cas qu'il s'agit de ce que ressent le jeune homme. En fait, l'accent que l'autre femme met sur le plaisir potentiel du jeune homme pourrait d'ailleurs témoigner d'une technique de manipulation, afin d'obtenir son consentement malgré son refus initial, ou, du moins, malgré son silence face à son offre.

76. Jennifer L. ANDRUSKA, *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*, Boston, Brill, 2019, p. 91.

77. BOUCHERIE, *Troubles dans le consentement*, p. 72.

78. Matthew J. GOFF, « Hellish Females : The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184) », *Journal for the Study of Judaism*, 39 (2008), p. 27-28.

79. G. WALLIS, « אָהַב 'āhabh ; אָהַבָּה 'āhabhāh ; אָהַב 'āhabh ; אָהַב 'ōhabh », dans BOTTERWECK, RINGGREN, FABRY, dir., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 104, 108.

À la suite de Minister, je ne crois pas que la parole soit la seule façon d'exprimer un consentement enthousiaste, et croire le contraire impliquerait de faire fi des limitations de certaines personnes⁸⁰. Or, dans le cas du jeune homme en Pr 7, il n'y a pas que son silence qui semble indiquer une absence de consentement. À ce sujet, plusieurs exégètes comparant Pr 7 avec le Cantique des cantiques notent une différence majeure : celle de l'absence de réciprocité entre les deux protagonistes en Pr 7⁸¹. La passivité du jeune homme⁸² peut également témoigner de son non-consentement, ce personnage n'étant sujet que de quatre verbes sur les 27 employés dans le chapitre. En effet, il ne posera que deux actions après sa rencontre avec l'autre femme — הוֹלֵךְ, « il va » et בָּרָא, « il vient » en Pr 7,22 —, et ce, à la suite des verbes נָטָה et נָדָה, lesquels témoignent de contrainte et de violence exercées sur lui. Ainsi, plutôt que de considérer sa passivité comme une conséquence de sa « séduction », je la considère plutôt comme un conditionnement face à la volonté de l'autre femme. La traduction du verbe נָדָה par « céder » dans un tel contexte n'est pas sans rappeler les mots de Nicole-Claude Mathieu, soit que « céder n'est pas consentir⁸³ ».

VII. PROFIL D'UNE AGRESSEURE ET D'UNE VICTIME

Je voudrais maintenant poursuivre ma critique de l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice, et ce, en m'intéressant à la raison pour laquelle celle-ci est aussi répandue parmi les exégètes dans leurs études portant sur Pr 7. Je m'appuierai notamment sur l'étude de Greenough, *The Bible and Sexual Violence Against Men*. Cependant, contrairement à son étude qui se concentre sur la perspective des hommes en tant que victimes, je m'intéresserai davantage à la représentation de l'autre femme en tant qu'agresseure. Comme je l'ai mentionné plus tôt, Pr 7 met en scène une subversion des genres. En raison de la passivité qui caractérise de nombreuses femmes en ce qui a trait à l'initiation de contacts (notamment sexuels) dans la Bible hébraïque, il n'est pas étonnant que ces dernières se retrouvent souvent victimes des hommes, que ce soit de meurtre ou de viol⁸⁴, tandis que l'inverse est plutôt rare. Comme le note Bellis, il peut alors sembler paradoxal d'offrir une leçon à un jeune homme concernant le danger que pose une femme, sachant que la réalité des textes bibliques — et de la violence qui imprègne ceux-ci — est bien différente⁸⁵. Cependant, on remarque un point de convergence parmi les quelques femmes meur-

80. Meredith MINISTER, « Sex and Alien Encounter : Rethinking Consent As a Rape Prevention Strategy », dans Rhiannon GRAYBILL, dir., *Rape Culture and Religious Studies : Critical and Pedagogical Engagements*, Lanham, Lexington Books, 2019, p. 161.

81. ANDRUSKA, *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*, p. 90 ; Richard J. CLIFFORD, *Proverbs. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999, p. 86 ; Judith E. MCKINLAY, *Gendering Wisdom the Host : Biblical Invitations to Eat and Drink*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 111.

82. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », p. 20, 26 ; COX, *Proverbs*, p. 144 ; MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 126 ; MILES, *Wise King-Royal Fool*, p. 78-79 ; SCHIPPER, *Proverbs 1-15*, p. 276.

83. Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Donnemarie-Dontilly, Éd. iXe, 2013, p. 133.

84. Chris GREENOUGH, *The Bible and Sexual Violence Against Men*, London, Routledge, 2022, p. 40.

85. BELLIS, *Proverbs*, p. 88.

trières de la Bible, soit la mise à l'avant-plan de leur sexualité. Bien que la femme de Pr 7 ne puisse pas, à mon avis, être réduite à une séductrice, il ne faut pas non plus nier la présence des connotations sexuelles dans le discours de l'autre femme, ce qui constitue une partie intégrante de son piège.

Selon Milne, la construction de ces récits de mauvaises femmes, de même que l'association qui est faite entre leur sexualité et leur pouvoir meurtrier participent à la formation d'une peur chez les hommes vis-à-vis des femmes et des intentions de ces dernières, et ce, même dans les récits en apparence positifs comme ceux de Yaël et de Judith. À ce sujet, Milne écrit que « [i]ndeed, it is hardly surprising that, steeped in the notion that a woman's bodily beauty and seductive speech can be both weapons of war and instrument of love, men would be fearful and distrustful of women as women⁸⁶ ». La représentation de l'autre femme exemplifie parfaitement le brouillement de la ligne entre les bonnes et les mauvaises femmes, en raison de son discours ambigu qui arrive à tromper le jeune homme. De plus, la représentation des femmes exprimant une certaine agentivité sexuelle comme des meurtrières (Yael et Judith), ou comme ayant de mauvaises intentions (la femme de Potiphar), justifie le fait qu'elles soient mises sous la tutelle d'un homme⁸⁷.

Tout comme le mentionne Greenough, le fait de présenter un homme en tant que victime — et donc, dans une position passive — évoque l'émascation et la féminisation de celui-ci⁸⁸. Par conséquent, il semble inconcevable pour un homme de mourir aux mains d'une femme si cette dernière n'utilise que de la violence, puisqu'il ne s'agit pas d'une caractéristique féminine. Le récit en Jg 9,53-54 en témoigne bien. Dans ce récit, Abimelech, après avoir été blessé par une femme, demande à son porteur d'armes de l'achever afin qu'on ne puisse pas attribuer sa mort à une femme. Je crois qu'une telle mentalité pourrait convenir à Pr 7 — de même qu'aux autres récits de femmes meurtrières —, soit que le fait d'être séduit devient la seule faiblesse qu'un homme puisse éprouver face à une femme. Il ne pourrait pas être victime seulement de la violence de cette dernière, puisque, dans cette éventualité, il aurait la capacité de se défendre. Cependant, le fait de qualifier de « séduction » certaines techniques qui visent à commettre un meurtre participe à la minimisation de la violence et, dans le cas de Pr 7, de la violence sexuelle. En somme, il me semble important de ne pas faire d'amalgame entre séduction et agression sexuelle, ou entre séduction et meurtre. Certes, les comportements des femmes meurtrières sont *sexualisés*⁸⁹ — cette sexualisation rendant légitime le statut des hommes en tant que victime —, mais ils ne correspondent pas à de la *séduction* selon la définition que j'ai établie plus tôt.

Je crois en effet que la séduction ne devrait pas être associée aux belles paroles qui cachent de viles intentions. Elle doit se manifester entre deux personnes libres et, dans l'éventualité où il devient évident que l'une des parties impliquées ne consent

86. Pamela MILNE, « Voicing Embodied Evil : Gynophobic Images of Women in Post-Exilic Biblical and Intertestamental Text », *Feminist Theology*, 10, 30 (2002), p. 69.

87. Cf. GREENOUGH, *The Bible and Sexual Violence Against Men*, p. 42.

88. *Ibid.*, p. 14, 46.

89. Cf. MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 126.

pas, il ne s'agit dès lors plus de séduction, mais d'agression. Plusieurs exégètes, dans leurs études portant sur Pr 7, désignent le jeune homme en tant que victime/proie et l'autre femme en tant que séductrice, tout en qualifiant les actions de cette dernière comme étant agressives ou comme une agression⁹⁰. Pour n'évoquer que quelques exemples, on parle de « périls de la séduction⁹¹ », du « drame de la séduction⁹² », de Pr 7 comme étant un récit « de séduction et de guerre⁹³ », de « séduction fatale⁹⁴ » et on décrit l'autre femme comme une « séductrice agressive⁹⁵ ». Deux exégètes décrivent même l'autre femme comme étant « aussi prédatrice[e] que menaçant[e] et pourvoyeuse[e] des enfers » tout en parlant de « séduction » dans la phrase suivante⁹⁶. Certaines lectures féministes de Pr 7 mettant de l'avant les caractéristiques d'agresseuse et de chasseuse de l'autre femme n'échappent pas à l'utilisation du vocabulaire de la séduction pour caractériser ses actions⁹⁷. Par exemple, Yee remarque que le langage de Pr 7, notamment en ce qui a trait aux actions décrites en Pr 7,12, est « evocative of rape », tout en affirmant que l'autre femme a un discours séducteur⁹⁸. Toutes les expressions que je viens d'évoquer s'apparentent à des euphémismes, lesquels détournent les interprétations des exégètes qui les utilisent de la violence subie par le jeune homme. Ainsi, même dans les cas où la violence de l'autre femme est prise en compte, elle est amalgamée à la séduction, ce qui est, à mon avis, une erreur. Ce phénomène d'atténuation de la gravité des actes posés par les agresseurs est d'ailleurs très répandu encore à ce jour, particulièrement dans les médias. Comme le note Rose Lamy dans son étude portant sur le traitement des violences sexuelles dans les médias, « [e]uphémiser, c'est atténuer la gravité des violences rapportées et c'est aussi les confondre, sciemment ou non, avec l'amour et l'affection⁹⁹ ». Un agresseur sera ainsi davantage présenté comme un « séducteur » et une agression sera associée à de la maladresse, c'est-à-dire soit à des « dérapages », soit à des « débordements¹⁰⁰ ». Je suis d'avis que cette tendance à minimiser l'importance des agressions sexuelles — et de fait, à l'associer à de l'affection — a un impact sur la conception générale de la séduction.

90. GREENSTONE, *Proverbs with a Commentary*, p. 68, 72 ; HUBBARD, *The Communicator's Commentary*, p. 109-110 ; FARMER, *Who Knows What is Good ?*, p. 48-49 ; KIDNER, *The Proverbs*, p. 75 ; MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 126 ; ROSS, « Proverbs », p. 90, 93 ; SCHÖKEL, LINDEZ, *Proverbios*, p. 221, 224, 229.

91. AITKEN, *Proverbs*, p. 74, 76.

92. BELLIS, *Proverbs*, p. 74.

93. JONES, « Wisdom's Pedagogy », p. 67.

94. William MCKANE, « Avoid the Immoral Woman : Proverbs 7 », dans R.B. ZUCK, dir., *Learning from the Sage. Selected Studies on the Book of Proverbs*, Grand Rapids, Baker Book House, 1995, p. 221.

95. BURNS, « Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis », p. 20.

96. LELIÈVRE, MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, p. 168.

97. FORTI, « Hunting and Searching », p. 28-29, 32 ; LÉTOURNEAU, « From Wild Beast to Huntress », p. 16, 18, 20.

98. YEE, *Poor Banished Children of Eve*, p. 154-155.

99. Rose LAMY, *Préparez-vous pour la bagarre : défaire le discours sexiste dans les médias*, Paris, JC Lattès, 2021, p. 190.

100. *Ibid.*, p. 196-200 ; cf. aussi Mona CHOLLET, *Beauté fatale : les nouveaux visages d'une aliénation féminine*, Paris, Zones, 2012, p. 267-270.

VIII. SÉDUCTION ET CHASSE

Afin de poursuivre ma réflexion sur cette conception populaire de la séduction, je voudrais revenir sur l'image de la chasseuse exploitée en Pr 7, laquelle a déjà été analysée dans cet article. Je défends l'idée selon laquelle l'identification de l'autre femme en tant que chasseuse dans le texte biblique influence son interprétation en tant que séductrice par les exégètes, réflexe qui relève de la proximité entre l'amour et la haine, proximité qui caractérise notamment la chasse. Martine Delvaux évoque cette relation amour-haine dans son livre *Le boys club*, plus particulièrement dans un chapitre intitulé « Chasseurs », dans lequel elle met en lumière la haine comme « un amour qui veut annihiler l'autre », d'où la reconnaissance de l'amour des chasseurs pour leur gibier. Selon elle, « [f]igurer l'autre comme un animal n'a donc pas seulement à voir avec la déshumanisation ; ça a à voir avec l'expression de cette haine qui est amour de la haine, la haine comme amour¹⁰¹ ». Cette explication mène ensuite à une comparaison qu'elle propose entre la séduction et la chasse. Ce rapprochement entre l'amour et la haine en rappelle un similaire évoqué par bell hooks, celui de l'amour et de la violence¹⁰². Cette conception selon laquelle la violence exprimée par les hommes serait en fait un témoignage d'amour — conception qui est notamment véhiculée dans la série de romans romantiques Harlequin — mène à la romantisation des situations dans lesquelles les femmes sont victimes de violences et, par le fait même, à la croyance que le plaisir sexuel en serait conséquemment amplifié¹⁰³. La comparaison entre la séduction et la chasse témoigne parfaitement de cette romantisation de la violence.

Si l'essentiel du chapitre « Chasseurs » se concentre sur les fraternités universitaires et le phénomène des viols sur les campus, l'analogie entre l'action de « séduire » et de chasser ne concerne pas que ce contexte bien précis et elle n'est pas non plus propre à Delvaux. En effet, cette comparaison est bien connue, car elle est évoquée notamment dans les résultats de sondages d'une étude empirique portant sur le consentement de même que dans le traitement médiatique des cas d'accusation d'agressions sexuelles visant des personnalités publiques. Lors des entretiens issus de ses sondages, Boucherie note que certains des hommes répondants ont décrit la séduction comme s'apparentant à un « jeu dans lequel il s'agit de "repérer une proie" puis de l'avoir », ce qui n'est pas sans rappeler la chasse et l'idée selon laquelle la sexualité masculine se doit d'être conquérante¹⁰⁴. Les hommes assistant aux camps de séduction décrits par Ward sont ainsi comparés à des chasseurs¹⁰⁵. On remarque également les amalgames qui ont été faits entre « désir » et « harcèlement sexuel », entre « drague » et « agression » dans de nombreux traitements médiatiques suivant le mouvement #MeToo, dans lesquels l'agresseur était présenté en tant que victime de

101. Martine DELVAUX, *Le boys club*, Montréal, Remue-ménage, 2020, p. 141.

102. BELL HOOKS, *De la marge au centre*, p. 229-230.

103. *Ibid.*, p. 231.

104. BOUCHERIE, *Troubles dans le consentement*, p. 81, 83 ; Maya MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue », *Ballast*, 1, 1 (2014), p. 52-63.

105. WARD, *The Tragedy of Heterosexuality*, p. 95.

salissage ou de fausses accusations¹⁰⁶. Ainsi, je crois que cette identification de l'autre femme en tant que séductrice provient partiellement de sa description en tant que chasseuse en Pr 7.

IX. Pr 7 ET LE HARCÈLEMENT DE RUE

Dans cette prochaine section, j'évoquerai les ressemblances entre le contexte de la rencontre entre le jeune homme et l'autre femme et une scène de harcèlement de rue. Je suis d'avis que l'établissement d'une telle comparaison me permettra de remettre davantage en question l'interprétation des actions de l'autre femme comme de la séduction, le harcèlement de rue, selon la façon dont il se manifeste, pouvant être considéré comme une agression sexuelle¹⁰⁷. Tout comme dans le cas des violences sexuelles, les hommes sont les principaux responsables du harcèlement dont les femmes sont l'objet, dans un ratio de 9 sur 10¹⁰⁸. Ainsi, j'aborderai le phénomène de la sorte, et ce, même si la situation en Pr 7 peint le portrait opposé.

Tout d'abord, je propose de comprendre le harcèlement de rue selon la définition proposée par Blais, Dumerchat, Simard dans le cadre de leur rapport portant sur *Les impacts du harcèlement de rue sur les femmes à Montréal* (2021). Ainsi, serait considéré du harcèlement de rue « [t]out propos ou comportement à caractère sexuel ou sexiste, intrusif, insistant et non sollicité, commis dans les lieux publics et transport en commun, par des inconnus, majoritairement des hommes, ciblant majoritairement des femmes ». Les autrices du rapport incluent notamment le fait de se faire suivre et toucher parmi ces comportements¹⁰⁹. À la seule lecture de sa définition, on remarque plusieurs points de convergence avec Pr 7, notamment l'emplacement — l'autre femme se trouvant dans la rue (חֵירוֹ) et sur les places (רְחֹבוֹת) — et l'acte commis par un.e inconnu.e. L'action d'embrasser le jeune homme (נִשֵּׁק) — et surtout le fait qu'elle soit commise à la suite d'une action violente, soit celle de saisir (חִזֵּק) le jeune homme — pourrait être considérée comme un comportement à caractère sexuel, tandis que l'objet de son discours pourrait être considéré comme un propos à caractère sexuel. La description méticuleuse de la chambre et l'usage de volitifs par l'autre femme témoignent de son insistance, et la passivité du jeune homme nous informe que cette rencontre n'était pas sollicitée. Ainsi, le comportement de l'autre femme envers le jeune homme perpétue différents types de violences — sexuelles, physiques et non verbales/psychologiques — qui sont employées dans certains cas de harcèlement de rue¹¹⁰.

Comme le note Lieber dans une étude concernant les femmes et les violences qu'elles subissent dans l'espace public, la peur que ces dernières ressentent est essen-

106. MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue », voir <https://doi.org/10.3917/ball.001.0052> ; ZACCOUR, *La fabrique du viol*, p. 81.

107. Mélissa BLAIS, Mélusine DUMERCHAT, Audrey SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue sur les femmes à Montréal », Services aux collectivités de l'Université du Québec à Montréal, 2021, p. 24.

108. *Ibid.*, p. 9.

109. *Ibid.* ; MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue ».

110. BLAIS, DUMERCHAT, SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue », p. 23-27.

tiellement une peur sexuée, c'est-à-dire qu'elle est attribuée au fait qu'elles soient femmes¹¹¹. On peut expliquer cette peur par la « construction sociosexuée de l'espace », laquelle perpétue l'idée que les hommes peuvent disposer de l'espace public comme bon leur semble, tandis que les femmes ne doivent l'utiliser qu'en guise de passage et s'y sentir constamment menacées¹¹². Bien que le harcèlement de rue se produise de jour comme de nuit¹¹³, cette peur sexuée est ressentie davantage la nuit venue, la présence d'une femme dans l'espace public la nuit suggérant sa disponibilité sexuelle, une croyance enracinée dans la division genrée des sphères¹¹⁴. Ainsi, les femmes qui ont à se déplacer la nuit le font par nécessité plutôt que par loisir¹¹⁵. Cette division des sphères qui dicte l'utilisation de l'espace public avait déjà un impact au Proche-Orient ancien¹¹⁶ et elle semble indiquer un renversement des rôles des genres dans le cas de Pr 7 où une femme circule librement dans les rues. On remarque également la perpétuation d'une peur sexuée liée à cette occupation de l'espace, mais ressentie cette fois-ci du côté des jeunes hommes. La leçon s'adresse effectivement uniquement aux jeunes garçons, ces derniers étant considérés comme des victimes potentielles de l'autre femme par l'instructeur de sagesse, tout comme le sont les jeunes filles qui se font mettre en garde avant leurs sorties dans les lieux publics¹¹⁷. Cette insistance sur le comportement à éviter dans le but de se garder en sécurité face aux actions des autres fait donc porter le blâme à la victime pour ce qui lui arrive¹¹⁸. Cependant, j'ai démontré que le jeune homme de Pr 7 n'avait que peu — ou même pas du tout — de contrôle sur la situation.

X. ENTRE VICTIME ET TENTATRICE

Ce réflexe de mettre en garde les jeunes filles contre les dangers qu'elles courent plutôt que d'apprendre aux jeunes hommes à ne pas agresser sexuellement les filles évoque à la fois l'identification de ces dernières à de perpétuelles victimes, mais également à de perpétuelles tentatrices/séductrices. Dans le premier cas, il est pertinent de considérer le concept de la philosophe Elsa Dorlin, soit celui qu'elle nomme la

111. Marylène LIEBER, *Genre, violences et espaces publics : la vulnérabilité des femmes en question*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 213.

112. BLAIS, DUMERCHAT, SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue », p. 25, 30, 36 ; cf. aussi DELVAUX, *Le boys club*, p. 73-75 ; Karen A. FRANCK, Lynn PAXSON, « Women and Urban Public Space », dans Irwin ALTMAN, Ervin H. ZUBE, dir., *Public Places and Spaces*, vol. 10, New York, Plenum Press, 1989, p. 122 ; LIEBER, *Genre, violences et espaces publics*, p. 214 ; MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue ».

113. BLAIS, DUMERCHAT, SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue », p. 21.

114. LIEBER, *Genre, violences et espaces publics*, p. 218-219 ; cf. aussi FRANCK, PAXSON, « Women and Urban Public Space », p. 126, 130 ; Diane LAMOUREUX, « Public/Privé », dans Helen HIRATA, dir., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF (coll. « Politique d'aujourd'hui »), 2004, p. 174.

115. FRANCK, PAXSON, « Women and Urban Public Space », p. 128.

116. BACH, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, p. 28 ; GUDME, « Inside-Outside », p. 71 ; MASENYA, « Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' », p. 124 ; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, p. 87.

117. FRANCK, PAXSON, « Women and Urban Public Space », p. 127 ; LIEBER, *Genre, violences et espaces publics*, p. 270 ; MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue » ; ZACCOUR, *La fabrique du viol*, p. 84.

118. BLAIS, DUMERCHAT, SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue », p. 48 ; MATHIEU, *L'anatomie politique*, p. 137 ; ZACCOUR, *La fabrique du viol*, p. 106.

phénoménologie de la proie. Cette phénoménologie consiste essentiellement en la normalisation du harcèlement et des agressions sexuelles vécues au quotidien par les femmes et la négation des émotions que peuvent provoquer ces types d'expériences. En fait, il s'agit d'établir une « normalité [qui] renvoie de fait à un critère de l'acceptable [...], défini par la perspective imposée par cet homme à la fenêtre : c'est d'après son échelle de l'acceptable et du crédible, d'après "son monde à lui", que nous jugeons qu'il est "normal" de subir ce qu'il *fait* puisque c'est lui qui juge "normal" d'agir comme *il le fait*¹¹⁹ ». Le fait de devoir ainsi vivre malgré — et à travers — toutes ces violences implique que les femmes n'ont pas le choix de déployer des techniques d'autodéfense, ces dernières allant bien au-delà du combat physique contre leurs agresseurs. Parmi celles-ci, on retrouve tout ce qui concerne le fait d'éviter et de fuir, mais aussi tout ce qui a trait au discours et au langage corporel¹²⁰. Dorlin théorise alors le *care négatif* ou le *dirty care*, c'est-à-dire lorsque les personnes en position minoritaire se dotent d'un savoir sur l'autre — sur l'agresseur potentiel, sur ses actions et ses intentions —, en vue de pouvoir se défendre advenant que ce dernier ne tente de les violenter. Il s'agit donc de porter attention à l'autre et d'assurer sa propre sécurité en agissant conséquemment¹²¹. Ainsi, ce *care négatif* est adopté en réaction au savoir que les agresseurs — que Dorlin compare également à des chasseurs — développent au sujet de leurs victimes potentielles¹²². On pourrait donc suggérer que l'instructeur de sagesse encourage l'acquisition d'un *care négatif* par le fils, afin qu'il puisse se protéger contre l'autre femme, la chasseuse qui guette ses proies dans l'espace public.

Cependant, si cette interprétation du jeune homme devant pratiquer un *care négatif* rappelle la position de proie perpétuelle dans laquelle les femmes se retrouvent, le fait de le blâmer, pour ce qui lui arrive du fait qu'il est simple d'esprit (תָּסֵר־לֵב) et qu'il était possiblement sur le chemin de la maison de l'autre femme, vise à lui faire prendre une part de responsabilités pour la violence qu'il subit. Cette réaction, qui est celle de blâmer les victimes pour le harcèlement qu'elles subissent — que ce soit en raison de leur habillement jugé provocateur, ou de l'endroit dangereux où elles se trouvaient —, participe à l'identification des femmes en tant que perpétuelles tentatrices et séductrices¹²³ et incite finalement à conclure qu'elles auraient mérité ce qui leur arrive¹²⁴.

Ainsi, en proposant cette comparaison entre le récit de Pr 7 et le harcèlement de rue, j'espère encourager le lectorat contemporain à remettre en question les interprétations de l'autre femme en tant que séductrice. Comme le note Lieber, « [l]es interactions entre deux inconnus, souvent présentées comme de la simple drague, sont la plupart du temps très mal admises par les femmes interrogées, qui les considèrent

119. Elsa DORLIN, *Se défendre : Une philosophie de la violence*, Paris, De la Découverte, 2017, p. 167.

120. *Ibid.*, p. 169.

121. *Ibid.*, p. 174-177.

122. *Ibid.*, p. 178.

123. MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue » ; ZACCOUR, *La fabrique du viol*, p. 78, 127.

124. LAMY, *Préparez-vous pour la bagarre*, p. 165.

comme des intrusions généralement agressives dans leur vie et leur intimité¹²⁵ ». Avec tous les rapprochements possibles entre Pr 7 et ce phénomène de harcèlement, il devient plus difficile de considérer la femme de Pr 7 comme une simple séductrice. De plus, le jeune homme se trouve dans une position qui n'est pas sans rappeler celle de nombreuses femmes qui subissent du harcèlement de rue, c'est-à-dire une position où elles se questionnent à savoir si leur comportement ou leur habillement est la raison pour laquelle elles ont été agressées. Le rappel constant de la part de leurs familles et de leurs proches qu'elles sont des proies et qu'elles doivent ainsi anticiper la réaction des hommes qu'elles rencontreront vient se mêler au questionnement de ces mêmes personnes, à savoir si elles ne sont pas finalement en partie responsables des comportements intrusifs, agressifs et violents des hommes. C'est le rôle qui est joué à la fois par l'instructeur de sagesse et la personne à la fenêtre¹²⁶, le premier rappelant au fils qu'il doit s'armer contre l'autre femme en apprenant son fonctionnement afin de pouvoir l'éviter, tandis que la deuxième blâme le jeune homme en le qualifiant de « sans esprit ». On peut supposer que si le fils finissait par se faire prendre tout comme le jeune homme, l'instructeur de sagesse le blâmerait de ne pas avoir retenu ses commandements, évoqués en Pr 1-5.24-25.

CONCLUSION

Le livre des Proverbes a toujours été un cas complexe pour les exégètes féministes qui cherchaient autrefois des modèles d'inspiration parmi les figures bibliques féminines, et ce, pour deux raisons. La première raison est qu'une identification avec la Sagesse renforce la conception d'une « bonne » féminité, mise en opposition à une « mauvaise » féminité, soit celle de l'autre femme. La seconde, comme j'ai pu le défendre dans cet article, est que la réappropriation de l'autre femme par un lectorat féminin n'est pas souhaitable, sachant que ce personnage représente la figure de l'homme agresseur. Or, si l'auto-identification n'est plus un objectif recherché par les exégètes féministes, il y a bien une figure en Pr 7 à laquelle toutes jeunes filles et femmes lectrices peuvent s'identifier : celle du jeune homme. *Victime*¹²⁷ d'une scène comparable au harcèlement de rue, le jeune homme est traqué par une agresseuse et est la cible de violences perpétrées par cette dernière. Ainsi, son expérience en Pr 7

125. LIEBER, *Genre, violences et espaces publics*, p. 278.

126. Il s'agit de la personne assurant la narration des versets 6 à 23.

127. COX, *Proverbs*, p. 144 ; Ken STONE, *Practicing Safer Texts : Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, London, New York, T&T Clark International, 2005, p. 133 ; TOY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, p. 158 ; DIJK-HEMMES, « Wisdom and Warning Discourse », p. 59 ; WALTKE, *The Book of Proverbs*, p. 373, 383 ; WEEKS, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, p. 144 ; YEE, *Poor Banished Children of Eve*, p. 155.

LAURENCE DARSIGNY-TRÉPANIÉ

n'est pas sans rappeler l'expérience quotidienne de femmes dans l'espace public contemporain¹²⁸.

128. Pour cette déclaration, je me base sur des statistiques qui confirment qu'une grande majorité des femmes seront victimes de harcèlement de rue ou d'agression sexuelle au cours de leur vie. En guise d'exemple, 94 % des répondantes dans une étude auprès des femmes montréalaises ont été victimes de harcèlement de rue (BLAIS, DUMERCHAT, SIMARD, « Les impacts du harcèlement de rue », p. 2) et 99 % dans une étude menée aux États-Unis (MIHINDOU, « En finir avec le harcèlement de rue »), alors qu'une femme sur cinq est victime de violence dans les espaces publics en France (LIEBER, *Genre, violences et espaces publics*, p. 118).

LE CONCEPT D'UBUNTU ET LA GUÉRISON DU PARALYTIQUE EN Mc 2, 1-12

Alexandre Kabera

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *L'Ubuntu est un concept issu des cultures africaines qui signifie « humanité » ou « bonté » en référence à la solidarité et à la fraternité. Il met l'accent sur l'importance de la communauté dans la vie des individus et sur la nécessité de prendre en compte les besoins des autres dans nos propres décisions et actions. Dans le récit de la guérison du paralytique en Marc 2, 1-12, on peut voir comment les quatre porteurs et la foule montrent de l'Ubuntu en aidant le paralytique à accéder à Jésus pour recevoir son pardon et sa guérison. Jésus lui-même montre de l'Ubuntu en pardonnant au paralytique et en le guérissant, mettant ainsi ses besoins avant les règles et les préjugés de la société. L'application du concept d'Ubuntu en exégèse peut donc offrir une perspective non occidentale sur le texte biblique en mettant en lumière les valeurs de communauté et de compassion présentes dans le récit.*

ABSTRACT : *Ubuntu is a concept from African cultures that means “humanity” or “kindness” in reference to solidarity and fraternity. It emphasizes the importance of community in the lives of individuals and the need to consider the needs of others in our own decisions and actions. In the account of the healing of the paralytic in Mark 2:1-12, we can see how the four bearers and the crowd show Ubuntu in helping the paralytic access Jesus to receive his forgiveness and healing. Jesus himself shows Ubuntu by forgiving the paralytic and healing him, thus putting his needs before the rules and prejudices of society. Applying the concept of Ubuntu in exegesis can therefore offer a non-Western perspective on the biblical text by highlighting the values of community and compassion present in the narrative.*

Les approches classiques d'interprétation bibliques s'appuient principalement sur les méthodologies et épistémologies occidentales. Étant donné mes origines africaines, j'aborderai le texte biblique d'une manière non occidentale. Dans le courant du mouvement Black Lives Matter¹ je voudrais explorer un concept venu d'Afrique, l'*Ubuntu*, qui fait partie de l'héritage socioculturel d'une sagesse africaine, pour en faire une application exégétique. Cet article s'inscrit dans une dynamique heuristique

1. Black Lives Matter (la vie des Noirs compte) est un mouvement socio-politique apparu en 2013 aux États-Unis au sein de la communauté afro-américaine qui milite contre le racisme systémique envers les Noirs. Il est né avec un mot-clic sur les réseaux sociaux en réaction à l'acquittement de l'assassin du jeune Travon Martin. En 2020, ce mouvement a resurgi à la mort d'un autre afro-américain, Georges Floyd. Ce courant inspira diverses initiatives à travers le monde pour la défense des droits des minorités.

qui tente des approches nouvelles dans l'analyse des textes bibliques. Mon cadre théorique reste synchronique et utilise les théories du trauma.

Il ne s'agira pas ici d'une exégèse typiquement africaine du passage à l'étude. Étant canadien d'origine rwandaise, ma posture épistémologique se veut biculturelle : j'utilise des méthodologies occidentales en conversation avec un concept africain. Il existe bien entendu d'autres approches, que je juge aussi valables et pour lesquelles j'ai de l'estime. Le théologien camerounais Jean-Marc Éla, entre autres, propose plusieurs pistes en théologie décoloniale. Il expose ses méthodes dans sa théologie de dissidence et sa « théologie sous l'arbre », où il prône la rupture avec les méthodes occidentales pour que les Africains puissent rencontrer le Dieu libérateur². Je m'inscris plutôt dans une perspective de dialogue dans lequel je propose à la science exégétique de tourner son regard vers un concept africain pour bonifier sa pratique. En effet, le biais individualiste de la culture intellectuelle occidentale peut mener à des interprétations des textes bibliques qui en occultent l'importance des dynamiques communautaires³.

Je propose une lecture de Marc 2,1-12 sous l'angle de l'*Ubuntu* en m'attardant tant au texte lui-même qu'à ses interprétations. Mon analyse portera sur la communauté lors de cette démarche de guérison du paralytique. Cette histoire revêt en effet un sens public, puisque la scène se déroule devant la communauté. Le développement de mon propos sur l'*Ubuntu* et ce récit s'articule en deux parties. D'une part, j'expliquerai le concept de l'*Ubuntu* : son aspect sémantique, son contexte socio-politique et sa dimension éthique. D'autre part, je proposerai l'étude de Marc 2,1-12 en observant la foule, les quatre porteurs et Jésus qui pardonne, pour relever les éléments relatifs au concept de l'*Ubuntu* et à l'utilité de son application en exégèse. Cette analyse pourra inspirer aux Africains comme aux autres un agir plus conforme à ce concept de l'*Ubuntu*, notamment par la solidarité et le respect mutuel.

I. LE CONCEPT D'UBUNTU

1. Aspect sémantique de l'*Ubuntu*

L'*Ubuntu* est un terme issu des langues africaines qui signifie « humanité » au sens de « bonté », « solidarité » et « fraternité ». Au niveau sémantique, dans plusieurs de ces langues, la racine « bantu » signifie « les gens » et dénote l'importance de la communauté⁴. Au Rwanda et au Burundi, ce mot signifie « générosité hu-

2. Jean Marc ÉLA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985 ; *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003 ; Ignace NDONGALA MADUKU, dir., « La théologie sous l'arbre de J.-M. Éla », *Théologiques*, 28, 2 (2020), p. 5-234.

3. Bertrand BADIE, « Chapitre 5. Communauté, individualisme et culture », dans Pierre BIRNBAUM, éd., *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, p. 107-131.

4. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es. Leçons de sagesse africaine*, Paris, Harper Collins, 2022, p. 23. L'auteure est la petite-fille de Desmond Tutu, qui a préfacé cet ouvrage. Dans celui-ci, l'auteure propose quatorze leçons pouvant aider à mettre en pratique l'*Ubuntu* dans la vie quotidienne tant au niveau individuel que communautaire.

maine ». Au Kenya, « utu » signifie une action pour le bien de la communauté⁵. En langue Xhosa et Zoulou d'Afrique du Sud, un proverbe exprime l'idée d'*Ubuntu* en ces termes « Umuntu, ngumuntu, ngabantu » ce qui signifie littéralement : « Toute personne n'est une personne qu'à travers d'autres personnes ».

Dans une région d'Afrique du Sud, en culture Xhosa, lorsqu'on veut faire un immense compliment à quelqu'un, on dit « Yhu, U nobuntu », c'est-à-dire : « Hé, untel a *Ubuntu* ». Cela veut dire qu'il est généreux et hospitalier, qu'il est amical, attentif et plein de compassion. Desmond Tutu⁶ explique l'*Ubuntu* en ces termes :

Le concept d'*Ubuntu* est l'un des aspects les plus fondamentaux d'une vie de courage, de compassion et de connexion aux autres. L'enseignement d'*Ubuntu* se résume simplement par un proverbe qui existe dans presque toutes les langues africaines, et dont la traduction est : « Toute personne n'est une personne qu'à travers d'autres personnes ». Le sens fondamental de ce proverbe est que tout ce qu'on apprend et tout ce qu'on vit dans ce monde se fait à travers notre relation aux autres⁷.

Le discours lié à l'éthique de l'*Ubuntu* a évolué avec l'esclavage et la colonisation. Deux auteurs — Stanlake J. Thompson Samkange et Tommie M. Samkange — définissent ce concept comme « l'attention que porte un être humain à un autre : la gentillesse, la courtoisie, la considération et la bienveillance dans les relations entre les gens ; un code de comportement, une attitude vis-à-vis des autres et de la vie, incarnés dans *hunhu* ou *Ubuntu*⁸ ».

Deux aspects importants du concept de l'*Ubuntu* restent l'interdépendance et le sens de la communauté. En ce qui concerne l'interdépendance, d'après D. Tutu, « aucun de nous ne vient au monde pleinement formé. Nous ne saurions pas comment penser, marcher, parler ou nous comporter en tant qu'êtres humains si nous n'avions pas appris d'autres êtres humains⁹ ». Cela implique que nous avons besoin des autres personnes pour être nous-mêmes humains. Quant au sens de la communauté, selon S. Kabuta, « l'*ubuntu*, c'est la qualité présente dans chaque acte humain ayant comme objectif la construction de la communauté¹⁰ ».

5. La racine de ce mot est présente dans la plupart des langues bantoues (du lingala au kikongo, du kiswahili au kinyarwanda et kirundi, du xhosa au zoulou) et son origine remonte à l'aube des temps.

6. Desmond Tutu est un ancien archevêque anglican et militant des droits de l'homme sud-africain. Il reçut le prix Nobel de la paix en 1984 pour son combat pacifique contre l'apartheid. Il fut également le président de la Commission de la vérité et de la réconciliation, chargée de faire la lumière sur les crimes et les exactions politiques commis durant l'apartheid. Proche de Nelson Mandela, il est l'auteur d'une théologie de l'*Ubuntu* et de la réconciliation.

7. Desmond Tutu, dans Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 14-15.

8. Stanlake J. THOMPSON SAMKANGE, Tommie M. SAMKANGE, *Hunhuism or Ubuntuism : A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Salisbury, Graham Publishing, 1980, p. 39.

9. Desmond TUTU, *God Has a Dream : A Vision of Hope for our Time*, New York, Doubleday, 2004, p. 25. L'auteur partage un message spirituel qui l'a aidé à passer à travers les moments difficiles : de la souffrance individuelle et communautaire peuvent jaillir la joie et la rédemption. Faisant écho aux paroles de Martin Luther King Jr., « I have a dream », il nourrit le rêve que ses enfants sauront qu'ils sont membres d'une famille unique, une famille humaine et une famille de Dieu.

10. Ngo Semzara KABUTA, *Éloge de soi, éloge de l'autre*, Bruxelles, Peter Lang, 2003, p. 68. L'auteur propose l'éloge ou l'autopanégyrique comme outil thérapeutique utile aussi bien pour les Occidentaux que pour les Africains, confrontés, pour des raisons diverses, à des problèmes d'identité et soucieux d'accéder au mieux-être.

Ainsi dans le contexte africain, l'*Ubuntu* est un concept dans lequel on peut placer des attitudes positives. D'un point de vue de la critique occidentale, ce concept manque de précision. Ce caractère vague de l'*Ubuntu* résulte d'une vision africaine qui opère par le consensus. La plupart des personnes en Afrique accordent leur confiance à des traditions qui véhiculent la sagesse séculaire. Celle-ci régit la bonne marche de la société, malgré les conflits qui ne manquent pas dans les communautés sur ce continent. Quoi qu'il en soit, l'*Ubuntu* s'enracine dans un contexte socio-historique et littéraire qui lui confère une certaine authenticité.

2. Contexte socio-historique de l'*Ubuntu*

Pour faire un bref exposé de l'usage et de la place de l'*Ubuntu* dans l'histoire récente, en 1994 l'Afrique du Sud connaît la fin du régime de l'apartheid, un système politique de ségrégation raciale des Blancs envers les Noirs et de violence contre ces derniers. Nelson Mandela¹¹, est élu président de la République après les premières élections démocratiques. Il prône la tolérance et la non-violence pour faire de ce pays divisé et meurtri une nation arc-en-ciel où vivraient ensemble les Blancs, les Noirs, et les Métis. Mandela instaure pour cela la Commission vérité et réconciliation sous la direction de Desmond Tutu¹². Cette commission avait pour mission d'écouter les gens raconter les événements traumatiques qu'ils avaient vécus au temps de l'apartheid pour favoriser le pardon et la réconciliation. C'est de cette démarche qu'a émergé le concept d'*Ubuntu* comme écoute solidaire de la souffrance de l'autre en vue d'un vivre ensemble malgré les conflits.

Le roman *Mother to Mother* de Sindiwe Magona, écrivaine sud-africaine, est une réponse à la Commission vérité et réconciliation comme projet de rétablissement après un traumatisme¹³. Publié en 1998, ce récit raconte le meurtre d'Amy Biehl, tout en se référant aux différentes conceptions du trauma. Amy Elizabeth Biehl était une jeune Blanche américaine, originaire de Californie et diplômée de l'Université de Stanford. Activiste anti-apartheid, elle était venue en Afrique du Sud pour assister aux préparatifs de la première élection non raciale dans l'histoire du pays. Un jour, avant son retour aux États-Unis en 1993, sa voiture est attaquée au moment où elle ramenait ses amis à la maison en banlieue de Guguletu. Elle fut lapidée et poignardée à mort par quatre jeunes noirs qui venaient d'un rassemblement de l'organisation panafricaniste des étudiants. Ils chantaient les slogans violents comme « un colon, une balle ». Les quatre meurtriers, qui reçurent une sentence de dix-huit ans chacun, demandèrent l'amnistie à la Commission vérité et réconciliation. Les parents d'Amy ne se sont pas opposés à cette demande. Ils ont rencontré les parents des quatre jeunes

11. Nelson Mandela a été l'un des dirigeants historiques de la lutte contre l'apartheid avant de devenir président de la République d'Afrique du Sud de 1994 à 1999. Il a passé 27 ans en prison à Robben Island.

12. André du TOIT, « La commission Vérité et Réconciliation sud-africaine. Histoire locale et responsabilité face au monde », *Politique africaine*, 92, 4 (2003), p. 97-116.

13. Sindiwe MAGONA, *Mother to Mother*, Johannesburg, David Philip Publishers, 1998. Sous forme d'une lettre, ce roman explore l'héritage de l'apartheid à travers l'optique d'une femme noire dont le fils a tué une jeune femme blanche. Le livre tente de rapprocher deux mères, de deux races noire et blanche, par l'empathie et le récit.

et ils ont créé la fondation Amy Biehl dédiée au développement de la communauté dans les quartiers défavorisés de Cape Town¹⁴.

Ainsi, le concept de l'*Ubuntu* reste associé au contexte du peuple sud-africain sortant des traumatismes de l'apartheid. Les efforts de réconciliation des groupes composant la nation, à savoir Noirs, Blancs et Métis, furent fondés sur son héritage. Le roman de Magona montre qu'il reflète la souffrance d'un peuple et la voie de guérison avant d'être un concept intellectuel pouvant être analysé. L'*Ubuntu* s'est avéré être le remède du trauma des Sud-Africains dans leur cheminement vers la réconciliation. Ce concept représente une certaine éthique dont les valeurs influencent le penser et l'agir des Africains.

3. Dimension éthique de l'*Ubuntu*

Martin Prozesky, professeur sud-africain, a écrit ce qui suit à propos de l'éthique africaine : « Il ne pourra y avoir de véritable éthique globale aussi longtemps que les non-Africains ne prendront pas au sérieux le riche héritage ancestral de l'Afrique noire en matière d'éthique. Il s'agit là d'une exigence fondamentale, non seulement pour être complet d'un simple point de vue géographique, mais, plus essentiellement encore, pour atteindre la profondeur éthique nécessaire¹⁵ ». Certains chercheurs ont tendance à minimiser la valeur du concept d'*Ubuntu*. C'est le cas de l'anthropologue hollandais Wim van Binsbergen. Selon lui,

on a démontré que la philosophie de l'*Ubuntu* n'était pas le reflet *émique* direct d'une philosophie africaine préexistante, accessible depuis des temps immémoriaux dans les différentes langues de la famille bantoue, mais au contraire une vague reconstruction *étique* sous une forme importée et globalisée, d'un ensemble d'idées implicitement liées à certains aspects des relations villageoises et parentales dans de nombreux contextes de l'Afrique du Sud contemporaine¹⁶.

La pensée de l'auteur comporte le préjugé occidental courant selon lequel l'Afrique n'a rien à offrir au monde en termes de valeurs.

Munyaradzi Félix Murove, quant à lui, souligne que l'efficacité de l'*Ubuntu* vient de la primauté qu'il accorde à la rationalité relationnelle¹⁷. Considérer qu'il est essentiellement relationnel remet en question la conception individualiste et égocentrique

14. Stef CRAPS, *Postcolonial Witnessing Trauma Out of Bound*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 49-50. L'auteur rapporte ce récit dans son ouvrage, pour expliquer le lien entre les données des théories du trauma et les théories postcoloniales.

15. Martin PROZESKY, « Cinderella, Survivor and Saviour : African Ethics and the Quest for a Global Ethic », dans M.F. MUROVE, dir., *African Ethics : An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, Pietermaritzburg, UKZN Press, 2009.

16. Wim van BINSBERGEN, « Challenges for the Sociology of Religion in the African Context : Prospects for the Next 50 Years », *Social Compass*, 51, 1 (2004), p. 85-98. Le linguiste Kenneth Pike établit une distinction entre le point de vue *émique* (celui des acteurs sociaux étudiés) et le point de vue *étique* (celui du chercheur et de sa propre culture).

17. Munyaradzi Félix MUROVE, « L'*Ubuntu* », *Diogenes*, 59, 3-4 (11/2012), p. 45. L'auteur est professeur d'éthique africaine et comparative à l'Université de Kwazulu-Natal en Afrique du Sud. Dans cet article, il situe l'*Ubuntu* parmi les concepts de l'éthique africaine dont les Occidentaux devraient reconnaître et l'existence et le fondement.

de l'être humain qui prévaut dans la culture occidentale. Il en déduit que la définition de l'*Ubuntu* comme facteur humanisant rejoint l'idée selon laquelle l'humanité, au sens d'être bienveillant, est la condition existentielle préalable de notre lien avec nos semblables. Munyaradzi montre que, « l'éthique africaine de l'*Ubuntu* peut contribuer de manière très importante à une nouvelle connaissance de l'homme. Parce que l'*Ubuntu* est fondé sur une vision du monde relationnelle, son apport principal consiste à affirmer qu'en tant qu'êtres humains, nous dépendons d'autrui pour atteindre un bien-être optimal¹⁸ ». Plus récemment, Julien Muganga propose de traiter la question de la vulnérabilité à l'aide de la philosophie africaine dite d'*Ubuntu* dans l'approche de la psychologie positive et de la thérapie communautaire intégrative¹⁹. Quant à Henry S. Mova, il démontre que les peuples africains, traumatisés par des drames récurrents, firent appel aux forces enfouies dans une résilience arrimée au concept d'« Ubuntu²⁰ ».

Certains chercheurs de l'époque coloniale ont dénigré l'éthique de l'*Ubuntu*, n'y voyant que l'expression d'un comportement infantile et primitif ainsi que la manifestation d'un complexe de dépendance à la suite des vexations subies. À ce propos, Basil Davidson écrit : « [...] la nature de la civilisation africaine consistait en un communautarisme catégoriquement opposé au changement dans certaines de ses orientations fondamentales²¹ ». À cette époque, l'anthropologie coloniale, sous l'influence de la théorie évolutionniste de Charles Darwin, conduit à la banalisation du communautarisme africain tel qu'il était intégré dans l'éthique de l'*Ubuntu*. On lui reprochait de faire stagner la modernisation. Stephen Theron, par exemple, rejetait l'*Ubuntu* parce qu'il le considérait comme un gage du sous-développement²².

Mungi Ngomane montre comment la pratique d'*Ubuntu* peut nous aider à devenir des bâtisseurs de ponts, des personnes qui voient dans chaque interaction une chance de créer un environnement plus positif²³. Elle partage diverses histoires auxquelles les lecteurs et lectrices peuvent s'identifier pour ménager envers les autres un espace de bonté et de relation. D. Tutu décrivait l'essence d'*Ubuntu* ainsi : « Mon humanité est entremêlée, inextricablement liée, à la tienne²⁴ ».

Par ailleurs, la leçon principale d'*Ubuntu* est similaire à la règle d'or de multiples confessions de foi : « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fasse²⁵ ». Mais

18. *Ibid.*

19. Julien MUGANGA, *L'approche Ubuntu comme voie d'accompagnement : Itinéraire de formation au cœur de la vulnérabilité* (Mémoire), Université du Québec à Rimouski, 2019. Le cadre méthodologique de l'auteur demeure psycho-social.

20. Henry S. MOVA, *Ubuntu et résilience des peuples africains*, Paris, L'Harmattan, 2022, 570 p. L'auteur tente d'objectiver le concept de l'*Ubuntu* : son origine, son éthique, ses domaines d'intervention.

21. Basil DAVIDSON, *Africa in History : Themes and Outlines*, New York, Macmillan, 1969, p. 69.

22. Stephen THERON, *Africa, Philosophy, and the Western Tradition : An Essay in Self-Understanding*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, p. 35. Pour l'auteur, le proverbe enseigne aux Africains à éluder la responsabilité, ou plutôt, à se cacher derrière la décision collective de la tribu.

23. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 22.

24. *Ibid.*

25. Cette maxime se trouve entre autres dans les textes du Nouveau Testament, comme en Mt 7,12 ; Lc 6,31.

L'*Ubuntu* nous exige d'aller au-delà de nos actions pour surveiller notre existence dans ce monde. Il s'agit donc de notre manière d'être, plus que notre façon de nous comporter. L'exigence éthique de l'*Ubuntu* est que je suis un être humain par et pour les autres.

Cependant, le comportement éthique de certains groupes dans quelques sociétés africaines particulières va à l'encontre des valeurs propres au concept d'*Ubuntu*. En effet, le continent africain connaît depuis des années des conflits meurtriers qui s'éternisent. Les exemples comme le génocide au Rwanda, les massacres au Burundi, les guerres civiles en Somalie, les violences en Afrique du Sud, la guerre au Congo Kinshasa, et bien d'autres situations similaires remettent en question tout le bien qu'on puisse dire de l'*Ubuntu*²⁶.

Ainsi, la dimension éthique de l'*Ubuntu* concerne certaines des valeurs culturelles des Africains. Puisque ce continent connaît la présence des missionnaires chrétiens occidentaux, il est possible que cette éthique soit le fruit de l'influence de l'évangélisation et de la doctrine chrétienne²⁷. Cependant, certains Africains qui n'ont pas adhéré à la religion chrétienne et sont restés attachés aux pratiques traditionnelles, gardent un comportement empathique et bienveillant, et prétendent le tenir de l'éthique de l'*Ubuntu*.

En somme, l'*Ubuntu* est un concept enraciné dans une longue tradition africaine. La dimension sémantique révèle que ce concept est présent sur une importante étendue du continent. La fin de l'apartheid en Afrique du Sud et les efforts de réconciliation de son peuple ont mis en lumière l'éthique de l'*Ubuntu* et surtout les valeurs morales qu'il implique. Le concept de l'*Ubuntu*, tout en respectant les interprétations des divers penseurs, pourrait aider à développer un rapport communautaire aux textes bibliques. L'étude du texte de Mc 2,1-12 qui suit emprunte cette voie. Il s'agira d'analyser ce passage sous l'angle interprétatif du concept d'*Ubuntu* en portant une attention particulière à l'implication de la communauté.

II. PRATIQUE DE L'UBUNTU À CAPHARNAÛM DANS LE RÉCIT DU PARALYTIQUE EN Mc 2,1-12

Parmi les évangélistes synoptiques, Marc est celui qui donne le plus d'attention aux récits de guérison, d'exorcisme et de miracles²⁸. Comparé aux précédents, le récit

26. La critique contre la dimension positive de l'*Ubuntu* concerne le fait que l'Afrique est le continent qui connaît le plus de conflits entre ses peuples. Cette violence et les traumatismes qui en résultent constituent l'une des limites de ce concept. L'une des solutions pour l'entente des peuples africains passerait par le rétablissement des valeurs d'*Ubuntu*.

27. Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain : valeurs et pierres d'attente*, Namur, Lumen Vitae, 1965, 283 p. L'auteur, un prêtre belge et membre de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) montre qu'à l'arrivée des missionnaires en Afrique, il y avait déjà des valeurs positives comme la solidarité et le respect qui ont permis un accueil favorable de l'Évangile. Cette hypothèse va à l'encontre du courant qui prétend qu'avant les missionnaires, les Africains étaient sauvages et sans bonnes manières.

28. Sur 16 chapitres du texte de l'Évangile de Marc (cf. Aland KURT *et al.*, *The Greek New Testament. Third edition (corrected)*, Münster, Westphalia, United Bible Societies, 1983, p. 150-207), des récits de guérison

de la guérison du paralytique en Mc 2,1-12, se fait remarquer par la variété des acteurs : « Jésus, la multitude qui afflue et forme foule, le paralytique et ses quatre porteurs, les scribes qui, sans rien dire, provoquent un débat²⁹ ». En Marc, les guérisons constituent un aspect déterminant de l'irruption du monde nouveau de Dieu parmi les humains.

Jésus de Nazareth, qui s'est manifesté comme un faiseur de miracles dont les guérisons, est une figure qui apparaît aux yeux des Africains comme pleine d'*Ubuntu*, au sens de bonté, gentillesse et grande humanité. Dans cette partie de l'analyse du texte de Mc 1,1-12, je développerai le sujet de la pratique de l'*Ubuntu* à Capharnaüm en articulant les quatre points suivants autour du thème de la communauté : 1) le rassemblement de la foule ; 2) la foi des quatre porteurs ; 3) le pardon des péchés ; 4) la guérison et le retour à la vie.

1. Rassemblement communautaire de la foule devant la maison

Une lecture de ce passage sous l'angle du concept d'*Ubuntu* s'arrête d'abord sur cette image du rassemblement. En effet, l'*Ubuntu*, « englobe toutes nos aspirations à bien vivre, et à vivre ensemble. Nous le sentons quand nous entrons en lien avec d'autres personnes et partageons un sentiment d'humanité ; quand nous écoutons profondément et ressentons un lien émotionnel ; quand nous traitons les autres et nous-mêmes avec la dignité qui sied à chacun³⁰ ». L'*Ubuntu* nous enseigne que nous sommes nous-mêmes grâce aux autres. Par l'*Ubuntu*, nous voyons le monde à travers un prisme d'égalité et de gratitude. Nous sommes tous interconnectés. Comme l'a écrit le poète John Donne : « Aucun homme n'est une île³¹ ». Le rassemblement des gens autour de Jésus pour l'écouter relève du décor caractéristique d'*Ubuntu*.

Le récit de guérison du paralytique en Mc 2,1-12 est encadré par la mention de la foule (v. 2 et 12). La présence des gens et leur afflux devant la porte sont tels qu'il n'y avait pas de place devant la maison, ce qui souligne l'importance de ce rassemblement communautaire : « καὶ συνήχθησαν πολλοὶ », c'est-à-dire « et ils s'assemblèrent nombreux » (v. 2). Le verbe συνάγω signifie « se rassembler », « assembler », « accompagner », « venir ensemble » et même « habiter ensemble³² ». Le texte de Marc souligne qu'il n'y avait plus d'espace. Malgré le grand nombre de personnes et le manque d'espace, il ne semble pas y avoir d'animosité.

Les termes grecs ἐν οἴκῳ (à la maison) et πάλιν (encore) au v. 1 suggèrent que Jésus a l'habitude de se servir de ce lieu, probablement la maison de Pierre, pour s'adresser aux gens de Galilée. Au temps de Jésus, les rabbins s'occupaient du ser-

se trouvent dans les chapitres 1-10 ; soit 198 versets sur 678. Les récits de guérison racontent les miracles du ministère public de Jésus.

29. Jean DELORME, *L'heureuse annonce de Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile*, Paris, Cerf ; Montréal, Médiaspaul, 2007, p. 165.

30. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 21.

31. Cité dans *ibid.*, p. 37.

32. Jean-Claude INGELAERE et al., *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Swindon, Alliance Biblique Universelle, 2000, p. 145.

vice de la parole dans les synagogues et les prêtres officiaient dans le temple. Pour Daniel N. Aboagye, dans ce passage, Jésus prêche dans une maison qui n'était pas réservée aux fonctions religieuses³³. Cela suggère que le pardon ne doit pas être limité aux seuls rituels culturels dans le temple.

La foule écoutait Jésus qui leur annonçait la parole : « καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον », c'est-à-dire « il leur parlait la parole » (v. 2). Une insistance sur la parole montre l'importance et le motif de ce rassemblement. Cette scène de Jésus qui parle à une foule qui l'écoute assidûment rappelle les similitudes entre ce monde de Jésus dans l'Antiquité et certaines sociétés africaines d'aujourd'hui. En effet, autant dans le Capharnaüm du temps de Jésus que dans les milieux africains, la tradition orale tient une place centrale. L'unité et la solidarité communautaire se concrétisent autour de la parole.

Par ailleurs, la foule constitue un obstacle pour arriver à Jésus. Jacques Hervieux avance l'hypothèse suivante : « La foule qui se presse pour l'écouter est si nombreuse que la porte de la maison est obstruée. Le Maître est comme prisonnier de son public. Et ce dernier fait un sérieux obstacle à quiconque voudrait le rejoindre de l'extérieur³⁴ ».

Dans la version du texte de Matthieu (Mt 9,1-8), la présence d'une foule à l'écoute de Jésus devant la porte d'une maison n'est pas mentionnée. Jésus arrive dans la ville, quelques personnes lui amènent un homme paralysé et Jésus le guérit (v. 2). Il s'ensuit alors un débat entre Jésus et les scribes au sujet du geste posé par Jésus (v. 4-7). La présence des gens est mentionnée à la fin du récit en soulignant leur crainte et leur louange envers Dieu à la vue de ce miracle : « [...] les foules furent effrayées et glorifièrent Dieu » (v. 8). Les mots au pluriel οἱ ὄχλοι signifiant « les foules » font comprendre que les gens présents étaient nombreux. Dans le texte de Marc, cette précision se trouve au tout début du récit (Mc 2,2).

En somme, le texte de Mc 2,1-2 offre des indices qui montrent que la communauté est très présente dans le récit de la guérison du paralytique. Le lieu de la scène, Capharnaüm, est déjà chargé de sens³⁵. Il signifie « village de Nahum ». En contexte de l'*Ubuntu*, le village est un lieu d'habitation où se côtoient des communautés qui cohabitent pacifiquement. Il faut également souligner que dans cette logique d'*Ubuntu*, les termes « foules », « communautés » et « rassemblements » restent identiques et interchangeables. Ce blocage, occasionné par le rassemblement de la foule, est ensuite réglé par les porteurs.

33. Daniel N. ABOAGYE, « An Exegetical Discussion of Mark 2:1-12 : Lessons for Forgiveness and Healing in Contemporary Christianity in Ghana », *Conspectus : The Journal of the South African Theological Seminary* (2018), p. 16. L'auteur emprunte des approches variées. Sous l'angle socio-historique, il explique la réception de ce texte de Marc dans le monde gréco-romain et juif au temps de Jésus avant de s'intéresser aux pratiques contemporaines de guérison dans les églises prophétiques au Ghana.

34. Jacques HERVIEUX, *L'évangile de Marc : commentaire pastoral*, Paris, Centurion ; Outremont, Novalis, 1991, p. 42.

35. Les mots araméens *Kepar Nahum*, signifient « le village de Nahum ». Aucune relation n'est établie entre Capharnaüm et le prophète Nahum. Matthieu ne mentionne pas ce nom, Lc 7,1 mentionne Capharnaüm probablement pour montrer que Jésus élargissait son audience.

2. La foi des quatre porteurs déclenche le miracle

Dans les versets suivants, les quatre porteurs du paralysé arrivent à l'endroit où se trouve Jésus. Le texte utilise trois verbes pour décrire la scène : « ἔρχονται παραλυτικὸν φέροντες αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων », soit « ils viennent portant un paralytique soulevé par quatre personnes³⁶ » (v. 3). Ils éprouvent des difficultés à amener le paralytique près de Jésus en raison de la densité de la foule. La communauté prend la responsabilité d'emmener le paralytique à Jésus, puisque son handicap l'empêche de se déplacer seul.

L'action de découvrir le toit au-dessus de l'endroit où était Jésus pour faire une ouverture et descendre le brancard du paralytique (Mc 2,4) relève de l'inventivité³⁷. Évidemment ce geste signifierait de nos jours un manque de respect de la propriété privée, concept important dans les cultures occidentales. Le texte n'indique pas si le propriétaire de la maison s'est plaint du fait que les porteurs du paralytique auraient endommagé quoi que ce soit à sa maison. Les gens qui entourent Jésus n'ont pas réagi à ce geste.

Après leur ouverture du toit et la descente du brancard, « Ἴδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ », c'est-à-dire « Jésus voyant leur foi dit au paralytique... » (v. 5). Habituellement le terme πίστις se traduit par « foi », ou « la relation à Dieu ». Élian Cuvillier dans son analyse du récit de guérison en Mc 2,1-12 souligne que cette dernière est rendue possible grâce à la foi des amis du paralytique. Il affirme qu'il s'agit « du seul épisode de l'évangile où la foi des autres est explicitement reconnue comme étant au bénéfice de quelqu'un³⁸ ». Cependant, la foi d'une autre personne joue le rôle déterminant dans la guérison de la fille de la Syro-Phénicienne en Mc 7,24-30 ou bien dans le récit de guérison du jeune homme possédé d'un esprit muet en Mc 9,14-29. Dans la logique de l'*Ubuntu*, les amis ou aidants du paralysé sont les membres de sa communauté.

Du point de vue du lecteur ou de la lectrice de ce récit en contexte africain, l'image comporte un symbolisme de solidarité. Même aujourd'hui dans les villages d'Afrique, le brancard traditionnel est soutenu par quatre hommes³⁹. Une dimension importante d'*Ubuntu* consiste à concourir au bien-être de l'autre. D'après Samkange, l'*Ubuntu* consiste en l'attention que porte un être humain à un autre ; la gentillesse, la courtoisie, la considération et la bienveillance dans les relations entre les gens, il s'agit d'un code de comportement, d'une attitude vis-à-vis des autres et de la vie⁴⁰.

36. L'identité des quatre porteurs n'est pas précisée. Le texte ne semble pas souligner leur humanité, ou leur valeur comme personnes. Candida Moss suggère de voir en eux des esclaves.

37. L'architecture des maisons résidentielles dans la région méditerranéenne permet d'accéder au-dessus de la maison en montant un escalier latéral (ou sur le côté). Au-dessus de la maison, on pouvait étaler le blé. Les quatre hommes n'ont donc pas détruit la toiture, mais enlevé quelques planches pour dégager une ouverture qu'ils pouvaient recouvrir ensuite.

38. Élian CUVILLIER, *L'Évangile de Marc*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 53.

39. Il s'agit d'une pratique artisanale de fabriquer un brancard, avec deux grands bâtons et un tissu, comme ceux des secouristes de la Croix-Rouge.

40. Stanlake J. THOMPSON SAMKANGE, Tommie M. SAMKANGE, *Hunhuism or Ubuntuism*, p. 39.

Dans l'optique de l'*Ubuntu*, une autre attitude consiste à venir en aide à l'autre surtout quand ce dernier est en situation de besoin. Car, « lorsque nous sommes capables de nous voir dans autrui, notre expérience du monde en devient inévitablement riche, animée de bonté et de connexions aux autres. Lorsque nous regardons autrui et que nous savons y voir notre reflet, nous apprenons inmanquablement à mieux traiter les gens⁴¹ ». En ce sens, l'*Ubuntu* va plus loin que la gentillesse en reconnaissant la valeur intrinsèque de chaque être humain, à commencer par nous-mêmes.

Les porteurs ont fait preuve d'une solidarité propre à l'esprit d'*Ubuntu*. Ils ont été créatifs en cherchant à créer le lien entre Jésus et le paralytique. Effectivement, *Ubuntu* nous enseigne que nous sommes appelés à nous sentir connectés pour être plus humains⁴². Dans notre vie quotidienne, un sentiment d'unité nous aide à trouver le contentement et la satisfaction. Le fait de venir en aide à nos compagnons d'infortune nous fait appartenir à quelque chose de plus grand que nous-mêmes. Les porteurs ont fait passer les besoins du paralytique en priorité, sans que le texte précise qu'ils reçoivent un avantage direct pour ce service. Ils l'ont considéré comme un membre égal de la communauté qui avait besoin de l'aide. Cette action appartient à l'*Ubuntu*.

Depuis la Grèce antique, une expression a inspiré l'unité des peuples, à savoir « l'union fait la force⁴³ ». Un proverbe africain exprime le potentiel du collectif en ces termes : « si tu veux aller vite, va seul. Mais si tu veux aller loin, va ensemble⁴⁴ ». L'*Ubuntu* rejette l'idée qu'un être humain puisse se construire seul et dans l'isolement. Une communauté devient plus forte quand elle est unie. Puisque tout le monde est appelé à participer au bien de la communauté, chaque personne compte. En travaillant ensemble, la communauté peut réaliser de grandes choses⁴⁵. Les porteurs ont secouru le paralytique pour que leur communauté reste forte.

Ainsi, dans l'optique du concept d'*Ubuntu*, la communauté jugea bon d'amener à Jésus son membre paralysé. En ayant un membre malade, la communauté était affaiblie. Une fois guéri, le potentiel du groupe augmentera et la communauté en profitera. Le geste des porteurs leur a valu l'attention de Jésus et l'admiration de leur foi. Ils rendent possible le miracle de la guérison précédée par une déclaration solennelle du pardon, que Jésus donne au paralytique toujours devant la communauté.

41. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 29.

42. *Ibid.*, p. 167.

43. Cf. HOMÈRE, *L'Iliade*, chant XIII, v. 237-238. Les mots suivants sortent de la bouche du dieu Poséidon : « Car l'union fait la force quand les hommes sont faibles : À nous deux, nous pourrions combattre même des braves ».

44. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 46.

45. *Ibid.*, p. 48.

3. Le pardon des péchés devant la communauté

L'une des interprétations répandues de Mc 2,1-12 consiste à voir ce passage comme une démonstration de l'autorité de Jésus à pardonner les péchés et à guérir. Peter S. Williamson étudie cette péricope du point de vue de la relation entre le pardon et l'intégrité physique ou la guérison⁴⁶. Il soutient que le centre du récit concerne le pardon de Dieu et l'autorité de Jésus. L'intervention de Dieu dans la condition humaine contient le pouvoir de pardonner et de guérir. Cependant, dans cette partie je voudrais montrer le rôle incontournable de la communauté dans la réalisation par Jésus du miracle de la guérison du paralytique qui survient après lui avoir pardonné.

Daniel N. Aboagye étudie la relation entre le pardon et la guérison dans le contexte de Mc 2,1-12 et tire des leçons pour le ministère contemporain de guérisons au Ghana⁴⁷. Dans les Églises évangéliques de ce pays, les responsables religieux interprètent ce passage comme signifiant qu'ils détiennent l'autorité de pardonner les péchés pour arriver à la guérison. Ils invitent les gens à venir confesser publiquement leurs péchés pour obtenir le pardon et la guérison. Les cas d'infidélité causent plus de problèmes dans les couples quand l'un des conjoints retourne à la maison après avoir avoué publiquement l'infidélité. À mon avis, nous sommes devant une situation où l'implication de la communauté dans le processus de pardon et de guérison conduit à des effets non escomptés⁴⁸.

Le pardon constitue un autre aspect de la libération apportée par le monde nouveau de Dieu après la guérison. Jésus, « voyant leur foi », déclare que les péchés du paralytique sont pardonnés : « Τέκνον, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου », c'est-à-dire, « mon enfant, tes péchés sont pardonnés » (v. 5). Avec cette déclaration, le texte se situe au niveau individuel. Le péché, dans le Nouveau Testament, est bien entendu un concept multivalent. Le texte de Marc ne fait aucun lien entre la maladie du paralytique et un péché quelconque qu'il aurait commis. Jésus prononce une parole de pardon qui met debout le paralytique. À ce propos, É. Cuvillier affirme que « pour Marc, être pardonné, c'est être guéri. Dans ce récit, ce n'est pas le lien entre péché et maladie qui est souligné, mais bien celui qui existe entre pardon et guérison⁴⁹ ». Ce pardon va susciter une controverse entre Jésus et les maîtres de la loi (v. 6-8). Pour eux, Jésus blasphème, car seul Dieu peut pardonner les péchés (v. 7).

À ce moment du récit, Jésus apparaît comme celui qui a le pouvoir de pardonner, même si ce pouvoir lui vient de Dieu. La discussion avec les scribes suggère son pou-

46. Healy MARY, Peter S WILLIAMSON, *The Gospel of Mark*, Michigan, Baker Academic, 2008, p. 65-66.

47. Daniel N. ABOAGYE, « An Exegetical Discussion of Mark 2:1-12 », p. 1-20.

48. L'auteur précise que la mauvaise interprétation de ce passage biblique est due à une herméneutique biblique insuffisante dans les ministères prophétiques au Ghana. Il prône le redressement de la situation par une formation théologique approfondie des leaders religieux et une éducation civile sur la prévention des maladies, car, dans ce pays, les gens recourent aux ministères de guérison des Églises puisque les soins médicaux sont trop dispendieux.

49. É. CUVILLIER, *L'Évangile de Marc*, p. 54.

voir surhumain. B. Thurston propose trois significations du titre de *filis de l'homme*⁵⁰. D'abord, Jésus l'utilise comme périphrase pour parler de lui-même. Ensuite, cette expression représente le genre humain en général. Enfin, il est utilisé comme un titre messianique reflétant la prophétie de Daniel (7,13-14). Il ajoute que Jésus utilise ce titre pour montrer qu'il a l'autorité de faire ce qu'il fait. La personne de Jésus, et de surcroît son identité, est au centre du débat. Le paralytique, de son côté, reçoit ce pardon également de façon individuelle. Le texte ne dit pas si les porteurs avaient besoin du pardon, alors que Jésus avait admiré leur foi.

En contexte de l'*Ubuntu* ce qui importe ce n'est pas ce que la personne humaine peut réaliser toute seule, si héroïque soit-elle. L'accent reste sur ce que les gens peuvent faire en communauté. Si Jésus a pu pardonner et guérir le paralytique, c'est grâce à la communauté qui lui en offre l'occasion et pour cette communauté. Les porteurs lui amènent le paralytique à guérir et la communauté lui fait confiance.

Je voudrais dégager trois dimensions de la compréhension du pardon, à savoir le pardon en lien avec Dieu, le Fils de l'homme et la communauté. D'une part, l'auteur du pardon est bien Dieu dont Jésus évite de prononcer le nom par fidélité à la tradition juive⁵¹. Avec la formule à la forme passive, le texte évite de nommer Dieu. C'est la position des scribes. Puisque seul Dieu est auteur du pardon, ils se demandent comment un homme peut prétendre pardonner les péchés. Ainsi ils lancent la forte accusation de blasphème à Jésus. Cette accusation reviendra dans le récit de la passion (Mc 14,63-64). D'autre part, Jésus proclame « ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτίας », c'est-à-dire « le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés sur la terre » (v. 10)⁵². Cette figure énigmatique revêt au temps de Jésus une mission eschatologique. Il est investi des pouvoirs divins de Juge et de Sauveur universel de la fin des temps. C'est pourquoi Jésus dans son humanité a le pouvoir divin de pardonner les péchés.

En considération de ce qui précède, je voudrais souligner les implications du pardon en lien avec le concept d'*Ubuntu*. Celui-ci élargit l'étendue du pardon sous trois aspects. D'abord, l'*Ubuntu* enseigne que le pardon peut restaurer notre respect de soi et notre dignité. Ensuite, il conseille de tendre la main à autrui pour ne pas rester seul dans la douleur et l'amertume. Enfin il nous montre à quel point le pardon rend service non seulement aux individus, mais aussi à toute la communauté en redonnant la paix de l'esprit aux personnes rongées par la colère et l'apaisement à la vie de chacun⁵³. Dans l'optique de l'*Ubuntu*, le vrai pardon relève davantage de la dimension communautaire qu'individuelle. En Afrique du Sud, après l'apartheid, la Commission vérité et réconciliation avait le pouvoir de pardonner aux bourreaux s'ils

50. B. THURSTON, *Preaching Mark*, Fortress Press, Minneapolis, 2002, p. 29.

51. La tradition juive a Ex 20 qui limite le mauvais usage du nom de Dieu, mais la Bible est pleine de textes qui nomment Dieu. Avant la ruine du Temple, dans le judaïsme, la mission de prononcer de la part de Dieu le pardon des péchés est réservée aux prêtres (Lv 4,20-35 ; Nb 15,25-29).

52. D'après Éz 2,1 ; 3,1-4, le « fils d'homme » signifie tout simplement un humain. Dans le livre de Daniel, on voit apparaître « comme un fils d'homme » mystérieux auquel Dieu confère toute souveraineté sur la terre (Dn 7,13-14).

53. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 176.

avouaient leurs crimes et demandaient pardon aux victimes en public et devant la communauté. De même, après la guerre et le génocide au Rwanda, le pouvoir en place a instauré les tribunaux communautaires appelés *Gacaca*. Les sages du village devaient écouter les témoignages des rescapés et les explications des accusés pour mener un jugement et même une condamnation sur la place publique⁵⁴. Ils avaient le pouvoir de punir et de pardonner.

Il importe de souligner qu'en contexte d'*Ubuntu*, le pardon est considéré comme une dynamique qui reste au niveau horizontal : entre les individus et la communauté. Sa dimension verticale qui consisterait en un pardon reçu d'un Être Suprême ou une divinité quelconque n'est pas existante. Ngomane précise ce qui suit : « L'esprit d'*Ubuntu* conseille de tendre la main à autrui, car il n'est pas bon de rester seul dans la douleur et l'amertume. Il nous montre à quel point le pardon nous rend service — pas seulement en tant qu'individus, mais aussi à notre communauté — en redonnant la paix de l'esprit aux personnes rongées par la colère et l'apaisement à la vie de chacun⁵⁵ ».

Ainsi dans la controverse entre Jésus et les scribes à propos du pardon et surtout de l'instance habilitée à le procurer, l'*Ubuntu* met l'accent plus sur la communauté que sur l'individu. Comme la communauté est un corps uni, toute offense venant ou visant l'individu touche la communauté. C'est pourquoi celle-ci est l'instance habilitée à pardonner. Dans l'optique de l'*Ubuntu*, la communauté au sens large peut aider à faire le choix du pardon, et chaque individu le fait à son rythme⁵⁶. En plus, donner le pardon et le demander font partie d'une même démarche qui contribue à la cohésion de la communauté.

4. La guérison et le retour à la vie de la communauté

Le terme que Jésus prononce est celui utilisé pour parler de la résurrection. En disant « ἔγειρε » (lève-toi), Jésus disait « ressuscite⁵⁷ ». En effet, le terme ἔγειρω qui signifie « se lever » ou « se mettre debout », est utilisé pour parler de la résurrection de Jésus. Pour C. Focant, « l'usage dans ce verset du verbe ἔγειρω pourrait annoncer discrètement le thème de la résurrection⁵⁸ ». L'homme qui gisait par terre comme un mort, se met debout et prend son brancard. Guérir revient alors à revenir à la vie. Dans le contexte qui nous concerne, cette vie consiste à partager le quotidien et à participer aux activités de la communauté. Ce rapprochement entre guérison et résur-

54. Samuel HINTON, *Ubuntu and Gacaca in Rwanda*, Burlington, Createspace Publishing, 2018 ; « The Connection Between *Ubuntu* Indigenous Philosophy and the Gacaca Traditional Judicial Process in Rwanda », *US-China Education Review*, 5, 1 (2015), p. 392-397. Le gacaca est une sorte de tribunal populaire. Les membres de la communauté se réunissent sur une place publique, écoutent les personnes en conflit et tranchent par un verdict. Cette assemblée a également le pouvoir de pardonner. Anna-Marie de BEER, « *Ubuntu* and the Journey of Listening to the Rwandan Genocide Story », *Verbum Ecclesiae*, 36, 2 (2015).

55. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 175-176.

56. *Ibid.*, p. 182.

57. J. HERVIEUX, *L'évangile de Marc : commentaire pastoral*, p. 43.

58. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2010, p. 110.

rection témoigne du fait que le texte de Marc relit ce récit de guérison à la lumière de l'événement pascal. De plus, la scène avait commencé avec Jésus qui enseignait devant la maison⁵⁹. Celle-ci est devenue le lieu de rassemblement de la communauté chrétienne dans l'Église naissante (Ac 12,12).

Vers la fin du récit, le paralytique guéri se leva et sortit devant tout le monde : « ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων, il sortit en présence de tous » (v. 12). Il était venu porté par quatre personnes, mais il quitta portant son grabat. La foule qui l'avait vu venir le vit partir guéri. Ce spectacle mit la foule en stupéfaction et l'incita à rendre gloire à Dieu, et pour cause : « [ils n'avaient] jamais rien connu de pareil », « Οὐδέποτε οὕτως εἶδομεν » (v. 12). La fin du récit renoue avec la foi du début, les gens glorifient Dieu. La joie du paralytique guéri devient ainsi motif d'exultation de la communauté. L'expression πάντων, tout le monde ou la foule, est utilisée pour insister sur l'événement de guérison et pour montrer qu'un nombre appréciable de personnes présentes furent émerveillées⁶⁰. La glorification de Dieu par la foule suggère qu'ils sont religieux et que cette guérison est une intervention de Dieu dans la maladie et la souffrance humaine. Le texte de Marc en 2,12 attire les lecteurs vers Dieu par la foi en Jésus qui est la voie par laquelle il pardonne les péchés et apporte la guérison aux malades de la société.

Il convient de souligner une certaine transformation ou progression de la foule. C. Focant précise que cette foule, « passe de l'état d'individus nombreux ou de la foule amorphe (v. 2.4) à l'état de "tous" unanimes dans la louange de Dieu (v. 12). Et cela explique l'unanimité de "toute la foule" qui vient vers Jésus au bord de la mer (v. 13)⁶¹ ». La foule a connu un changement. Certes, le premier bénéficiaire reste le paralytique. Celui-ci, alors qu'il était condamné à la dépendance et à l'immobilité, se remet en marche. Mais, le miracle lui permettra de faire partie de la communauté en pouvant à son tour contribuer au bien commun. La suite du récit n'est pas explicitée, mais il sera maintenant possible pour les porteurs et le paralytique de former de nouveaux liens sans rapport de dépendance.

Dans l'optique d'*Ubuntu*, la guérison ou le rétablissement de la santé physique consiste en un retour à la vie normale personnelle et communautaire. Le changement dans le sens positif reste à la portée des gens, quelle que soit la gravité de la situation. D'après Ngomane, « l'*Ubuntu* reconnaît que la vie n'est pas toujours facile. Réaliste, il nous enseigne que, lorsque nous souffrons dans l'obscurité, nous restons humains et nous méritons de la lumière. Qui que nous soyons⁶² ». Cette lumière symbolise la vie qui peut toujours revenir après la nuit des moments difficiles comme le deuil et la maladie. L'*Ubuntu* enseigne l'espoir au sens de l'attente et du désir qu'un événement particulier et heureux se produise ; toujours avancer et chercher à se sortir des situations difficiles sans abandonner.

59. La tradition identifie cette maison à celle de la belle-mère de Pierre.

60. Daniel N. ABOAGYE, « An Exegetical Discussion of Mark 2:1-12 », p. 13.

61. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 108, citant Jean DELORME, *Au risque de la parole. Lire les Évangiles*, Paris, Seuil, 1991, p. 36.

62. Mungi NGOMANE, Chloé ROYER, *Ubuntu : je suis, car tu es*, p. 143.

En somme, la finale du récit de guérison du paralytique en Mc 2,1-12 rapporte la joie de la communauté à la vue du miracle que Jésus venait d’accomplir. Au prime abord, l’acteur principal de ce miracle reste Jésus de Nazareth. Mais à la lumière du concept de l’*Ubuntu*, ce récit est marqué par l’implication de la communauté tout au long de cette scène de guérison. Si le texte de Marc nous informe que la foule a louangé Dieu, dans les milieux où l’*Ubuntu* fait partie de la culture, la communauté aurait chanté, dansé et partagé un verre. Il y aurait eu une certaine célébration de la vie pour la bonne cohésion et le bien-être de la communauté.

CONCLUSION

La lecture du récit du paralytique en Mc 2,1-12 dans l’optique du concept de l’*Ubuntu* permet de dégager une autre manière de lire ce récit. La plupart des lectures se concentrent sur la dimension individuelle concernant la personne de Jésus, son pouvoir de pardonner et de guérir le paralytique. Dans cet article, j’ai porté une attention particulière à l’implication de la communauté dans la guérison du paralytique. Dans la logique d’*Ubuntu*, la foule et les divers personnages dans le récit du texte de Mc 2,1-12 tiennent un rôle actif et non figuratif.

J’ai tenté de faire une exégèse africaine du texte de Mc 2,1-12 à la lumière du concept de l’*Ubuntu*. Ce texte répond aux vœux d’Adèle Reinhartz dans son allocution présidentielle lors de la rencontre annuelle de la Society of Biblical Literature en 2020⁶³. Elle proposait que les études bibliques se décentrent et s’ouvrent aux approches non occidentales en pointant spécifiquement vers les interprétations africaines et afrodescendantes. Ce type d’approche existe depuis déjà quelque temps, comme le montre un collectif dirigé par Mussa Dube, qui souligne l’approche unique, enracinée dans la riche tradition de narration de l’Afrique, que les femmes africaines apportent à la lecture et à l’interprétation de la Bible à partir de leurs divers contextes historiques et culturels⁶⁴.

La dimension communautaire qui inclut les valeurs de solidarité et de bonté prend le dessus sur l’aspect individualiste. L’*Ubuntu* n’est pas un concept biblique, mais un concept ancien africain. Cependant, son essence est compatible avec plusieurs éléments bibliques importants⁶⁵. Si en contexte occidental le salut est présenté

63. Adele REINHARTZ, « The Hermeneutics of Chutzpah : A Disquisition on the Value/s of ‘Critical Investigation of the Bible’ », *Journal of Biblical Literature*, 140, 1 (2021), p. 8-30. « Chutzpah » est un mot yiddish qui signifie « témérité », « audace », « culot ». L’herméneutique de *Chutzpah* sert de moyen pour s’engager en faveur de l’équité et de la justice, dans un esprit de collaboration et d’ouverture au changement.

64. Mussa DUBE SHOMANAH, dir., *Other Ways of Reading : African Women and the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001. Dube donne des exemples où les textes bibliques sont lus en groupe ou en communauté. D’autres ouvrages récents sont à considérer également pour l’approfondissement de ce sujet : Esau MCCAULEY, *Reading While Black : African American Biblical Interpretation as an Exercise in Hope*, Illinois, InterVarsity Press, 2020 ; Angela N. PARKER, Lisa Sharon HARPER, *If God Still Breathes, Why Can’t I ? Black Lives Matter and Biblical Authority*, Michigan, Eerdmans, 2021 ; Gabby CUDJOE-WILKES, Andrew WILKES, *Psalms for Black Lives : Reflections for the Work of Liberation*, Nashville, Upper Room Books, 2022.

65. Par exemple, la règle d’or en Mt 7,12 ou les fruits de l’Esprit Saint en Ga 5,22.

dans une approche personnelle et individuelle, dans la logique d'*Ubuntu*, la dynamique pour accéder au salut est plus communautaire. Les interprétations centrées sur l'individualité ne font pas l'affaire, lorsqu'il s'agit de textes bibliques qui montrent l'importance du tissu communautaire. Jésus, en guérissant le paralytique de son handicap devant une foule nombreuse, donne un cachet particulier à cette conception qui relève de l'*Ubuntu*. Ce que je propose donne une clé herméneutique importante et peut servir également comme piste éthique pour que les interprètes ne se limitent pas qu'à analyser les aspects de l'*Ubuntu* des Évangiles, mais répondent à cette invitation dans la pratique. L'herméneutique de l'*Ubuntu* peut nous éveiller à une lecture différente en reconnaissant l'*Ubuntu* dans le texte biblique et peut encourager la pratique de l'*Ubuntu* en communauté. Bien qu'ici, mon auditoire soit limité aux lecteurs et lectrices de cette revue, je souhaite discuter un jour de ce texte dans une communauté africaine. Avant d'être un concept intellectuel, l'*Ubuntu* est une sagesse de vie.

LE DÉSIR DE L'ÊTRE CHEZ YVES GIRARD

Pierre Mathieu

Chercheur indépendant

RÉSUMÉ : *L'analyse des publications et des textes de conférences du cistercien québécois Yves Girard permet de dégager un thème majeur de sa théologie spirituelle : le désir de l'être, interprété par lui comme un désir de rencontre avec Dieu. C'est un désir inconscient, inscrit dans la structure de l'être par le Créateur qui désire être en relation avec ses créatures. Selon l'auteur, nous possédons déjà ce que nous désirons, une richesse intérieure à laquelle le silence nous donne accès.*

ABSTRACT : *An analysis of the publications and lectures of Quebecer Cistercian Yves Girard reveals a major theme in his spiritual theology : the being desire he interprets as a desire to encounter God. It is an unconscious desire, inscribed in the structure of being by the Creator, who desires to be in relationship with his creatures. According to the author, we already possess what we desire, an inner wealth that silence gives us access to.*

INTRODUCTION

Le thème du désir de l'être abonde depuis longtemps dans la littérature, et pour cause : parler du désir, c'est parler d'un élément constitutif de l'être humain, ce qui intéresse la philosophie et la théologie depuis des siècles. C'est ainsi que le thème du désir se retrouve chez les philosophes anciens, tels Platon, Aristote et Plotin¹, de même que chez les théologiens et les mystiques dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, tels l'apôtre Paul, Augustin, Bernard de Clairvaux et Maître Eckhart². Il est tantôt question du désir de l'être, tantôt du désir de Dieu, les deux arrivant parfois à se confondre.

1. Ces auteurs étudient les différents aspects du désir — besoins, pulsions, souhaits, etc. — dans leur dimension philosophique qui ouvre la perspective d'un possible désir de Dieu, voire d'une parenté ontologique avec le divin.

2. Les lettres pauliniennes reflètent le désir de l'Apôtre de s'en aller et d'être avec le Christ (Ph 1,23). Il nous parle explicitement de son désir de demeurer auprès du Seigneur (2 Co 5,8). Chez les Pères de l'Église, Augustin n'est pas le premier témoin du désir de Dieu. Origène, saint Basile de Césarée ou Grégoire de Nysse méritent aussi attention. Cependant, il se distingue parce que le désir a été le moteur de sa vie. Il est qualifié « d'homme de désir ». Bernard de Clairvaux nous parle du désir dans le langage de l'amour, notamment dans son commentaire du Cantique des cantiques. Il étudie la véhémence et la croissance du désir. Chez Maître Eckhart, Dieu est l'être, l'être en soi, la plénitude de l'être. L'âme désire Dieu. Issue de lui, elle doit retourner à lui qui est sa fin comme il est son commencement.

Yves Girard, moine cistercien québécois maintenant âgé de 96 ans, a exploité lui aussi le thème du désir de l'être et du désir de Dieu, autant dans les 17 volumes qu'il a publiés entre 1981 et 2019 que dans le cadre des sessions d'intériorité qu'il a animées un peu partout au Québec. Ses propos spirituels ne sont pas sans avoir été influencés par les philosophes et les théologiens qui ont traité du désir avant lui, notamment Maître Eckhart³ et son disciple Jean Tauler. Il leur consacre en effet un volume de 334 pages, *Lève-toi, resplendis !*, qui comprend plus de 600 extraits de leurs textes. Il est possible de cerner l'influence que d'autres auteurs ont pu avoir sur lui à partir du nom de ceux et celles qu'il cite dans ses volumes. Ce sont principalement des mystiques, partiellement des théologiens et des philosophes⁴.

Ayant connu la spiritualité que l'Église proposait au début du XX^e siècle, Girard a été témoin des importants changements qui ont marqué la population québécoise et les hommes d'Église durant la deuxième moitié du XX^e siècle. Un premier changement est sans aucun doute la réforme amorcée par Vatican II pour une plus grande ouverture au monde et à la culture contemporaine. Un deuxième changement, qui a touché spécifiquement le Québec, a trait à la Révolution tranquille qui a contribué à créer un climat de remise en question de la tradition sous tous ses aspects. Dans ce contexte, de nouvelles façons d'interpréter l'héritage religieux ont émergé. Un troisième changement est en lien avec le tournant herméneutique que la théologie a pris dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Un déplacement s'est opéré dans la théologie, c'est-à-dire « le passage de la théologie comme savoir institué à la théologie comme interprétation plurielle⁵ ». Il était alors devenu possible de proposer une « interprétation créatrice du message chrétien⁶ ». Même s'il fait partie de la génération silencieuse, qui précède la génération du baby-boom, Girard participe lui-même de cette prise de distance d'une forme de catholicisme, en restant dans l'univers chrétien catholique.

Je me suis donc intéressé à l'œuvre de ce moine⁷ et, particulièrement, à sa façon d'aborder la question du désir de l'être. Dans cet article, je montre que Girard utilise

3. Les propos de Girard concernent l'être et ses exigences, tout comme ceux de Maître Eckhart, sans être une mystique métaphysique. Si la naissance du Verbe dans l'âme est au cœur de la mystique d'Eckhart, Girard parle lui aussi de « donner naissance à Dieu » et de nourrir le Corps du Christ à partir de sa propre substance. Eckhart enjoint à son auditoire de ne pas essayer de comprendre Dieu. De même, Girard affirme que ce que nous pouvons comprendre est indigne de notre attention, affirmant même que nous ne pouvons comprendre qu'en ne comprenant pas. Chez ces deux auteurs, l'âme désire Dieu et le dépouillement constitue la seule voie pour lui faire de la place. Le vocabulaire d'Eckhart ignore toutefois la mystique nuptiale que Girard développe particulièrement dans son dernier ouvrage, *Baiser à baiser* (Montréal, Médiaspaul, 2019). On ne retrouve pas chez Eckhart l'émotion que Girard n'hésite pas à exploiter.

4. J'ai classé par ordre chronologique les auteurs cités. IV^e siècle : saint Augustin. XII^e siècle : Guillaume de Saint-Thierry. XIII^e siècle : Maître Eckhart, Béatrice de Nazareth, Hadewijch d'Anvers. XIV^e siècle : Jean Tauler, Jean de Ruysbroeck. XVI^e siècle : Thérèse d'Avila. XVII^e siècle : Jean de la Croix, Marie de l'Incarnation, Catherine de Saint-Augustin. XIX^e siècle : Élisabeth de la Trinité, Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, Søren Kierkegaard. XX^e siècle : Dom Anselme Stolz, Paul Evdokimov, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Gustave Thibon. Girard a certainement lu d'autres auteurs qu'il ne cite pas dans ses volumes.

5. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 19.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. En 2021, j'ai fait une thèse sur les publications du cistercien québécois Yves Girard et les textes de ses conférences auxquels j'ai eu accès. La thèse a été déposée à la Faculté de théologie et de sciences reli-

apparemment un double langage sur le désir, à la fois philosophique et théologique (premier point). Ses considérations sur le désir de l'être se clarifient lorsqu'il fait voir que le désir en nous n'est vraiment pas le nôtre, mais celui que nous avons reçu du Créateur (deuxième point). Le désir de l'être s'accompagne d'un malaise, d'une insatisfaction et même d'un tourment ; autant de facettes d'un désir souffrant (troisième point). Le désir de l'être est considéré comme une loi intérieure, semblable à une *pré-destination*. Paradoxalement, la soumission à cette loi intérieure fonde la liberté, une liberté qui doit être confiée à un Autre (quatrième point). Même s'il est contraignant, le désir de l'être est inconscient. Il importe donc d'être à l'écoute de notre désir profond, dans le silence, un désir qui doit nous être révélé (cinquième point). Je peux faire voir, en conclusion de cet article, que Girard adopte une approche multidisciplinaire de la spiritualité, que sa théologie spirituelle constitue une forme d'herméneutique du message évangélique et que la réception de ses propos spirituels peut être difficile pour certains, inspirante pour d'autres.

I. UN DOUBLE LANGAGE SUR LE DÉSIR

D'un côté, les propos de Girard pourraient relever d'une réflexion philosophique à cause de l'utilisation abondante qu'il fait du terme être, qu'il s'agisse, par exemple, du « fond angoissé de notre être », de « notre intensité d'être », du « plus-être » ou de notre « opposition aux poussées de l'être ». Sa réflexion sur le désir a probablement été influencée par la pensée des philosophes existentialistes, comme Gabriel Marcel, chez qui le langage de l'être, le langage du salut et le langage du sens se conjuguent. D'un autre côté, il présente un discours dans lequel se retrouve le vocabulaire traditionnel de la théologie chrétienne (salut, péché, grâce, sainteté, Esprit, etc.). Il amène alors explicitement ceux et celles à qui il s'adresse sur un terrain qui n'est pas celui de la philosophie, affirmant sans ambiguïté que notre être a été façonné par Dieu. Ce n'est pas à l'être dans son acception philosophique qu'il s'intéresse, mais à l'être humain capable d'entrer en relation avec Dieu. Il mentionne, par exemple, que le désir de l'être est « une exigence de rencontre avec le Père de Jésus-Christ », même s'il est inconscient, et que tout dans notre être aspire à « fleurir au soleil de la grâce ». Il rappelle également que l'homme est pure capacité de Dieu, une expression d'Augustin qu'il traduit à sa façon : « L'humain est une béance capable d'engloutir tout l'infini de Dieu⁸ ». Son discours sur le désir de l'être, qui pourrait s'apparenter à celui d'un philosophe ou d'un psychologue, est donc un discours sur le désir de Dieu. Quand il parle de la richesse divine présente en nous ou de notre « gloire cachée », nous ne sommes plus sur le terrain de la philosophie ou de la psychologie, mais sur celui de la théologie spirituelle. Inspiré par son interprétation de l'Évangile, il donne

gieuses de l'Université Laval (Québec) sous le titre : « De l'agir au subir. La théologie spirituelle du cistercien Yves Girard ». Le présent article présente un aspect fondamental de ses propos spirituels : le désir de l'être. Les ouvrages de l'auteur ont été publiés aux Éditions Anne Sigier et aux Éditions Médiaspaul. Les textes que j'ai analysés sont disponibles en format numérique à la bibliothèque de l'Université Laval.

8. Yves GIRARD, *Les injustices de l'amour*, Québec, Anne Sigier, 1996, p. 12.

un sens chrétien à la réflexion sur le désir de l'être qui, comme tel, n'a pas nécessairement de connotation chrétienne.

II. UN DÉSIR CRÉÉ

Le désir de l'être n'est pas *notre* désir ; c'est celui que le Créateur a inscrit dans l'être de ses créatures. En ce sens, Girard mentionne que Dieu nous a précédés au cœur de notre être et y a déposé le désir d'être avec lui.

Le désir de Dieu (chez l'humain) [...] est comme un effet secondaire de l'emprise de Dieu sur la personne. Ce désir n'est pas un moyen qui te tourne vers Dieu, mais la constatation du fait que Dieu s'est tourné vers toi. À la limite, le désir de Dieu se confond avec le rassasiement de sa présence⁹.

Le cistercien explique que notre désir est alimenté par un levain qui nous travaille depuis toujours. Le « depuis toujours » laisse entendre que ledit levain était là à notre naissance, ce qu'il traduit ainsi : « Tu n'es pas le premier occupant de ta maison¹⁰ ». Dès lors, une relation s'est établie avec nous sans que nous le sachions et sans que nous y soyons pour quelque chose. C'est comme si, en nous créant, le Créateur avait déposé dans la structure même de notre être le désir qui ouvre au salut *et* qui est déjà un salut en gestation. Les points de vue peuvent différer quant à savoir si le désir de salut précède la création, si c'est l'inverse, ou si les deux (création et salut) sont concomitants. Utiliser des termes temporels pour situer l'action de Dieu est forcément inadéquat. Il n'est pas question d'un moment dans le temps où Dieu nous aurait précédés, mais d'une précédence dans l'ordre du salut, une précédence de principe, anhistorique. Cette visite de Dieu dans notre maison avant que nous l'occupions a laissé une empreinte qui engendre en nous « la nostalgie de l'essentiel ».

Si Dieu a déposé en nous le désir de l'être, c'est à cause du désir qu'il a lui-même. Le désir menant vers Dieu dépend du désir chez Dieu. Son désir salvifique explique le désir en nous. L'auteur dit d'ailleurs à propos de Dieu : « C'est lui qui a besoin de toi¹¹ ». Selon lui, Dieu est victime de son invincible besoin de se donner, notre appétit d'absolu n'étant qu'une conséquence de la *nécessité* où est Dieu de s'offrir à nous. La faiblesse de Dieu, écrit-il, c'est son indispensable besoin de communion avec nous. Si nous avons besoin d'être en relation avec Dieu pour être nous-mêmes, Dieu a besoin d'être en relation avec nous pour être lui-même.

La création, qui est salut continu, requiert la participation de l'individu. Il ne s'agit pas d'une participation active à la création, dans le sens de la construction d'un monde nouveau dans laquelle l'individu serait le maître d'œuvre, mais d'une participation passive : *se livrer* à une création qui s'opère en nous, sans nous. La réalité nouvelle, dit Girard, c'est celle qui est en gestation au fond de l'être et qui nourrit le désir de l'être. Il souligne que le défi de l'âge adulte consiste à « livrer (son) être sans

9. ID., *Aubes et lumières. Naissance de l'impossible*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1988, p. 239.

10. ID., *Naître à ta lumière*, Sillery, Anne Sigier, 1999, p. 150.

11. ID., *Lève-toi, resplendis !*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1983, p. 134.

défense au loisir pacifiant d'une création continue, à l'ivresse imméritée d'un accueil sans condition¹² ».

La présence du bien convoité

Girard affirme que, dans l'ordre spirituel, nous ne pouvons désirer que ce que nous possédons déjà. Il estime que le véritable désir de quelque chose est la révélation qu'on le porte en soi. Selon lui, le manque révèle les traces d'une présence. Le désir qui nous travaille n'est que la manifestation d'un don caché qui nous nourrit déjà. Nous avons alors besoin d'être éveillés, dit-il, pour prendre conscience que notre désir ne fait que mettre en lumière un bien que nous possédons. Il ne s'agit pas d'une richesse à recevoir, mais d'une richesse qui est *déjà là*, qui nous appartient. Cette situation est semblable à celle qui attendait le Prodiges à son retour, lui qui a pu prendre conscience de ce qui lui appartenait déjà.

Dans l'ordre des biens matériels, nous manquons de ce qui excite notre convoitise ; mais dans l'ordre des biens spirituels, je n'ai soif que de l'eau que je possède effectivement. Là, mon désir n'est pas suscité par une privation, mais par la présence en moi du bien que je convoite. Mon désir n'est pas une condition, il est une révélation. Voilà l'expérience inespérée qui m'est faite quand je suis tourmenté par le désir de lumière¹³.

Deux objections viennent immédiatement à l'esprit au sujet de la présence du bien convoité. La première : nous désirons habituellement ce qui nous manque, dans le sens que notre désir se porte vers ce dont nous sommes privés. La deuxième est soutenue par le philosophe Federico Lauria. À la question « Peut-on désirer ce qu'on possède déjà ? », il répond ceci :

Merci beaucoup pour cette excellente question qui a fasciné de nombreuses figures de l'histoire de la philosophie, de Platon à Jean-Paul Sartre, en passant par Thomas d'Aquin, René Descartes, John Locke ou Thomas Hobbes. Tous considèrent que la réponse à cette question est négative : l'on ne peut désirer ce que l'on possède déjà ou, pour reformuler la même idée, l'on ne peut posséder ce qui est déjà réel¹⁴.

Par contre, le philosophe Nicolas Bouteloup, qui commente une citation d'Augustin (« Le bonheur, c'est de continuer à désirer ce que l'on possède ») va sensiblement dans le même sens que Girard. Il estime que, « pour être heureux, il ne faut pas se satisfaire de tous ses désirs, ni s'arrêter de désirer, mais plutôt parvenir à désirer ce qu'on possède déjà¹⁵ ».

En spiritualité chrétienne, le manque, tourné vers un besoin à satisfaire dans l'immédiat, fait place au désir, qui n'est jamais comblé. La vocation du désir, écrit Girard, n'est pas d'être exaucé, mais de gagner en profondeur et en intensité. D'où la né-

12. ID., *Je ne suis plus un enfant de la nuit : les espaces du repos*, Sillery, Anne Sigier, 1992, p. 157.

13. ID., *Pour le seul bonheur de vivre*, Québec, Anne Sigier, 1996, p. 139.

14. Federico LAURIA, [<https://www.rts.ch/decouverte/monde-et-societe/philosophie/6516094-peuton-desirer-ce-quon-possede-deja.html#:~:text=Tous%20consid%C3%A8rent%20que%20la%20r%C3%A9ponse,on%20est%20%C3%A0%20son%20sommet>] (consulté le 5 février 2023).

15. Nicolas BOUTELOUP, « Le bonheur, c'est de continuer à désirer ce que l'on possède » [<http://lapause-philo.fr/2020/10/22/le-bonheur-cest-de-continuer-a-desirer-ce-que-lon-possede-saint-augustin/>] (consulté le 6 février 2023).

cessaire distinction entre besoin et désir¹⁶. Dieu ne répond pas nécessairement au *besoin* humain. Il répond au *désir* qu'il a lui-même implanté dans le cœur de la personne.

Alors que pour certains, comme Bernard Olivera, « l'espérance, c'est le désir qui nous pousse vers l'avenir¹⁷ », Girard associe plutôt le désir à l'espérance non pas de ce qui est à venir, mais de ce qui est déjà là, et ce, dans la mesure où le désir est spirituel.

L'espérance n'est pas un simple sentiment de réconfort à la pensée qu'une réussite est là quelque part pour toi. Surprise ! l'espérance n'est pas un acte qui porte sur l'avenir. L'espérance parvenue à pleine maturité est moins une « tension vers » qu'un « repos dans ». L'espérance n'est qu'un reflet de ce que tu vis déjà. Dans l'ordre normal des choses, il est pénible de devoir être séparé de ce que tu convoites. Mais dans la mesure où ton désir se spiritualise, il s'identifie à ce que tu es. « Espérer, c'est être »¹⁸.

C'est situer l'eschatologie — entendue comme l'ultime destinée du genre humain — non pas dans un temps à venir, mais dans ce qui se réalise dans notre existence. C'est le désir de ce que nous possédons déjà, le désir d'une « gloire voilée », déjà réalisée. « Ma gloire n'est pas un trésor à venir », écrit Girard, « elle est là, en moi, immuable, comme celle de Dieu, et j'ai part à sa nature¹⁹ ».

III. LE DÉSIR SOUFFRANT

Le désir de l'être est décrit par Girard comme l'inassouvissement latent caché au fond de nous. C'est une forme de souffrance qui ne correspond pas à celle causée par des désirs ou des caprices non réalisés, mais à celle qui vient de la profondeur de l'être. C'est une sorte de nostalgie qui persiste malgré la réussite de nos plus beaux rêves. Plus qu'une nostalgie, c'est un tourment. Voici pourquoi il mentionne à ceux et celles à qui il s'adresse qu'ils sont des *tourmentés* de la vie et, comme tels, des *contemplatifs* au vrai sens du terme, selon la définition qu'il en donne. Le tourment dans la vie contemplative, Girard l'associe à la vivacité de l'attente, l'intensité du désir et le malaise de l'inaccomplissement. Il considère d'ailleurs l'expérience mystique comme la prise de conscience d'un malaise indéfinissable, le sentiment de manquer de l'essentiel. S'il considère les contemplatifs comme des tourmentés, leur *tourment* est vu comme une *chance* parce que c'est en étant tourmentés qu'ils pourront

16. Benoît GARCEAU, dans *La voie du désir* (Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 13) apporte trois éléments qui distinguent le besoin du désir : « (1) À la différence du besoin, il (le désir) ne peut être assouvi. Dans le désir, il y a toujours du mouvement pour aller plus loin. Il est de son essence de transgresser les limites de son objet. (2) Tandis que le besoin est satisfait par l'obtention de la chose recherchée, le désir s'adresse à l'altérité et se nourrit d'une relation à l'autre qui ne fait jamais que l'autre cesse d'être autre. (3) Enfin, toujours par contraste avec le besoin, le désir est par essence non possessif. Il doit même, pour se maintenir et pour grandir, renoncer inlassablement à la possessivité. »

17. Bernardo OLIVERA, « L'espérance, le désir qui nous pousse vers l'avenir » [<https://www.abbaye-tamie.com/communaute-tamie/enseignements/l-espérance-c-est-le-désir-qui-nous-pousse-vers-l-avenir>] (consulté le 25 janvier 2023), p. 1.

18. Y. GIRARD, *Naître à ta lumière*, p. 178.

19. ID., *L'amour est vivant*, Sillery, Anne Sigier, 2001, p. 260.

accéder à eux-mêmes. Leurs attentes seront comblées à la mesure de la soif qui les tourmente.

Lorsque nous ne répondons pas au « vouloir de l'être », nous sommes envahis par la désolation et le découragement, souligne l'auteur. Malheureusement, notre soif spirituelle ne disparaîtra pas même si nous n'en tenons pas compte. Somme toute, nous n'avons pas le choix : la vie ne nous lâchera pas aussi longtemps que nous n'aurons pas consenti à laisser se dégager ce qui est caché au fond de notre être.

Tu devras goûter à la déception amère des perpétuels recommencements et savourer une singulière dose d'amertume avant de consentir à orienter ta quête dans une autre direction. [...] L'heure de la délivrance va sonner quand tu auras le courage de donner raison à la vérité de tes racines, elles qui, de mille façons, te répètent que tu es en manque de toi-même²⁰.

Lorsqu'il est question du « mal de l'être », il s'agit du malaise résultant du non-respect de notre loi interne, un malaise qui sourd de notre intérieur et qui vient transformer en amertume toutes nos convoitises humaines aussi bien que spirituelles. Selon l'auteur, « plus nous résistons à notre loi interne, plus la douleur vient nous dire que nous sommes maladroits dans notre propre genèse²¹ ». Le pécheur — celui qui ne marche pas conformément aux lois de son être — établit alors une relation conflictuelle avec lui-même. Il a besoin d'être sauvé de ce qui l'empêche de s'accomplir.

Les martyrs d'aujourd'hui

Dans ses considérations sur les contemplatifs, Girard parle de la *souffrance liée au désir*. L'autre facette de la souffrance est celle du *désir chez les souffrants*. Il voit les blessés de la vie comme les « martyrs d'aujourd'hui », eux qui sont dissociés de l'appel inscrit au cœur de leur être.

Il est une forme de martyr que l'Esprit du Seigneur invente chaque jour, un martyr nouveau qui n'a jamais existé auparavant et auquel il nous invite avec insistance. Ce martyr nouveau est déjà au milieu de nous, et il importe au plus haut point de savoir le lire dans la vie de tous ceux qui souffrent, et qui souffrent par suite de leurs erreurs, comme l'ont expérimenté le Prodiges et la Prostituée de l'Évangile ; ce martyr nouveau, il est urgent de le reconnaître dans notre propre vie, condition essentielle pour être en mesure de le discerner dans la souffrance des autres²².

Le qualificatif martyr est habituellement attribué aux personnes qui témoignent de leur foi en subissant une souffrance physique. En ce qui concerne ceux que Girard désigne comme les martyrs d'aujourd'hui, ils ne veulent pas toujours témoigner de leur foi — ils ne sont peut-être même pas religieux — et cherchent même à éviter leurs souffrances, qui ne sont pas nécessairement des souffrances physiques. Il estime que leur martyr est l'équivalent de celui de sainte Agathe et de sainte Agnès. Cette comparaison demande explication. Ces deux saintes sont reconnues comme vierges et

20. ID., *Naître à la lumière*, p. 156.

21. ID., *Promis à la gloire : toi*, Sillery, Anne Sigier, 1993, p. 165.

22. ID., « Leur tronc est une semence sainte (Is 6,3). Réflexion sur les communautés déclinantes », *Collectanea Cisterciensia*, 60 (1998), p. 260.

martyres par l'Église catholique²³. De toute évidence, il ne s'agit pas du même martyr que celui des marginaux. Le contexte de leur souffrance est différent, mais l'intensité de la souffrance est semblable ; c'est ce sur quoi Girard veut insister. Les vierges et martyres ont souffert intensément au nom de leur désir conscient ; les marginaux souffrent tout aussi intensément à cause de leur désir (pas nécessairement conscient).

Girard estime que la souffrance du désir est nécessaire ; elle a la mission de nous ramener à nous-mêmes. « Il nous faut avoir connu le malaise salutaire du vide existentiel pour être en mesure de nous ouvrir à l'impossible message²⁴ ». La souffrance est ainsi présentée comme un passage incontournable avant d'accueillir le salut : « Tu ne pourras entrer chez toi avant d'avoir été éveillé à la troublante intensité de la soif²⁵ ! » C'est la souffrance qui peut nous éveiller à la profondeur du désir en nous. La profondeur de la désolation indique la profondeur de « l'appétit de vérité ». Le cheminement spirituel est comparé par l'auteur à un enfantement qui se fait dans la souffrance, laquelle est annonciatrice d'une naissance attendue. « C'est l'apparition des douleurs en nous qui nous laissent entendre que notre enfant s'apprête à venir au monde et que nous apercevrons bientôt son visage²⁶ ».

IV. UN DÉSIR COMME UNE LOI INTÉRIEURE

En lien avec le désir de l'être, Girard utilise abondamment des termes s'apparentant à une législation ou une codification. Il parle, par exemple, de la loi qui a cours en nous, de la loi de l'être, de notre code intérieur, etc. Il ne s'agit pas d'une prescription externe à ne pas enfreindre. C'est une loi intérieure qui se rattache cependant à quelque chose hors de soi : « La loi de ton évolution, inscrite au fond de toi, exige que tu livres passage à une force venue d'en haut, qui te pousse au-delà des exigences de ton être²⁷ ». Il s'agit plus qu'une invitation à se soumettre aux lois profondes de la vie inscrites en nous par le Créateur ; c'est une *exigence* : « Dieu a déposé en toi cette exigence de devoir communier à tout son être²⁸ ». L'auteur ne souligne toutefois pas suffisamment la différence entre le désir ontologique de Dieu et le désir vécu dans la dynamique du croyant, un désir qui peut s'inscrire en lui progressivement, selon un cheminement historique.

Les commandements de Dieu, aux yeux de l'auteur, correspondent à la « loi de la vie ». Il considère qu'ils nous ont été donnés parce qu'ils nous régissaient depuis toujours. Ils ne viennent pas s'ajouter aux désirs humains ; ils viennent *révéler* l'humain à lui-même, en tant qu'il est appelé à une vie relationnelle avec Dieu. La Révélation ne serait là que pour donner raison à notre inconscient désir. Le commandement de

23. Ces deux vierges, nées au III^e siècle, ont été torturées parce qu'elles ont refusé de renier leur foi chrétienne.

24. Y. GIRARD, *Promis à la gloire*, p. 16.

25. ID., *Aube d'humanité*, Québec, Anne Sigier, 2011, p. 23.

26. ID., *Conférence #6*, p. 2.

27. ID., *Lève-toi*, p. 46.

28. *Ibid.*, p. 136.

l'être et les commandements de Dieu se rejoignent. Girard estime que le seul commandement que Dieu nous impose est d'œuvrer à notre épanouissement. C'est le sens qu'il donne aux commandements dans la Bible : « L'Écriture elle-même et la multitude des témoins qui t'ont précédé ne sont là que pour suppléer à ton manque d'écoute de ton propre intérieur²⁹ ». Chez lui, le désir de l'être est vu comme une invitation pressante à l'amour, « la seule loi de l'être ».

Quand il t'est demandé d'aimer, tu perçois cette recommandation comme un devoir qui te serait imposé, et non pas comme une aspiration qui demande à jaillir de ton propre fond. Quand tu acceptes d'aimer, tu ne réponds pas à une invitation : tu ne fais que consentir à un besoin que tu portes en toi. Et quand Dieu te demande d'aimer, son invitation se borne à respecter le meilleur qui se vit en toi³⁰.

1. Une prédestination

Les propos de Girard sur le désir de l'être pourraient faire penser à une *prédestination*³¹. De fait, il mentionne de différentes façons que tout a été prévu. Il écrit : « Ce n'est pas toi qui as choisi ta vie³² », ce qui laisse entendre que le choix est déjà fait par quelqu'un d'autre. Il aurait pu citer l'apôtre Paul : « Il nous a élus en lui, dès avant la création du monde. [...] déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ » (Ep 1,4-5). Ainsi, l'individu peut difficilement s'opposer à la dynamique de son désir et refuser ce qu'il est, un élu. Dans *Aubes et lumières*³³, lorsque l'accompagné explique qu'il est continuellement habité par ce désir de l'absolu, l'accompagnateur fait référence au plan de Dieu en citant Ep 1,11 : « C'est en lui que nous avons été mis à part, selon le plan préétabli de celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté ».

Il s'agit moins d'une prédestination que d'un appel, « l'appel de l'être », considéré par l'auteur comme une *annonciation*. Selon lui, nous avons à revivre ce qu'a vécu Marie à qui une « stupéfiante annonciation » a été faite. Son désir lui a été *annoncé*. Il la voit comme une splendide image de ce qui doit aussi se produire en nous.

La Vierge, telle qu'elle m'est présentée par la Tradition de l'Église, est moins d'abord une réalité objective qui existerait en elle-même — même si elle existe bien réellement — qu'une incarnation nécessaire de tout ce qui dort en moi et attend d'être reconnu, qui veut vivre et qui exige de se dire. [...] La réalité de la Vierge n'est pas d'abord « pour » moi, elle est avant tout « signe de moi ». [...] Le rôle « *irremplaçable* » de la Vierge est de me conduire à mon propre mystère³⁴.

29. ID., *Conférence #10*, p. 2.

30. ID., *Aube d'humanité*, p. 134.

31. Il ne s'agit pas de la prédestination au sens où Dieu aurait choisi de toute éternité ceux qui auront droit à la vie éternelle, mais d'une *prédestination* de l'être humain appelé au dépassement.

32. Y. GIRARD, *Lève-toi*, p. 48.

33. En tant qu'accompagnateur spirituel, Girard a eu l'occasion de rencontrer plusieurs personnes qui lui ont fait part de leurs difficultés et de leurs questionnements dans leur vie de foi. Il a utilisé ce dont lui ont fait part ces personnes pour construire un dialogue virtuel entre un accompagnateur (Girard) et un accompagné. C'est le volume *Aubes et lumières*.

34. Y. GIRARD, *Promis à la gloire*, p. 57, note.

Marie a été *appelée* par le désir qui faisait partie de son être. Elle a *répondu* librement (« Qu'il me soit fait selon votre parole ») à l'appel intérieur qui lui a été adressé. Sa réponse, selon l'auteur, modélise pour les chrétiens la réponse au désir, nous qui sommes le lieu d'une éternelle annonce.

Ainsi que pour la Vierge, ce que nous sommes appelés à mettre au monde est plus grand que ce que nous sommes. Et pour que tout s'accomplisse, il suffit que nous nous prêtions au mouvement de la vie³⁵.

2. La liberté dans la soumission

Le fait d'être *prédestinés* soulève indirectement le rapport entre la grâce et la liberté. D'une part, Girard affirme à plusieurs reprises que la grâce est *offerte*. C'est un *don* absolument gratuit que nous avons à accueillir. Il n'est pas question de contrainte. D'autre part, ce qui est offert est contraignant : « Il te faut devenir le prisonnier de son vouloir ». Il est question de *l'envahissement*³⁶ de la grâce devant laquelle nous n'avons apparemment plus de liberté : « Tôt ou tard, [...] vous allez être obligé [...] de subir cette libération pour entrer dans la plénitude de vie³⁷ ». Quand l'Amour nous envahit, dit-il, nous ne sommes plus libres de répondre oui ou non ; nous n'avons plus la liberté à ce moment-là. Ainsi, la personne n'a pas vraiment le choix de réagir favorablement aux appels de la grâce ; ce serait aller à l'encontre de ce qu'elle est que de ne pas le faire.

Tu seras toujours libre de refuser, mais ce geste de refus va engendrer en toi une souffrance plus grande encore que celle dont tu veux t'affranchir, et surtout, plus désespérante que l'exigence de dépassement à laquelle tu es sans cesse convoqué. [...] Tu es partie prenante d'une réalité qui te pousse au-delà de toi-même. C'est là ton destin sublime, et, je dirais mieux, l'obligation où tu es de connaître et d'expérimenter un bonheur fait à la mesure du bonheur même de Dieu³⁸.

Pourtant, la liberté fait partie de la condition humaine. Il semble étonnant que Girard puisse affirmer qu'elle disparaît devant la grâce. La *soumission* au désir de l'être — un désir créé par grâce — paraît être le chemin de la *liberté*, comprise comme « cet accord et cette harmonie de notre être conscient avec les lois profondes

35. ID., *Pour le seul bonheur de vivre*, p. 121.

36. Girard insiste sur l'importance de se laisser *envahir*. Dans *Aube d'humanité*, il parle d'un souffle qui « attend de toi l'autorisation de t'envahir » (p. 49). Il dit aussi dans le même volume : « C'est en étant envahi par ce que tu n'auras ni recherché ni préparé que, sans effort, tu abandonneras tes labours et tes blés » (p. 50). Dans *Solitude graciée* (Lac-Beauport, Anne Sigier, 1982), en parlant de Madeleine, il écrit que « le regard de Jésus a permis à la lumière qui habitait cette dernière d'envahir tout son être » (p. 64). Dans *Je ne suis plus enfant de la nuit*, il se confie : « J'avais insisté pour qu'on vienne me délivrer de la nuit. Pourtant, seule ma résistance empêchait la Lumière de m'envahir » (p. 175). Dans *L'amour est vivant*, il écrit que « c'est en laissant le surnaturel envahir l'humain que ce dernier pourra être rendu à lui-même » (p. 206). Dans une conférence, il parle de « se laisser envahir par la miséricorde » (*Conf. #3b*, p. 185). Dans une autre, il affirme que, à son retour à la maison, le Prodiges a « laissé la miséricorde, l'amour et la gratuité l'envahir » (*Conf. #7*, p. 20). Si Girard parle autant d'envahissement, c'est pour accentuer la passivité dans l'expérience du salut.

37. Yves GIRARD, *Conférence #2g*, p. 65.

38. ID., *Lève-toi*, p. 88.

qui sont inscrites en nous³⁹ ». Aux yeux de l'auteur, la soumission devient même la conséquence de l'autonomie : « Plus tu deviendras autonome, plus tu aspireras à la soumission⁴⁰ ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, selon lui, nous ne pouvons connaître la *liberté* qu'en étant *prisonniers* d'un grand amour, « prisonniers de la loi nouvelle ». Notre cœur serait bâti pour être « enchaîné dans la liberté par l'amour ». Se refuser à l'obéissance serait nier la loi fondamentale de notre être. Si Dieu nous fait un devoir d'obéir, dit-il, ce n'est pas parce qu'il aurait besoin de notre obéissance, c'est uniquement parce que l'obéissance de l'amour est la première loi de notre être.

La liberté ne se limite pas à la soumission. Selon l'interprétation de Girard, elle consiste à laisser l'Autre décider à notre place, ce qu'on retrouve dans la prière d'Ignace de Loyola⁴¹ et dans celle de Charles de Foucault⁴². Il considère que la personne n'est jamais aussi libre que lorsqu'elle offre sa liberté, une apparente aliénation qui engendre la liberté. Toutefois, l'offrande de notre liberté ne nous appartient pas. La Sagesse seule peut susciter en nous le besoin de remettre notre liberté entre ses mains, dit-il. C'est « la grâce de la liberté ». Robert Mager pose d'ailleurs la relation entre Dieu et l'humain en termes de grâce : une gratuité de la part de Dieu, mais aussi une gratuité de la réponse humaine. Il voit le salut comme « l'établissement d'une relation gracieuse, où Dieu et l'être humain s'accordent dans le monde⁴³ ».

La relation entre la grâce et la liberté était au cœur de la querelle qui a opposé, entre autres, Pélagé et Augustin. L'un (Pélagé) faisait valoir qu'il n'y a pas de libre arbitre si l'aide de Dieu est nécessaire ; l'autre (Augustin) défendait la nécessité d'une telle aide sous la forme de la grâce qui accompagne le libre arbitre. Girard n'envisage pas la relation entre la grâce et la liberté sous le même angle. Pour lui, la grâce agit sans que nous l'ayons méritée, et même sans que nous soyons disposés à la recevoir. Tout ce qui nous revient, c'est de l'accueillir et de l'accepter. Il ne s'attarde pas à discuter de la liberté comme libre arbitre — la faculté par laquelle l'homme dispose de lui-même dans l'autonomie — mais de la liberté comme faculté de réalisation de soi dans la disponibilité et l'ouverture à Dieu. Pour lui, la liberté n'est pas tant la possibilité de dire oui ou non à Dieu que la possibilité de dire oui à Dieu. La *liberté* devient le *consentement à la grâce*, ce qui se fait dans la foi, là où s'estompe le problème rationnellement insurmontable de la relation entre la liberté et la grâce. Il considère d'ailleurs l'acte de foi comme une réponse consentante à une loi profonde de tout être humain. « Croire, c'est être simplement docile à ce qui monte de plus

39. ID., *Promis à la gloire*, p. 163.

40. ID., *Lève-toi*, p. 26.

41. « Prends Seigneur, et reçois toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté. Tout ce que j'ai et tout ce que je possède. C'est toi qui m'as tout donné, à toi, Seigneur, je le rends. Tout est à toi, disposes-en selon ton entière volonté. Donne-moi seulement de t'aimer et donne-moi ta grâce, elle seule me suffit. »

42. « Je remets mon âme entre tes mains. Je te la donne, mon Dieu, avec tout l'amour de mon cœur, parce que je t'aime, et que ce m'est un besoin d'amour de me donner, de me remettre entre tes mains, sans mesure, avec une infinie confiance, car tu es mon Père. »

43. Robert MAGER, *Le politique dans l'Église : essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Brèches théologiques », 19), 1994, p. 289.

limpide à partir de ton propre fond⁴⁴ ». Avancer dans la foi, selon lui, n'est rien d'autre que se soumettre à sa propre législation intérieure.

V. UN DÉSIR INCONSCIENT

Girard utilise plusieurs expressions pour décrire le désir de l'être. Il parle d'un « instinct secret », d'un « appétit foncier », d'un « manque à être », d'une « soif insassouvie », d'une « nostalgie », d'un « indéfinissable appel », etc. Toutes ces expressions, qui font appel à des sensations et des sentiments différents, ont ceci en commun qu'elles expriment un lien plus ou moins conscient avec quelque chose d'autre que soi, et de plus grand que soi, même si cette autre chose est à l'intérieur de soi.

Malheureusement, dit-il, nous ne pouvons pas évaluer le désir que nous portons parce que nous ne nous connaissons pas nous-mêmes dans l'essentiel de notre être. Nous sommes distraits de nous-mêmes. Nous sommes des pèlerins qui ont perdu leur chemin. La connaissance de soi dont il parle déborde le précepte socratique. Il dit expressément à ce sujet : « Le “Connais-toi toi-même” de la sagesse antique demeure une bien maigre pitance sans la lumière de la Révélation⁴⁵ ». Nous devons être sensibilisés à ce qui dort en nous, à notre « intensité d'être ». Il qualifie d'alarmante pauvreté le fait de « respirer librement dans l'inconscience de notre manque à être ». Chez lui, le terme pauvreté s'applique à tous ceux-là qui ne sont manifestement pas éveillés aux avances de l'absolu. Selon lui, « nous vivons à la surface de nous-mêmes, inconscients des mécanismes profonds qui nous régissent⁴⁶ ». Comme pour l'enfant prodigue, mentionne-t-il, ce sera un jour la surprise de notre vie de découvrir à quel point nous avons été des affamés d'infini et d'absolu, et ce, jusque dans nos pires égarements.

Ton désir informulé est de te voir introduit dans cette partie de ton être que tu n'as jamais visitée. [...] Pendant que tu t'agites autour des problèmes de l'heure, le plus grave de tous les drames a cours en toi ! Quand un jour nouveau émergera du fond de ta conscience, tu t'écrieras : « J'étais fait pour le bonheur et je l'ignorais ! J'ai toujours vécu à la périphérie de mon être pendant que mon centre m'attendait »⁴⁷.

Cette aptitude à soupçonner les harmonies de notre être avec celui à l'image de qui nous avons été créés est considérée par Girard comme le début du véritable cheminement spirituel. Prendre conscience de soi n'est pas qu'une invitation. Il y voit une nécessité : « Tu es contraint d'évoluer vers l'intérieur⁴⁸ ». L'auteur mentionne que le douloureux cheminement de toute une vie ne sera pas de trop pour connaître la véritable nature de notre désir et en mesurer la profondeur. D'une certaine façon, c'est le désir lui-même qui peut nous éveiller : « Il faudra qu'un immense désir

44. Y. GIRARD, *Aube d'humanité*, p. 228-229.

45. ID., *Promis à la gloire*, p. 55, note.

46. ID., *Croire jusqu'à l'ivresse*, Sillery, Anne Sigier, 2006, p. 67.

47. ID., *Aube d'humanité*, p. 55.

48. ID., *Naître à ta lumière*, p. 206.

vienne nous ouvrir le cœur pour nous éveiller à la présence d'un bien dont nous ignorons la nature, mais dont l'absence nous fait souffrir⁴⁹ ».

Girard considère que nous ne pouvons pas rejoindre seuls notre centre. Et pour cause, il s'agit d'un mystère qui ne nous appartient pas et sur lequel nous n'avons aucun pouvoir. Il souligne alors la nécessité de l'intervention de l'Esprit pour éclairer notre désir. La prise de conscience à la fois du désir qui nous tenaille et du péché qui entrave notre accomplissement requiert son action. Il invite donc à laisser toute la place à l'Esprit, qui vient bien souvent bouleverser nos routes et nos valeurs. La conversion qui nous sauve est celle que l'Esprit réalise lorsque nous désespérons de nous-mêmes. C'est lui qui convertit notre désir. Nous n'avons pas à prier, mais à écouter le désir ou les gémissements de l'Esprit qui prie en nous.

Nous serons condamnés à vivre comme des esclaves, rivés à une multitude de dépendances, aussi longtemps que nous n'aurons pas assisté à l'irruption dans notre champ de conscience de ce que l'Esprit a semé en nous depuis les origines. Nous nous sommes estimés capables de choisir le régime qui nous convenait, mais jamais ce à quoi nous pouvons rêver n'arrivera à rassasier notre appétit de bonheur⁵⁰.

Nous ne pouvons pas prendre conscience de ce que nous sommes par nos interventions, au moyen de notre intelligence ou de notre volonté. Dans le Royaume, dit l'auteur, nous ne comprenons pas avec l'intelligence, mais avec le cœur. Selon lui, les saints ont été bouleversés quand l'Esprit s'est substitué à leur intelligence et à leur volonté pour les conduire par ses voies à lui. « Faire pleine et entière confiance à ces "levées de désirs" que la raison n'a pas eu le temps de passer au crible dévastateur de ses paramètres endurcis exige un abandon aveugle à des forces qui ne disposent d'aucune pièce à conviction⁵¹ ». Il souligne que Dieu aime nous laisser dans une demi-clarté pour que nous apprenions à faire confiance.

1. À l'écoute du silence de vie

S'il y a un effort à fournir dans la prise de conscience du désir, c'est celui de demeurer bien attentif à la manière dont Dieu surgit dans notre champ de conscience. Le cistercien invite ainsi les participants aux sessions d'intériorité qu'il anime à entrer dans un état qui leur permet de mieux entendre les « appels informulés » qui montent en eux. La rencontre avec la Lumière⁵² dépend d'une qualité d'attention portée aux plus infimes mouvements de vie qui se manifestent au fond de l'être. Cette attention silencieuse est, selon lui, plus riche et féconde que toutes les démarches antérieures que nous avons pu faire. Dans *Aubes et lumières*, l'accompagné parle d'une invitation de plus en plus pressante à faire silence, silence des mouvements, des paroles et même des pensées pour être en présence de Dieu. Pour prendre conscience à la fois de notre insatisfaction et de notre désir d'être, l'auteur voit la nécessité d'écou-

49. ID., *Croire jusqu'à l'ivresse*, p. 215.

50. ID., *Braise silencieuse*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1995, p. 124.

51. Y. GIRARD, *Je ne suis plus un enfant de la nuit*, p. 33.

52. Ce terme (avec une majuscule) fait partie des nombreux autres (Vie, Amour, Paix, Présence, Douceur) qui semblent désigner la réalité divine, sans nommer Dieu.

ter « l'immense désolation qui dort dans nos couches profondes ». Il faut être en mesure de décoder de notre souffrance « le langage de notre être en devenir de sa propre substance ». Cet effort d'attention, qui semble indispensable pour avoir accès à notre richesse intérieure, est toutefois exigeant, il en convient, car le silence nous oblige à naître à nous-mêmes. Cette naissance demande un effort semblable à un enfantement, qui se fait dans la souffrance.

L'auteur ne propose cependant pas une technique de méditation qui amènerait la personne à s'imposer un silence en fournissant un effort. Il invite plutôt à s'enfoncer au cœur du silence et se mettre à l'écoute de ce silence de Dieu qui se dit mystérieusement au fond de nous. Il ne s'agit donc pas d'une écoute de soi, comme une introspection, mais de l'écoute d'un Autre. C'est un silence à découvrir, un silence « qui vous surprend, qui s'impose à vous à partir du fond même de votre être ». Au fond de nous, écrit l'auteur, il est un « langage qui se dit à l'oreille de notre cœur ». Il qualifie ce langage de « toucher intérieur » qui se situe au niveau de l'être. Ce sont là des formulations qui appartiennent au langage mystique, lequel ne prétend pas dire la réalité, mais la suggérer. Dominique Salin considère que « le langage poétique [...] est plus approprié pour parler de l'Être, de la "réalité", que le discours onto-théologique⁵³ ». Selon lui, le mystique semble trouver dans la poésie « une langue apte à dire ou à suggérer ce qui ne pourrait être dit par le discours conceptuel⁵⁴ ».

Le silence auquel Girard fait référence correspond à un « silence de vie » qui n'est rien d'autre, explique-t-il, que la présence à notre mystère. Pour l'accompagnateur, dans *Aubes et lumières*, le silence n'est pas d'abord une absence de paroles, mais une « présence de vie » qui est déjà là et qui nous attend ; il s'agit de la découvrir. L'auteur prend l'exemple des amoureux qui passent de la parole à la communion en se livrant l'un à l'autre, au moment où les mots deviennent inutiles. Leur silence parle ! Ainsi, le silence de vie est décrit comme celui où tout l'être se livre. C'est, dit l'auteur, le plus puissant des langages. Une fois installés dans la plus belle partie de nous-mêmes, nous pouvons ensuite faire goûter aux autres le bonheur qu'il peut y avoir à se laisser gagner par « le baiser de la lumière ». Dans la vie courante, il faut s'éloigner des autres pour goûter au silence. Le silence de vie, au contraire, appelle la présence de l'autre. Cette relation aux autres est présentée comme un devoir : « Tu te dois d'éveiller l'autre à son véritable désir : l'inconditionnelle tendresse du Père⁵⁵ ».

2. Un désir révélé

Le désir inconscient dont parle le cistercien n'est pas le *désir naturel de Dieu*⁵⁶, qui ne tient pas compte d'une donnée structurante de la foi chrétienne : la Révélation.

53. Dominique SALIN, *L'expérience spirituelle et son langage : leçons sur la tradition mystique chrétienne*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2015, p. 42.

54. ID., « Michel de Certeau et la question du langage », *Recherches de Science Religieuse*, 1 (2016), p. 40.

55. Y. GIRARD, *Lève-toi*, p. 90.

56. Girard n'entre pas dans les discussions philosophiques et théologiques sur le *désir naturel de Dieu* auxquelles a pris part, par exemple, Henri de Lubac. Chose certaine, quand il parle de Dieu, il ne parle pas de la *cause première*, mais du père de Jésus-Christ.

Notre désir est un désir *révélé*, qui ne fait pas référence au « Dieu inconscient » dont parle Viktor E. Frankl, même si ce dernier écrit que « Dieu est toujours inconsciemment l'objet de notre aspiration, que nous avons toujours, bien qu'inconsciente, une relation intentionnelle avec Dieu⁵⁷ ». La spécificité chrétienne du désir, en tant que désir révélé, ne fait pas partie de l'approche psychologique du désir. Le désir d'être en relation avec Dieu n'est pas le résultat de ce que nous pourrions découvrir par nous-mêmes. Nous en sommes incapables. Le vrai désir de l'être doit être *révélé*, car il déborde le champ de la conscience. Girard souligne que nous sommes si inconscients de la qualité de notre désir que, le jour où il nous sera révélé, nous nous demanderons si cet appel vient bien de nos racines, ou s'il n'est pas un simple mirage. Nous n'avons pas seulement besoin d'être *éveillés* à nous-mêmes, mais d'être *révélés* à nous-mêmes.

Un jour, il nous faudra assister à la révélation de notre désir, pour apprendre à vivre en accord avec nous-mêmes. Il est, en effet, une forme de conversion à laquelle nous n'avons pas encore été sensibilisés : la conversion de notre désir⁵⁸.

L'auteur parle et écrit comme quelqu'un qui révèle à ceux et à celles à qui il s'adresse qui ils sont et ce dont ils ont vraiment besoin. Il cherche à leur faire voir que leur malaise est signe d'un appel venant des profondeurs de l'être. Selon lui, il existe une zone de notre être qui ne nous a pas encore été révélée. C'est ce dont il est question lorsqu'il parle de « l'appétit qui dort en toi », du « désir obscur » ou des « zones ignorées » de notre être dont il veut faire prendre conscience. La personne n'a pas pleine conscience des mécanismes qui sont déjà à l'œuvre en elle, même si elle soupçonne des choses. Elle a un « vague appétit d'absolu ». Il lui faut une révélation, comme dans le cas du Prodiges. C'est le père du perdu qui devait révéler à ce dernier la sorte de pain dont il avait besoin. Selon Girard, la connaissance que nous pouvons avoir avec nous-mêmes est limitée. Ce que nous désirons profondément nous est caché. Il faut être « visités par notre désir » pour le connaître. Notre désir inconscient doit nous être révélé. « La Parole [...] viendra te révéler ce qui, déjà, "en toi", s'est accompli "sans toi"⁵⁹ ».

CONCLUSION

Le thème du désir de l'être sous-tend toute l'œuvre de Girard. J'ai montré qu'il en parle en utilisant des termes reliés à la philosophie et à la psychologie, en soulignant que c'est un désir créé, qui traduit le désir de salut chez le Créateur. C'est toutefois un désir souffrant qui exige le dépouillement de soi. C'est en même temps un désir soumis à une loi intérieure, celle de s'ouvrir à un plus grand bonheur, comme si nous y étions prédestinés. Face à cette loi, la liberté ne se trouve pas dans la rébellion, mais dans la soumission au désir de l'Esprit. Puisque notre désir est inconscient, il importe d'être à l'écoute de ce qui se dit à l'intérieur de nous. Cependant, nous ne

57. Viktor E. FRANKL, *Le Dieu inconscient*, Paris, InterÉditions, 2012, p. 47.

58. Y. GIRARD, *Braise silencieuse*, p. 124.

59. ID., *Solitude graciée*, p. 185.

pouvons pas en prendre conscience par nous-mêmes. La profondeur de notre désir doit nous être révélée.

1. Une approche multidisciplinaire

Le discours de l'auteur est à la fois philosophique, psychologique et anthropologique. Il dit d'ailleurs lui-même : « Je suis à me demander si, en vous disant tout cela, c'est un traité de psychologie, de philosophie ontologique ou un traité de vie monastique que je suis en train de vous donner⁶⁰ ». À certains égards, son discours est en partie philosophique. À l'instar de Bernard de Clairvaux, une figure dominante de son Ordre, il fait de la mystique une philosophie, et de la philosophie une mystique⁶¹. Selon le philosophe Ysabel de Andia, « certains mystiques [...] ont recours à la philosophie pour dire leur expérience mystique⁶² ». Girard donne l'impression de faire une lecture existentialiste du christianisme, ayant possiblement été influencé par la valorisation du sujet dans le courant philosophique qui a eu cours au milieu du XX^e siècle⁶³.

Son discours est aussi psychologique. À certains moments, l'interprétation qu'il fait des textes évangéliques semble faire appel à l'intériorité psychologique. Nous pouvons alors nous demander s'il réussit à « éviter l'écueil d'une démarche à coloration purement psychologique⁶⁴ », ce qu'il dit pourtant chercher à faire. Il fait pourtant souvent référence au conscient et à l'inconscient⁶⁵. Dominique Salin fait remarquer que les mots traditionnels de passivité, d'abandon, de fond de l'âme, des termes utilisés par Girard, « renvoient de plus en plus à une expérience psychologique⁶⁶ ». Il considère que la théologie spirituelle « mélange un langage ontologique et un langage psychologique. Plus précisément, elle utilise encore un langage ontologique, mais en lui donnant un sens psychologique⁶⁷ ».

Philosophique et psychologique, son discours ressemble également à une anthropologie spirituelle. En effet, lorsqu'il parle du désir de l'être comme un manque, une soif, une aspiration, ce sont là des termes qui traduisent une approche de la vie spirituelle dont les assises sont d'abord anthropologiques. Marie-Line Morin mentionne que parler d'anthropologie spirituelle, « c'est parler d'une théologie dont la perspec-

60. ID., *Conférence #1*, p. 31.

61. Du temps de Bernard de Clairvaux, la philosophie et la mystique n'étaient pas séparées comme elles le sont aujourd'hui.

62. Ysabel de ANDIA, « Philosophie et mystique », *Le Philosophoire*, 49, 1 (2018), p. 12.

63. Girard a lu Paul Tillich, Martin Heidegger et Gabriel Marcel. Il les cite dans l'un ou l'autre de ses volumes.

64. Y. GIRARD, *Solitude graciée*, p. 23.

65. La notion de conscience et d'inconscience revient fréquemment dans les textes de Girard. J'ai repéré plus de 185 occurrences des mots conscience et inconscience dans les citations que j'ai retenues. Par exemple, dans *Aube d'humanité*, il écrit que « la tentation d'intervenir à propos de tout et de rien, dissimule le plus souvent, quoique de façon inconsciente, le refus d'aller jusqu'au bout de l'amour » (p. 125). Dans *Le vide habité*, au sujet de ceux qui formulent des demandes, il suggère de plutôt combler leur inconscient besoin (p. 122). Dans *Solitude graciée*, il écrit : « Ton désir est plus grand que la conscience que tu en as » (p. 42). Il importe de se rappeler que quand Girard utilise les notions de conscience et d'inconscience, il déborde le champ de la psychologie des profondeurs ; il nous parle du salut.

66. D. SALIN, *L'expérience spirituelle et son langage*, p. 54-55.

67. *Ibid.*, p. 55.

tive est d'éclairer le cheminement des personnes en quête de Dieu en empruntant et en intégrant des données psychologiques utiles et nécessaires à cet effet⁶⁸ ». C'est une approche que valorise Sandra M. Schneiders. Selon elle, l'approche anthropologique « met l'accent sur l'interprétation de l'expérience religieuse chrétienne dans un cadre qui est plus en mesure que les approches historiques et théologiques d'apporter des réponses aux questions contemporaines⁶⁹ ». Micheline Gagnon considère l'anthropologie spirituelle comme « une voie incontournable de la quête spirituelle contemporaine⁷⁰ ». Selon Yves Ledure, « il faut poser le problème de Dieu, de la religion à partir de l'homme, comme une détermination anthropologique et non son déterminant originaire préalable⁷¹ ».

Si les propos de Girard se rattachent à l'anthropologie spirituelle, il s'agit d'une anthropologie spirituelle *chrétienne*, laquelle « met en corrélation le sujet en quête de sens et de spiritualité avec le témoignage de foi des chrétiennes et des chrétiens qui ont rencontré Jésus de Nazareth, le Crucifié-Ressuscité vivant auprès de nous encore aujourd'hui par son Esprit⁷² ». Lorsqu'il parle de « la poussée du vouloir fondamental de l'être », cela traduit chez lui une exigence de rencontre avec le Père de Jésus-Christ. L'expérience mystique du Soi, qui n'est pas nécessairement chrétienne, constitue pour lui un chemin normal qui conduit à l'expérience surnaturelle, sans toutefois être un chemin nécessaire.

(L'expérience de mystique naturelle, celle du Soi) est toujours concomitante de l'expérience surnaturelle du chrétien. L'expérience mystique surnaturelle présuppose l'expérience mystique naturelle, mais l'expérience mystique naturelle peut se vivre en dehors de la grâce, indépendamment d'elle⁷³.

Jean-Claude Breton estime que l'anthropologie spirituelle a des fondements qui « peuvent se lier à des visions théologiques⁷⁴ ». Jean Desclos voit un lien plus étroit entre l'anthropologie spirituelle et l'anthropologie spirituelle chrétienne : « L'anthropologie spirituelle est le portique de l'anthropologie chrétienne affirmant l'identité de l'être humain image et enfant de Dieu, reflétant le visage du Fils et vivant dans sa liberté⁷⁵ ».

68. Marie-Line MORIN, « L'anthropologie spirituelle : une théologie faisant appel à la psychologie », dans Jean DESCLOS, dir., *L'anthropologie spirituelle. Jalons pour une nouvelle approche théologique*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 29.

69. Sandra M. SCHNEIDERS, « Approaches to the Study of the Christian Spirituality », dans Arthur HOLDER, dir., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, p. 10.

70. Micheline GAGNON, « Pour une introduction à l'anthropologie spirituelle », dans J. DESCLOS, dir., *L'anthropologie spirituelle*, p. 109.

71. Yves LEDURE, *La détermination de soi : anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 31.

72. Marc DUMAS, « L'anthropologie spirituelle comme acte théologique », dans J. DESCLOS, dir., *L'anthropologie spirituelle*, p. 26.

73. Y. GIRARD, *Aubes et lumières*, p. 180-181.

74. Jean-Claude BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, p. 17.

75. J. DESCLOS, dir., *L'anthropologie spirituelle*, p. 123.

2. Une herméneutique

Il serait possible de penser que Girard présente sa propre vision de la spiritualité qu'il appuie par des citations ou des passages bibliques utilisés instrumentalement. J'estime plus vraisemblable de croire que son propos spirituel sourd de son interprétation du message évangélique. Effectivement, il *interprète* le texte évangélique. Il avoue lui-même qu'il se sent « l'audace de lire la Parole entre les lignes ». L'interprétation est inévitable, comme le dit Claude Geffré. Ce dernier écrit d'ailleurs que « depuis l'état de naissance de l'Église, le langage de la foi est toujours et déjà un langage interprétatif⁷⁶ », la théologie étant « de bout en bout une entreprise herméneutique⁷⁷ ». Il précise qu'il n'est pas possible de dissocier l'interprétation des textes de la tradition chrétienne de l'expérience que vit l'interprète. C'est ce qu'il appelle une « herméneutique de réappropriation⁷⁸ ». Dans le même sens, Girard mentionne que « si vous n'arrivez pas à engendrer la Bible à partir de votre propre cœur et de l'écrire avec votre propre vie, vous avez toujours une lecture déficiente de la Bible, pas une lecture adulte⁷⁹ ». Nous pouvons donc voir Girard comme un théologien herméneute qui tire de l'Évangile un éclairage spirituel pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui, rejoignant en cela la conception de l'herméneutique chez Geffré : « Une corrélation critique entre l'expérience de la communauté chrétienne primitive et notre expérience historique d'aujourd'hui⁸⁰ ».

S'il est qualifié de théologien herméneute, nous ne savons cependant pas exactement quel poids relatif il accorde à l'expérience de l'auteur des textes évangéliques, à ce qui a été exprimé dans le texte biblique et à l'interprétation qui peut en être faite aujourd'hui dans la communauté chrétienne. Nous ne savons pas non plus dans quelle mesure il tient compte de la diversité des formes langagières dans la Bible (des récits, des poèmes, des paraboles, etc.) et s'il privilégie une approche synchronique ou diachronique des textes bibliques.

Dans le courant herméneutique de la théologie, Girard se situe dans une zone particulière. Il est fidèle au dogme chrétien et au langage théologique traditionnel (salut, grâce, péché, etc.), en donnant toutefois à ces termes une interprétation influencée par son approche anthropologique de la spiritualité. Il peut ainsi rejoindre particulièrement les chrétiens baby-boomers pour qui le langage théologique traditionnel est familier et les amener à y voir un sens nouveau (pour eux), fidèle à l'Évangile. Plus spécifiquement, il fait découvrir ou redécouvrir que la Bible révèle les exigences de l'être, ce qui peut être une découverte pour plusieurs. Son herméneutique du message évangélique se fait particulièrement à partir de la parabole du Prodiges. « Cette parabole, dit l'abbé de Val-Notre-Dame, André Barbeau, est le fil conducteur de toute l'œuvre du Père Yves. Il l'a creusée tout au long de sa vie et d'innombrables fa-

76. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 13.

77. *Ibid.*, p. 8.

78. ID., *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 28.

79. Y. GIRARD, *Conférence #7*, p. 86.

80. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, p. 8.

çons⁸¹ ». Girard est un de ceux qui contribuent à relire autrement le message évangélique et, surtout, à en tirer un éclairage à partir du désir d'être. Il nous amène à voir que les quêtes spirituelles actuelles — sans être nécessairement religieuses — peuvent être mises en dialogue avec les expériences spirituelles que nous rapporte la Bible. L'appropriation ou la réappropriation — religieuse ou pas — du message chrétien sera constamment le défi herméneutique à relever en théologie spirituelle chrétienne.

3. La réception de la proposition spirituelle de Girard

D'une part, nous pouvons nous demander comment Girard peut rejoindre les personnes dont la génération est passée « de la civilisation paroissiale totalitaire à la liberté pèlerine⁸² ». Jusqu'au milieu du XX^e siècle, au Québec, spiritualité et religion étaient intimement liées. Par la suite, dans le contexte de sécularisation et de décléricalisation de la société, la distance qu'un grand nombre de Québécois ont prise face à l'Église a contribué à modifier les modalités de leur vie spirituelle. La distanciation ne veut pas dire que les Québécois n'ont plus de vie spirituelle, mais elle est maintenant plus diffuse, plus individualisée, moins encadrée et multiforme. Une partie de la terminologie que l'auteur utilise, et qui correspond à la théologie chrétienne traditionnelle, risque de ne plus être comprise. Par exemple, la notion de péché — en tant que manquement à un commandement — ne semble plus faire partie des préoccupations spirituelles de la majorité des Québécois. Le souci de conversion n'est apparemment pas présent non plus, du moins dans le sens que lui donne le cistercien. De même, il est vraisemblable de penser que la notion de grâce est inconnue chez la plupart des jeunes d'aujourd'hui. L'auteur s'adresse à des personnes soucieuses de perfection spirituelle ; c'est une catégorie de personnes qui se rencontre moins dans un monde sécularisé. Pour les individus qui ont une mentalité scientifique, la proposition spirituelle de Girard n'est pas *raisonnable* : aucune argumentation ne peut démontrer que le désir de l'être correspond à une « exigence de rencontre avec le Père de Jésus-Christ ». Cette conviction de l'auteur est issue de *son expérience* spirituelle — non d'un raisonnement — et exprimée dans le langage religieux qu'il connaît. C'est *sa* vérité.

D'autre part, le discours de Girard, qui met l'accent sur l'entrée en soi, offre des points d'ancrage à la spiritualité qui semble se dessiner dans le paysage québécois actuel, ne serait-ce que la valorisation de l'intériorité et de l'expérience spirituelle personnelle. D'après l'étude publiée sous la direction de Géraldine Mossière⁸³, l'individualisation et la privatisation caractérisent maintenant la religiosité des Québécois, eux qui, en bonne partie, ont pris leurs distances de l'institution religieuse, tout en ayant une forme ou l'autre de spiritualité selon leur expérience de vie. Lucia Ferretti

81. Y. GIRARD, *Baiser à baiser*, p. 7.

82. Guillaume BOUCHER, « La recomposition du religieux post-Révolution tranquille : une modernité de responsabilité », dans Géraldine MOSSIÈRE, dir., *Dits et non-dits : mémoires catholiques au Québec*, Montréal, PUM, 2021, p. 114.

83. G. MOSSIÈRE, dir., *Dits et non-dits*.

mentionne que « cette mise de côté de l'institution caractérise la nouvelle culture spirituelle, tournée vers la recherche individuelle de l'auto-accomplissement intérieur grâce à l'établissement d'un contact immédiat, gratifiant et souvent affectif avec la transcendance⁸⁴ ». Mossière est aussi d'avis que le religieux et le spirituel se vivent maintenant à travers des pratiques individualisées axées sur les expériences de vie. Isabelle Kostecki estime que « si elle tend à avoir délaissé la pratique catholique traditionnelle en vieillissant, la génération des baby-boomers québécois semble avoir orienté ses comportements religieux vers des rites de l'intimité⁸⁵ », comme la prière individuelle. La cohérence personnelle semble être en majeure dans cette forme de vie spirituelle.

En parcourant les écrits spirituels de Girard, j'ai cru trouver chez cet auteur des éléments de spiritualité qui n'ont pas toujours de référence chrétienne ou religieuse exclusive. Ainsi, ses propos sont susceptibles d'interpeller les personnes qui peuvent s'ouvrir à la révélation chrétienne à partir d'une réflexion — à première vue non religieuse — sur le fond de l'être. Une spiritualité axée sur les exigences de l'être plutôt que sur les exigences d'une doctrine me semble une approche à laquelle pourraient être sensibles ceux et celles qui se sont éloignés de l'Église ou qui sont considérés comme des sans-religion. Son utilisation fréquente du terme être — « vouloir de l'être », « désir de l'être », « péché de l'être » — donne une autre dimension au message évangélique dont le sens est d'abord spirituel avant d'être religieux.

84. Lucia FERRETTI, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 171.

85. Isabelle KOSTECKI, « Les rites intimes de la vie spirituelle des baby-boomers québécois », dans G. MOSSIÈRE, dir., *Dits et non-dits*, p. 147.

JEAN 6, 25-71 ET LE MODÈLE GRÉCO-ROMAIN DU DISCOURS DÉLIBÉRATIF*

Michel Roberge †**

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Selon plusieurs interprètes il serait impossible d'établir une argumentation bien définie dans le discours sur le pain de vie (Jn 6,35-58). Face à la critique littéraire qui s'est avérée incapable de l'expliquer, on cherchera plutôt à déterminer le modèle utilisé par l'auteur pour mettre en lumière le principe qui règle le déroulement de sa pensée et assure la cohérence de l'ensemble jusqu'au v. 58. Après avoir passé en revue les principales solutions privilégiées par l'exégèse récente, nous montrerons comment la rhétorique gréco-romaine rend compte de l'arrangement de ce passage et de son argumentation.

ABSTRACT : According to several interpreters, it would be impossible to establish a well-defined argumentation in the discourse on the bread of life (Jn 6:35-58). Considering that literary criticism has proved incapable of explaining it, we will seek rather to determine the model used by the author to highlight the principle which governs the development of his thought and ensures the coherence of the whole up to v. 58. After reviewing the main solutions favored by recent exegesis, we will show how Greco-Roman rhetoric accounts for the arrangement of this passage and its argumentation.

Selon plusieurs interprètes il serait impossible d'établir une argumentation bien définie dans le discours sur le pain de vie dans sa présentation actuelle (Jn 6,35-58). Pour expliquer ce désordre et retrouver une suite logique, on recourt alors à la méthode de la critique littéraire¹, ce qui, par ailleurs, laisse plusieurs auteurs très

* Version remaniée de deux textes parus sous les titres : « Composition et argumentation en Jean 6, 35-58 », dans A. PASQUIER, D. MARGUERAT, A. WÉNIN, éd., *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du REENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1^{er} juin 2008*, Leuven, Paris, Walpole, Peeters (coll. « BETL », 237), 2010, p. 265-302 ; et la note critique, « Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (II) », *LTP*, 73 (2017), p. 255-306.

** Michel Roberge est décédé le 28 juillet 2023, alors que cet article était sous presse. On y verra l'ultime témoignage de l'intérêt qu'il a porté, tout au long de sa carrière d'exégète et d'enseignant, à l'évangile de Jean et, en particulier, au discours sur le pain de vie, au chapitre 6. (NDLR)

1. Pour les différentes solutions de critique littéraire, cf. M. ROBERGE, « Le discours sur le pain de vie. Jean 6, 22-59. Problèmes d'interprétation », *LTP*, 38 (1982), p. 265-299, spéc. p. 278-298 ; M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 : Eucharist or Christology », *Biblica*, 74 (1993), p. 1-26 (mise au point bibliographique). Parmi les auteurs récents : U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (coll. « THNT », 4), 1998 (3. neubearb. Auflage, 2004) ; F. SIEGERT, *Der Erstentwurf des*

sceptiques². Si au contraire on considère que ce discours est « admirablement composé [...] et d'une structure complexe [...] »³, on cherchera en ce cas à déterminer le modèle utilisé par l'auteur ou à mettre en lumière le principe qui règle le déroulement de sa pensée et assure la cohérence de l'ensemble jusqu'au v. 58. C'est dans cette perspective que s'inscrit le présent travail. **I.** Après avoir passé en revue les principales solutions privilégiées par l'exégèse récente pour démontrer, en tout ou en partie, l'unité littéraire du discours, nous proposerons notre hypothèse : pour l'ensemble du discours nous utilisons des données qui relèvent à la fois de l'arrangement (*dispositio*) standard du discours délibératif dans la rhétorique gréco-romaine et de l'élaboration (ἐργασία) d'une argumentation complète au sujet d'une *chrie* (χρεία) ou parole mémorable attribuée à une autorité, telle qu'on les trouve exposées chez Théon d'Alexandrie et chez Hermogène. Notre exposé suivra l'ordre suivant : **II.** L'état de la question (*status quaestionis*) (Jn 6,25b-34). **III.** Le discours délibératif proprement dit (Jn 6,35-58). **IV.** Le dialogue final et la prise de décision (Jn 6, 60-71). **V.** Un discours christologique ou eucharistique ?

Johannes. Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt nebst Nachrichten über den Verfasser und zwei Briefen von ihm (2.3 Joh), Münster, LIT (coll. « Münsteraner Judaistische Studien », 16), 2004 ; ID., « Vom Restaurieren übermalter Bilder. Worum geht es in der "Brotrede" Joh 6 ? », dans J. FREY, J.G. VAN DER WATT, R. ZIMMERMANN, éd., *Imagery in the Gospel of John : Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 200), 2006, p. 195-215 ; F. SIEGERT, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (coll. « Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum », 7), 2008 ; Urban C. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol. 1, *Introduction Analysis and Reference*, vol. 2, *Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids, Eerdmans (coll. « The Eerdmans Critical Commentary »), 2010 ; ID., « A Redactional Technique in the Fourth Gospel », *CBQ*, 38 (1976), p. 520-533 ; ID., « The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel : A Key to Literary Strata ? », *JBL*, 98 (1979), p. 231-253 ; ID., « Faith and Works in Jn VI, 28-29 », *NT*, 22 (1980), p. 304-315 ; ID., « Wiederaufnahme as a Marker of Redaction in Jn 6,51-58 », *Bib*, 64 (1983), p. 542-549 ; ID., « Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospel », *JBL*, 103 (1984), p. 575-584. Récemment : J. HEILMANN, *Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen*, Stuttgart, W. Kohlhammer (coll. « BWANT », 204), 2014 ; ID., « A Meal in the Background of John 6:51-58 ? », *JBL*, 137 (2018), p. 481-500.

2. Entre autres, P. GRELOT, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, vol. 1, Paris, Cerf (coll. « LD », 167), 1997, p. 396, n. 2. L'auteur présente la solution d'E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, avec la collaboration de G. ROCHAIS, *Synopse des quatre évangiles en français*, t. III, *L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 189-206, et conclut que dans ce discours : « On doit renoncer à y chercher une organisation logique, afin d'éviter de mettre trop d'ordre pour clarifier une composition assez désordonnée. »
3. R.A. CULPEPPER, *The Gospel and the Letters of John*, Nashville, Abingdon Press (coll. « Interpreting Biblical Texts »), 1998, p. 158.

I. INTRODUCTION : SOLUTIONS PRIVILÉGIÉES PAR L'EXÉGÈSE RÉCENTE⁴

1. L'évangéliste⁵ suivrait le modèle de l'homélie juive. Selon P. Borgen⁶, on retrouve dans le discours sur le pain de vie la structure d'un midrash homilétique : une *introduction* présente un texte du Pentateuque en le divisant d'une façon déterminée. Suit une *paraphrase* qui reprend certains termes de la citation et la commente en suivant la division donnée dans l'introduction. Dans cette paraphrase s'insère une citation secondaire tirée aussi de l'Ancien Testament. Une *conclusion*, qui reprend les principaux termes de l'introduction, termine l'exposé. Cette structure se retrouverait en tous points en Jn 6,31-58 :

- v. 31 *introduction* : citation d'Ex 16,4 (Ps 78,24)
 - a) « Il leur a donné du pain du ciel
 - b) à manger »
- v. 32-48 *paraphrase* de la partie a) de la citation ;
citation secondaire (Is 54,13), débat exégétique (v. 41-48).
- v. 49-57 *paraphrase* de la partie b) de la citation ;
- v. 58 *conclusion* qui reprend les termes du v. 31.

Dans ce modèle, les v. 53-58, dits eucharistiques, ne peuvent être un ajout rédactionnel, puisqu'ils font partie de la paraphrase qui commente le terme « mange » de la partie b) de la citation.

4. Cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 22-59 dans l'exégèse récente », *LTP*, 40 (1984), p. 91-123. Dans l'exposé qui suit nous citons à l'occasion des auteurs plus récents.

5. Nous utilisons de façon équivalente les termes *évangéliste*, *Jean*, ou *auteur*, sans référence à une quelconque hypothèse rédactionnelle.

6. Cf. P. BORGES, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, Brill (coll. « SNT », 10), 1965. Il avait présenté son hypothèse dans deux articles publiés quelques années auparavant : « The Unity of the Discourse in John 6 », *ZNW*, 50 (1959), p. 277-278 ; « Observations on the Midrashic Character of John 6 », *ZNW*, 54 (1963), p. 232-240. Il a défendu sa position à plusieurs reprises et notamment dans l'article suivant : « The Scriptures and the Works of Jesus », dans T. THATCHER, éd., *What we have heard from the Beginning : The Past, Present and Future of Johannine Studies*, Waco, Baylor University Press, 2007, p. 39-58.

Un bon nombre de commentateurs de l'Évangile de Jean ont adopté l'hypothèse de Borgen⁷. Par ailleurs, plusieurs n'ont pas manqué d'en souligner les faiblesses⁸ :

a) En effet, Borgen laisse de côté toute la première partie du dialogue, les v. 26-29⁹. Or ces versets ne sont pas seulement des versets de transition¹⁰. Comme nous le démontrerons, ils font partie d'un dialogue dont la fonction propre est d'établir le point à débattre (*status causae*) en vue du discours qui va suivre¹¹.

b) L'élaboration du discours ne se fait pas à partir de la citation des interlocuteurs, mais à partir de la parole de Jésus en 6,35bc¹² et l'argumentation s'appuie sur les deux *définitions* données dans le dialogue : Jésus est le vrai pain, parce qu'il est celui qui « descend (ὁ καταβαίνων) du ciel » (v. 38 et 50) et qu'il est « le vivant (ὁ ζῶν) » (v. 51) pour donner la vie au croyant (v. 40.57). De plus, en chaque partie du discours (v. 37-47 et v. 48-58), c'est son statut d'envoyé qui fonde son pouvoir de donner la vie (v. 38-39 ; v. 57). D'où la nécessité de croire en lui.

7. Nous en énumérons quelques-uns avec la date de parution de leur commentaire : R. SCHNACKENBURG (1971), B. LINDARS (1972), BARRETT (1978), L. MORRIS (1974), G.R. BEASLY-MURRAY (1987), P.F. ELIS (1984), R.A. CULPEPPER (1998), F.J. MOLONEY (1998), D. MOODY SMITH (1999), C.S. KEENER (2003), A.T. LINCOLN (2005), F.D. BRUNER (2012). Toutefois, R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 29), 1966, p. 277-280 ; et G. RICHTER, « Zur Formgeschichte und literarische Einheit von Joh. 6,31-58 », *ZNW*, 60 (1969), p. 21-25, acceptent l'hypothèse de Borgen, mais selon eux la paraphrase se terminerait avec l'inclusion du v. 50 (Brown), ou avec le v. 51a (Richter), le terme « manger » ayant été paraphrasé à partir du v. 48. Les v. 51c-58, eucharistiques, seraient un ajout rédactionnel. Urban C. VON WAHLDE accepte également l'hypothèse de Borgen, mais seulement pour les v. 30-50. De plus, l'auteur ajuste cette homélie à son hypothèse rédactionnelle selon laquelle l'évangile actuel serait le résultat de trois éditions relevant de trois mains différentes. Il n'accepte le modèle de l'homélie synagogale que pour les v. 30-50, qui constituent le discours proprement dit, et répartit les versets de la façon suivante : v. 30-50, 59 (2E), sauf les v. 38-39, 40d, 44c, 46 (3E). Les v. 51-58 forment l'addition eucharistique (3E). Quant aux v. 25-29 (3E), ce sont des versets de transition. Voir notre critique, « Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (I) », *LTP*, 71 (2015), p. 151-172 ; « Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (II) », p. 255-306.

8. La critique la plus étoffée lui est venue de P.N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel : Its Unity and Disunity in the Light of John 6*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 2. Reihe, 78), 1996, p. 52-61, 200-204, 213-216, 272-273. Cet auteur intitule le discours de Jn 6,25-66 : « The Exhortation of the "Two Ways" ». Selon lui, l'homélie ne porte pas sur le texte de l'Ancien Testament, mais sur le récit du ministère de Jésus (6,1-15 ; 16-21) et sur le v. 2 : « The rhetorical form of 6:25-66 has been correctly identified as "homiletical" (by Borgen, Brown, Lindars), in the sense that it calls forth a response to the exhortation of vs. 27 [...]. However the main text of the exhortation is *not* an Old Testament quotation (vs. 31), but the narration of Jesus ministry (vss. 1-24, probably still in oral form), which by the time of the writing of John 6 seems to have acquire something near the degree of authority possessed by the Jewish scriptures [...] » (p. 197 ; aussi, p. 200, sur le v. 27). Borgen a répliqué dans sa recension du livre de Anderson : *JTS*, 49 (1998), p. 751-758.

9. C'est le principal reproche que lui fait H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 352. Également, H.N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John : A Theological Commentary*, trad. J. Vriend, Grand Rapids, Cambridge, Eerdmans, 1997, p. 222.

10. Cf. P. BORG, *Bread from Heaven*, p. 46.

11. Cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 25b-34 », *LTP*, 50 (1994), p. 171-186. La division du texte proposée dans cet article s'est avérée tout à fait adéquate au *status causae* de l'hypothèse développée par la suite pour le discours proprement dit.

12. Cf. S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (coll. « NTD », 4), 1972, p. 105 ; K. SCHOLTISSEK, « Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil », *ZKT*, 123 (2001), p. 43.

c) Dans les v. 48-58, le verbe « manger » ne provient pas de la citation du v. 31, mais du v. 49, qui fait référence au séjour des Pères au désert, à leurs récriminations et à leur demande de viande. On a ici un phénomène d'intertextualité : l'auteur renvoie à « un récit qui n'est pas cité¹³ ». Plusieurs textes entrent en ligne de compte, mais surtout Ex 16, Ps 78 (77), 20-27 et Nb 11, 4.7-9.13.18-20¹⁴. En outre, dans les v. 48-51, ce n'est pas le terme « manger » que souligne l'élaboration, mais l'opposition *mort/vie*¹⁵.

2. D'autres exégètes préfèrent chercher le principe qui structure les v. 25-58 et assure leur unité dans la forme littéraire du *dialogue*. Ainsi, J. Beutler se sert des éléments dialogiques et des différentes interventions des interlocuteurs, des mentions de lieu et de temps, des changements thématiques, des inclusions, chiasmes et parallélismes, pour établir une structure composée de cinq scènes disposées en forme de chiasme :

- a) v. 25-27 a') v. 52-59
- b) v. 28-29 b') v. 41-51
- c) v. 30-33 c') v. 34-40

L'auteur voit dans cette structure un indice de la cohérence interne du discours, y compris les versets eucharistiques¹⁶.

Sans proposer la structure en chiasme, plusieurs auteurs divisent aussi le texte selon la forme dialogique et font une unité littéraire des v. 25-58. Entre autres, R. Kysar répartit le texte de la façon suivante : *Jésus et la foule*, A) v. 25-27 ; B) v. 28-29 ; C) v. 30-33 ; D) v. 34-40 ; *Jésus et les Juifs*, E) v. 41-51 ; F) v. 52-58¹⁷.

Selon M. Theobald, ce qu'on appelle discours sur le pain de vie (Jn 6, 26-59) est en fait un dialogue. La structure qu'il propose s'appuie sur la place des formules *amen, amen* (v. 26, 32, 47, 53), les interruptions dialogiques et les mots-clés *voir/croire*. L'ensemble se divise en quatre parties :

-
- 13. J. ZUMSTEIN, « La réception de l'Écriture en Jean 6 », dans C. FOCANT, A. WÉNIN, éd., *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, Leuven, Paris, Dudley, Peeters (coll. « BETL », 191), 2005, p. 150.
 - 14. Cf. P.N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 200-203.
 - 15. Cf. M. THEOBALD, « Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten », dans C.M. TUCKETT, éd., *The Scriptures in the Gospels*, Leuven, Peeters (coll. « BETL », 131), 1997, p. 333.
 - 16. J. BEUTLER, « The Structure of John 6 », dans R.A. CULPEPPER, *Critical Readings of John 6*, Leiden, New York, Köln, Brill (coll. « Biblical Interpretation Series », 22), 1997, p. 115-127 ; ID., « Joh 6 als christliche "Relecture" des Pascharahmens im Johannesevangelium », dans Ruth SCORALICK, éd., *Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 43-58 ; ID., *Das Johannesevangelium : Kommentar*, Freiburg i.Br., Herder, 2013, p. 208-209. L'auteur mentionne que sa division s'inspire de l'article de G.A. PHILLIPS, « "This is a Hard Saying. Who Can Be a Listener to It" : Creating a Reader in John 6 », dans D. PATTE, éd., *Narrative and Discourse in Structural Exegesis. John 6 & 1 Thessalonians*, Missoula, Society of Biblical Literature (coll. « Semeia », 26), 1983, p. 23-56.
 - 17. R. KYSAR, *Voyages with John : Charting the Fourth Gospel*, Waco, Baylor University Press, 2005, p. 199-205. Aussi, R.A. CULPEPPER, *The Gospel and the Letters of John*, p. 158-160 ; M. STARE, *Durch ihn Leben : Die Lebensthematik in Joh 6*, Münster, Aschendorff (coll. « Neutestamentliche Abhandlungen », n.F., 49), 2004, p. 111.

- 1) Introduction (v. 26-29) : « Que devons-nous faire ? »
- 2) Partie principale (v. 30-58) : « Je suis le pain de vie ».
 - 2.1) le fondement avec la parole fondamentale (v. 30-35)
 - 2.2) interprétation de la parole fondamentale (v. 36-51d — « [...] vivra à jamais » —)
 - croire en moi (v. 36-40)
 - venir à moi (v. 41-46)
 - « Je suis le pain de vie » (v. 47-51d — « [...] vivra éternellement » —)
 - 2.3) pointe eucharistique/extension à partir du mot « manger » (v. 51e-58)
- 3) Notice scénique (v. 59)
- 4) Conclusion/épilogue (v. 60-65) « C'est l'Esprit qui vivifie »

Le cœur de ce dialogue sur le pain de vie serait constitué par la parole de Jésus au v. 35 et par son explication dans les v. 36-51d. Les v. 36-46, d'abord, commentent en deux étapes l'appel à la décision du v. 6,35cd (« Qui vient à moi [...], qui croit en moi [...] », les v. 36-40 interprétant l'expression « qui croit en moi » (v. 35d) et les v. 41-46, la métaphore « qui vient à moi » (v. 35c). L'autoprésentation du v. 35b, expressément reprise sous forme d'inclusion au v. 48, se trouve ensuite commentée du v. 47 au v. 51d. L'important serait de reconnaître que ce commentaire se termine de façon définitive avec le v. 51d, tous les éléments de la parole de Jésus ayant été commentés. Ainsi se trouverait confirmé le caractère rédactionnel et secondaire des v. 51e-58 du dialogue eucharistique. Les v. 40d et 44c (« [...] je le ressusciterai [...] ») relèvent aussi d'une rédaction secondaire¹⁸.

Selon K. Scholtissek¹⁹, les questions et réponses rythment le déroulement de la pensée, mais il ajoute en outre que le processus de composition est celui de la *relecture* (*Fortschreibung*) et de la *réécriture* (*Um-Schreibung*). Selon lui, le paradigme de la *relecture* est un processus d'écriture par lequel un texte reçu est repris et réinterprété dans un second texte, en relation et non en opposition avec ce texte, alors que la *réécriture*, qui se situe au niveau synchronique, consiste en la reprise variée et à plusieurs niveaux, par le même auteur, de ses idées de base²⁰. Dans le cas du discours sur le pain de vie, la relecture prend son point de départ dans le récit des deux signes (6,1-15 ; 6,16-21) et se poursuit surtout à partir de la citation de l'Écriture présentée en 6,31²¹.

18. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg, F. Pustet (coll. « Regensburger Neues Testament »), 2009, p. 453-455 ; ID., « Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6) », p. 339 ; M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, Herder (coll. « Herders biblische Studien », 34), 2002 (sur Jn 6,35, voir p. 245-258) ; ID., « Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell », dans T. SÖDING, éd., *Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons ?*, Freiburg im Breisgau, Herder (coll. « Quaestiones Disputatae »), 2003, p. 178-257.

19. K. SCHOLTISSEK, *In Ihm sein und bleiben : Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, Herder (coll. « Herders biblische Studien », 12), 2000, p. 195-197 ; ID., « Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71 », p. 41-43.

20. Cf. ID., « Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71 », p. 46 ; ID., *In Ihm sein*, p. 131-139 ; J. ZUMSTEIN, « Le processus de relecture dans la littérature johannique », *ÉTR*, 73 (1998), p. 161-176, définit ainsi le processus de relecture : « Il y a un processus de relecture lorsqu'un texte premier suscite la constitution d'un texte second et que ce texte second ne trouve sa pleine intelligibilité que rapporté au texte premier » (p. 162).

21. Cf. K. SCHOLTISSEK, « Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71 », p. 45-48 ; T. POPP, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (coll. « Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte », 3), 2001, p. 304-379, structure également le texte de

J. Zumstein affirme également que le passage qu'on appelle discours sur le pain de vie est en fait un entretien entre Jésus et la foule (v. 25.28.30-31.34) et les « Juifs » (v. 42-52). En tout six questions sont adressées à Jésus. « Les trois premiers échanges préparent la parole en “Je suis” du v. 35 tandis que les deux derniers interprètent cette parole matrice en la développant en trois variations (v. 41.48.51) ». À partir de ces observations, l'auteur présente la structure d'ensemble de ce dialogue : a) retour de la foule à Capharnaüm (v. 22-24) ; b) premier échange (v. 25-29) ; c) deuxième échange (v. 30-33) ; d) troisième échange (v. 34-40) ; e) quatrième échange (v. 41-51) ; f) cinquième échange : « parenthèse eucharistique » (v. 52-59)²².

Mais est-ce vraiment le dialogue qui détermine le développement de la pensée dans les v. 35-58 ? Dans les v. 25, 28, 30 et 34, les interlocuteurs s'adressent directement à Jésus, mais à partir du v. 35, il n'y a plus de véritable dialogue : aux v. 41-42, « les Juifs murmurent au *sujet de Jésus* » ; au v. 52, ils « discutent *entre eux* » ; on parle de Jésus à la troisième personne et Jésus ne répond pas directement aux questions de ses interlocuteurs. Comme nous le verrons, une autre structure que le dialogue règle le déroulement de la pensée.

3. D'autres commentateurs ont préféré rechercher la structure des v. 35-58 en se servant des principes de l'analyse structurale. On a remarqué depuis longtemps que plusieurs écrivains bibliques structuraient leurs textes selon des procédés de composition en usage dans les cultures sémitiques. En se servant des marques stylistiques laissées dans le texte : récurrences de mots, constructions syntaxiques, mots crochets, inclusions, etc., on a identifié des figures de construction stéréotypées, soit au niveau des phrases, soit au niveau d'ensembles plus vastes. C'est ainsi qu'on parlera principalement de parallélisme ordinaire : a-b-c/a'-b'-c', de parallélisme chiasmique ou chiasme : a-b-c/c'-b'-a', de parallélisme concentrique : a-b-c/d/c'-b'-a'²³.

Si on consulte maintenant la liste des auteurs qui se sont servis de cette méthode pour structurer le discours sur le pain de vie, on est frappé par l'étonnante diversité des propositions²⁴, ce qui, à notre avis, pose un problème d'ordre méthodologique.

Jn 6 selon les éléments dialogiques et présente le développement de la pensée de l'auteur dans le cadre du phénomène de la *réécriture* qui s'exprime par les répétitions, variations et amplifications. Voir la recension de G. VAN BELLE, dans *ETL*, 79 (2003), p. 166-178.

22. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », IVa), 2014, p. 220 ; ID., « La réception de l'Écriture en Jean 6 », p. 147-166 ; ID., « “Ich bin das Brot des Lebens”. Wiederholung und Variation eines johanneischen Ego-eimi-Wortes in Joh 6 », dans G. VAN BELLE, M. LABAHN, P. MARITZ, éd., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation*, Leuven, Paris, Walpole, Peeters (coll. « BETL » 223), 2009, p. 435-452.

23. Pour un bon exposé de la méthode, voir M. GIRARD, *Les Psaumes : analyse structurale et interprétation*, Montréal, Paris, Bellarmin, 1984, p. 11-51.

24. Cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 25b-34 », p. 99-107. Aux auteurs que nous avons mentionnés se sont ajoutés, entre autres, M.J.J. MENKEN, *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 55), 1985, p. 158-179 ; G. MLAKUZYIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Rome, Pontificio Istituto Biblico (coll. « Analecta Biblica », 117), 1987, p. 130 ; G. SEGALLA, « La complessa struttura letteraria di Giovanni 6 », *Theologia*, 15 (1990), p. 68-89 ; F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Jérusalem, Franciscan Printing Press (coll. « Studium Biblicum Franciscanum », « Analecta », 31), 1991, p. 150-151 ; C.H. TALBERT, *Reading John : A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York, Crossroad (coll. « Reading the

Comment ne pas remarquer aussi l'effet de morcellement que produisent certaines des structures proposées, où l'on voit un seul verset dispersé en deux ou trois membres d'un chiasme, alors qu'un autre membre d'un même chiasme se verra attribuer plusieurs versets. Cette façon de procéder désarticule complètement la logique du texte. Par exemple, comment décider si, en Jn 35-58, le v. 48 forme inclusion avec le v. 35 ou bien marque le point de départ d'un nouveau développement ? Il faut peut-être se demander si le discours n'obéirait pas à un modèle susceptible de rendre compte de la fonction de chacune des propositions dans le déroulement de la pensée²⁵.

II. L'ÉTAT DE LA QUESTION (Jn 6,25b-34)

La rhétorique gréco-romaine distinguait trois genres de discours : 1) le *judiciaire*, lorsqu'il s'agissait de régler un litige devant une cour de justice ; 2) le *délibératif*, qui visait à persuader ou à dissuader une assemblée relativement à une décision à prendre ; 3) l'*épidictique*, qui avait pour objectif de promouvoir des valeurs communes en formulant un éloge ou en énonçant un blâme²⁶.

Puisque le discours délibératif s'adressait aux membres d'une assemblée (cf. ἐν συναγωγῇ, 6,59) dans le but de les amener à prendre une décision au sujet d'une question les concernant, il devait être précédé d'un état de la question (*status causae*) et suivi d'une prise de décision. Dans le cas présent, les versets 25b-34 constituent l'état de la question, les v. 35-58, le discours délibératif proprement dit, et les v. 60-71, la prise de décision. Pour ce qui est de la question à débattre (*status causae*), on distinguait 1) la conjecture (*an sit*), 2) la définition (*quid sit*), 3) la qualité (*quale sit*)²⁷.

New Testament Series », 1992, p. 135-138 ; J. CABA, *Pan de Vida : Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio Exegetico de Jn 6*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos (coll. « BAC », 531), 1993, p. 270, 296, 320, 346 ; G. KORTING, *Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums*, Regensburg, F. Pustet (coll. « Biblische Untersuchungen », 25), 1994, p. 234-238 ; Y. SIMOENS, *Selon Jean. 1. Une traduction. 2. Une interprétation. 3. Une interprétation*, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'études théologiques, 1997, p. 276-287 ; G.H. ØSTENSTAD, *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel : An Experiment in Structural Analysis*, Lewiston, Queenston, Lampeter, E. Mellen Press (coll. « Studies in the Bible and Early Christianity », 38), 1998, p. 133-137, 303-305 ; I.D. MACKAY, *John's Relationship with Mark. An Analysis of John 6 in the Light of Mark 6-8*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 2. Reihe, 182), 2004, p. 207-212 ; M. GIRARD, *Évangile selon Jean. Structures et symboles Jean 1-9*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2017, p. 213-237. L'auteur y reprend en partie la répartition des versets qu'il a donnée dans un article antérieur : « L'unité de composition de Jean 6, au regard de l'analyse structurelle », *ÉT*, 13 (1982), p. 79-110.

25. Cf. l'excellente mise au point méthodologique de J.-N. ALETTI, « Problèmes de composition et de structure dans la Bible. Positions et propositions », dans *Naissance de la méthode critique : Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992, p. 213-230.
26. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique. Tome I (Livre I)*, texte établi et traduit par M. DUFOUR, Paris, Les Belles Lettres (coll. « CUF », 1967, I, 3, 1358b, p. 83-86. Sur la rhétorique ancienne, voir R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », *Communication*, 16 (1970), p. 172-222 ; A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof : Pauline Argumentation in 1 Corinthians*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (coll. « Conjectanea Biblica », « NT Series », 29), 1998, p. 11-72 (spéc. p. 45-48, avec références aux textes anciens : Cicéron. Quintilien. *Rhetorica ad Herennium*).
27. Cf. R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », p. 211.

Dans un article antérieur²⁸, nous avons déjà analysé les v. 25b-34 pour eux-mêmes, sans tenir compte de leur fonction d'établir le *status causae* dans le cadre d'un discours délibératif. Il s'avère cependant que la structure argumentative que nous avons alors proposée correspond exactement à l'état de la question dans le cas présent ; puisqu'il s'agit d'une question de définition²⁹.

Ainsi le volet A du dialogue (v. 26-29) vise à *définir* pour la foule, qui a recherché Jésus comme « le prophète qui doit venir dans le monde » (6,15 ; cf. Dt 18,15), ce qu'est la *foi authentique* : croire en l'envoyé (v. 29). Cette foi donnera accès à la nourriture (βρῶσις) qui demeure pour la vie éternelle, celle que donnera le Fils de l'homme (v. 27), « lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau³⁰ ». Le volet B (v. 30-33) s'adresse aux interlocuteurs qui prétendent définir les conditions de leur foi en exigeant un signe et en rappelant à Jésus le signe de la manne opéré par Moïse. À leur intention, Jésus *définit* le *vrai pain* (ἄρτος) de Dieu : « c'est celui qui descend (ὁ καταβαίνων) du ciel et donne la vie au monde » (v. 33), et c'est le Père qui le donne (δίδωσιν) maintenant (v. 32).

III. LE DISCOURS DÉLIBÉRATIF (Jn 6,35-58)

1. L'autoprésentation de l'envoyé : (Jn 6,35a) et le lien avec l'état de la question

La parole de Jésus, au v. 35a, introduit le discours christologique et constitue le terme de l'argumentation développée dans le dialogue précédent (v. 26-34). Elle opère la jonction du thème christologique avec celui de la nourriture : Jésus est à la fois l'envoyé³¹ en qui l'on doit croire (6,29) et le pain de vie que procure cette foi.

28. Cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 25b-34 », p. 171-186.

29. Cf. Voir le tableau à la p. 180 de l'article cité. La division du texte proposée dans cet article s'est avérée tout à fait adéquate au *status causae* de l'hypothèse développée par la suite pour le discours délibératif proprement dit.

30. Par la descente de l'Esprit lors du baptême (Jn 1,33).

31. La littérature abonde sur la christologie de l'envoi. Nous ne donnons que quelques titres : M. COHN, « Die Stellvertretung im jüdischen Recht », *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 36 (1920), p. 124-213, 354-460 ; P. BORG, « God's Agent in the Fourth Gospel », dans J. NEUSNER, ed., *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden, Brill (coll. « SHR », 14) 1968, p. 137-148 ; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 2. Reihe, 2), 1977 ; J.P. MIRANDA, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologisch-schichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, Stuttgart, Verlag Katholisches Biblewerk (coll. « SBS », 87), 1977 ; W.R.G. LOADER, « The Central Structure of the Johannine Christology », *NTS*, 30 (1984), p. 188-216 ; F. GROB, *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'évangile de Jean*, Paris, PUF, 1986 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal, Paris, Bellarmine (coll. « Recherches », Nouvelle série, 27), 1992, p. 233-255 ; A. BASH, *Ambassadors for Christ. An exploration of Ambassadorial Language in the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 2. Reihe, 92), 1997 ; CRAIG S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, Peabody, Hendrickson, 2003, p. 310-317 ; R. ZIMMERMANN, « Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John. Using the Example of the Mission Imagery », dans G. VAN BELLE, M. LABAHN, P. MARITZ, éd., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, p. 381-402 ; P. BORG, *The Gospel of John : More Light from Philo, Paul and Archeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*, Leiden, Boston, Brill, 2014 (chap. 11, p. 193-218).

Les formules d'autoprésentation : « Je suis » (ἐγώ εἰμι) suivies d'un prédicat³² marquent chez Jean l'aboutissement d'un développement christologique centré sur la présentation de Jésus comme envoyé eschatologique, détenteur unique du salut pour les hommes. En certains textes, le salut ou le don de la vie est concentré sur le moment de la rencontre entre l'envoyé et le destinataire. C'est dans l'acceptation de la personne même de l'envoyé que se fait la rencontre entre la volonté salvifique de l'envoyeur et le destinataire. L'envoyé plénipotentiaire est en possession de la vie et c'est dans l'accueil de l'envoyé que l'homme accède au don de la vie (cf. 3,16-18.35-36 ; 6,28-29). Jésus est non seulement le messenger porteur de la parole vivifiante, comme par exemple en 5,24 : « celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle », il est lui-même le vivificateur. Les paroles en *ego eimi* (« Je suis le pain de vie [...] la lumière du monde [...] la résurrection et la vie [...] ») représentent les expressions les plus concentrées de la radicalisation du message de l'envoyé sur sa personne même. On peut raisonnablement les considérer comme des compositions de l'évangéliste³³.

Toutefois l'évangéliste associe dans sa démonstration la figure juridico-rabbinique de l'envoyé à celle, apocalyptique, du Fils de l'homme : Jésus n'est pas qu'un envoyé terrestre nanti d'une mission prophétique, comme celle de Moïse ; il est aussi un envoyé descendu du ciel (6,38) et qui doit y remonter (6,62). Au parcours horizontal de l'envoyé — envoi-exécution de la mission-retour à l'envoyeur —, l'évangéliste a donc superposé un itinéraire vertical — descente-remontée. Mais le paradoxe réside dans le fait que le terme de la mission de Jésus sera la crucifixion. Il s'agira pour l'évangéliste de montrer que cette crucifixion constituera une élévation salvifique. Pour étayer sa démonstration, il ira puiser dans les Écritures deux « signes ou symboles de salut³⁴ » qu'il pourra associer à ce double mouvement : pour la remontée, le serpent élevé sur un étendard et qui avait guéri ceux qui avaient été mordus mortellement (3,14-15 ; cf. Nb 21,4-9 ; Sg 5,7-12) ; pour la descente, la manne descendue du ciel et qui avait nourri les Pères dans le désert (Jn 6,31.58). L'évangéliste utilisera chaque schème christologique avec son champ sémantique propre pour construire son argumentation. L'emploi de ce double schème christologique explique ici l'association du vocabulaire de la descente au schème christologique

32. Sur les paroles en *ego eimi*, cf. A. FEUILLET, « Les Ego eimi christologiques du quatrième évangile », *RSR*, 54 (1960), p. 5-22, 215-240 ; H. ZIMMERMANN, « Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel », *BZ*, 4 (1960), p. 54-69, 266-276 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II. Teil (Kap. 5-12), Freiburg, Basel, Wien, Herder (coll. « HTKNT », IV), 1971, p. 59-70 ; Id., « Das Brot des Lebens », dans G. JEREMIAS, H.W. KUHN, H. STEGEMANN, éd., *Tradition und Glaube : Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS. K.G. Kuhn*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 328-342 (l'auteur considère le v. 35a comme une création de l'évangéliste) ; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg*, p. 138-180 ; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 184-189 ; H. THYEN, « Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium », *JAC*, 35 (1992), p. 19-46 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus*, p. 411-417 ; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 124-125 ; J. ZUMSTEIN, « Ich bin das Brot des Lebens », p. 437, n. 6.

33. Cf. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg*, p. 169-170 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 69 ; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, p. 187-188.

34. Sg 16,6 désigne par cette expression le serpent élevé par Moïse. On peut aussi utiliser l'expression dans le même sens pour la manne.

de l'envoyé, et c'est la citation de l'Écriture mentionnée par les interlocuteurs au v. 31, « Un pain du ciel [...] », qui a permis à l'évangéliste d'associer les deux champs sémantiques³⁵.

Par ailleurs, en introduisant chaque partie du discours avec le v. 35a, l'évangéliste indique aussi qu'il en fait la parole d'autorité (*chrie*) à commenter et qu'il fonde son argumentation avant tout sur la christologie de l'envoi. Ce choix impose la division du discours en deux volets principaux, chacun introduit par la formule d'autoprésentation de l'envoyé : « Je suis le pain de vie » (v. 35-47 et v. 48-58). Le premier volet (v. 35-47) présente l'envoyé dans l'accomplissement de sa mission de prédication, face à ses contemporains et selon la perspective développée dans le volet B du dialogue (v. 30-33), qui met en évidence le Père comme donateur. D'où le sigle B' pour ce volet du discours. Le second volet (v. 48-58) considère l'envoyé au terme de sa mission, face à sa mort tragique. La perspective est celle du volet A du dialogue (v. 26-29), d'où le sigle A' : le donateur est identifié au Fils de l'homme (6,27) et le don est annoncé pour le futur (cf. v. 29 et v. 51c). Le rapport dialogue/discours se présente donc de la façon suivante :

Dialogue	Discours
volet A : 26-29	volet A' : 48-58
volet B : 30-34	volet B' : 35bc-47

2. L'autoprésentation de l'envoyé (6,35a) et sa paraphrase (6,35bc)

L'étude de la structure générale du discours nous a permis de faire le lien avec le dialogue et de repérer deux unités argumentatives bien distinctes. Mais pour l'enchaînement de ses énoncés et le développement de son argumentation, l'auteur utilise des données qui relèvent à la fois de l'arrangement (*dispositio*) standard du discours délibératif dans la rhétorique gréco-romaine³⁶ et de l'élaboration (*ἐργασία*) d'une argumentation complète au sujet d'une *chrie* (*χρεία*) ou parole mémorable attribuée à une autorité, telle qu'on les trouve exposées par exemple dans les exercices préparatoires (*προγυμνάσματα*) chez Théon d'Alexandrie et chez Hermogène³⁷.

35. Même association en Tb 12,13-18 : « [...] j'ai été envoyé pour éprouver ta foi, et Dieu m'envoya en même temps pour te guérir, ainsi que ta belle-fille Sara. Je suis Raphaël, l'un des sept Anges [...]. Je vais remonter à celui qui m'a envoyé ».

36. Pour un exposé d'ensemble, cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric : A Foundation for Literary Style*, translated by M.T. Bliss, A. Jansen, D.E. Orton, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998 ; R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », p. 172-222. Pour des présentations plus courtes, avec références aux textes anciens, cf. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*, Rome, Pontificio Istituto Biblico (coll. « Analecta Biblica », 131), 1992, p. 43-79 ; A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, p. 11-72 ; R.D. ANDERSON JR., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, éd. révisée, Leuven, Peeters, 1998, p. 35-107.

37. Cf. CORPUS RHETORICUM : ANONYME, *Préambule à la rhétorique*. APHTONIOS, *Progymnasmata*. En annexe : PSEUDO-HERMOGÈNE, *Progymnasmata*, textes établis et traduits par M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres (coll. « CUF »), 2008 ; AELIUS THEON, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres (coll. « CUF »), 1997. Aelius Theon définit ainsi la *chrie* : « La *chrie* (*utilité*) est ainsi appelée par excellence, parce que plus que les autres elle est d'une grande utilité morale » (p. 19). Pour une présentation de cet exercice, cf. B.L. MACK, « Elaboration of the Chreia in the Hellenistic

Chez Hermogène, l'argumentation complète comprend : 1) l'éloge du personnage (ἐγκώμιον) ; 2) la parole, citée ou paraphrasée (παράφρασις) ; 3) une preuve rationnelle (ἡ αἰτία) ; 4) une justification par contraste (κατὰ τὸ ἐναντίον) ; 5) une analogie (ἐκ παραβολῆς), tirée de l'expérience commune ; 6) un exemple (ἐκ παραδείγματος) tiré de l'histoire ; 7) une citation empruntée aux Anciens (ἐκ κρίσεως) ; 8) une exhortation (παρακλήσις)³⁸.

Ces données fournies par Hermogène nous permettent de comprendre que l'auteur interprète l'autoprésentation de Jésus en 6,35a comme une *chrie*, suivie de sa *paraphrase* dans l'invitation qui suit, en 6,35bc³⁹ :

Qui vient à moi n'aura plus faim ;
qui croit en moi n'aura plus soif, jamais.

Par sa forme et une partie de son contenu, cette parole s'apparente à la proclamation de Jésus lors de la fête des Tentés (7,37b) :

Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
et il boira, 38a celui qui croit en moi⁴⁰.

Dans les deux passages, l'expression « venir à » est mise en parallèle avec « croire en ». En Jean, l'expression « suivre » ou « venir à » est fréquente pour décrire la démarche du croyant (cf. 1,38-40 ; 3,21 ; 5,40 ; 8,12 ; 10,4 ; 12,26 ; etc.). En 7,37, seule la métaphore de la soif est utilisée et la démarche du croyant est explicitée par l'action de « boire ». En 6,35bc, les deux métaphores de l'assouvissement de la faim et de l'étanchement de la soif sont employées pour décrire le don de la vie, mais la démarche du croyant n'est pas explicitement décrite par les actions de manger et de boire, bien que cela soit présupposé par les métaphores. On peut donc établir une équivalence entre « venir à », « manger » et « boire », « croire en ».

Mais quel est le lien de cette parole avec l'autoprésentation de Jésus comme pain de vie en 6,35a ? De soi, la métaphore du pain, associée au contexte du récit de la multiplication des pains, fortement marqué par l'assouvissement de la faim (cf. 6,11 : « autant qu'ils en voulaient »), et à la citation du v. 31 (« un pain du ciel »), n'implique pas la métaphore de l'étanchement de la soif. Pourquoi cette métaphore après

Schools », dans ID., V.K. ROBBINS, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma, Polebridge Press, 1989, p. 31-67 (avec bibliographie) ; R.F. HOCK, E.N. O'NEIL, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I, *The Progymnasmata*, Atlanta, Scholars Press (coll. « Greco-Roman Religion Series », 9), 1986 (« Introduction », p. 1-60 ; sur Hermogène, avec introduction, texte grec, traduction et notes, p. 153-181).

38. Cf. B.L. MACK, « Elaboration of the Chreia », p. 57-63. Cette argumentation complète chez Hermogène est en partie semblable à l'ancien modèle d'argumentation qu'on retrouve dans *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par G. ACHARD, Paris, Les Belles Lettres (coll. « CUF »), 1989, II, 18.28, p. 49 et 58. Cf. A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, p. 56-63.

39. Sur le v. 6,35, cf. F. HAHN, « Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f ; 6,35 ; 7,37-39 », dans J. JERVELL, W.A. MEEKS, ed., *God's Christ and His People*, Oslo, Bergen, Tromsø, Universitetsforlaget, 1977, p. 51-70 ; M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, p. 245-258.

40. Concernant cette division et traduction du texte, voir G. BIENAIMÉ, « L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39 », *RTL*, 21 (1990), p. 281-310, 417-454 ; L. DEVILLERS, *La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris, J. Gabalda (coll. « Études Bibliques », nouv. sér., 49), 2002, p. 318-344.

une telle insistance sur la métaphore de l'assouvissement de la faim ? Il est probable que Jean utilise comme paraphrase, en 6,35bc, une parole traditionnelle⁴¹ de Jésus dont le contexte est celui de l'invitation de la Sagesse à son banquet :

Pr 9,5 : « Venez, mangez de mon pain,
Buvez du vin que j'ai préparé ! » (B.J.)

Si 24,19-21 : « Venez à moi vous qui me désirez ;
Et rassasiez-vous de mes produits.
Car mon souvenir est plus doux que le miel,
Mon héritage plus doux qu'un rayon de miel ».
Ceux qui me mangent auront encore faim,
Ceux qui me boivent auront encore soif. (B.J.)

Comme ces textes, la parole de Jésus utilise la double métaphore de la faim et de la soif. Toutefois, à cause de l'autorité de ce logion traditionnel, Jean en fait la base de son élaboration jusqu'au v. 58⁴². La parole de Jésus remplace désormais l'Écriture. Certes, prise isolément, la parole de Jésus pouvait s'interpréter en un sens sapientiel et s'appliquer à son enseignement. Mais dans le contexte du discours que Jean introduit par une parole en *ego eimi*, il transforme le contexte sapientiel en un contexte juridique, celui de l'envoyé. L'insistance n'est plus sur l'enseignement, mais sur la personne, comme le démontre la suite du discours à partir du v. 37. Dans ce nouveau contexte, il faut tenir compte du passage d'Is 55,10-11 sur l'envoi de la « parole » (ῥῆμα ; LXX : λόγος) de Yahvé ; elle est comparée à la pluie et à la neige qui descendent « des cieux » (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) et fournissent « le pain (ἄρτον) à manger » (55,10) et elle ne revient pas sans avoir réalisé ce pour quoi « Je l'avais envoyée » (hébreu : שלחתי)⁴³.

3. La division bipartite de chaque volet

Bien que chaque partie du discours prenne son point de départ dans la formule d'autoprésentation (6,35a), le commentaire se développe à partir de la parole de Jésus qui suit immédiatement (6,35bc). Cette parole se divise nettement en deux parties :

6,35b : « Qui vient à moi n'aura plus faim ;
6,35c : qui croit en moi n'aura plus soif, jamais⁴⁴ ».

En chaque partie du discours, l'élaboration développe séparément et en ordre inverse les deux aspects de cette parole : (a) la démarche humaine ou l'appel à la dé-

41. Cf. F. HAHN, « Die Worte vom lebendigen Wasser », p. 53, 61-62. Les objections de M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, p. 250, contre la position de Hahn ne nous paraissent aucunement contraignantes.

42. À noter cette remarque de S. LÉGASSE : « Il serait plus utile de dire clairement et une fois pour toutes que le quatrième évangéliste, tout en recueillant çà et là des logia traditionnels, fait parler Jésus et que l'Église a reconnu dans ces paroles l'expression de sa propre foi [...] » (*Biblica*, 68 [1987], p. 431 [recension de P. GRELOT, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Tournai, Desclée {coll. « Introduction à la Bible », 7}, 1986)).

43. Cf. D. BURKETT, *The Son of Man in the Gospel of John*, Sheffield, JSOT Press (coll. « JSNT », Sup. Ser., 56), 1991, p. 129-134 ; H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 346-349.

44. Sur cette traduction, avec πῶποτε rejeté en fin de phrase, cf. D. LYS, « Jamais chez Jean ! (mort et résurrection) », *ÉTR*, 70 (1995), p. 509-519 (spéc. p. 516.).

cision de foi et (b) le don divin exprimé par la métaphore du rassasiement. Dans les v. 36-40, l'évangéliste commente ce qui concerne le don divin (b) en transposant la métaphore du rassasiement, qui exprime le don de la vie, dans les catégories juridiques de l'envoi, en traitant d'abord des relations entre l'envoyeur et son envoyé et de ce qui en résulte pour le destinataire. Après l'interruption marquée par les murmures des Juifs, (v. 41-42), il commente ce qui concerne la démarche humaine (a), mais en considérant, cette fois-ci, la relation entre l'envoyeur et le destinataire, et l'attitude de celui-ci envers l'envoyé (v. 44-47). Dans les v. 48-58, l'auteur utilise la même façon de procéder : il reprend la formule d'autoprésentation et commente ensuite, dans les v. 49-51, la partie (b) de la parole de Jésus, celle qui concerne le don divin, mais en revenant à la métaphore de la nourriture et en démontrant, grâce à la christologie de l'envoi (v. 51a), la qualité vivifiante de cette nourriture par opposition à la manne. Après l'interruption qui mentionne la discussion des Juifs entre eux (v. 52), il commente la démarche humaine (a) en utilisant le langage de la nutrition, manger et boire, et la métaphore de l'assimilation (v. 55-56). Ici encore, il fonde ultimement son argumentation sur la christologie de l'envoi (v. 57).

La structure d'ensemble du discours se présente donc de la façon suivante :

B' (v. 35-47)	A' (v. 48-58)
auto-présentation (v. 35a)	auto-présentation (v. 48)
parole de Jésus (v. 35b.c) (a) (b)	(non reprise dans ce volet)
murmures des Juifs (v. 41-42)	discussion des Juifs (v. 52)
élaboration de (a) (v. 43-47) (la démarche humaine)	élaboration de (a) (v. 53-58) (la démarche humaine)

Pour appuyer la bipartition du discours, J.-N. Aletti indique les corrélations entre les v. 36 et 47 d'une part et les v. 48 et 58 d'autre part⁴⁵. En chaque cas, on part d'une situation négative pour arriver à une situation positive :

v. 36 : Mais je vous l'ai dit : vous me voyez et ne croyez pas	v. 48 : Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts
v. 47 : je vous le dis : celui qui croit à la vie éternelle	v. 58 : qui mange ce pain vivra à jamais

45. J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et citations de l'Ancien Testament », *RSR*, 62 (1974), p. 178. L'auteur appuie sa division en deux parties correspondantes à partir de critères syntaxiques (p. 170-174). Aussi, M. GIRARD, « L'unité de composition de Jean 6 », p. 106, répartit le discours en un dyptique à triples tranches de correspondances, à partir de récurrences verbales et de formules identiques — A : v. 35b-40/48-51 ; B : v. 41-43/52-53a ; C : v. 44-47/53b-58. Il reprend cette division, du moins pour ce qu'il appelle le 2^e niveau, dans *Évangile selon Jean*, p. 218-220. De même, W. WEREN, « Structur en Samenhang in Johannes 6 », dans W. BEUKEN *et al.*, *Brood uit de hemel. Lijnen van Exodus 16 naar Johannes 6 tegen de achtergrond van de rabbijnse literatuur*, Kampen, J.H. Kok, 1985, p. 51.

Notons aussi que les deux aspects de la parole de Jésus en 6,35bc sont commentés à tour de rôle dans les deux volets du discours : aux v. 36-40 correspondent les v. 49-51 et aux v. 44-47, les v. 53-58. Les v. 53-58 complètent l'argumentation des v. 49-51, tout comme les v. 43-47 complètent celle des v. 36-40. On ne peut tronquer la partie A' d'une partie de son argumentation en attribuant ces versets à une rédaction ultérieure, parce qu'ils seraient directement eucharistiques. Ou bien c'est toute la séquence des v. 48-58 qui doit être attribuée à une rédaction ultérieure, ou bien c'est l'interprétation directement eucharistique des v. 53-58 qui doit être révisée.

4. L'élaboration (*dispositio*/τάξις) du discours proprement dit dans les volets B' et A'

La construction d'un discours dans la rhétorique ancienne comporte cinq étapes⁴⁶ : 1) l'*inventio* (εὑρεσις), la recherche des arguments ; 2) la *dispositio* (τάξις), la mise en ordre des arguments ; 3) l'*elocutio* (λέξις) ou le style, l'ornement des mots et des figures⁴⁷ ; 4) la *memoria* (μνήμη), le recours à la mémoire ; 5) l'*actio* (ὑπόκρισις), l'action oratoire avec ses jeux de physionomie et ses gestes.

La *dispositio* ou l'arrangement du discours délibératif se limite habituellement à quatre parties⁴⁸ : 1) l'*exordium* (προοίμιον), l'exorde ou introduction, au cours de laquelle l'orateur établit le contact avec l'auditoire, cherche à attirer son attention et à le rendre bienveillant — peut aussi comporter une critique à l'adresse des adversaires ; 2) la *propositio* (πρόθεσις), la proposition ou énoncé de la thèse ; 3) la *probatio* (πίστις), la preuve, au cours de laquelle l'orateur présente les arguments qui confirment sa thèse — parmi les preuves utilisées pour soutenir la thèse, les unes étaient dites *techniques* (ἐντεχνοί), c'est-à-dire relevant de l'art de l'orateur, les autres *extra-techniques* (ἄτεχνοί), celles provenant d'un document ou d'un témoignage⁴⁹ ; 4) la *peroratio* (ἐπίλογος), l'épilogue ou conclusion — l'orateur y reprend et résume les arguments, il fait aussi appel aux sentiments de son auditoire.

46. Cf. R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », p. 197.

47. Un travail comme celui de T. POPP, *Grammatik des Geistes*, relève plutôt de cette partie de la rhétorique. Cf. son exposé méthodologique aux p. 58-80 et dans son article, « Die Kunst der Wiederholung, Repetition, Variation und Amplifikation im vierten Evangelium am Beispiel von Johannes 6,60-71 », dans J. FREY, U. SCHNELLE, éd., *Kontexte des Johannesevangeliums : Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « WUNT », 175), 2004, p. 563-575. On peut ajouter les articles d'U. BUSSE, « Sprachökonomisch optimierte Kommunikation in Joh 6 », dans G. VAN BELLE, M. LABAHN, P. MARITZ, éd., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, p. 419-434 ; et de J. ZUMSTEIN, « Ich bin das Brot des Lebens », aux p. 435-452 du même volume. Relèvent également de cette partie de la rhétorique les remarques de J.-A.A. BRANT, *John*, Grand Rapids, Eerdmans (coll. « Paideia : Commentaries on the New Testament »), 2011, p. 114 ; et celles d'A.D. MYERS, *Characterizing Jesus. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its presentation of Jesus*, Londres, T&T Clark, 2012, p. 110.

48. ARISTOTE, *Rhétorique. Tome III (Livre III)*, texte établi et traduit par M. DUFOUR, A. WARTELE, Paris, Les Belles Lettres (coll. « CUF »), 1973, III, 13, 1414b, p. 77.

49. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1355b, p. 76.

Les preuves qui relèvent de l'art de l'orateur se répartissent selon trois modes de persuasion⁵⁰ : l'*ethos*, le *pathos* et le *logos*. La preuve selon l'*ethos* concerne le caractère moral de l'orateur, son autorité, sa crédibilité ; celle selon le *pathos* concerne les sentiments que suscite l'orateur chez son auditoire. Ces deux derniers modes sont associés aux émotions. La preuve selon le *logos* concerne la logique argumentative du discours lui-même, sa force de démonstration. Selon la logique inductive, on part d'une série d'exemples particuliers pour en tirer une conclusion générale. Selon la logique déductive, l'argumentation rhétorique utilise l'enthymème, le raisonnement qui part de prémisses inexprimées (*enthyméma*, composé de « *en* dans » et de « *thymos* esprit ») acceptées par l'auditoire et l'orateur pour en tirer une conclusion⁵¹. En fonction de ces trois modes, R. Barthes distingue dans l'arrangement du discours un axe syntagmatique et un axe paradigmatique⁵². L'axe syntagmatique concerne l'ordre des parties du discours, l'enchaînement des énoncés. L'axe paradigmatique est celui qui met en jeu les paradigmes du passionnel et du démonstratif. Ce dernier paradigme concerne les parties médianes : la proposition et la preuve. Le paradigme du passionnel relie les parties extrêmes du discours, l'exorde et la péroraison.

4.1. Volet B' (v. 35-47)

*L'élaboration de la partie (b) (v. 36-40)*⁵³

Notons tout d'abord que tout le volet B' du discours (v. 35-47) commente la parole de Jésus du v. 35bc selon la perspective établie par la partie B du dialogue (v. 30-33), qui met en évidence le *donateur* (6,32). Le don de la vie est offert *maintenant* aux contemporains de Jésus *qui l'ont vu* (v. 36) et sont invités à croire en lui.

L'*exordium*, v. 36 : « Mais je vous l'ai dit : vous m'avez vu et vous ne croyez pas⁵⁴ ». Cet exorde, sous forme de reproche, s'adresse sans doute aux Juifs hostiles. S'ils ne sont mentionnés qu'en 6,41-42, c'est que, pour le narrateur, ils sont déjà présents au début du discours. La parole de Jésus, « Je vous l'ai dit », renvoie à la question du v. 30 et à l'explication des v. 32-33. Si Jésus leur reproche de l'avoir vu et de ne pas croire, c'est qu'il leur rappelle l'exigence manifestée en 6,30 : « Quel signe fais-tu donc toi-même, pour que nous voyions et te croyions ? » Le signe, c'est Jésus lui-même, « [...] car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel (ὁ καταβαίνων) et donne la vie » (v. 33)⁵⁵. Jésus ne se fait pas d'illusion sur la mauvaise foi de ses interlocuteurs et ne se soucie pas d'attirer leur bienveillance⁵⁶.

La *propositio*, v. 37, et la *probatio*, v. 38-39. La plupart des commentateurs de Jean sont restés perplexes devant la discontinuité conceptuelle apparente entre le

50. *Ibid.*, I, 2, 1356a, p. 76-77.

51. *Ibid.*, I, 2, 1356b, p. 78.

52. Cf. R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », p. 213s.

53. Pour suivre l'exposé des pages suivantes, il serait bon de se reporter aux tableaux des p. 232-235.

54. Nous retenons la *lectio difficilior* [με] avec l'appui de P^{66, 75} vid B D K L, etc. Cf. v. 40.

55. En tenant compte de l'ambiguïté de l'expression, qui peut être interprétée en un sens impersonnel ou personnel. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 262.

56. Cf. *Rhétorique à Herennius*, I, 4.6., p. 7-11.

v. 35 et le développement des v. 36-40, ou même des v. 36-47. On considère que l'évangéliste a perdu le fil de ses idées, qu'il ouvre une parenthèse ou fait un excursus⁵⁷. Le procédé utilisé par l'auteur explique cette discontinuité apparente. Après avoir *paraphrasé* la parole d'autoprésentation (6,35a) à l'aide d'un logion traditionnel (6,35bc), il élabore une preuve rationnelle (ἡ αἰτία) en transposant la métaphore de type sapientiel dans le registre juridique de la *halakha* juive de son temps, qui avait développé une doctrine juridique réglant les relations *envoyeur-envoyé-destinataire*⁵⁸.

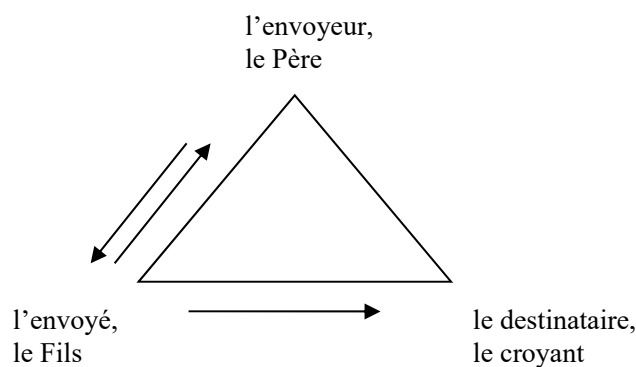
La *propositio*, v. 37 : « Tout ce que me donne le Père [...] ». Il faut d'abord noter que dans le droit juif, l'envoyé ou chargé de mission pouvait aussi bien être messager, porteur d'un message verbal, que mandataire (*šaliaḥ*) ou représentant autorisé à effectuer une action à caractère légal au nom de son mandant (*mešaleaḥ*). Dans ce cadre de la représentation juridique, la *halakha* connaît un type de représentant qu'elle appelle le *fondé de pouvoir* ou le plénipotentiaire. Ce représentant doté des pleins pouvoirs sur l'entière propriété du chef de la maison porte le titre de *ben beth*, « fils de la maison », que ce soit un fils réel ou un simple serviteur. Mais il était normal et surtout avantageux qu'en de pareils cas le chef de famille se fasse représenter par son héritier. En vertu de ce mandat, l'envoyeur lui transfère ses droits et ses titres de propriété. Du côté de l'envoyeur, l'acte de transfert s'exprime par le verbe מסר = δίδωμι et, du côté de l'envoyé, l'acte d'acquisition, par le verbe מָשַׁךְ = ἐλάκω, au sens technique de « prendre possession en tirant un objet⁵⁹ ». En Jean, Jésus est le fils unique envoyé pour sauver le monde (3,16-17) et doté des pleins pouvoirs pour accom-

57. Nous n'en citons que quelques-uns. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « HNT », 6), 1933, p. 97 : « Mit 36 schweift der Evangelist vom Hauptthema ab, um sich erst 41 zurückzufinden und von 44-46 aufs neue den Faden zu verlieren » ; R. BULTMANN, *The Gospel of John : A Commentary*, trad. G.R. Beasley-Murray, Oxford, Blackwell, 1971, p. 221, propose de rétablir l'ordre suivant : v. 27.34.35.30-33.47-51a.41-46 ; B. LINDARS, *The Gospel of John*, Londres, Oliphants (coll. « New Century Bible »), 1972, p. 260, au sujet du v. 36 : « This verse breaks the flow of thought » ; selon R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 275, les v. 36-40 « [...] have no close association with the theme of the bread of life and may have a history of their own » ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 70, considère les v. 36-40 comme un interlude sur la nécessité de la foi ; pour J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, Kap. 1-10, Gütersloh, Würzburg, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (coll. « ÖTNT », 4/1), 1979, p. 210, il s'agit d'un excursus sur la foi ; selon J. PAINTER, « Tradition and Interpretation in John 6 », *NTS*, 35 (1988-1989), p. 440, n. 4, ces versets sont de nature transitionnelle et semblent être une collection de paroles traditionnelles ; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1. Teilband, Kap. 1-10, Stuttgart, Kohlhammer (coll. « TKNT », 4/1), 2000, p. 239, intitule le paragraphe sur les v. 36-46 : « Excursus : réflexion sur la foi comme œuvre de Dieu et décision de l'homme ».

58. L'exemple donné par Hermogène est éclairant. La chrie à commenter, d'abord exprimée sous forme de métaphore : « Isocrate a dit que la racine de l'instruction est amère, mais que son fruit est doux » (trad. Patillon, p. 186), est ensuite démontrée par un principe rationnel : « [...] car les plus grandes actions réussissent volontiers à force de labeur, et la réussite apporte le plaisir » (*ibid.*). B.L. MACK, « Elaboration of the Chreia », commente : « This is a significant move, for it restates the chreia in the form of an assertion that can be argued » (p. 58) ; et plus loin : « He establishes the thesis by translating the chreia's metaphor into an assertion » (p. 61).

59. Cf. *Baba Qamma* 70a. Cf. P. BORGES, *Bread from Heaven*, p. 158-164 ; ID., « God's Agent in the Fourth Gospel », p. 141-142 ; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg*, p. 191-206 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus*, p. 242-244. On y trouvera toutes les références aux clauses halakhiques en rapport avec la christologie de l'envoi. Précisons que l'utilisation massive du schème de l'envoi chez Jean suppose un arrière-plan connu de ses lecteurs, un arrière-plan fonctionnel et systématisé, celui de la tradition rabbinique juive. Voir, par exemple, l'énoncé à caractère proverbial en 13,16 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé ».

plir sa mission : « Le Père aime le Fils et a tout remis (δεδωκεν) en sa main » (3,35), c'est-à-dire lui a confié la responsabilité de tous ses biens (cf. 13,3 ; 10,27-29 ; 17,2.4.6.8.14.22). Commentant d'abord la partie (b) de la parole de Jésus (6,35bc), celle qui concerne le don de la vie, l'auteur reformule cette parole en une *propositio* (v. 37), suivie d'une *probatio* (v. 38-39), qui exploite la relation *envoyeur-envoyé* dans le cadre de la représentation juridique et souligne l'effet de cette relation pour le *destinataire*. En Jn 6,37, le croyant ou le destinataire est considéré comme la propriété du Père ; s'il vient à Jésus, c'est qu'il lui a été donné par le Père. Cette relation triangulaire peut être représentée par le schéma suivant :



La *probatio*, v. 38-39 : « [...] car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté [...] ». La majeure de ce syllogisme utilise un principe accepté tacitement par les interlocuteurs : la clause de l'obéissance de l'envoyé⁶⁰. Puisque Jésus est envoyé, il accomplit sa mission en obéissant à la volonté de son envoyeur (6,38 ; cf. 4,34 ; 7,28 ; 8,42). Or cette volonté, définie au v. 39, exige de l'envoyé qu'il « ne perde rien » de tout ce que lui a confié l'envoyeur. S'il vient à l'envoyé, c'est-à-dire s'il croit en lui, le destinataire reçoit donc le don de la vie, puisqu'il est accueilli et gardé pour le jour du jugement (v. 39)⁶¹.

La *peroratio*, v. 40 : « Oui, telle est la volonté [...] », est une *exhortation* (παράκλησις) qui reprend la définition du v. 39 et l'associe à l'invitation à croire, ce qui renverse la situation décrite dans l'*exorde* (v. 36). On a ainsi une inclusion par opposition entre le v. 36 et le v. 40⁶². On ne peut considérer ce verset comme un doublet du v. 39. Le v. 39 concerne l'action de l'envoyé, alors que le v. 40 concerne le desti-

60. *Terumoth* 4, 4. Pour les textes, cf. P. LÉTOURNEAU, *Jésus*, p. 244-246. Sur le syllogisme rhétorique ou enthymème, cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, *supra*, n. 26 ; R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », p. 200-206 ; A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, p. 41-43.

61. Sur la résurrection au dernier jour, cf. E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle*, t. I, *La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, Paris, Gabalda (coll. « Études Bibliques », nouv. sér., 21), 1993, p. 253-257.

62. Sur le lien entre la péroration et l'exorde, cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 19, 1419b, p. 96-97. Ce lien entre l'*exorde* et la *peroratio* constitue un indice en faveur de la lecture με au v. 36.

nataire. Ce dernier verset est nécessaire pour compléter la *dispositio*, terminer selon le mode du *pathos* et préparer le développement des v. 43-47. Ajoutons que l'auteur, dans les v. 39 et 40, utilise conjointement deux figures de rhétorique : les deux versets commencent de façon semblable, ce qui est une anaphore (ἀναφορά) (/x... /x...) et se terminent de la même façon, ce qui est une épiphore (ἐπιφορά) (/...x/...x/). L'emphase est ainsi mise sur les deux énoncés⁶³.

*L'objection, v. 41-42*⁶⁴

Comme autrefois les Pères dans le désert (cf. Ex 15,24 ; 16,2.12 ; 17,13 ; Nb 11,1 ; 14,2.27 ; etc.), les Juifs⁶⁵ murmurent au sujet de Jésus. Ces Juifs dont il est question ici prennent le relais de ceux déjà mentionnés en Jn 5,10.18, les disciples de Moïse qui argumentent à partir des Écritures et prétendent définir les conditions de leur foi (5,39-47 ; 6,30 ; 9,28-29) ; ils reprocheront à la foule (ὄχλος) de ne pas connaître la Loi (7.49), parce qu'elle ne comprend pas que « le Prophète » ne peut venir de la Galilée (7,52 ; cf. 6,14-15).

L'objection que soulèvent les Juifs provient du scandale de l'origine terrestre de Jésus. Ils ne contestent pas le principe concernant l'obéissance de l'envoyé (v. 38), la majeure de l'argument acceptée tacitement par les deux parties. À la rigueur ils reconnaîtraient, comme Nicodème à partir des signes (3,2), l'origine divine de la mission de Jésus. Ce qu'ils contestent, c'est sa prétention personnelle à une origine divine. Ils voient Jésus, mais s'arrêtent aux apparences. Ils ne reconnaissent en lui que le fils de Joseph, celui dont ils connaissent le père et la mère. Accepter Jésus comme l'envoyé du Père, « descendu du ciel » (v. 41), « celui qui vient d'auprès de Dieu » (v. 46), exige du destinataire qu'il se laisse enseigner par l'envoyeur par la médiation de l'envoyé. C'est cet aspect de l'acte de foi que développent les v. 43-47.

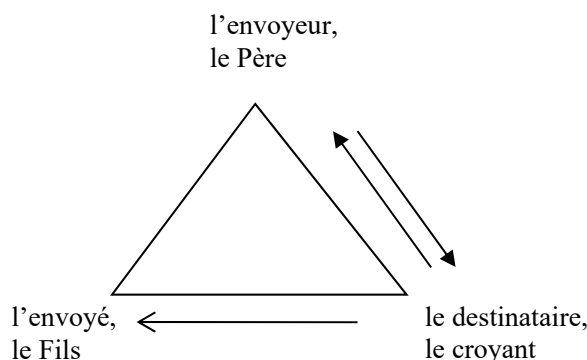
63. Ces figures sont expliquées dans R.D. ANDERSON JR, *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Leuven, Peeters, 2000, p. 19, 52 et 54. Cf. C.S. KEENER, *The Gospel of John*, p. 684, n. 207 et 208.

64. On distinguait dans le genre délibératif entre la *sumboulê*, lorsqu'il s'agissait d'un conseil portant sur une matière contestée, et la *parainesis*, lorsqu'il s'agissait d'une exhortation qui ne souffrait d'aucune contradiction. Cf. L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. 2, Paris, Institut d'études augustiniennes (coll. « Études augustiniennes »), 1993, p. 719.

65. Selon J. ZUMSTEIN, « La réception de l'Écriture en Jean 6 », p. 153, n. 4, il faut voir dans le syntagme « les Juifs » « une expression littéraire du récit johannique » ; R. HAKOLA, *Identity and Matters : John, the Jews and Jewishness*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Suppl. to NT », 118), 2005, considère aussi l'expression « as a literary device intended by the evangelist to emphasize the blindness of the Jews » (p. 159) ; dans le même sens, J. LIEU, « Temple and Synagogue in John », *NTS*, 45 (1999), p. 65 : « The Jews who oppose Jesus in this chapter belong to the scriptural context rather than to the narrative context ». Il faut toutefois tenir compte des travaux récents concernant le référent historique du terme *Ioudaioi*. Nous les avons présentés dans l'article suivant : « Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (I) », p. 151-172 (surtout les p. 165-172). Ainsi, selon D. BOYARIN, « The Ioudaioi in John and the Prehistory of "Judaism" », dans J.C. ANDERSON *et al.*, éd., *Pauline Conversation in Context : Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « JSNT », Sup., 221), 2002, p. 238 : « [...] les controverses avec les *Ioudaioi* dont témoigne l'Évangile ne concernent pas ceux que nous appelons aujourd'hui les Juifs, mais un groupe particulier qui à l'époque exerçait son hégémonie sur l'ensemble des Israélites. En ce cas, le texte de Jean ne serait pas un texte "anti-juif" ». Sur l'origine postexilique de ce groupe, cf. p. 166 de notre article.

L'élaboration de la partie (a) (v. 43-47)

Les v. 43-47 traitent de la partie (a) du v. 35b : « Qui vient à moi [...], qui croit en moi [...] », c'est-à-dire de la démarche humaine et toujours dans la perspective du volet B' qui vise à mettre en évidence la personne du Père. Dans le contexte de l'envoi, l'élaboration sur la parole de Jésus utilise la relation *envoyeur-destinataire* et explique l'effet de cette relation sur l'attitude du destinataire vis-à-vis de l'*envoyé* :



L'exorde, v. 44a : « Ne murmurez pas entre vous ». Jésus avait déjà anticipé la réaction négative des Juifs (v. 36) et donné en même temps la cause de leur objection : leur manque de foi. Il ne cherche pas à justifier son origine divine. Pour comprendre ce mystère, les Juifs doivent d'abord abandonner leur prétention à définir les conditions de leur foi.

La propositio, v. 44b : « Nul ne peut venir à moi [...] ». La foi n'est pas une conclusion tirée à la vue d'un signe ou au terme d'un raisonnement midrashique (v. 30-31). Seul celui que le Père *attire* peut venir à Jésus et croire en lui pour obtenir la vie⁶⁶.

La probatio, v. 45 : « Il est écrit dans les prophètes [...] ». L'auteur présente une preuve *extra-technique* (ἄτεχνος), c'est-à-dire tirée d'un document officiel (ἐκ κτίσεως), ici une citation de l'Ancien Testament tirée probablement d'Is 54,13 : « Tous tes fils seront instruits par Yahvé ». Ce passage fait partie d'un groupe de textes de l'Ancien Testament annonçant qu'aux derniers temps, Dieu lui-même instruirait son peuple (cf. Is 2,2-4 ; Jr 31,31-34 ; Mi 4,2 ; etc.). En supprimant l'expression « tes fils », Jean universalise la prophétie : « tous seront enseignés [...] », c'est-à-dire tous les hommes, puisque tous les hommes sont inclus dans l'amour qui est au principe de l'envoi du Fils (3,16-17).

66. *Ce qui ne veut pas dire que le signe est inutile*, puisque c'est dans le signe que s'opère la jonction entre l'action divine et la liberté humaine. Cependant, c'est grâce à la parole de Jésus que le croyant peut percevoir dans le signe le symbole du salut que celui-ci lui apporte dans sa personne même. Cf. M. ROBERGE, « Jean 6, 26 et le rassasiement eschatologique », *LTP*, 45 (1989), p. 343-346.

Il n'est pas question ici d'une action du Père dans le cœur du croyant, qui serait indépendante de l'enseignement de Jésus⁶⁷. Tout le volet B' traite du moment de la rencontre entre l'envoyé et le destinataire. Mais pour les besoins de l'argumentation, l'élaboration se développe en deux temps. Dans le premier temps, c'est la relation *envoyeur-envoyé* qui a été considérée en vue de montrer comment le don de la vie était octroyé au *destinataire* par la médiation de l'envoyé (v. 36-40). Dans le deuxième temps, c'est la relation *envoyeur-destinataire* qui est envisagée en vue de montrer ce qui est au principe de la démarche du croyant lorsqu'il vient vers l'*envoyé*. Il y a en fait concomitance de l'action intérieure, l'attraction (ἐλκύω) de l'envoyeur sur le destinataire et celle de l'envoyé, à qui tout « a été donné » (δίδωμι) (3,35), lorsque celui-ci s'adresse au destinataire. Quand le croyant vient vers l'envoyé, le Père prend possession de son bien par l'intermédiaire de son envoyé. Il ne faut pas voir de la prédestination dans cette attraction du Père. La responsabilité du destinataire reste entière, ce que souligne la dernière partie du v. 45 : il faut *écouter* (πᾶς ὁ ἀκούσας) et *se mettre à l'école* (μαθόν). Le texte maintient à la fois l'initiative divine et la responsabilité humaine. Le message de l'envoyé s'adresse à tous les hommes (v. 45a), mais il appartient à chacun de se rendre docile à la parole.

Au v. 46, l'évangéliste resitue la preuve extra-technique dans le schème argumentatif principal, le schème christologique de l'envoi. C'est par le message de l'envoyé, le Fils unique dans le sein du Père (1,18), que celui-ci enseigne le croyant. Les paroles de l'envoyé sont celles de l'envoyeur : « Je viens d'auprès de lui et c'est lui qui m'a envoyé » (7,29) ; « Je *dis* ce que j'ai *vu* chez mon Père » (8,38 ; cf. 3,34 ; 5,24 ; 7,16-17.29 ; 8,26-28.40 ; 12,49-50 ; 14,10.24 ; 15,15 ; 17,8.14).

La peroratio, (v. 47). Selon le mode de l'*ethos*, le double *amen* met en valeur l'autorité et la crédibilité du témoignage de l'envoyé. Selon le mode du *pathos*, la formule souligne la portée salutaire de l'*exhortation*, laquelle forme inclusion par opposition avec le v. 44 et le v. 36. Cette fonction rhétorique de la formule explique pourquoi on ne la trouve que dans la *peroratio* comme ici, ou dans l'*exordium*, comme au v. 53⁶⁸ (voir les annexes, *infra*, p. 232-235).

4.2. Volet A' (v. 48-58)

Dans le volet B' du discours, l'évangéliste a mis en évidence le rôle du Père comme *donateur* du pain de vie dans le cadre de la christologie de l'envoi. À ceux qui vont à Jésus lors de sa mission terrestre, le Père *donne* maintenant (6,32) la vie éternelle, puisque l'envoyé descendu du ciel accomplit la volonté de son envoyeur (v. 36-40 ; 43-47). Dans le volet A', l'évangéliste envisage la phase finale de la mission de Jésus, sa fin tragique (v. 51c). C'est pourquoi il renvoie à la perspective de la

67. S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel : The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden, Brill (coll. « NTS », 42), 1975, p. 283, insiste sur le caractère paradoxal de ces versets : « The "attraction" the Father exerts (v. 44) is the revelation of the Father in the son ».

68. Au sujet de cette formule, cf. R.A. CULPEPPER, « The Origins of the "Amen, Amen" Sayings in the Gospel of John », dans R.T. FORTNA, T. THATCHER, éd., *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville, London, Leiden, Brill, 2001, p. 253-262 ; R. BAUCKHAM, « Historiographical Characteristics of the Gospel of John », *NTS*, 53 (2007), p. 17-36, spéc. p. 33-34.

partie A du dialogue (v. 26-29) : le donateur est Jésus lui-même en tant que Fils de l'homme (cf. v. 27b et 51c, 53) et le don est annoncé pour le futur (cf. v. 27b et 51c). Enfin, l'insistance est mise sur le don lui-même ou la nourriture (βρῶσις) (v. 27 ; cf. v. 55), d'où la mise en valeur de la qualité vivifiante du don dans l'argumentation des v. 48-51.

La formule d'autoprésentation : « Je suis le pain de vie » (v. 48)

L'évangéliste répète la formule pour indiquer que c'est elle qui lui sert de point de départ d'un nouveau développement, bien que ce soit la parole de Jésus en 6,35bc qui règle l'argumentation. C'est pourquoi le premier développement concerne l'initiative divine dans le don de la vie.

L'élaboration de la partie (b) (v. 49-51).

L'exordium, v. 49 : « Vos Pères dans le désert [...] ». L'argumentation part de l'exemple (ἐκ παραδείγματος) des Pères qui ont mangé la manne, pain du ciel (6,31), et n'ont pu entrer dans la Terre Promise, parce qu'ils ont *murmuré* contre Dieu et demandé de la *viande* à manger (cf. Nb 11,14.31-33 ; Jo 5,6-7 ; Ps 78 (77),20-31)⁶⁹. Il semble bien que l'évangéliste ne considère pas seulement la mort biologique des Pères au désert. L'argument ne tiendrait pas, puisque des croyants peuvent aussi mourir de mort physique : « Qui croit en moi, même s'il meurt vivra » (11,25). Il réfère probablement aux traditions haggadiques qui enseignaient que la génération du désert ne pourrait avoir part au monde à venir qui devait débiter avec la résurrection des morts et le jugement dernier⁷⁰. Selon le mode du *pathos*, l'interpellation constitue un avertissement aux Juifs hostiles à Jésus et qui se ferment à son enseignement (cf. 8,21.24). Seuls le croyant a part à la vie éternelle et ne vient pas en jugement (cf. 5,24 ; 8,51 ; 11,26)

La *propositio*, v. 50 : « Ce pain est celui qui descend du ciel [...] ». Le v. 50 propose la *définition* du vrai pain du ciel en reprenant celle du v. 33 : « Car le pain de Dieu c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde », mais en exprimant la dernière partie selon une tournure négative en rappel du v. 49. Le pain qu'est Jésus, non seulement descend du ciel, comme la manne, mais aussi donne la vie⁷¹.

La *probatio*, v. 51a : « Je suis le pain, le vivant, descendu du ciel ». Au centre du développement, le v. 51a indique le *réfèrent* de la définition : Jésus est le vrai pain descendu du ciel, parce qu'il est « le vivant » (ὁ ζῶν) descendu du ciel⁷². L'expres-

69. Le Ps 77,27 utilise le terme σάρξ : καὶ ἔβρεξεν ἐπ' αὐτοὺς ὡσεὶ χοῦν σάρκα. Sur les traditions juives concernant cet épisode, cf. R. LE DÉAUT, « Une aggadah targumique et les “murmures” de Jean 6 », *Biblica*, 51 (1970), p. 80-83.

70. Cf. G. RICHTER, « Die alttestamentliche Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26-51a », dans J. HAINZ, éd., *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg, F. Pustet, 1977, p. 228. À la n. 201, l'auteur renvoie à quelques textes de la tradition rabbinique.

71. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda (coll. « Études Bibliques »), 1936. L'auteur l'explique que « οὗτος n'est pas attribut pour dire : ce pain est tel que, etc., mais plutôt sujet : ce pain (lequel descend du ciel) est un pain de vie [...] » (p. 182).

72. Jean se sert souvent des participes présents pour exprimer l'aspect sotériologique de la mission de Jésus, cf. 1,9.18.27.29.34.

sion « le pain, le vivant » n'est pas seulement une variation stylistique⁷³. On a ici un enthymème sans γάρ⁷⁴ qui renvoie à un principe non exprimé, mais déjà établi dans la discussion précédente avec les Juifs et dans un contexte présentant Jésus comme envoyé (5,24) : « En effet, comme le Père a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même » (5,26). Comme *envoyé* Jésus est habilité à transmettre la vie qu'il reçoit de son envoyeur (cf. 3,16-17 ; 10,10). C'est pourquoi le participe présent (ὁ ζῶν) du v. 51a sera repris au sujet du Père au v. 57. Le v. 51b : « Qui mangera ce pain vivra à jamais » forme la *conclusion* de l'enthymème ; il est formulé à la troisième personne et décrit de façon positive l'effet produit par le vrai pain.

La *peroratio*, v. 51c : « Et même le pain que je donnerai, c'est ma chair pour (ὕπερ) la vie du monde⁷⁵ ». Le terme *chair* (σάρξ) désigne ici Jésus dans sa condition terrestre (cf. 1,14)⁷⁶. Le verset n'est pas une addition rédactionnelle⁷⁷. Dans la structure rhétorique, il forme la *peroratio* et complète la *dispositio* de cette partie du volet A'. Surtout, il constitue le terme d'une *anaphore* (/x.../x...), marquée par la *répétition* du lexème *pain* aux v. 50.51a.51b.51c. Au moyen de cette figure, l'évangéliste construit une *amplification* progressive⁷⁸ qui se termine par un *climax* (τὸ κλιμακωτὸν σχῆμα) sur le mode du *pathos*. En effet, par extension *métonymique*⁷⁹ du référent, le v. 51c précise la situation historique de Jésus au *terme* de sa mission en indiquant de quelle façon *paradoxe*⁸⁰ il sera finalement pain de vie pour le monde dans sa mort tragique. C'est ce qu'indiquent de façon allusive le verbe *donner* et la préposition *pour* (ὕπερ), préposition qui revient à plusieurs reprises en Jean quand Jésus parle de la valeur salvifique du don de sa vie : il donne sa vie *pour* ses brebis (10,10.15) ; *pour* la nation, afin de rassembler le nouveau peuple de Dieu (11,50-52). Les écrits du Nouveau Testament l'utilisent aussi dans le même sens (cf. Lc 22,19 : « Ceci est mon corps donné *pour* vous » ; Mc 14,24 ; 1 Co 11,24 ; 15,3 ; 2 Co 5,21 ;

73. Comme l'affirme, par exemple, R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 82 ; aussi, T. POPP, *Grammatik des Geistes*, p. 353.

74. Cf. Sur l'enthymème sans γάρ, cf. R.B. VINSON, « A Comparative Study of the Use of Enthymemes in the Synoptic Gospels », dans D.F. WATSON, éd., *Persuasive Artistry : FS. G.A. Kennedy*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « JSNT », Sup. Ser., 50), 1991, p. 119. Cf. l'exemple que donne AELIUS THEON, *Progymnasmata*, p. 22.

75. Sur ce verset, cf. H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c – ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede », *BZ*, 2 (1958), p. 244-262.

76. Cf. *ibid.*, p. 252 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 84, suggère que le terme σάρξ puisse provenir d'une tradition eucharistique des communautés johanniques.

77. Pour un résumé de l'argumentation concernant cette position, cf. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 131.

78. Cf. R.D. ANDERSON JR, *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, p. 19. Sur la fonction de l'*amplification* dans la péroraison, cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 19, 1419b, p. 96 ; *Rhétorique à Herennius*, II, 47, p. 80-81. La particule grecque δέ marque ici le terme de cette amplification avec le sens de *et même, bien plus, plus encore*. Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, Harvard University Press, 1961, § 447, 9 ; H.D. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press ; New York, Clarendon Press, 1996, p. 371, II, 2b (in a climax). Voir aussi H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c », p. 251-253.

79. Cf. J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie », p. 188.

80. Sur la figure rhétorique du παράδοξον, cf. R.D. ANDERSON JR, *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, p. 88.

Ga 1,4 ; 2,20 ; 3,13 ; Rm 5,6)⁸¹. Ainsi se trouve renversée la situation négative mentionnée au v. 49 par la mention d'une triple opposition : la vie/la mort, le monde/les Pères, la manne/la chair. Il est aussi possible que le terme *chair* (σάρξ) renvoie à la demande de chair faite par les Pères (cf. Ps 77,27)⁸² : *ironiquement*, par la chair de Jésus que les Juifs vont réclamer pour la crucifixion (cf. Jn 19,6-16), la vie sera donnée au croyant⁸³.

L'argumentation fait appel à la clause d'égalité juridique et au transfert des privilèges personnels de l'envoyeur à son envoyé (Jn 5,20 ; 10,30.38 ; 12,4 ; 13,20 ; 14,9 ; 15,23)⁸⁴. Jésus affirme que sa mort violente ne pourra briser le lien vital qui l'unit à son envoyeur (8,29). Le v. 57 reprendra l'affirmation du v. 51a et montrera comment ce lien vital qui unit Jésus au Père vivant (ὁ ζῶν) est étendu au destinataire croyant. Cependant, le v. 51c ne précise pas quel genre de mort subira Jésus et il faudra que survienne l'événement de la crucifixion/élévation (cf. 3,14) pour que le croyant puisse avoir la confirmation de la prétention de Jésus à transmettre la vie (cf. 6,62), même lorsqu'il meurt sur la croix.

Selon cette interprétation, le v. 51c ne se rapporte pas en premier lieu à l'eucharistie, mais au don que Jésus fait de lui-même dans sa mort. La façon dont l'auteur utilise la métaphore du pain depuis le v. 35 impose cette interprétation. Dans les v. 36-47, le référent du lexème pain est *la personne* de Jésus : comme envoyé descendant du ciel, il se présente comme pain de vie, parce qu'il vient accomplir la volonté de son envoyeur. Lorsque le terme pain revient au v. 48, il ne peut se rapporter à un autre référent et désigner tout à coup le pain eucharistique. C'est toujours à la personne historique de Jésus que le terme se rapporte en premier lieu, sauf que dans cette deuxième partie du discours, la situation du référent a changé : c'est la situation décrite par l'expression « ma chair (donnée) pour (ὑπέρ) la vie du monde ».

Cette interprétation du v. 51c, qui commande toute l'exégèse de la seconde partie du discours, s'impose du fait que l'évangéliste fonde toute son argumentation sur le schème christologique de l'envoi. Or en Jean, comme dans la tradition néotestamentaire, on insiste sur l'aspect sotériologique de l'envoi (cf. Mc 12,1-12 — la parabole des vignerons homicides — ; Ga 4,4 ; Rm 8,3 ; Jn 3,16-17 ; 1 Jn 4,9-12). Le thème de l'envoi y est précisé en celui du don de la vie par la mort de l'envoyé⁸⁵. La mort de Jésus en Jean est le point culminant, le terme et l'accomplissement de la mission de Jésus (Jn 4,4 ; 10,14-18 ; 14,30 ; 17,4 ; 19,30). Jean, comme Paul, place la croix et non l'incarnation au centre de l'œuvre de salut de Jésus. C'est pourquoi la première partie du discours (v. 36-47), qui considérait l'envoyé au cours de sa mission terrestre

81. Cf. H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c », p. 250-257 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 83-84.

82. Cf. M.W.G. STIBBE, *John*, Sheffield, Sheffield University Press, 1993, p. 88.

83. Concernant la formulation du v. 51c, cf. S.E. WITMER, « Approaches to Scripture in the Fourth Gospel and the Qumran Pesharim », *NT*, 48 (2006), p. 313-328. L'auteur note que la formule d'identification utilisée dans le v. 51c constitue le parallèle le plus près des formules d'identification utilisées dans les *pesharim* de Qumran et chez Philon. Il ajoute cependant qu'on ne trouve pas en Jn 6 de commentaire suivi de l'Ancien Testament comme dans ces *pesharim* (cf. p. 325-327).

84. Sur cette clause, cf. P. BORG, *Bread from Heaven*, p. 162 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus*, p. 239-242.

85. Cf. J.P. MIRANDA, *Die Sendung Jesu*, p. 39-45.

de prédication, devait être complétée par une seconde partie traitant de l'envoyé au terme de sa mission. Or c'est le v. 51c qui introduit dans le discours cette dernière phase de la mission de l'envoyé. Le référent du terme « pain » n'est pas dans un cas (v. 36-47) la parole de Jésus et dans l'autre (v. 48-58) son corps eucharistique sous l'espèce du pain⁸⁶. Il n'y a qu'un seul référent : Jésus comme envoyé, d'abord au cours de la réalisation de sa mission, ensuite au terme de cette mission, au moment de sa mort.

À noter également que dans cette partie du discours Jésus est à la fois le donateur et le don : « *Je suis le pain de vie* » (v. 48) et « *le pain que je donnerai, c'est ma chair* » (v. 51c). Cela ne s'oppose pas à la première partie qui mettait en évidence le Père comme donateur à titre d'envoyeur. Au terme de sa mission, Jésus insiste sur le don volontaire de sa vie : s'il accepte la mort, c'est par fidélité à sa mission (cf. 10,15-18 ; 14,30). En acceptant de conduire à son terme sa mission de prédication, Jésus se heurte à la violence des hommes qui rejettent son message ; ce sont eux qui veulent directement sa mort. Mais Jésus ne subit pas cette mort. Il l'assume dans le cadre de sa mission, par obéissance à la volonté de son envoyeur, et il en fait la révélation suprême de l'amour de Dieu pour les hommes (cf. 3,16-17) et de son amour pour les siens (cf. 13,1).

L'objection, « Les Juifs alors se mirent à discuter fort entre eux... » (v. 52)

L'Ancien Testament rapporte que les Juifs pendant leur séjour au désert, ont non seulement *murmuré* lors de l'épisode de la manne et des caillies (cf. Ex 16,2.7.12 ; Nb 11,1 ; 14,2.27), mais aussi *discuté fort* avec Moïse et avec Dieu (Ex 17,2 ; Nb 20,13), alors qu'ils manquaient d'eau. Il est intéressant de noter que dans notre discours, comme dans ces textes de l'Ancien Testament, la *discussion* prend le relais des *murmures* (cf. Jn 6,41 et 6,52). En Ex 17,2 et Nb 20,3, le mot hébreu *rib* est traduit dans la Bible grecque par *λοιδορεῖσθαι*, mais aussi ailleurs (10 fois) par *μάχεσθαι*, le verbe utilisé par Jean en 6,52⁸⁷.

Quel est le sens de l'objection des Juifs dans cette deuxième partie du discours ? Aux v. 41-42, les Juifs refusaient de reconnaître en Jésus, le fils de Joseph, celui qui était descendu du ciel, envoyé par le Père. Ils ont compris les paroles de Jésus sur l'origine divine de sa mission, mais ont rejeté sa prétention personnelle à une origine divine. Ont-ils compris les paroles de Jésus leur annonçant que le don de sa chair, c'est-à-dire sa mort, leur serait salvifique ? Ou les interprètent-ils en un sens anthropologique ? La première solution apparaît plus vraisemblable⁸⁸. On retrouvera pareille objection lorsque Jésus annoncera l'élévation du Fils de l'homme : « [...] et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12,32). La foule lui répondra : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure à jamais. Comment

86. D'où la division bipartite du discours proposée par plusieurs auteurs : partie sapientielle (v. 35-51b) ; partie eucharistique (v. 51c-58).

87. Cf. R. SCHNACKENBURG, « Zur Rede vom Brot aus dem Himmel : eine Beobachtung zu Joh 6,52 », *BZ*, 12 (1968), p. 248-252.

88. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II (chapitres 5-12), Paris, Seuil (coll. « Parole de Dieu »), 1990, p. 162-163.

peux-tu dire : “Il faut que soit élevé le Fils de l’homme ?” Qui est ce Fils de l’homme ? » Les interlocuteurs ont alors compris d’une certaine façon que le règne messianique de Jésus prendrait fin, même s’ils n’ont pas encore saisi que l’élévation dont il est question serait une élévation sur la croix et qu’elle serait salvifique (12,34)⁸⁹.

Élaboration de la partie (a) (v. 53-58)

Comme dans le volet B', la seconde partie du volet A' élabore la partie de l'invitation du v. 35b qui décrit la *démarche humaine* en réponse au don divin : « Qui vient à moi [...] qui croit en moi [...] ». En accord avec l'élaboration des v. 48-51 qui mettait en évidence la qualité vivifiante du *don* et maintenait la métaphore de la nutrition, celle des v. 53-58 décrit la démarche du croyant et ce qui en résulte pour lui en exploitant la même métaphore. Le lien entre le croyant et l'objet de sa foi sera exprimé par la métaphore de l'assimilation (v. 56).

L'*exordium*, v. 53 : « En vérité, en vérité⁹⁰, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l’homme [...] ». Comme au v. 44 du volet correspondant, le développement débute par la mention de l’attitude négative des Juifs (deuxième personne du pluriel ; cf. v. 36, 43 et 49). L’évangéliste argumente par le contraire (κατὰ τὸ ἐναντίον) et selon le mode du *pathos* pour prévenir les Juifs hostiles qu’ils risquent d’avoir le même sort que leurs Pères. Sous l’influence de la terminologie eucharistique, qu’introduisait de façon indirecte le v. 51c, la métaphore de la nutrition est complétée par la mention de l’action de *boire*. Le titre de Fils de l’homme comporte pour le lecteur une allusion à la croix (cf. 3,14) et introduit un principe d’explication sotériologique qui sera utilisé en dehors du discours, lorsque Jésus s’adressera aux disciples (v. 62-63). Toutefois, l’expression *chair et sang*, en dehors de son contexte eucharistique, peut signifier simplement l’humanité de Jésus. Dans la Bible le binôme désigne l’homme dans sa condition terrestre (cf. Si 14,18 ; 17,31 ; Mt 16,17 ; 1 Co 15,50 ; Ga 1,16 ; Ep 6,12 ; He 2,14)⁹¹.

La *propositio*, v. 54 : « Qui mange ma chair et boit mon sang [...] ». Le v. 54 reformule en termes positifs le verset précédent, mais en identifiant la chair et le sang du Fils de l’homme à la chair et au sang de Jésus. Pour le verbe « manger », Jean emploie ici et dans les v. 56, 57 et 58 le verbe grec τρώγειν, qui signifie littéralement « mâcher ». Ce verbe était abondamment utilisé dans le grec hellénistique tardif comme substitut populaire du verbe ἐσθίειν, « manger⁹² », que Jean n’utilise jamais. Il se servira aussi du verbe τρώγειν en 13,18, dans la citation du Ps 41,10, là où la Bible grecque a traduit par ἐσθίειν. On ne peut voir dans l’emploi de ce verbe une

89. Cf. E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, avec la collaboration de G. ROCHAIS, *L’Évangile de Jean*, p. 320.

90. Sur la fonction rhétorique de l’expression *amen, amen...*, et sa relation à l’acte du locuteur, cf. *supra*, v. 47.

91. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l’Évangile selon Jean*, p. 168.

92. Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 101.

insistance sur le réalisme eucharistique⁹³. Il provient peut-être de la tradition eucharistique sous-jacente au texte de Jean.

La *probatio*, v. 55-57 : « Car ma chair est une vraie nourriture [...] ». Le v. 55, introduit par la particule explicative γάρ, nous conduit au centre du développement. L'argument est fondé sur une *analogie*. Jésus affirme que sa chair est une vraie (ἀληθής) nourriture (βρῶσις) et son sang un vrai breuvage (πόσις)⁹⁴. Si Jean avait voulu insister sur le réalisme de la manducation, il aurait utilisé l'adjectif ἀληθινός. L'adjectif indique qu'il s'agit d'une nourriture vraie, c'est-à-dire fiable, digne de confiance, qui ne déçoit pas. Jésus veut dire que la nourriture et le breuvage qu'il donne produisent bien l'effet promis, la vie éternelle⁹⁵.

Les v. 56-57 forment un tout et expliquent en termes de christologie johannique pourquoi la chair et le sang de Jésus sont une vraie nourriture et un vrai breuvage. Le v. 56 argumente à partir de l'analogie de l'assimilation⁹⁶. Le v. 57 resitue la preuve par analogie dans le schème argumentatif principal, celui de l'envoi⁹⁷. En tant qu'envoyé, Jésus vit de la vie de son envoyeur et ce lien vital est maintenu même lorsqu'il meurt sur la croix (cf. 8,29). Le Père est le « le Vivant » (ὁ ζῶν, v. 57) et Jésus, en accomplissant jusqu'au terme de sa mission la volonté de son envoyeur (17,5), demeure jusqu'au bout « le Vivant » (ὁ ζῶν, v. 51a). Le croyant qui reste fidèle à l'envoyé même lorsque celui-ci meurt sur la croix ou, en d'autres termes, celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus, demeure en Jésus et Jésus demeure en lui. Cette immanence réciproque, grâce à la foi, permet l'extension au destinataire du lien vital qui unit l'envoyé à son envoyeur. Pour l'évangéliste, l'attirance du Père (6,44) sur le croyant à travers l'envoyé s'exercera à son maximum au pied de la croix (cf. 12,32).

La *peroratio*, v. 58 : « Voici le pain descendu du ciel [...] ». Le v. 58 sert de conclusion à l'ensemble du volet A' et forme inclusion par opposition à la fois avec le v. 53 et le v. 49. Le terme « pain » remplace les termes chair et sang et l'expression « descendu du ciel » renvoie au titre « Fils de l'homme ».

93. Cf. H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c », p. 247, n. 16. Il n'est pas question d'interprétation antidocète, comme le mentionne notamment H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 372.

94. L'évangéliste utilise ici la figure appelée ὁμοιοτέλετον : les deux phrases se terminent par deux termes différents ayant la même consonance finale. Cf. R.D. ANDERSON JR, *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, p. 79 ; C.S. KEENER, *The Gospel of John*, p. 691.

95. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 93.

96. Cf. O. DE DINECHIN, « ΚΑΘΩΣ : La similitude dans l'évangile selon saint Jean », *RSR*, 58 (1970), p. 195-236 ; P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu : Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon Jean*, Paris, Gabalda (coll. « Études Bibliques », nouv. Sér., 32), 1996, p. 274-278.

97. Même procédé que dans le cas du v. 46 vis-à-vis le v. 45. Cf. E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, avec la collaboration de G. ROCHAIS, *L'Évangile de Jean*, p. 192. Les auteurs attribuent ce verset à Jean III : « Il introduit un thème étranger à celui du discours eucharistique ; on ne tient plus la vie de la manducation eucharistique, mais de Jésus lui-même, comme Jésus la tient du Père. Jésus ne dit plus "Celui qui mange ma chair", mais "celui qui me mange". De même, l'introduction du thème de la "mission" fait figure de digression dans l'ensemble du discours ». On se rend compte que des méthodes différentes peuvent aboutir à des résultats diamétralement opposés.

La notice de conclusion (v. 59)

« Il dit ces choses en assemblée (ἐν συναγωγῇ), enseignant à Capharnaüm » (v. 59). Le modèle du discours délibératif impose de traduire « ἐν συναγωγῇ » (v. 59) par l'expression « en assemblée », c'est-à-dire « en assemblée délibérative ». Cette conclusion marque la fin du discours et prépare le dialogue suivant qui concerne la prise de décision des interlocuteurs⁹⁸. Il ne s'agit pas d'un discours prononcé dans une synagogue, un jour de sabbat, et la foule est restée rassemblée sur la rive du lac. Par ailleurs, comme le remarque H. Thyen, cette conclusion de l'auteur doit être une allusion intentionnelle au récit d'Ex 16,1.2.9.10.22. Dans ces passages, le terme hébreu *קָהָל*, qui désigne le rassemblement de la communauté d'Israël, est traduit dans la LXX par *συναγωγῇ*⁹⁹.

IV. DIALOGUE FINAL ET PRISE DE DÉCISION (Jn 6,60-71)

Le but recherché lors d'un discours délibératif est d'amener l'auditoire à prendre une décision concernant un événement futur¹⁰⁰. Ici, le dialogue (v. 60-71), qui relate les différentes prises de décision, se divise nettement en deux scènes : v. 60-66 et v. 67-71. Dans le premier dialogue, l'évangéliste argumente à l'aide du schème christologique du Fils de l'homme¹⁰¹. L'événement annoncé concerne la mort de Jésus (v. 51c) et cette mort sera une mort sanglante (v. 53-56). Devant cette éventualité, beaucoup de disciples se scandalisent et décident de se retirer (v. 60-61, 66). Ils ne comprennent pas que cette mort, qui sera une mort en croix, sera l'occasion de la remontée dans la gloire du Fils de l'homme, d'où il pourra répandre l'Esprit : « Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ! C'est l'Esprit qui vivifie [...] » (6,62-63)¹⁰². L'affirmation dans son ensemble rappelle certes le texte de 3,14-15 dans l'entretien avec Nicodème, texte qui présente la mort en croix de Jésus comme une élévation, à l'aide du double-sens du verbe *ὑψόω* : élever/exalter. Mais ici, l'emploi de l'expression « si vous voyiez » apparaît aussi comme un renvoi intentionnel à 1,51 : « Vous verrez le ciel ouvert [...] ». Jésus s'adresse aux disciples qui, depuis cette annonce se sont joints aux premiers disciples. Ceux qui ne croient

98. M. THEOBALD, « Häresie von Anfang an ? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60-71 », dans *Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS K. Kertelge)*, Freiburg, Herder, 1996, p. 212-246, s'étonne que le récit continue après ce v. 59, qui marque une si nette séparation d'avec ce qui suit : « Obwohl diese Notiz dadurch, dass sie die Rede lokalisiert und insgesamt als seine synagogale Lehre kennzeichnet, einen abschliessenden Charakter besitzt, geht jene dennoch im Folgenden weiter, was überrascht. Die trennende Wirkung von V. 59 fällt jedenfalls stark ins Gewicht » (p. 215). Mais le modèle du discours délibératif impose justement de bien marquer la fin du discours avant d'aborder le dialogue exposant les différentes prises de décision.

99. H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 358-359. Thyen cite également Nb 14,1.2.5.7.10.27.35.36. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, dritte Auflage, Stuttgart, Calwer, 1960, p. 179-180, avait déjà retenu cette traduction.

100. Cf. A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, p. 68.

101. Schème christologique qui implique le parcours vertical descente/remontée.

102. Sur le v. 63, cf. W. STENGER, « Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts (Joh 6,63) », *TrierTZ*, 85 (1976), p. 116-122.

pas (6,64) se retirent : « Dès lors, beaucoup de ses disciples s'en retournèrent et n'allaient plus avec lui. »

Le second dialogue (v. 67-71) met en scène les Douze qui restent fidèles à Jésus. Pierre en leur nom réaffirme sa foi en Jésus dans des termes qui alors font appel à la christologie de l'envoi, surtout dans la seconde partie de sa réponse : « Et nous, nous avons cru et reconnu que tu es le Saint de Dieu » (6,69). Le meilleur commentaire de ce titre nous est donné dans la réponse de Jésus aux Juifs qui l'accusent de blasphème : « Celui que le Père a sanctifié (ἡγίασεν) et envoyé dans le monde, vous lui dites "Tu blasphèmes", parce que j'ai dit : "Je suis le Fils de Dieu" » (10,36). Pour son envoi dans le monde, Jésus a été sanctifié comme, par exemple, Jérémie : « [...] avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré ; comme prophète des nations je t'ai établi. [...] vers tous ceux à qui je t'enverrai, tu iras [...] » (Jr 1,5 et 7) (B.J.)¹⁰³. Toutefois, les disciples croyants qui choisissent de suivre Jésus (6,67-71), devront lui rester fidèles jusqu'au pied de la croix. Jésus affirmera cependant, à deux reprises, que sa mort en croix sera une glorification : en 8,28 et en 12,31-34. Ce dernier texte est particulièrement précis, puisque son élévation en croix y est présentée comme une investiture royale : Satan, le Prince de ce monde, sera détrôné et Jésus inaugurerà son royaume en attirant tous les hommes à lui (12,32). Pourtant, Judas trahira son maître, Pierre le reniera (18,15-27), les autres disciples seront dispersés (16,32) et seul le disciple bien-aimé l'accompagnera jusqu'à la fin. Il entendra alors le Logos crucifié déclarer en tant qu'envoyé fidèle jusqu'au terme de sa mission : « Tout est achevé » (19,30). Puis lui sera révélé de façon décisive et paradoxale la nature d'être céleste et transcendant de Jésus, lorsque, avec les yeux de la foi, il verra « le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme » (1,51), cloué sur l'instrument de sa royauté pour l'accompagner, alors que celui-ci remettra à son Père (cf. 10,17-18) l'esprit/l'Esprit (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα), c'est-à-dire son âme¹⁰⁴, ainsi que l'Esprit qui l'accompagnait durant son ministère (19,30 ; cf. 1,32)¹⁰⁵. L'annonce du mouvement des anges sur le Fils de l'homme trouve son accomplissement dans l'intronisation royale du Fils de l'homme au moment de sa mort en croix (cf. 12,31-32)¹⁰⁶. À ce moment, le disciple bien-aimé a aussi interprété avec les yeux de la foi le dernier signe de la présence de Jésus sur terre : le côté transpercé d'où coule le sang, symbole de l'Agneau pascal, et l'eau, symbole de l'Esprit (19,31-37)¹⁰⁷. Celui qui a

103. Cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 700-702, qui renvoie à d'autres textes de l'A.T. et à Jn 1,33 ; 3,34 ; 6,27.

104. Sur l'anthropologie associée au terme *pneuma*, cf. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für des Passions- und Osterbericht*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « BZNW », 122), 2004, p. 387-390 ; ID., « Der Gekreuzigte als Quelle des Geistes », dans G. VAN BELLE, éd. *The Death of Jesus*, p. 567-579.

105. Cf. P.-B. SMIT, « The Gift of the Spirit in John 19:30 ? A Reconsideration of παρέδωκεν τὸ πνεῦμα », *The Catholic Biblical Quarterly*, 78 (2016), p. 447-462.

106. Dans le même sens, cf. M. LANG, « Andersheit und Musterwissen. Beobachtungen zum Verhältnis Johannes und die Synoptiker anhand von Johannes 6,1-71 », dans J. VERHEYDEN, G. VAN OYEN, M. LABAHN, R. BIERINGER, éd., *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle*, Leuven, Paris, Walpole, Peeters (coll. « BETL », CCLXV), 2014, p. 203.

107. Sur le sang, symbole de l'Agneau pascal, qui par sa fonction apotropaïque, délivre de l'esclavage du diable, de même que sur l'eau symbole de l'Esprit, cf. H.-U. WEIDEMANN, « Der Gekreuzigte als Quelle des

vu (ἐωρακώς), a cru et témoigné (19,35), a alors reçu, ainsi que la mère de Jésus et les autres femmes qui l'accompagnaient, « l'Esprit qui vivifie » (6,63), pour constituer le noyau du nouveau royaume libéré du péché par le sang de l'Agneau et par le détronement du Prince de ce monde (12,32 ; 6,57 ; 7,37-39)¹⁰⁸.

V. UN DISCOURS CHRISTOLOGIQUE OU EUCHARISTIQUE ?

À partir du v. 51c, le texte de Jean accumule une série de termes qu'on retrouve dans la tradition eucharistique : *pain, manger, donné, pour* (ὕπερ), *mon sang* (cf. 1 Co 11,24-29 ; Mt 26,28 ; Mc 14,24 ; Lc 22,19-20)¹⁰⁹. En employant σάρξ (chair) au lieu de σῶμα (corps), Jean utilise peut-être une terminologie courante. On retrouve ce terme dans la tradition représentée par Ignace d'Antioche (Rom. VII,3 ; Philad. IV,1 ; Smyr. VI,2)¹¹⁰. Ce qu'il faut noter, c'est que Jean se sert de la terminologie eucharistique pour décrire la démarche du croyant. De fait, le v. 35b est formulé de telle façon qu'il permet cette transposition du vocabulaire eucharistique. Dans ce verset, l'effet produit par le don divin est décrit à la fois comme un assouvissement de la faim et un étanchement de la soif, ce qui implique, de façon figurative, les actions de manger et de boire :

Qui vient à moi n'aura plus faim... ce qui implique « manger » ;
qui croit en moi n'aura plus soif... ce qui implique « boire ».

Si maintenant on décrit le don que Jésus fait de lui-même sur la croix en se servant de la terminologie eucharistique et qu'on parle de la chair (donnée) et du sang (versé), on pourra expliciter la démarche du croyant décrite dans le v. 35b en utilisant l'image de l'assouvissement de la faim et de l'étanchement de la soif :

Qui mange ma chair n'aura plus faim ;
qui boit mon sang n'aura plus soif, jamais.

Cette formulation équivaut à celle qu'on trouve dans les v. 50, 51b, 54, 56, 57b, 58. La seule mention du pain ne permettait pas d'utiliser l'image de la soif. En revanche cela devenait possible avec la terminologie eucharistique. Dans le développement du discours, c'est le v. 51c qui introduit cette terminologie. L'idée de la « chair (donnée) pour la vie du monde » amène celle de « sang versé ». D'où le développement des v. 53-56, qui décrit la démarche du croyant par l'action de manger et de boire et qui suppose comme arrière-plan la célébration de la Cène avec le pain et le vin selon les paroles rapportées par la tradition : « Ceci est mon corps, qui est pour vous [...] Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang [...] » (1 Co 11,24-25 ; cf. Lc 22,19-20 et par.).

Geistes », p. 575-577. À noter également la reprise du même verbe « voir » qu'en 1,51 (ὄψεσθε) en 19,37 : « Ils regarderont (ὄψονται) celui qu'ils ont transpercé ». Concernant cette citation, cf. W. RANDOLPH BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 144), 2012.

108. Sur ce point, cf. P. LÉTOURNEAU, « La gloire de Jésus. Gloire et glorification dans le IV^e évangile », *LTP*, 51 (1995), p. 551-572.

109. Cf. H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c », p. 245-249.

110. Cf. M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 », p. 8.

L'unité de composition du discours et l'unité thématique, fondée sur la christologie de l'envoi, imposent de maintenir le sens métaphorique du vocabulaire de la nutrition depuis le v. 35bc. Lorsque Jésus invite *implicitement* ses interlocuteurs à le manger et à le boire, c'est-à-dire à croire en lui comme envoyé descendu du ciel, malgré le scandale de son origine terrestre (v. 36-40 ; 41-42), il est clair que les actions de manger et de boire doivent être entendues en un sens métaphorique. Lorsqu'il précise ensuite son invitation en parlant *explicitement* de manger sa chair et de boire son sang, il faut maintenir le sens métaphorique du vocabulaire de la manducation : les actions de manger la chair et de boire le sang ne renvoient pas *directement* aux actions de manger le pain et de boire le vin du rite eucharistique ; elles décrivent métaphoriquement la démarche du croyant comme le faisait de façon implicite l'invitation du v. 35bc. C'est toutefois la pratique eucharistique qui a permis à l'auteur d'opérer le dédoublement de la métaphore dont le but premier est de souligner que ce qui fait l'essentiel de la pratique eucharistique, c'est l'adhésion par la foi au don volontaire de lui-même que fait Jésus dans sa mort (cf. 51c ; 10,17-18) et au don de son Fils que fait le Père (cf. 3,15-16). Le fruit de cette adhésion de foi est exprimé à l'aide du schème christologique de l'envoi (v. 57).

L'évangéliste fait jouer dans son discours deux perspectives historiques. D'où la nécessité de laisser entendre deux modes de présence de Jésus : sa présence terrestre devant les auditeurs de Capharnaüm et sa présence pour les croyants après sa mort dans la célébration de la Cène. Tout comme les contemporains de Jésus étaient invités à dépasser le signe de la nourriture matérielle (cf. v. 26) et à croire en Jésus comme envoyé du Père malgré le scandale de son origine terrestre, ainsi les contemporains de l'évangéliste doivent dépasser les éléments concrets de la célébration de la Cène, le pain et le vin, pour croire en l'envoyé dans le mystère de sa mort salvifique, c'est-à-dire, croire que sa chair donnée et son sang versé sont une vraie nourriture et un vrai breuvage (v. 56), qui procurent vraiment la vie éternelle¹¹¹.

Le principe sotériologique énoncé aux v. 51a et 57 provient du schème christologique de l'envoi. La question fondamentale à laquelle il répond est celle de la légitimité de l'envoyé mort crucifié. Comment un envoyé qui meurt de cette façon peut-il encore prétendre être médiateur de vie ? La problématique n'est pas docète¹¹². L'évangéliste ne veut pas insister sur l'incarnation, mais sur le fait que le Jésus terrestre, comme envoyé, est resté uni à son envoyeur jusqu'au terme de sa mission. Son Père ne l'a pas laissé seul (8,29). Cependant, ce n'est pas le don de la chair physique comme telle qui procure la vie (6,63) ; c'est le fait que par le *don volontaire* (10,17-18) de la chair dans laquelle il s'est incarné (1,14), Jésus reste uni à la volonté de son envoyeur et par là, jusqu'au terme de sa mission, médiateur de vie (v. 57). Le croyant

111. Pour une liste des auteurs qui proposent cette interprétation entièrement christologique du discours, cf. M. ROBERGE, « Le discours sur le pain de vie », p. 268-272 ; M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 », p. 4, n. 9. Dans le même sens, H.N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John*, p. 235-243 ; H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 364-372.

112. Cf. M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 », p. 18-23.

qui participe à la Cène s'unit à ce don libre de Jésus et entre dans la communion de vie qui unit l'envoyeur et l'envoyé (v. 53-57).

Cependant, si la participation à la Cène unit le croyant au Père vivant par la médiation de l'envoyé, la transmission de la vie divine s'effectue par le don de l'Esprit : « C'est l'Esprit qui vivifie » (6,63), et ce don de l'Esprit est octroyé par Jésus une fois glorifié : « [...] car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7,39). Or le schème christologique de l'envoi, qui comporte trois étapes : envoi, réalisation de la mission et retour à l'envoyeur, n'implique pas de soi dans son champ sémantique une étape de glorification. C'est en mentionnant que la chair et le sang offerts sur la croix sont la chair et le sang du Fils de l'homme (v. 53 ; cf. v. 29), que l'évangéliste introduit dans le discours le schéma vertical *descente-remontée* et l'idée d'exaltation. Mais la force argumentative du schème christologique du Fils de l'homme est réservée pour l'événement futur de l'élévation en croix (3,14-15 ; 8,28 ; 12,31-32). À ce moment-là, l'envoyé sera révélé au croyant comme étant bien le Fils de l'homme « descendu du ciel » (cf. 3,13), puisqu'alors « il remontera là où il était auparavant » (6,62). Dans la discussion avec ses disciples qui suit le discours (6,60-63), Jésus laisse entendre que la chair et le sang auxquels s'unissent les croyants dans la célébration de la Cène (v. 53), c'est la chair et le sang du Fils de l'homme remonté dans la gloire. La chair et le sang qui sont objets de foi ne sont pas la chair et le sang physiques du Jésus terrestre, mais la chair et le sang remplis de l'Esprit du Fils de l'homme glorifié (6,63 ; cf. 1 Co 15,44)¹¹³.

Cet enseignement sur le don de l'Esprit effectué par Jésus glorifié sera exposé lors de la fête des Tentes (7,37-39). Cette fois, la proclamation de Jésus n'utilise que la métaphore de l'étanchement de la soif : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et il boira, celui qui croit en moi. Selon le mot de l'Écriture "De son sein couleront des fleuves d'eau vive" » (7,37-38). L'évangéliste précise : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7,39). En s'unissant à la mort-élévation de Jésus dans la célébration de la Cène, le croyant va à Jésus glorifié et s'abreuve de l'Esprit.

CONCLUSION

À la lumière de cette étude, on se rend compte que le discours sur le pain de vie, loin d'être une composition désordonnée ou une collection de paroles traditionnelles, se présente plutôt comme l'œuvre d'un auteur qui connaît et utilise de façon judicieuse les modèles et les procédés de la rhétorique gréco-romaine¹¹⁴. Résumons nos conclusions :

113. Cf. P. GRELOT, « Le repas seigneurial (1 Co 11,20) », dans M. BENZERATH, A. SCHMID, J. GUILLET, éd., *La Pâque du Christ mystère de salut. FS. F.-X. Durrwell*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 112), 1982, p. 203-236 ; M. ROBERGE, « Jean 1,51 et la glorification du Fils de l'homme », *LTP*, 74 (2018), p. 193-217 (spéc. p. 215-216).

114. Contre D.L. STAMPS : « In assessing John's Gospel, it is evident that unless one uses a larger ancient rhetorical tradition like Hellenistic biography, the evidence for the use of Graeco-Roman rhetoric is minimal if

1) Le dialogue, le discours délibératif proprement dit et le second dialogue forment un ensemble indissociable. Le dialogue établit les points à débattre (*status causae*) et détermine les perspectives qui vont régir les deux volets du discours. À partir du v. 35, l'auteur délaisse la forme dialogue et construit un discours qui n'est pas un midrash commentant le texte de l'Écriture cité en 6,31, mais plutôt un commentaire de la parole de Jésus rapportée en 6,35.

2) Le schème christologique de l'envoi impose la division du discours en deux parties principales, chacune introduite par la formule d'autoprésentation de l'envoyé : « Je suis le pain de vie » (v. 35-47 et v. 48-58). La première partie, v. 35-47, présente l'envoyé dans l'accomplissement de sa mission, face à ses contemporains et selon la perspective développée dans la partie B du dialogue (6,30-33) qui met en évidence le Père. D'où le sigle B' pour cette partie. La seconde, v. 48-58, considère l'envoyé au terme de sa mission, face à sa mort tragique. La perspective est celle de la partie A du dialogue (6,26-29), d'où le sigle A' : le donateur est identifié à la fois au Fils de l'homme et au Fils envoyé, et le don est annoncé pour le futur (v. 29 et 51c). L'argumentation de l'évangéliste prend son point de départ dans l'invitation de Jésus en 6,35bc. Cette parole comporte deux aspects : la démarche humaine (a) et l'initiative divine (b), que l'évangéliste commente en ordre inverse dans chacune des parties du discours. Ce qui donne le schéma B' : (b) (v. 36-40) ; (a) (v. 43-47) et A' : (b) (v. 48-51) ; (a) (v. 53-58). Sans les v. 53-58, le développement de la partie A' serait incomplet.

3) Pour son argumentation, l'auteur suit le modèle d'une argumentation complète utilisé à propos d'une chrie, tel qu'on l'enseignait dans les *Progymnasmata*. Pour l'enchaînement de ses énoncés, à partir du v. 36, il se conforme à la *dispositio* du discours délibératif de la rhétorique gréco-romaine. Cependant les données théologiques principales qui servent à construire l'argumentation sont tirées de la christologie de l'envoi. Ce sont les principes qui règlent les relations entre l'envoyeur, son envoyé et le destinataire. On a ainsi une relation triangulaire qui implique, le Père, le Fils et le croyant.

4) On n'est pas en présence d'un discours qui serait sapientiel dans la première partie et eucharistique dans la seconde. Il est entièrement christologique. L'unité de composition exige de maintenir le sens métaphorique du vocabulaire de la nutrition même dans les v. 53-58. À partir du v. 53, il s'agit de décrire la démarche du croyant face à la situation de Jésus telle que décrite dans le v. 51c, celui dont la chair sera donnée sur la croix et de même le sang versé. Croire en Jésus, c'est aller à lui et le suivre jusqu'à la croix. Exprimé dans le langage métaphorique de la nutrition, c'est manger la chair et boire le sang : qui vient à la chair donnée sur la croix n'aura plus faim ; qui croit au sang versé sur la croix n'aura plus soif, jamais, car il s'abreuvera de l'Esprit, ainsi que le précisera l'évangéliste ; puisque l'envoyé est aussi le Fils de l'Homme, sa mort sur la croix sera le premier moment de sa remontée dans la gloire, d'où il pourra dispenser l'Esprit (6,63 ; 7,37-39).

not existent » (« The Johannine Writings », dans S.E. PORTER, éd., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 BC-AD 400*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1997, p. 619).

MICHEL ROBERGE

ANNEXES

LE DIALOGUE 6, 26-33

STRUCTURE ARGUMENTATIVE

RAPPEL D'UN SIGNE

26 Jésus leur répondit :
"En vérité, en vérité, je
vous le dis, cherchez-
moi, non pas parce que
vous AVEZ VU des
SIGNES, mais parce que
vous avez MANGÉ DES
PAINS et que vous avez
été rassasiés.

EXACTE INTERPRÉTATION DU SIGNE

27 Œuvrez NON pour la
nourriture périssable
MAIS pour la nourriture
qui demeure pour la vie
éternelle,

celle que vous donnera le
Fils de l'homme, CAR
c'est lui que le Père,
Dieu, a marqué de son
sceau."

DÉFINITION

28 Ils lui dirent alors :
"Que devons-nous faire
pour œuvrer aux œuvres
de Dieu ?"

29 Jésus leur répondit :
"L'œuvre de Dieu, C'EST
que vous croyiez en celui
qu'il a envoyé."

STRUCTURE THÉMATIQUE

a LE DON

b LE DONATEUR

c LA RÉPONSE HUMAINE : LA FOI

a'

33 car le pain de Dieu,
C'EST celui qui descend du
ciel et donne la vie au
monde."

32 Jésus leur répondit :

"En vérité, en vérité, je
vous le dis, NON, ce n'est
PAS Moïse qui vous a
donné le pain du ciel ;
MAIS c'est mon Père qui
vous le donne, le pain du
ciel, le vrai ;

31 Nos pères ONT MANGÉ
la manne dans le désert,
selon ce qui est écrit : UN
PAIN du ciel, il leur a
donné À MANGER."

c'

30 Ils lui dirent alors :

"Quel SIGNE fais-tu donc
toi-même, pour que nous
VOYIONS et te croyions ?
À quoi œuvres-tu ?"

STRUCTURE ARGUMENTATIVE

DÉFINITION

EXACTE INTERPRÉTATION DU SIGNE

RAPPEL D'UN SIGNE

DISCOURS CHRISTOLOGIQUE 6, 35-58

B' v. 35-47 AUTO-PRÉSENTATION : « Je suis [...] » (v. 35a)	A' v. 48-58 AUTO-PRÉSENTATION : « Je suis [...] » (v. 48)
--	---

Parole de Jésus (v. 35bc)
subdivisé en deux parties : (a) (b)

ÉLABORATION DE (b), v. 36-40

*le don de la vie du point de vue du donateur,
le Père en tant qu'envoyeur*

Exordium : attitude négative des Juifs (v. 36)
(2^e p. pluriel)

Propositio : la métaphore transposée en un
principe juridique (v. 37)

Probatio : obéissance de l'envoyé à la
VOLONTÉ DE L'ENVOYEUR (v. 38-39)

Peroratio : *exhortatio* ; inclusion par
opposition avec le v. 36 (v. 40)

OBJECTION DES JUIFS
(v. 41-42)

ÉLABORATION DE (a) (v. 43-47)

*la foi du point de vue de l'envoyeur :
le Père qui attire*

Exordium : attitude négative des Juifs (v. 44a)
(2^e p. pluriel)

Propositio : le Père attire par son envoyé
(v. 44b)

Probatio : l'Écriture ; celui qui vient à l'envoyé
est INSTRUIT PAR L'ENVOYEUR
(v. 45-46)

Peroratio : *exhortatio* ; inclusion par opposition
avec les v. 43 et 36 (v. 47)

ÉLABORATION DE (b), v. 49-51

*le don de la vie du point de vue de la
métaphore de la nourriture*

Exordium : situation négative des Pères (v. 49)
(2^e p. pluriel)

Propositio : définition du vrai pain (v. 50)

Probatio : le référent ; le pain descendu du ciel
est LE VIVANT (v. 51 ab)

Peroratio : amplification ; inclusion par
opposition avec le v. 49 (v. 51c)

OBJECTION DES JUIFS
(v. 52)

ÉLABORATION DE (a) (v. 53-58)

*la foi du point de vue de la nourriture :
s'exprime par le fait de manger et boire*

Exordium : attitude négative des Juifs (v. 53)
(2^e p. pluriel) ; *mise en garde*

Propositio : manger la chair et le sang du Fils
de l'Homme, i.e. la chair et le sang de
Jésus (v. 54)

Probatio : analogie de l'assimilation ; transfert
des prérogatives de l'envoyeur,
LE VIVANT, à l'envoyé et par lui au
destinataire (v. 55-57)

Peroratio : *exhortatio* ; inclusion par opposition
avec les v. 53 et 49 (v. 58)

	B' (6, 35-47)		
AUTO-PRÉSENTATION	35 « Je suis le pain de vie.		
	(a)	(b)	
PAROLE DE JÉSUS	Qui vient à moi qui croit en moi	n'aura plus faim ; n'aura plus soif, jamais.	registre sapientiel
ÉLABORATION	(b)		
<i>Exordium</i> : attitude négative	36 Mais je vous l'ai dit : vous m'avez vu et vous ne croyez pas.		
<i>Propositio</i>	37 Tout ce que me donne le Père viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors ;		
<i>Probatio</i>	38 car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la VOLONTÉ de celui qui m'a envoyé.		registre juridique de la christologie de l'envoyé
moyen terme : la volonté de l'envoyeur	39 Or c'est la VOLONTÉ de celui qui m'a envoyé que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour.		preuve technique (ἐντεχνος)
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v.36)	40 Oui, telle est la VOLONTÉ de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour."		
Objection	41 Les Juifs alors se mirent à murmurer à son sujet, parce qu'il avait dit : "Je suis le pain descendu du ciel." 42 Ils disaient : "Celui-là n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel ? »		
Élaboration	(a)		
	43 Jésus leur répondit :		
<i>Exordium</i> : attitude négative	44 Ne murmurez pas entre vous.		
<i>Propositio</i>	Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.		preuve extra-technique (ὑπερτεχνος)
<i>Probatio</i>	45 Il est écrit dans les prophètes :		
Isaïe 54,13	ILS SERONT TOUS ENSEIGNÉS PAR DIEU. Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi.		
	46 Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient d'auprès de Dieu : celui-là a vu le Père.		suivie de la preuve technique (v. 46)
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 44 et 36)	47 En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle.		

A' (6, 48-58)		
AUTO-PRÉSENTATION	48 Je suis le pain de vie.	
ÉLABORATION	(b)	
<i>Exordium</i> : situation négative	49 Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts.	langage métaphorique
<i>Propositio</i> (cf. v. 33)	50 Ce pain est celui qui descend du ciel pour qu'on en mange et ne meure pas.	
<i>Probatio</i> : le référent de la définition	51 Je suis le pain, LE VIVANT, descendu du ciel. Qui mangera de ce pain vivra à jamais.	
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 49)	Et même, le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.	
OBJECTION	52 Les Juifs alors se mirent à discuter fort entre eux, ils disaient : "Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ?"	
ÉLABORATION	(a)	
	53 Alors Jésus leur dit :	
<i>Exordium</i> : situation négative	En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.	langage eucharistique et juridique
<i>Propositio</i>	54 Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.	
<i>Probatio</i>	55 Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang un vrai breuvage. 56 Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.	analogie de l'assimilation
Fondement	57 De même que le Père, LE VIVANT, m'a envoyé et que JE VIS par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi, vivra par moi.	christologie de l'envoyé
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 53 et 49)	58 Voici le pain descendu du ciel ; il n'est pas comme celui qu'ont mangé les pères et ils sont morts ; qui mange ce pain vivra à jamais.	

LA « VIRTUS ESSENDI » DE THOMAS D'AQUIN ENTRE SES INTERPRÈTES

Manuel Alejandro Serra Pérez

Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia

RÉSUMÉ : L'expression « *virtus essendi* » utilisée par Thomas d'Aquin dans certains passages de ses œuvres a été un des sujets abordés dans le thomisme contemporain chez les plus importants commentateurs d'Aquin. Étienne Gilson fut le premier des commentateurs qui écrivit des notes explicatives sur son sens, montrant que ce pouvoir dont l'expression parle fait référence à la source d'où provient toute perfection et actualité, l'*esse ut actus essendi*. De son côté, le dominicain canadien Lawrence Dewan, particulièrement intéressé à montrer que cette « *virtus* » est partagée par les deux co-principes de l'étant, à savoir, la forme et l'être, considère au contraire que la doctrine thomiste de la « *virtus essendi* » développe plutôt le thème que la forme est le principe de l'être (*principium essendi*). Face à ces deux lectures contraires, dans cet article nous proposons d'en faire une analyse systématique et de proposer une possible piste d'investigation qui éclaire le sens de ce que Thomas d'Aquin comprend par l'expression « *virtus essendi* ».

ABSTRACT : The expression “*virtus essendi*” used by Thomas Aquinas in some passages of his works has been one of the topics discussed in contemporary Thomism among the most important commentators of Aquinas. Étienne Gilson was the first of the commentators to write some explanatory notes on its meaning, making it clear that this power of which the expression speaks refers to the source from which all perfection and all actuality comes, the *esse ut actus essendi*. For his part, the Canadian Dominican Lawrence Dewan, particularly interested in showing that this “*virtus*” is shared by both co-principles of being, namely, form and being, considers on the contrary that the Thomistic doctrine of the “*virtus essendi*” develops rather the theme that form is the principle of being (*principium essendi*). Faced with these two contrary readings, in this article we propose to make a systematic analysis of them and to offer a possible line of research that will shed light on the meaning of what Thomas Aquinas means by the expression “*virtus essendi*”.

L'APPROCHE DU PROBLÈME

Dans divers passages de ses œuvres, Thomas d'Aquin parle d'un mode de perfection, de type intensif, qu'il appelle « *virtus* », terme qui est parfois accompagné de la notion d'« être », donnant ainsi naissance à l'expression « *virtus essendi* ». Certains commentateurs du *corpus thomisticum* ont réalisé des études dans lesquelles ils analysent cette expression, en essayant de trouver le sens métaphysique approprié.

Étienne Gilson, célèbre dans le monde du thomisme pour son étude de l'être (*actus essendi*), a écrit un article dans lequel il tente d'expliquer la signification de « *virtus essendi* » dans la philosophie thomiste de l'être. De son côté, le dominicain canadien Lawrence Dewan a écrit un autre article avec le même but, mais avec une approche différente de celle du médiéviste français.

Dans le travail que nous allons réaliser, nous prendrons en considération, d'une part, les opinions de Gilson et de Dewan, et d'autre part, celles d'autres auteurs qui ont écrit plus récemment sur la « *virtus essendi* » afin d'atteindre un double objectif : d'abord, évaluer de manière critique les positions de Gilson et de Dewan, en tenant compte des idées positives qu'ils ont apportées à la formule thomiste. Deuxièmement, développer une ligne de recherche qui nous aidera à comprendre la signification de la « *virtus essendi* » selon les principes de la philosophie thomiste.

Pour atteindre notre objectif, nous diviserons notre étude en quatre parties. Quant à la première, nous synthétiserons la position d'Étienne Gilson sur la « *virtus essendi* », nous ferons de même avec la position de Lawrence Dewan, dans la deuxième partie. Pour la troisième partie, nous ferons une synthèse des avis les plus récents sur ce sujet. Et finalement, dans la quatrième partie nous mettrons d'abord en évidence les idées de Gilson et de Dewan qui nous semblent les plus discutables et, ensuite, nous présenterons ce qui, selon nous, peut nous aider à comprendre le sens de la « *virtus essendi* », en tenant compte de certains textes de Thomas non cités par les auteurs impliqués dans ce débat.

I. « VIRTUS ESSENDI » SELON ÉTIENNE GILSON

Le médiéviste français, connu et reconnu dans le monde du thomisme pour ses invectives contre la tendance aristotélicienne de l'école thomiste dominicaine¹, et pour souligner la notion thomasienne de l'*esse*, affirme que ce que Thomas d'Aquin appelle « *virtus essendi* » se réfère principalement à l'*esse ut actus essendi*.

S'appuyant sur l'appréciation de L.-B. Geiger sur l'importance de l'*esse* au sujet de ce point², Gilson est d'accord avec lui que la doctrine thomasienne doit nécessairement pousser plus loin la raison ultime qui soutient les êtres dans leur réalité respective³. Il y a donc, selon Thomas, une sorte d'intensité croissante ou perfection qui renvoie à l'*esse*, mais pas dans un sens « quantitatif⁴ ». Cette « *virtus* » dont parle l'Angélique, résulte donc de la richesse propre à l'*esse ut actus essendi*, dont l'intensité croît selon le degré de perfection formelle ou essentielle que chaque être créé tient selon son espèce ou sa condition substantielle. Comme le philosophe canadien l'indiquera, Gilson tire l'enseignement thomasien de la « *virtus essendi* » du commentaire de Denis. Contrairement à ce que Dewan voudrait nous faire croire, le

1. É. GILSON, « Cájétan et l'humanisme théologique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), p. 113-136.

2. L.-B. GEIGER, *Philosophie et spiritualité*, Paris, Cerf, 1963, p. 149.

3. É. GILSON, « *Virtus essendi* », *Medieval Studies*, 26, 1 (1964), p. 1-11.

4. *Ibid.*, p. 1.

médiévisite français ne séparera jamais la caractérisation de cette « vertu » propre à l'*esse* créé à partir de l'*Esse* divin. Dit autrement, puisque Gilson a à l'esprit une certaine compréhension de la doctrine de la participation, il donne à l'*esse* créé la qualité perfective du *purum Esse*, et partage son caractère purement actuel et actualisant : « L'expression [*virtus essendi*] s'applique à Dieu conçu comme ayant et pré-contentant en lui toute vertu⁵ ».

Ceci, bien sûr, doit être attribué au caractère radical de son pouvoir causal — un aspect métaphysique largement absent du thomisme gilsonien. Néanmoins, cette valeur causale, bien qu'elle ne soit pas développée dans sa plénitude, est timidement recueillie par Gilson dans un autre passage ultérieur de Denis : « Et dicit, *si fas est dicere*, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit⁶ ». Cette vertu de l'*esse*, ainsi comprise, n'est pas possédée par l'*esse* lui-même, mais par celui qui le transcende : « Le sens du texte du Denis est que la vertu d'être, dont jouit tout ce qui est, lui vient d'une vertu qui est au-dessus de l'être, ou, comme nous dirions aujourd'hui, qui le transcende⁷ ».

Par conséquent, la vertu dont jouit au plus haut degré le *purum Esse* s'étend jusqu'aux créatures — si l'on peut dire — *en vertu et par vertu de leur propre* acte d'être, étant ainsi l'*esse* le véritable médiateur de l'efficacité créatrice et de la divine générosité parfaite. Gilson développe cette thèse plus loin, en commentant une des autres formules avec lesquelles Thomas d'Aquin explique le sens de la « vertu essendi ». En effet, Thomas s'y réfère ailleurs comme « *tota virtus ipsius esse* », c'est-à-dire la totalité à laquelle s'étend l'acte d'être⁸. Avec Denis — poursuit Gilson — Thomas d'Aquin comprend que cette puissance propre à l'être (*virtus*) se trouve en Dieu dans le degré le plus élevé : « Tout convient à Dieu d'une certaine manière [*quodammodo*] ». Maintenant bien entendu, cette vertu d'être, parfaitement contenue en Dieu, qui se donne aux créatures par l'*esse*, est reçue et contrainte dans diverses formalités qui diversifient cette qualité perfective de l'être. Gilson, reprenant l'exemple de Thomas sur la blancheur d'une chose ou de l'air et de la lumière du soleil, explique que la « vertu essendi », qui n'est pure et simple que dans l'Acte pur d'Être (Dieu), est formellement contrainte dans la chose concrète par son essence et sa forme. Gilson a raison, en appliquant la maxime thomiste selon laquelle « tout ce qui est reçu dans un sujet est reçu selon la nature du destinataire », mais, croyant que la seule et plus haute perfection de l'actualité de l'*esse* consiste en l'existence, il conclut que le degré de perfection de l'étant est donné par l'essence de la chose, qui est celle qui restreint l'être à une espèce concrète ou à un mode d'être donné.

Le parallélisme entre le degré de vertu de l'être et la perfection du sujet qui le reçoit est évident dans les degrés de perfection des êtres eux-mêmes. Les choses que l'on dit être seules, n'étant ni vivantes, ni sensibles, ni intelligentes, sont certainement moins parfaites

5. *Ibid.* Il convient toutefois de noter que le thème de la participation n'a pas été entièrement développé par Gilson.

6. THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, Textus Dionysii, c. VIII, lect. 1, no. 334 & 3, Taurini-Romae, Marietti, 1950, p. 281.

7. É. GILSON, « Virtus essendi », p. 2.

8. *Ibid.*, p. 7.

que les autres, mais leur imperfection ne vient pas de celle d'être pris à part ; elle vient de celle du sujet qui le reçoit, et auquel il manque les perfections de vie, de sensibilité et d'intellection. Ainsi, sans l'être, la plus haute des perfections formelles n'est rien (puisqu'elle n'est pas), mais l'être lui-même déploie sa puissance, sa vertu d'être, à la mesure des perfections formelles qu'il fait exister⁹.

À notre avis, Gilson ignore à ce stade¹⁰ un aspect crucial de la doctrine thomassienne de la participation, mais nous en reparlerons en temps voulu opportun. Pour le reste, avec sa vision du rôle que la forme exerce sur l'*esse* et l'étant, il rehausse précisément la valeur capitale de l'*esse*. Cette « *virtus essendi* » est le pouvoir ou capacité d'être, qui est en Dieu pure et parfaite actualité, et chez les êtres créés une actualité reçue par l'*esse* dans une formalité réceptive et déterminative¹¹. Les choses « ne possèdent donc pas l'être dans toute sa force [non habent esse secundum totam virtutem essendi] ». Ou plutôt — Gilson continue — « ce n'est pas *un* être, c'est alors l'être : Dieu seul, qui est l'être même subsistant, possède l'être selon toute la possibilité de l'être : [solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi esse habet¹²] ».

Dans un autre passage, maintenant tiré des *Quaestiones disputatae De malo*, Gilson commente que l'Aquinat soutient la thèse que, dans le cas de Dieu, dont la perfection est illimitée, la « *virtus essendi* » s'explique dans toute sa force précisément à cause de cette absence de limite ou de concrétude : « *Forma separata, quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod ; sed in-circumscripse habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium cap. v de divin. Nomin.*¹³ »

De toutes ces places du *corpus thomisticum*, et en appliquant par analogie le sens de l'*actus essendi*, le médiéviste français conclut que la « *virtus essendi* » correspond principalement à l'*esse* des choses. Ainsi, selon sa métaphysique de l'acte d'être, la puissance de la forme doit être intégrée à la puissance active de l'être¹⁴. Contrairement à ce que Dewan nous dira, la puissance d'être des corps célestes et des formes séparées ne provient pas de leur forme, mais de l'*esse* qui actualise cette même forme. Par conséquent, la lecture gilsonienne de la « *virtus essendi* » semble être soutenue et garantie par la logique de la doctrine thomiste, par laquelle on peut comprendre que cette expression équivaut à la lire, cum Thomae : « la vertu de ce qui est être », c'est-à-dire comme si l'être lui-même (*esse*) était cette « *virtus* » en question¹⁵.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 5.

12. *Ibid.*, p. 3. Les italiques sont de Gilson.

13. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De malo*, q. 16, a. 9, ad 5, Taurini-Romae, Marietti, 1965, p. 691.

14. É. GILSON, « *Virtus essendi* », p. 10.

15. *Ibid.*, p. 2.

II. « VIRTUS ESSENDI » SELON LAWRENCE DEWAN

L'expression « virtus essendi » apparaît généralement dans des mentions ponctuelles dans certains écrits du dominicain canadien Lawrence Dewan, mais de manière particulière dans l'un de ses derniers travaux académiques de 2011¹⁶. Comme dans presque tout son magistère, la cible pointée oriente ses réflexions vers Étienne Gilson et sa manière de comprendre la philosophie thomassienne de l'être. Dans le cas présent, Dewan expose son traitement de la « virtus essendi » en polémique avec un autre article que Gilson avait écrit il y a des décennies.

Déjà au début de son travail, le dominicain canadien évite les détours et expose clairement son objectif : « What is clear is that the doctrine of “virtus essendi” is part of the doctrine that *esse per se consequitur formam*¹⁷, i.e. that form, just because of what it is, is the principle of the act of being¹⁸ ». Un des passages clés qui soutient sa lecture est *Contra gentiles*, lib. II, c. XXX, no. 1073¹⁹, où Thomas dit :

Forma autem, secundum id quod est, actus est : et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia : et sic non inest ei potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi ; sicut est in substantiis separatis. Vel quia formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse : sicut est in corporibus caelestibus. In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia : ut patet in elementis et elementatis.

À cet égard, le penseur canadien rapproche un passage du commentaire de Thomas à celui de *De caelo* d'Aristote où l'Aquinat présente des objections à la position d'Averroès sur la raison qui rend les corps célestes incorruptibles. À la réponse de Thomas d'Aquin²⁰, qui corrige le philosophe cordouan pour avoir nié à ceux-là le pouvoir d'être toujours, Dewan ajoute une explication qui permet de valider sa thèse :

Averroës was deceived in that he judged the strength as to being to pertain solely to passive potency, which is the potency of matter ; whereas it rather pertains to the potency of form, because each thing *is* through its form. Hence, just so greatly and so long each thing has being, viz. as great as is the strength of its form. And thus, not only in the celestial bodies, but also in the separate substances, there is the strength to be always²¹.

16. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », *The Thomist*, 75, 4 (2011), p. 637-651.

17. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, lib. II, c. LV, no. 1299, Taurini-Romae, Marietti, 1961, p. 175.

18. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 3.

19. Taurini-Romae, Marietti, 1961, p. 153.

20. « Quod autem obiicit virtutem corporis caelestis esse finitam, solvit Averroes dicendo quod in corpore caelesti est virtus sive potentia ad motum secundum locum, non est autem virtus sive potentia ad esse, neque finita neque infinita. Sed in hoc manifeste dixit contra Aristotelem, qui infra in hoc eodem libro ponit in sempiternis virtutem ad hoc quod sint semper » (THOMAS D'AQUIN, *In Libros de caelo et mundo*, lib. I, lect. VI, no. 62 [5], Taurini-Romae, Marietti, 1952, p. 30).

21. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 3-4.

La chose — soutient Dewan — ne pourrait pas être plus claire : à travers ces mots, il « parle de la nature et du rôle de la forme comme principe de l'acte d'être²² », qui est le point où il veut nous conduire.

Ensuite, l'étude de l'auteur dominicain entre dans une phase controversée où il discute avec Gilson et Fran O'Rourke sur la « *virtus essendi* ». La base sur laquelle se construit la dissertation dewanienne concerne les sources de la pensée de l'Aquinate, qui en réalité a toujours été la cible de sa méfiance quant au thomisme gilsonien. Gilson, observe Dewan, est intéressé à mettre en évidence que l'originalité de l'*actus essendi* ne remonte ni à Aristote ni à aucun autre des auteurs qu'il commente²³. En définitive, que la notion d'être (*esse*) de Thomas d'Aquin ne se trouve pas chez Aristote. Selon Gilson, aux yeux du philosophe canadien, l'Aquinate a trouvé la « *virtus essendi* » dans les pages du *In De divinis nominibus* de Denis l'Aréopagite. Dewan note que Gilson traduit « à sa manière²⁴ » — dit-il — l'expression dionysienne « *ipsius quod est esse virtutum* » pour « la vertu de ce qui est d'être²⁵ ». Autrement dit, selon lui, le pouvoir de cette « *virtus* » est l'*esse* en lui-même²⁶, l'*actus essendi*, de sorte qu'autour de ce nouveau concept, rarement étudié parmi les commentateurs, Lawrence Dewan obtient un nouvel argument pour discuter du rôle que joue la forme sur l'*esse*.

À cette lecture où l'accent est de nouveau mis sur l'*esse* et non sur la forme, Dewan objecte d'abord que le passage de Denis parle d'une « *virtus* » qui dans ce cas-là évoque Dieu et non l'être commun des créatures. Puisque Dewan comprend que Gilson a lu le texte de Denis d'une manière différente de celle de Thomas, nous allons le vérifier. Denis dit ceci :

Dicimus igitur quod virtus est Deus sicut omnem virtutem in seipso prae habens et super habens et sicut omnis virtutis causa ; et omnia, secundum virtutem indeclinabilem et incircumfinitam producens ; et sicut ipsius quod est esse virtutem aut totam aut particularem causa existens²⁷.

Et voici ce que dit Thomas d'Aquin :

Dicit ergo primo quod virtus attribuitur Deo, propter tria : primo quidem, secundum hoc quod omnium rerum virtutes in Ipso primordialiter et supereminenter existunt, sicut et de vita et sapientia, dictum est ; secundo vero, secundum hoc est *causa omnis virtutis* ; tertio, vero, secundum hoc quod Ipse operatur producendo omnia *secundum virtutem indeclinabilem*, idest quae non potest minorari aut fatigari et *incircumfinitam* ; sicut et sapientia Deo attribuitur, inquantum in Ipso praexistit omnis Sapientia et inquantum Ipse est sapientiae causa et inquantum habet sapientiae actum, cognoscendo ; et non solum est virtutis

22. *Ibid.*, p. 4.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 5.

25. É. GILSON, « *Virtus essendi* », p. 1. Le texte de Dionysius se trouve dans THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, c. VIII, no. 332, p. 281.

26. « Dans le langage de Thomas [...] il semble donc que l'être même soit la *virtus* ou *dunamis* en question » (É. GILSON, « *Virtus essendi* », p. 1-2).

27. THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, c. VIII, no. 332, p. 281.

causa sicut largiens virtutem, sed quia ipsam *virtutem* causat sive accipiamus virtutem universalem sive aliquam virtutem *particularem*²⁸.

Ce que, selon Dewan, Thomas lit ici à propos de l'expression « ipsius quod est esse virtutem », c'est que « God causing power itself [*ipsam virtutem*], universally or particulary » et non « the power of that itself which is being », comme le prétend Gilson. La lecture proposée par le Canadien est que l'Aquinate dirait que Dieu est la cause « of power itself²⁹ ». Néanmoins, Dewan précise, dans une note en bas de page, que la traduction de Gilson et O'Rourke est valable, mais Dewan avertit que ce n'est pas la manière de comprendre le texte de Thomas³⁰. Gilson comprend que « virtus essendi » fait référence à l'*actus essendi*, alors que Dewan soutient que c'est la forme comme principe d'être qu'il évoque. Il est sûr que Thomas comprend « the power of esse itself³¹ ». Ainsi, Dewan ne cache pas que c'est là où il voulait arriver : « This relates to his [Gilson] understanding of Thomas's doctrine of being³² ».

En plus du passage mentionné de Denis, Gilson mentionne deux autres textes dans *In De divinis nominibus* qui cherchent à justifier sa lecture. Thomas commente ainsi : « Et non solum existentia, sed etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute. Et dicit, si fas est dicere, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit³³ ». Dewan reconnaît que l'Aquinate parle ici de l'*actus essendi*, tandis que « esse having its power so as to be (“virtutem ad hoc quod sit³⁴”) », donc, « there is no doubt that Denis (as here read by Thomas) is here regarding the esse of things as itself having “power” given by the divine power ; and that the power it has is a power having being as its effect in things³⁵ ». Ce que le penseur canadien ne concède pas à Gilson, c'est que, selon ce second texte du chapitre 8³⁶, on peut lire le passage précédent en identifiant la « virtus essendi » à l'*actus essendi*³⁷.

28. *Ibid.*, c. VIII, Expositio Sancti Thomae, no. 748, p. 282.

29. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 7.

30. *Ibid.*, p. 7, n. 20.

31. *Ibid.*, p. 7.

32. *Ibid.*

33. THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, c. VIII, Expositio Sancti Thomae, no. 751, p. 283.

34. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 8. Les italiques sont de Dewan.

35. *Ibid.*, p. 8, n. 21. Les italiques sont de Dewan.

36. THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, c. VIII, Expositio Sancti Thomae, no. 751, p. 283.

37. Il y a encore — selon Gilson — une nouvelle mention qui relie la puissance dont parle Thomas d'Aquin (*virtus*) à l'*esse ut actus essendi*. Il s'agit cette fois du chapitre 11, où l'Angélique dit : « Per se esse et per se vita et huiusmodi, dupliciter dicuntur : uno modo, dicuntur de Deo qui est *unam super substantiale principium omnium et causa* ; et dicitur Deus per se vita vel per se ens, quia non vivit participatione alicuius vitae neque est per participationem alicuius esse, sed Ipse est suum vivere et sua vita et excedens omne esse et omnem vitam quae participatur a creaturis et existens principium vivendi et essendi omnibus » (THOMAS D'AQUIN, *In De divinis nominibus*, c. XI, lect. IV, Expositio Sancti Thomae, no. 934 [425 Dionisii], p. 346).

Plus loin, dans le commentaire de Gilson sur la correction d'Averroès par Thomas, Dewan observe que le médiéviste français fait une lecture incomplète des paroles de Thomas d'Aquin³⁸. En effet, Thomas dit :

Quod autem obiicit virtutem corporis caelestis esse finitam, solvit Averroes dicendo quod in corpore caelesti est virtus sive potentia ad motum secundum locum, non est autem virtus sive potentia ad esse, neque finita neque infinita. Sed in hoc manifeste dixit contra Aristotelem, qui infra in hoc eodem libro ponit in sempiternis virtutem ad hoc quod sint semper. Fuit autem deceptus per hoc quod existimavit virtutem essendi pertinere solum ad potentiam passivam, quae est potentia materiae ; cum magis pertineat ad potentiam formae, quia unumquodque est per suam formam. Unde tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper³⁹.

Alors que l'Aquinate place le fondement de cette subsistance sur le pouvoir de la forme, Gilson renverse l'argument en disant que « le pouvoir de l'être, la *virtus essendi*, appartient à la forme, puisqu'il n'y a rien de plus formel que l'être⁴⁰ ». Selon Dewan, l'attribution de cette « *virtus essendi* » à la forme passe — pour ainsi dire — par une étrange déduction que Gilson fait ici de la simple forme à l'*esse* comme le plus formel de tout, mais ce n'est pas, selon le Canadien, ce qu'a dit Thomas d'Aquin. Gilson pense que le sens de « *virtus essendi* » doit être intégré dans la doctrine thomiste selon laquelle l'*esse* est l'acte même des formes, mais Dewan soutient que ce texte ne mentionne pas l'*esse* comme le plus formel, mais la forme de la chose comme principe de l'*esse*⁴¹.

Ainsi, le thomiste canadien conclut son étude affirmant que la « *virtus essendi* » a à voir avec la forme, comprise comme le pouvoir que possède une chose pour être, donc dans le contexte de la doctrine thomiste selon laquelle la forme est le principe de l'être (*principium essendi*). S'agit-il maintenant d'un principe ou d'une causalité « active » ? Dewan commente que, en *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, où il est dit que l'*esse* ne peut être causé par les principes essentiels, Thomas dit exactement qu'« impossible est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei⁴² », alors il n'a aucun doute que pour lui la forme c'est une cause active⁴³.

Enfin, je signale une autre nuance critique, basée sur les dernières considérations que Dewan fait dans son article sur la lecture gilsonienne. Le Canadien note que Gilson a raison lorsqu'il nous dit que la « *virtus essendi* » s'identifie à l'*esse* dans le cas

38. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 9.

39. THOMAS AQUINAS, *In De caelo*, lib. I, lect. VI, no. 62 [5], Taurini-Romae, Marietti, 1952, p. 30.

40. É. GILSON, « *Virtus essendi* », p. 10.

41. L. DEWAN, « A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi* », p. 10.

42. Les italiques sont de Dewan.

43. Le contexte de l'affirmation thomiste peut nous aider à comprendre que Thomas parle d'une causalité formelle de l'être, donc pas d'une causalité au sens efficient. En effet, Thomas dit : « Impossible est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio [...]. Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam » (THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, resp., Taurini-Romae, Marietti, 1952, p. 17).

de l'*Esse* divin, en qui la plénitude de toute perfection est donnée au plus haut degré. Dewan tente de justifier cette difficulté notoire en disant qu'« il s'agit de l'*esse* comme essence divine ». Mais, à cette réponse, il faut dire que, en réalité, il n'y a pas « un *esse* comme essence divine », mais une essence divine qui est son propre *esse*, qui est distinct. Dès lors, si l'*Esse* divin englobe la « virtus essendi », comment se fait-il que l'*esse* créé, dans sa condition de participé, ne s'y réfère pas ? Dewan se défendrait sûrement en faisant valoir que la forme et l'*esse* se distinguent dans l'ordre créé et non en Dieu, mais, même s'il en est ainsi dans le cas de Dieu, dans l'ordre créé, qui est celui qui concerne la créature, cette distinction est celle d'« acte-puissance », étant l'*esse* — précisément parce qu'il est une participation du *purum Esse* —, l'actualité médiatrice de toute efficacité divine et de toute perfection entitative. Ce qui résulte de l'interprétation de Dewan, à mon avis, c'est qu'il finit par donner à la forme la qualité métaphysique qui correspond à l'*esse*.

III. CONTRIBUTION DE QUELQUES COMMENTATEURS

Dans cette section, nous examinerons les contributions les plus récentes, par certains commentateurs de l'Aquinate, sur la « virtus essendi ». Après Gilson et Dewan, deux autres auteurs, l'un plus proche du médiéviste français (O'Rourke) et l'autre du dominicain canadien (Rudi Te Velde), ont écrit sur la « virtus essendi » chez Thomas d'Aquin. Ils le font tous les deux dans le contexte de l'étude de Denis, le premier dans un sens général et le second commentant *Expositio libri De ebdomadibus*.

O'Rourke, suivant les traces de Cornelio Fabro, convient avec Gilson que Thomas d'Aquin assimile l'expression « virtus essendi » à sa notion d'*esse*, à l'*actus essendi*⁴⁴. L'un des arguments d'O'Rourke est que Denis a été l'une des plus importantes sources d'inspiration pour la doctrine thomiste de l'être. Cependant, O'Rourke s'écarte de Gilson dans sa compréhension des degrés de perfection de cette « virtus » de l'être ou « quantité virtuelle », qui est une partie de l'enseignement de Thomas qui semble être passée inaperçue par de nombreux commentateurs de l'Aquinate.

Te Velde, d'autre part, en tant que débiteur dans une large mesure des enseignements dewaniens, maintient l'interprétation que la « virtus essendi » renvoie exclusivement à la forme et à ses propriétés, tombant dans l'erreur commune de considérer que c'est à travers la « virtus » de la forme qu'un étant possède son propre *esse*. La quantité de pouvoir de l'être de la chose (*virtualis quantum*) ne procède pas du degré auquel ce même être participe à l'*Esse* divin, mais de la forme et de sa perfection intégrale, comprenant cette dimension virtuelle.

If the quantity of a thing's perfection is grounded in its form, form may be regarded as the inner measure by which God determines how much of being a creature is to receive, that is to what degree it should participate in the likeness of God. What seems to me the crucial point here is that form measures or mediates the perfection of being in such a way that it is in itself measured by God. In this sense the statement of Thomas should be under-

44. F. O'ROURKE, « *Virtus essendi* : Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas », 151 (1990), p. 31-80 [50] ; Id., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* [1992], Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, p. 109.

stood that « the more of form each thing has, the more intense it possesses being (*virtus essendi*) ». The perfection of each form embodies a certain degree of being. Hence form is not simply measure in the sense that it is in itself an empty capacity which imposes its limits upon the being receives. Form is measured by reason of the very perfection and act it is, since the perfection which is proper to each thing according to its nature entails a determinate negation which results in a measured perfection⁴⁵.

Plus récemment, au moins trois articles ont été publiés à propos de la « *virtus essendi* », par Martín F. Echavarría, Liliana B. Irizar et Cecilia Giordano. Echavarría, suivant partiellement la ligne formaliste de l'herméneutique dewanienne, parle de la « *virtus essendi* » comme puissance qui renvoie à la capacité opérative et au degré de perfection de la nature de la chose⁴⁶.

Pour bien apprécier l'opinion d'Echavarría, il faut porter une attention particulière à cette phrase : « Una cosa es más potencia o “virtuosa” en la medida en que está más en acto. Pero este *esse in actu* a su vez se funda en la virtud de su mismo *esse ut actus*, que depende de la medida de su naturaleza o forma, como se dirá⁴⁷ ». Une contradiction est à noter ici. L'auteur fonde d'abord l'ordre prédicamental — la substance actualisée par sa forme ou *esse in actu* — sur l'ordre transcendantal ou de l'*esse* — qui est la substance déjà constituée comme existante par son acte d'être. Echavarría introduit un changement qui conduit son raisonnement à la contradiction en disant que l'*esse*, qui est le fondement de l'ordre prédicamental, dépend de la mesure de la forme. C'est-à-dire que pour Echavarría, ce n'est pas l'*esse*, qui est l'acte suprême, qui donne la mesure intensive ou virtuelle à la chose (y compris sa perfection formelle, comme l'enseigne explicitement Thomas), mais l'inverse, la forme, en vertu de sa causalité formelle-réceptive, qui donne la mesure de cette perfection.

L'autre spécialiste actuelle qui a écrit sur la « *virtus essendi* » est la professeure Liliana B. Irizar, élève de Dewan, qui a fait une étude parallèle entre la position d'Étienne Gilson, John Wippel et Fran O'Rourke et celle de Lawrence Dewan⁴⁸. Irizar fonde cette confrontation sur la base de la compréhension dewanienne de la formule thomiste « *forma dat esse* ». Comme Dewan l'a déjà fait, la professeure colombienne insiste sur le fait que la « *virtus essendi* » dont parle Thomas d'Aquin doit être comprise à la lumière du principe selon lequel *esse per se consequitur formam*, donc, de la primauté métaphysique de la forme comme principe d'être. Le problème avec l'approche d'Irizar, comme avec celle de Dewan, c'est que, bien que les deux reconnaissent la primauté que le sens d'*esse* a dans la philosophie de Thomas d'Aquin, nous ne trouvons jamais dans son écrit une description minimale ou un développement spécifique de la façon dont il est formalisé ou exprime cette originalité et cette

45. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1995, p. 232. Le texte de Thomas d'Aquin cité par Te Velde est le suivant : « Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi » (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 5, a. 4, ad 1, Taurini-Romae, Marietti, 1965, p. 139).

46. M.F. ECHAVARRÍA, « Virtud y ser según Tomás de Aquino », *Espíritu*, 68, 138 (2009), p. 9-36 [14].

47. *Ibid.*, p. 14.

48. L.B. IRIZAR, « Thomas Aquinas and *virtus essendi* : Different Meanings ? Lawrence Dewan's Probable Answer », *Science et Esprit*, 71, 1 (2019), p. 29-40.

primauté de l'*actus essendi*. Au contraire, chez Dewan et Irizar, nous lisons qu'entre la forme et l'*esse*, il existe une hiérarchie parallèle ou, pire encore, une « quasi-identification » entre les deux éléments⁴⁹. Pour Irizar, en somme, la « *virtus essendi* » de Thomas d'Aquin n'est rien d'autre qu'une simple et pure propriété de la forme, et semble donc n'avoir rien à voir avec l'*esse* de la chose⁵⁰. De cette manière, l'article de la professeure colombienne rafraîchit la doctrine de Lawrence Dewan, mais sans l'approfondir de manière significative⁵¹.

Pour sa part, Cecilia Giordano rappelle opportunément que, comme le déclarent O'Rourke et Echavarría, Thomas d'Aquin affirme que l'être contient en lui-même toutes les perfections, il n'est donc pas surprenant que sa qualité intensive puisse être graduée selon un plus et un moins. En Dieu — dit-elle — « *esta virtus no es otra cosa que su propio acto de ser* ».

IV. UNE VERTU « DE L'ESSE » SANS « ESSE » ?

Après avoir examiné les points de vue des auteurs étudiés, nous ferons dans cette section une proposition de compréhension de la « *virtus essendi* ». Nous commencerons par une brève évaluation des arguments de Gilson et de Dewan, puis nous retournerons sur quelques textes de Thomas d'Aquin pour tenter de démêler le sens de cette formule.

Comme le montrent ces deux auteurs, leurs points de vue sur la « *virtus essendi* » dépendent directement de leur compréhension de la relation entre la forme et l'*esse* dans la philosophie thomiste. Alors que le thomisme gilsonien souligne la primauté de l'*esse* en tant qu'*actus essendi*, Lawrence Dewan nuance cette primauté en affirmant que la forme et l'*esse* sont dans une hiérarchie parallèle. Sans doute cela les conduit-il à interpréter la « *virtus essendi* » comme se référant soit à l'*esse*, dans le cas de Gilson, soit à la forme, dans le cas de Dewan.

Ceci dit, je voudrais indiquer ci-dessous certains aspects critiques de chacune de leurs positions. Je pense que Gilson a raison d'indiquer que l'*actus essendi* est au cœur de ce « *virtus* » dont Thomas d'Aquin parle. Une simple mention purement lexicale permet d'y voir plus clair : *Virtus* « *essendi* » indique un pouvoir, une capacité, une puissance qui se réfère à l'être, c'est pourquoi c'est « *virtus* »-« *essendi* ». Si l'on parle alors d'une vertu de l'être, il est clair qu'il s'agit de quelque chose qui renvoie en quelque sorte à ce même être.

49. L. DEWAN, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006, p. 11.

50. L.B. IRÍZAR, « Thomas Aquinas and *virtus essendi* : Different Meanings ? », p. 33.

51. Cela ressort clairement de ses conclusions, p. 36-39.

Contrairement à la lecture gilsonienne, il faut souligner quelques nuances. Par exemple, comme le suggèrent O'Rourke⁵² et Redpath⁵³, Gilson semble confondre le sens de la qualité intensive et extensive des choses. Lorsque Thomas déclare, dans *Contra gentiles*, lib. I, c. XX, no. 163⁵⁴, que l'être n'a pas de quantité d'étendue, cette appréciation ne doit pas être comprise comme se référant à la « *virtus essendi* ».

Où sont les possibles causes de cette interprétation erronée ? Au moins, nous devons nous souvenir de deux que nous avons déjà mentionnées. L'une est le peu de profondeur que possède la participation dans son thomisme, et l'autre est l'identification et la réduction conséquente de la qualité intensive de l'*esse* à la production de l'existence. Gilson a fait une nette distinction contre Cajétan entre acte et état⁵⁵, montrant que l'existence n'est pas seulement la pure facticité, mais un acte, l'acte qui fait exister. Alors le Français a raison de désigner l'*esse* comme le centre de la « *virtus essendi* » mais, dans notre jugement, on a tort de nier l'existence d'une gradation qualitative de l'*esse*, transférant par conséquent le fondement de cette gradation à la forme, inversant ainsi l'ordre métaphysique de la participation. Pour Gilson, la qualité intensive de l'*esse* est de faire exister ; l'*esse* perfectionne la forme et l'étant en les menant dans la réalité, en les faisant exister, mais la qualité perfective et intensive qui constitue une chose vient de la forme. Dans ce cas, peut-être contre son intention, Gilson fait de l'*esse* l'élément le plus important de la métaphysique de Thomas d'Aquin, mais non pas pour la raison qui est vraiment la source et la mesure de la qualité et l'intensité de la perfection des choses, plutôt en mettant la perfection de faire exister au sommet de toutes les perfections. Naturellement, dans la philosophie thomasienne, la production de l'existence est l'une des virtualités dérivées de l'actualité de l'*esse*, mais ce n'est pas la seule ni la plus prépondérante ou importante, comme le montre le fait qu'il n'a jamais utilisé *esse* pour *exister* ou *existentia*.

De son côté, Dewan, fidèle à son herméneutique formaliste, comprend que cette « *virtus essendi* » a fondamentalement à voir avec la forme, mais non pas avec la forme en soi elle-même, plutôt comme principe d'être (*principium essendi*). Comme Herrera a noté, l'erreur du Canadien est qu'il finit par donner à la forme un rôle instrumental et actif, ce qui en fait finalement un principe efficace de l'*esse*.

Si en un primer momento Dewan parecía sostener que el influjo de la forma correspondía analógicamente al de la causa formal, su opinión definitiva no se mantiene en esta dirección sino que acaba reconociendo una causalidad eficiente de la forma. De hecho, no le interesa tanto que la forma sea receptiva del *esse*, cuanto que sea de alguna manera productiva de él. Por eso señala explícitamente que la forma es causa efectiva del *esse* (Dewan, 2007, 46 ; Irizar, 2016, 45). Cuando lee el pasaje de Tomás que dice : « Dios causa en nosotros el ser natural por creación sin la mediación de ninguna causa agente, pero sí

52. F. O'ROURKE, « *Virtus essendi* : Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas », p. 79-80.

53. P.A. REDPATH, « La composición real de *essentia* y *esse* en Tomás de Aquino : Contextualización histórica », dans M.A. SERRA PÉREZ, éd., *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*, Pamplona, Eunsu, 2021, p. 169-199 [176].

54. P. 27.

55. É. GILSON, « Cájétan et l'existence », *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953), p. 267-286 [274].

mediante una causa formal. La forma, en efecto, es el principio natural del ser natural⁵⁶ », Dewan entiende el término « mediante », referido a la forma, como tratándose de una causa instrumental, no de una causa formal. Según la exégesis dewaniana, Tomás estaría pensando la forma como un instrumento de la causación divina del *esse* (Dewan, 1989, 178) ; la idea reaparece en sus trabajos de (1997, 85, nota 20 ; 2002, 88, 95 ; 2005, 344 ; 2009, 158). Este desplazamiento de la causalidad formal hacia una causalidad eficiente instrumental de la forma sustancial termina de consolidarse en un artículo de 2011, en el que Dewan sostiene, nuevamente contra Gilson, que cuando Tomás habla de *virtus essendi*, no se está refiriendo al ser, sino a la forma⁵⁷.

Herrera lui-même rappelle que Thomas indique que l'*esse* est créé « nulla causa agente mediante », ce qui nous empêche de penser à un rôle actif ou instrumental de la forme.

Es evidente que el dominico canadiense soslaya, del pasaje citado, la expresión « sin la mediación de ninguna causa agente », puesto que, como es bien sabido, la causa instrumental se distingue de la principal en el orden de las causas eficientes (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 62, a. 1). Esta división causal se basa en el modo en que se encuentra en ellas la *virtus operativa*. Además, si la forma fuese causa instrumental del ser, debería existir con anterioridad al ser. Pero la expresión señalada es la que marca definitivamente que la producción del ser es una prerrogativa exclusiva de Dios. No hay ninguna otra causa productora que intervenga. La forma no tiene ningún poder eficiente con respecto al ser. Tomás de Aquino habla de la substancia, ya sea compuesta de materia y forma, ya sea simple por ser forma subsistente, como potencia receptiva del acto de ser⁵⁸.

Avec différents chercheurs, nous pouvons dire que la forme n'est ni un principe de l'acte d'être (*esse*) ni de la « *virtus essendi* ». La forme contribue à l'unité d'un *ens* en le recevant et en le limitant dans sa perfection. Dewan semble renverser le rôle métaphysique de forme et *esse*, ce qui fait que la forme acquiert le rôle de médiateur de la causalité efficiente divine. À notre avis, il confond la causalité formelle avec la

56. « *Esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali ; forma enim naturalis principium est esse naturalis* » (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3, Taurini-Romae, Marietti, 1964, p. 512).

57. J.J. HERRERA, « Dewan contra Gilson. Sobre la relación entre *essentia* y *esse* », dans M.A. SERRA PÉREZ, éd., *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma*, p. 131-167 [151]. Les textes de Dewan et d'Irizar cités par l'auteur sont les suivants : L. DEWAN, « St. Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause », *New Scholasticism*, 63 (1989), p. 173-182 ; ID., « Capreolus, saint Thomas et l'être », dans G. BEDOUELLE, R. CESSARIO, K. WHITE, éd., *Jean Capreolus et son temps 1380-1444. Colloque de Rodez*, Paris, Cerf, 1997, p. 77-86 ; L. DEWAN, « Étienne Gilson and the *Actus Essendi* », *International Journal of Philosophy*, 1 (2002), p. 65-99 ; ID., « On Anthony Kenny's *Aquinas on Being* », *Nova et Vetera*, 3 (2005), p. 335-400 ; ID., *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007 ; ID., « Santo Tomás y la ontología hilemórfica », *Civilizar*, 9 (2009), p. 153-166 ; L.B. IRIZAR, « Sobre el *actus essendi* y la *virtus essendi* en Tomás de Aquino : Una lectura desde la forma como principio del *esse* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 63 (2016), p. 24-56.

58. J.J. HERRERA, « Dewan contra Gilson. Sobre la relación entre *essentia* y *esse* », p. 152. Le texte de Thomas affirmant que la forme est une puissance réceptrice de l'*esse* est : THOMAS D'AQUIN, *De substantiis separatis*, c. VIII, no. 86. Taurini-Romae, Marietti, 1954, p. 33. À cette appréciation de Herrera, on peut ajouter cette déclaration de l'Aquinat : « *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem* » (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 3, a. 4, resp., p. 33). Les italiques sont de l'auteur. Au sens actif ou efficient, Dieu seul est la cause de l'*esse*. La forme est strictement une cause réceptrice formelle.

causalité médiatrice de l'*esse*⁵⁹, prétendant que la première s'étend à un niveau qualitatif intensif qui ne lui correspond pas, puisque Thomas d'Aquin précise que l'actualité de la forme est de nature formelle, c'est-à-dire qu'elle vise à déterminer essentiellement l'étant et à recevoir l'*esse*.

La « *virtus essendi* » d'un *ens* résulte de la composition de ces deux principes en tant que causes immédiates de l'unité de l'entité qui en fait cet être unique. La forme seule n'est pas le lieu propre de la « *virtus essendi* ». Je pense que Dewan se trompe lorsqu'il dit que la « *virtus essendi* » dont Thomas parle dans ce texte se trouve dans la forme en tant que telle. Elle se trouve à travers la forme. La forme est l'une de ses causes immédiates.

Comme Gilson, Dewan néglige complètement la participation radicale à l'être en tant que source d'où l'étant reçoit toute sa perfection. Cet *esse* est participé selon un ordre de perfection, selon une qualité intensive, c'est-à-dire selon un certain degré de perfection. L'être d'un cheval n'est pas le même que l'être d'un ange, mais pas de la manière dont Gilson l'explique, à savoir, que la différence est due à la médiation de l'essence⁶⁰, mais parce que l'*esse* créé lui-même participe selon un degré qualitatif d'intensité de l'*Esse* pur. Ici, la confusion causée par le fait de confondre être et existence devient évidente. Si nous devons donner crédit au professeur Redpath, le problème avec cette gradation qualitative de l'*esse* est un aspect assez récent du thomisme⁶¹.

L'apport des spécialistes et les contributions récentes nous aident à voir que l'étant reçoit sa perfection à travers les canaux métaphysiques décrits par Thomas d'Aquin, que sont la forme et l'*esse*. Par conséquent, si nous voulons surmonter l'antagonisme entre les positions vues, il est nécessaire de plonger dans les racines métaphysiques qui donnent le sens correct à la formule. Mon objectif est de montrer les raisons qui nous permettent d'associer le sens de la « *virtus essendi* » principalement à l'*esse ut actus essendi*, et secondairement à la forme. À cette fin, je pense que la clé

59. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Opere Complete, vol. 23, éd. C. FERRARO, Roma, EDIVI, 2010, p. 202, 246-247, 337, 441-442, 643.

60. É. GILSON, « Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40 (1973), p. 11-12.

61. Il semble que son traitement débute en Amérique du Nord avec lui et d'autres auteurs : « Hasta donde yo sé, sólo tres académicos reconocidos internacionalmente han realizado alguna investigación extensa sobre la cantidad intensiva en inglés : Fran O'Rourke, dependiendo en cierta medida del trabajo de Cornelio Fabro y mi colega Charles Bonaventure Crowley. Y por lo que yo sé, soy el único que ha hecho una extensa investigación sobre el trabajo de santo Tomás sobre la posición contraria, y cómo esto se relaciona con la cantidad virtual y la analogía » (P.A. REDPATH, « La composición real de *essentia* y *esse* en Tomás de Aquino », p. 191). L'article auquel le professeur Redpath se réfère ici est : P.A. REDPATH, « Aquinas fourth way of demonstrating God's existence : From virtual quantum gradations of perfection (Inequality in Beauty) of forms existing within a real genus », *Studia Gilsoniana*, 8, 3 (2019), p. 681-716. Comme on peut le voir, du moins dans le cas d'O'Rourke, l'influence qui conduit à trouver l'enseignement thomiste de la « *quantitas virtualis* » vient du philosophe du Flumignano, Cornelio Fabro, qui a caractérisé la qualité parfaite de l'*esse* thomasiens au nom d'« *esse* intensif ». Non par hasard, Fabro est passé à l'histoire des commentateurs récents d'Aquin comme celui qui a manifesté la solidarité de la doctrine de l'*esse* avec les sources platoniciennes et néoplatoniciennes, par le concept de participation. On peut le constater, par exemple, dans C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, Opere Complete, vol. 3, éd. C. FERRARO, Roma, EDIVI, 2005.

est d'approfondir la question de « l'ordre » de la participation, et de comprendre correctement l'enseignement thomiste de l'*esse* comme « actum omnium actuum », ce que Cornelio Fabro appelle « *esse intensivo* ».

Thomas parle de l'*esse* comme de la source de toute perfection (compris comme la perfection formelle) : « Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent⁶² » ; « esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus⁶³ » ; « primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem⁶⁴ » ; « primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus presupponunt, et supra quod fundatur⁶⁵ ». En vertu de sa participation au *purum Esse* : « Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est⁶⁶ » ; « quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus quae etiam in suo esse subsistunt ; et sic secundum logicam intentionem utrumque ponitur in genere substantiae⁶⁷ » ; « et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam⁶⁸ ». Dans leur ensemble, les perfections de l'étant procèdent de l'*esse*, sont contenues en lui et sont reçues par l'étant à travers sa forme. La mesure de la perfection de la chose, même celle que la forme imprime, selon l'essence de la chose, est donnée par son *esse* propre et non par la perfection formelle. Thomas d'Aquin l'affirme clairement : « In tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat⁶⁹ » ; « omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse : nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate : nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis⁷⁰ » ; « quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque au-

62. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 2, resp., p. 15.

63. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3, p. 21.

64. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 3, a. 4, resp., p. 46.

65. THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, I, c. LXVIII, no. 116, Taurini-Romae, Marietti, 1954, p. 33.

66. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 1, resp., p. 224.

67. THOMAS D'AQUIN, *Super De causis*, prop. VII, lect. VII, Expositio Sancti Thomae, no. 181, Taurini-Romae, Marietti, 1955, p. 51, l. 7.

68. THOMAS D'AQUIN, *De spiritualibus creaturis*, qu. un, a. 1, resp., Taurini-Romae, Marietti, 1965, p. 283.

69. *Ibid.*, qu. un, a. 1, ad 8, p. 285.

70. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, lib. I, c. XXVIII, no. 260, p. 40. Curieusement, l'auteur cite le même texte pour prouver sa thèse, alors que Thomas commence par affirmer explicitement que « la perfection de toute chose est proportionnée à l'être de cette même chose ».

tem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse⁷¹ ».

Toutefois, des auteurs comme Echavarría, qui reconnaissent une certaine primauté à l'*esse*, du moins dans l'Acte pur d'Être, imputent la racine de la gradation quantitative virtuelle dont jouit un étant non à son *esse*, mais à la forme, et ce parce que Echavarría ignore le sens correct de la participation « de » l'*esse*⁷². Dans ce cas, c'est la perfection formelle ou le degré de perfection essentielle qui marquerait le degré de perfection de l'étant et de son *esse*. Mais, si toute perfection dérive de l'*esse*, et que l'*esse* est l'acte suprême auquel tout participe⁷³, la mesure d'intensité qualitative de la perfection dont jouit l'étant ne peut pas provenir de sa forme, mais seulement de son *esse*, sinon la forme serait la source et la mesure de cette perfection, disant juste le contraire de ce que dit l'Angélique⁷⁴. De ce que la perfection de l'être se contracte dans une certaine forme ou essence, il ne s'ensuit pas que la forme ou l'essence donne la mesure de la perfection à l'être. Cette nuance est cruciale, selon moi, pour sauvegarder la juste compréhension de la participation à l'être de Thomas d'Aquin⁷⁵.

Ainsi, le sens de la « *virtus essendi* » appartient au cœur de la philosophie thomiste de l'être ; par conséquent, c'est à la lumière de la juste compréhension de la valeur de l'*esse* et de sa relation à l'étant et à la forme que cette formule doit être comprise. Ce que nous pouvons avancer, après avoir vu quelques textes clés du *corpus thomisticum*, c'est que le sens principal de cette « *virtus* », bien qu'elle ait un certain

71. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 4, p. 355.

72. Ce n'est pas même dans un autre de ses articles, où il rapproche son traitement thématique de celui de la participation, que nous trouvons un développement ou du moins une mention de cette participation à l'*esse*. Cette absence se retrouve dans les conclusions de ce travail : F.M. ECHAVARRÍA, « La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino », *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46 (2013), p. 235-259 [256]. À cet égard, les observations d'Eudaldo Forment sont très éclairantes lorsqu'il note que Cajétan, en faisant de l'actualité de l'*esse* la simple « mise en existence », finit par la convertir en acte dernier et non *premier* de l'étant. La raison en est que, pour le Gaetano, la source de perfection de l'étant dérive de son essence et de sa forme, et ce n'est qu'au terme de sa constitution qu'elle reçoit la dernière de ses perfections, l'existence. Il considère donc l'*esse* comme « *complementum substantiae* » (E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Barcelona, PPU, 1983, p. 370).

73. « *Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat* » (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De anima*, q. un., a. 6, ad 2, Taurini-Romae, Marietti, 1965, p. 302).

74. Echavarría, en effet, dit : « La esencia da el grado de la virtud de ser de una cosa, al darle la medida de su perfección. La creatura no tiene el ser según todo el poder del ser, sino que tiene el ser según una determinada medida, que depende de su esencia » (M.F. ECHAVARRÍA, « Virtud y ser según Tomás de Aquino », p. 22-23). Mais, si l'être (*esse*) est la source de toute perfection et l'actualité dont tout participe, comment peut-il être la forme ou l'essence qui donne à l'être la mesure de sa perfection ?

75. Je vois un point d'appui à cet argument dans ces mots de Thomas : « *Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse ; quia sic finiretur ad illam naturam* » (THOMAS D'AQUIN, *De spiritualis creaturis*, q. un, a. 1, resp., Taurini-Romae, Marietti, 1965, p. 370). L'être de Dieu — dit Thomas d'Aquin — n'est pas imparfait (il ne se contracte pas) dans une nature, car c'est l'Être pur. Dans le cas des créatures, l'être se contracte dans l'*esse* participé. En tout cas, il faut remarquer que c'est l'être qui exprime son degré de perfection dans la nature ou l'essence dans laquelle il se contracte. La forme est toujours un récepteur formel ou essentiel de l'être participé, qui possède déjà un certain degré d'intensité, selon le degré auquel il participe au *purum Esse*. Cette participation ou degré d'être intensif est ce qui s'exprime dans la forme acquise, et en ce sens, il s'y contracte.

rapport avec la forme, dans la mesure où la forme participe à l'actualité de l'*esse*, source de toute perfection, dans un sens radical et en premier lieu elle doit se référer à l'*esse*, compris comme *actus essendi*. Si cette « vertu » est *virtus* « essendi », sa puissance doit d'une certaine manière se référer à l'être de la chose, puisque, pour l'Aquinat, toute puissance, toute vertu et toute actualité présente dans l'étant dérive de son *esse*, comme l'ont montré les textes cités ci-dessus. Les auteurs, comme Dewan, qui citent des textes de Thomas où le pouvoir de la forme est souligné, devraient intégrer ce pouvoir dans la doctrine de la participation, bien comprise, à l'*esse*, y compris l'actualité formelle. Après avoir rappelé ces idées importantes de la philosophie thomiste de l'être, je voudrais commenter quelques textes de l'Aquinat, non cités ni par Dewan ni par Gilson, qui peuvent nous aider à comprendre le sens de la « *virtus essendi* ».

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse [...]. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate : nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatem deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem : sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset [...]. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat⁷⁶.

Thomas d'Aquin commence par affirmer sans ambages que la noblesse ou la perfection d'une chose dépend de son être. Il précise ensuite que cette perfection dépend de la « manière » dont la chose possède l'être. C'est-à-dire que l'Angélique parle de la forme et de l'être selon sa conception métaphysique. Dieu donne l'être, qui est, comme nous l'avons vu, l'acte « par lequel » l'étant reçoit « toute sa perfection ». Il est évident que cette perfection graduée de l'être se « contracte » en un certain mode d'être (ange, homme, cheval), c'est-à-dire en une forme. En ce sens, certes, la forme exprime la restriction de l'être (sa détermination), mais non pas dans la mesure où c'est la forme qui qualifie originellement le degré de perfection de l'être, puisque c'est tout le contraire, que c'est le degré de perfection avec lequel l'être créé participe au *purum Esse* qui détermine le degré de perfection de l'étant et de la forme. Dieu, à qui appartient toute la vertu d'être, donne à participer sa propre richesse d'être « à travers l'*esse* créé », qui est déterminé par la forme à une manière spécifique d'être⁷⁷.

D'après cela, la puissance d'être, ou « *virtus essendi* », doit donc se référer principalement au principe et à l'origine de toute plénitude, qui, dans le cas de Dieu, est son *Esse pur*, tandis que, dans le cas des créatures, c'est l'*esse* créé, par lequel l'étant possède sa perfection correspondante. L'être est donc le médiateur de toute actualité

76. THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, lib. I, c. XXVIII, no. 260, p. 40.

77. Conformément à cette même idée, Thomas dit ailleurs : « Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum ; et tale est Deus, ut dicitur infra in 16 propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter » (THOMAS D'AQUIN, *Super De causis*, prop. IV, lect. IV, Expositio Sancti Thomae, no. 109, p. 29).

et de toute perfection dont jouit l'étant. À notre avis, dire que la puissance d'être d'une chose se réfère principalement à la forme, est une erreur qui a à voir avec le juste sens de la participation à l'être, puisque la forme participe à l'être, par conséquent, elle ne peut pas être celle qui exprime la « *virtus essendi* », au-delà de l'aspect formel et essentiel, qui est celui qui lui correspond.

Une tentative d'explication que nous avons prise en compte est celle d'Echavarría, où l'on a recours à la thèse dewanienne que Dieu est pure forme, ou que Dieu possède une essence⁷⁸. Mais Thomas d'Aquin enseigne à cet égard que l'essence ou la forme de Dieu s'identifie à son propre *Esse*, « est » son *Esse* même. Dewan lui-même a reconnu que, dans le cas de Dieu, il n'y a aucun doute que la « *virtus essendi* » se réfère à l'*esse*. Pourquoi alors non pas dans le cas des créatures ?

En somme, Thomas d'Aquin lui-même nous dit à la fin de ce texte que « *Deus igitur, qui est suum esse [...] habet esse secundum totam virtutem ipsius esse* ». En d'autres termes, la puissance d'être ou « *virtus essendi* » dépend de l'être. Je crois que la différence que fait ici l'Aquinate est entre une « *virtus* » pleinement parfaite (celle de l'Être divin) et la « *virtus* » possédée par la créature (qui dérive de son *esse* participé). Il s'agit d'une distinction qualitative du degré de perfection de l'être. Alors que Dieu possède l'Être en plénitude, la créature le possède de manière participée. Et c'est là que la forme entre en jeu. La forme, qui participe à l'être, reçoit et détermine ce degré de perfection à une espèce ou une essence particulière. Mais le degré de perfection dont jouit cette créature, quelle que soit l'espèce ou le mode d'être essentiel qui l'exprime, procède, par participation, de l'être créé ou *actus essendi* : « *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem*⁷⁹ ».

Cette explication que nous venons de donner me semble corroborée dans ce texte de Thomas :

Est autem duplex quantitas : scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur ; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem : virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud philosophi in VIII Physic. : *unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti*. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur : nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae ; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accedens ; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur ; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur

78. M.F. ECHAVARRÍA, « *Virtud y ser según Tomás de Aquino* », p. 21-22.

79. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 3, a. 4, resp., p. 46.

in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi ; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi ; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam ; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest : nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei⁸⁰.

Tout d'abord, Thomas d'Aquin précise qu'il existe deux types de quantité, l'une dimensionnelle et l'autre virtuelle (relative à l'intensité), et affirme que la vertu d'une chose exprime sa perfection même. Ensuite, il parle de la quantité virtuelle de la forme en fonction de sa propre perfection. Il va jusqu'à dire que : « Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae ». Mais il ajoute ensuite : « Sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi ». Ici, Thomas d'Aquin semble clarifier notre problème. La quantité virtuelle d'un étant est directement identifiée à la perfection de l'être (*perfectio essendi*). Et à la fin il nous propose un autre argument qui situe la « virtus » par rapport à l'être (*ad rationem essendi*). La vertu de celui qui possède la perfection d'être au plus haut degré, Dieu, ne peut être qu'infinie. La créature, en revanche, ne peut jouir de cette *virtus* « nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei ». La perfection de l'être de la créature est limitée parce que son être est participé, non comme l'Être divin, qui est plein. Cette limite de l'être créé s'exprime dans l'espèce dans laquelle chaque étant est spécifié. Comme Thomas nous l'a dit, l'être est donné selon la « virtus » de la cause première, qui consiste en son propre *Esse* subsistant. Alors la puissance d'être ou « virtus essendi » jaillit de l'*esse* comme de sa source originelle, soit l'*Esse* pur, qui est la source plénitude de l'être, soit l'*esse* participé, qu'il emprunte à celui-ci. Dès lors, la « virtus essendi » renvoie à l'*esse*, en tant que cette « virtus » en tire de lui sa mesure et son degré d'intensité.

En ce sens, on peut dire que la perspective de Lawrence Dewan contribue à souligner l'unité originelle de l'étant. La difficulté majeure, comme nous avons eu l'occasion de le voir, est que la « virtus essendi » dont parle Thomas d'Aquin ne peut être comprise qu'à la lumière de sa métaphysique de la participation, où l'*esse* assume le rôle d'acte suprême par rapport auquel tout le reste (y compris la forme) est en puissance, et, par conséquent, auquel tout participe. Ainsi, l'apport de la forme doit être intégré dans ce schéma asymétrique de la participation à l'*esse*, où l'*esse* créé confère à l'étant et à la forme la qualité intensive de sa propre perfection, qui est strictement de nature formelle.

CONCLUSION

À la fin de notre recherche, nous pouvons souligner quelques points importants sur ce que Thomas d'Aquin appelle « virtus essendi ». L'idée que nous avons essayé

80. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 29, a. 3, resp., p. 557.

de défendre dans cette étude est la suivante : Dieu, dont la plénitude de perfection n'est contractée d'aucune manière formelle ou essentielle, concentre toute sa perfection dans son plein *Esse*. Les créatures, quant à elles, reçoivent leur perfection en fonction de leur être participé. Or, l'actualité « par laquelle » la créature reçoit toute sa perfection (y compris celle qui confère la forme à son propre mode), est celle de l'*esse* participé. Ainsi, le problème de la « *virtus essendi* », à notre avis, est résolu par une compréhension adéquate de l'*ordo participacionis* (l'ordre de la participation), avec un accent particulier sur la participation originelle « de » l'*esse*. Par conséquent, étant donné que la perfection que la créature reçoit est médiée par l'*esse* et par la forme, la façon dont la « *virtus essendi* » doit être comprise doit passer par une compréhension correcte de la relation entre la forme et l'*esse*, telle que la conçoit Thomas d'Aquin, qui, comme nous l'avons vu, enseigne que l'*esse* est l'acte suprême dans lequel tout participe, et par rapport auquel tout le reste est en puissance, y compris les formes.

LA LOGIQUE DE LA LUMIÈRE CHEZ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Marilena Vlad

Institut d'Études Sud-Est Européennes
Bucarest

RÉSUMÉ : Cet article se focalise sur le concept de lumière dans les traités du Pseudo-Denys l'Aréopagite *Sur les noms divins* et *La théologie mystique*. Le but de l'analyse est de montrer que la lumière n'est pas seulement un nom divin, mais qu'elle a un rôle beaucoup plus complexe dans la pensée de Denys. Premièrement, c'est la lumière qui rend possible le déploiement de tous les noms divins. En outre, elle explique le sens et le fonctionnement du nom divin de « bien ». La lumière est l'essence de ce nom, aussi que de tous les autres noms divins, qu'elle parcourt et unit en une structure originaire. Enfin, son ultime suppression — qui identifie la lumière à son contraire absolu, la ténèbre — engage la suppression de tous les autres noms divins et lumières théologiques, ce qui ouvre vers les plus hauts mystères de la théologie.

ABSTRACT : This article focuses on the concept of light in Pseudo-Dionysius the Areopagite's treatises *The Divine Names* and *The Mystical Theology*. The aim of the analysis is to show that light is not only a divine name, but has a much more complex role in Dionysius' thinking. First of all, light makes possible the unfolding of all divine names. Furthermore, it explains the meaning and function of the divine name of "good". Light is the essence of this name, as well as of all the other divine names, permeating them all and uniting them together in an originary structure. Finally, in its ultimate suppression — which identifies light with its complete opposite, the darkness — all names and theological lights are also suppressed and surpassed, opening towards the highest mysteries of theology.

Dans la pensée de Pseudo-Denys l'Aréopagite, la lumière est un concept pluri-voque. Elle est utilisée comme nom d'une réalité intelligible, mais aussi comme nom d'une réalité sensible. Elle est également utilisée comme nom angélique¹. Pourtant, de manière prééminente, la lumière est un nom divin, appliqué soit à la divinité entière, soit aux hypostases de la Trinité². Nous allons démontrer que, pour Denys, la

1. Voir par exemple *Hiérarchie céleste*, II, 3, p. 13.10-11 (éd. Heil), où les êtres célestes sont décrits comme ayant la forme de la lumière (φωτοειδεῖς). Les anges sont « des miroirs [...] aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie » (III, 2, p. 18.3-4, traduction par M. de Gandillac), tandis que la transmission de la lumière est une des tâches de la hiérarchie céleste (III, 2-3). Sur les hiérarchies angéliques comme lumière et transmission de la lumière, voir Louth (2002), p. 38-40. Sur l'unité de la lumière qui parcourt la hiérarchie sans affaiblissement, voir Lashier (2006).

2. Voir *Hiérarchie céleste*, I, 1-2, p. 7.4-11, où le Père est appelé « Père des lumières » (πατὴρ τῶν φώτων) et « Lumière primordiale » (τὸν ἀρχιφῶτον πατέρα); tandis que le Fils est appelé « Lumière du Père » (τὸ πατρικὸν φῶς). Sur ce passage, voir Perczel (1999), p. 79-85, qui propose une lecture christologique, liant toutes les occurrences de la lumière à la présence et à la manifestation de Jésus (p. 101). Sur les deux ex-

lumière ne se réduit pas à ces utilisations ponctuelles et n'apparaît pas seulement comme une simple dénomination symbolique. Au contraire, à ce nom divin correspond une réalité divine de l'ordre de la lumière, qui se manifeste à travers la totalité des noms divins et qui les lie tous ensemble, dans une structure unitaire, avant de se renverser et s'identifier ultimement à la ténèbre. De la sorte, même si le nom primordial analysé par Denys est celui du « bien », qui « manifeste toutes les processions de Dieu³ », pourtant, du point de vue gnoséologique, de la mise en scène des noms divins, ainsi que de notre capacité à les comprendre en tant que tels et à suivre leur enchaînement, c'est la lumière qui reçoit une certaine prééminence.

Pour démontrer ce statut spécial de la lumière, nous analyserons *premièrement* la relation entre la lumière et le bien. Nous essayerons de montrer que la lumière ne succède pas au bien, tel un nom inférieur, mais qu'elle a une sorte de précédence logique par rapport au nom du bien, parce qu'elle explique le fonctionnement de ce nom divin fondamental. *Ensuite*, nous élargirons cette analyse, afin de mettre en évidence comment la lumière précède et fonde tous les noms divins, se constituant dans une réalité divine primordiale. *Finalement*, nous montrerons que la suppression du nom de la lumière concerne non seulement ce nom de « lumière » isolé, mais qu'elle engage la suppression de tous les noms divins qui se manifestent à partir de la lumière. Nous montrerons ainsi que la lumière fonde tous les noms, explique leur déploiement à partir du bien, qui est la source de la procession, et finit par les resserrer tous, dans sa suppression finale.

I. LE NOM DE LA LUMIÈRE ET LE NOM DU BIEN

L'analyse de Denys concernant le bien joue sur une certaine dualité : d'un côté, on parle directement du bien lui-même et, d'un autre côté, on parle de « la dénomination de bien » (ἀγαθωνυμία). Puisqu'il est au-delà de l'être et au-delà de la raison, le bien est indicible. Il est « absence de parole, d'intelligence et de nom⁴ ». Le bien en soi n'a pas un nom proprement dit, parce qu'il est au-delà de la pensée qui nomme. Pourtant, malgré son indicibilité, il se communique à tous les êtres⁵. C'est la raison pour laquelle nous pouvons louer le bien indicible dans des hymnes et le nommer par des noms divins. Le premier nom analysé par Denys sera précisément celui du « bien », ce qui crée une sorte de circularité. Ce nom du bien représente la première

pressions (ἀρχιφωτον πατέρα et πατρικὸν φῶς) et leur circulation dans des textes qui ont pu influencer Denys, voir Lilla (1986), p. 524. Dans les *Noms divins*, II, 7, p. 132.3 (éd. Suchla), le Fils et le Saint-Esprit sont considérés comme des « lumières suessentiels » (ὑπερούσια φῶτα). Pour les *Noms divins*, nous utilisons la traduction par Ysabel de Andia, avec de mineures modifications.

3. *Noms divins*, III, 1, p. 138.1-2.

4. *Noms divins*, I, 1, p. 109.11-110.1. Sur ce point, Denys se rapproche de la tradition néoplatonicienne du principe inaccessible. Voir en ce sens Lilla (1997), spécialement p. 128-129. Cependant, chez Denys, cette absence de nom qu'est le principe se nomme par tous les noms possibles. Tandis que le discours de Proclus, ou Damascius, sur le principe supprime toute indication et finit dans un silence total, pour Denys, le silence est l'état à partir duquel on peut déployer tous les noms divins, avant de donner au discours affirmatif une tournure apophasique, et de le résorber de nouveau dans le silence. Voir Vlad (2015).

5. *Noms divins*, I, 2, p. 110.11 : « le bien n'est pas totalement incommunicable à aucun des étants ».

manière dont la divinité elle-même nous illumine et nous montre comment il convient de parler du bien. Celui-ci est le nom le plus compréhensif et il est un nom parfait.

Il y a, cependant, une certaine hésitation dans la manière dont Denys introduit ce nom. Celui-ci est annoncé dans le deuxième chapitre des *Noms divins* en tant que « la bonté par excellence » (αὐτοαγαθότης), qui est célébrée par les Écritures parce qu'elle manifeste « ce que peut bien être l'Existence théarchique entière⁶ ». Mais le chapitre se dirige vers un autre problème, notamment celui de la différence entre noms distincts et unifiés. Le bien est ensuite repris dans le troisième chapitre et proposé comme sujet de l'analyse⁷ ; or, de nouveau, Denys passe à d'autres sujets, notamment le rôle des noms divins et le type de discours requis par une telle analyse. Au début du quatrième chapitre, le bien est repris comme sujet central de l'analyse. Toutefois, même dans ce contexte, l'analyse ne porte pas directement sur le bien, mais elle se focalise sur la lumière.

Par rapport au bien, la lumière semble être un deuxième nom, qui le précise davantage⁸. Pourtant, à une analyse plus détaillée, la lumière semble avoir un rôle beaucoup plus complexe que celui d'une simple dénomination enchaînée à celle du bien. Elle n'est pas un attribut qui succède au bien, dans un sens d'infériorité. Au contraire, il y a une sorte d'antériorité d'ordre logique de la lumière par rapport au bien. La lumière explique le nom du bien et le lie aux autres noms divins. Ainsi, dès qu'il introduit le nom du bien, Denys prend le modèle de la lumière pour montrer comment le bien se manifeste, en quel sens il est la source de tout ce qui existe. Ce nom de la lumière n'est pas un détour qui nous éloignerait du nom proprement dit du bien, mais au contraire : il montre précisément comment « fonctionne » le bien et pourquoi il est le nom le plus compréhensif, qui correspond à la procession totale, des êtres et des non-êtres à la fois.

1. La lumière sensible

Denys explique le nom du bien, utilisant deux sens de la lumière : sensible et intelligible. Dès qu'il annonce le nom du bien, il le met en liaison avec la lumière. La seule chose qu'il précise concernant le nom du bien en lui-même, avant de parler de lui à travers la lumière, c'est que les théologiens réservent ce nom pour la « Dêité supra-divine » (τῇ ὑπερθέῳ θεότητι), indiquant ainsi que « l'Existence théarchique » est bonté (τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες)⁹. Ensuite, cette bonté est immédiatement expliquée par le fait que le bien étend sa bonté en tout être¹⁰, tout comme le soleil étend le rayon de sa lumière sur toutes les choses qui y participent. La lumière est dès le début présente dans l'analyse du nom du bien. Il faut remarquer que, même

6. *Noms divins*, II, 1, p. 122.1-2.

7. *Noms divins*, III, 1, p. 138.1-2 : « et d'abord, s'il te semble bon, examinons la dénomination parfaite de bien qui manifeste toutes les processions de Dieu ».

8. Voir, par exemple, Schäfer (2006, p. 26), qui considère la lumière comme « one of Good's cognates » (p. 83).

9. *Noms divins*, IV, 1, p. 143.10-11.

10. *Noms divins*, IV, 1, p. 143.12-144.1.

si nous sommes dans le contexte des noms divins *intelligibles* et que le bien est le premier de ces noms, il est expliqué en utilisant premièrement la lumière *sensible*. Le bien est loué par le nom de la lumière¹¹, parce que le modèle, à savoir le bien, se montre dans l'image qui, dans ce contexte, est le soleil, donc, la lumière sensible. Les quatre premiers paragraphes du quatrième chapitre des *Noms divins* insistent sur cette analogie et sur cette louange du bien par le nom de la lumière sensible du soleil, dont il est le modèle. Le soleil illumine, nourrit et fait croître les choses sensibles, dont il est la source. De la même manière, le bien est la source qui illumine et rend parfaites toutes les choses, intelligibles ou sensibles.

Le sens de ce nom consiste dans la correspondance qui s'institue entre la réalité et sa source. La réalité, qui offre le nom divin proprement dit — à savoir la lumière en ce cas — n'est que l'effet de la source qui reçoit le nom divin ; inversement, la réalité est capable de recevoir la manifestation de la source, elle réagit et s'institue précisément parce qu'elle est réceptive. Le soleil renvoie ses rayons et fait tout exister, jusqu'aux dernières réalités. De même, le bien étend sa bonté à partir des êtres intelligibles, jusqu'aux êtres inanimés. Or, l'une de ces choses auxquelles le bien étend sa bonté est le soleil lui-même, avec son rayon de lumière, qui est l'image de la bonté. Dieu est appelé « bien » parce que, tout comme le soleil, il renvoie ses rayons jusqu'aux dernières réalités et il fait tout exister, y compris la lumière sensible — le soleil, qui est son image.

On remarque la circularité des deux noms : le bien reçoit le nom de lumière à partir de l'image (c'est-à-dire le soleil) ; mais, inversement, le soleil même (à savoir l'image) existe par le bien, qui illumine tout et fait tout exister. La circularité est importante et inévitable. Vu que Dieu est cause de toutes les choses et que toutes les choses se trouvent en lui, on ne saurait trouver aucune chose hors Dieu pour le louer, mais on va toujours le louer par des choses qui sont en lui, à partir de lui, et dans lesquelles on retrouve la présence constante de Dieu. En fait, Denys loue Dieu et lui applique des noms, afin non pas de le décrire, mais de nous faire saisir la relation de toutes les choses avec la cause divine, leur totale inclusion dans cette cause dont elles dépendent complètement.

C'est précisément ce que suggère ce nom divin de la lumière sensible et du soleil. Denys n'insiste pas sur un rapport d'antériorité causale, comme dans le livre VI de la *République* de Platon, où le soleil donne le fait d'être connu, tout en restant au-delà du visible. Il insiste plutôt sur la *relation* entre la réalité et le soleil. Par sa lumière, le soleil fait exister toute la réalité visible, tandis que tout le visible participe de la lumière¹². Dans le domaine du visible, *exister* c'est participer au rayon de lumière du soleil. Celui-ci est responsable de la génération des choses sensibles et les fait retourner vers lui. De la même manière, la bonté passe par tous les êtres, de haut en bas de

11. *Noms divins*, IV, 4, p. 147.3 : φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τὸγαθόν.

12. *Noms divins*, IV, 4, p. 148.1-2.

la réalité, engendrant et illuminant cette réalité¹³. Le bien est loué par le nom de la lumière sensible, pour montrer que toutes les choses, y compris le soleil, ne sont ultimement que cette bonté transmise par le bien, tout comme les choses visibles consistent ultimement dans la lumière du soleil. Dans une double inclusion, si les choses visibles sont subsumées à la lumière du soleil, toutes les choses — y compris le soleil visible — sont subsumées et incluses dans la bonté du bien. Pourtant, Denys conclut que ces indications relèvent de la *Théologie symbolique* et il passe à la lumière intelligible.

2. La lumière intelligible

On parle de « la dénomination intelligible de lumière donnée au bien » (τὴν νοητὴν τὰγαθοῦ φωτωνυμίαν)¹⁴, tout comme auparavant Denys disait qu'il faut louer le bien par la lumière sensible. Le schéma sur lequel fonctionne le nom divin est le même : le bien reprend la logique de la lumière, à savoir le fait que celle-ci assimile les choses illuminées, qu'elle fait en même temps exister. Ce nom présente la même circularité observée dans la lumière sensible, et même encore plus forte. Dieu est appelé lumière intelligible, parce qu'il illumine tous les intellects¹⁵. Pourtant, être intellect c'est précisément être capable de recevoir cette lumière intelligible, tout comme le visible est ce qui participe de la lumière sensible. Ainsi, les choses auxquelles il transmet cette lumière sont de l'ordre de la lumière. Cette circularité est plus évidente dans le cas des anges. Dieu est appelé lumière, parce qu'il donne la lumière intelligible aux intellects célestes¹⁶. Pourtant, les anges sont explicitement décrits comme « manifestation de sa lumière invisible¹⁷ ». Toute la réalité a la lumière intelligible en elle, à un certain degré : l'âme humaine, qui comprend les choses, mais aussi les choses elles-mêmes, dans la mesure où elles peuvent être reflétées par l'âme humaine, dans l'acte de la connaissance. Ce que nous saisissons dans l'acte de penser chaque chose est cette lumière intelligible, qui correspond à la raison de chaque chose. Le bien est appelé lumière intelligible, parce qu'il engendre des êtres qui *sont* lumière intelligible et parce qu'il les remplit de lumière intelligible.

Cette lumière n'appartient pas seulement au bien, comme un attribut, mais elle intègre les choses illuminées, à savoir les intellects, mais aussi les sensibles, à savoir les choses qui sont connues par cette lumière. C'est une lumière active et mobile, qui

13. *Noms divins*, IV, 4, p. 147.4-9. Sur l'illumination divine et l'arrière-plan conceptuel de cette idée — tant dans la tradition néoplatonicienne que dans la tradition chrétienne —, voir par exemple Lilla (1986), p. 519-520.

14. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.9-10.

15. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.1-3 : « on appelle donc 'lumière intelligible' le bien qui est au-dessus de toute lumière, car il est rayon fontal et effusion de lumière super-jaillissante, illuminant de sa plénitude tout intellect qui est au-dessus du monde, autour du monde et dans le monde ».

16. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.9-12 : « le bien est appelé lumière intelligible parce qu'il emplit de lumière intelligible tout intellect supracéleste ».

17. *Noms divins*, IV, 22, p. 170.1 : φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός. Concernant la manière dont les anges révèlent la lumière divine, voir Vlad (2022). La circularité est aussi présente dans le cas de l'intellect humain, qui est intellect par la lumière intelligible qu'il reçoit. En ce sens, Lilla (1982) remarque que l'union de l'intellect humain avec la lumière divine se réalise directement, sans l'intervention des anges (p. 565).

parcourt la réalité, la fait exister et la rend parfaite. Nous voyons une certaine circularité s'installer, car c'est précisément parce que la réalité reçoit cette lumière, que toutes les choses qui s'y trouvent peuvent avoir un sens et devenir image du bien, pour lequel elles servent de noms divins, dont l'un est précisément le nom de la lumière. En outre, recevoir la lumière *intelligible* fait que les anges et les humains sont des *intellects*, capables de retourner vers Dieu la lumière intelligible qu'ils reçoivent de lui. Alors, le bien est ce « quelque chose » d'indescriptible, qui, en se manifestant, fait exister des êtres qui sont des intellects précisément par le fait qu'ils voient la lumière du bien. Autrement dit, être intellect signifie voir la lumière intelligible du bien. Il n'y a pas d'intellect, sauf dans la condition de cette transmission d'une lumière intelligible. Le nom du bien est donc expliqué en tant que lumière, parce qu'il fait que les intellects sont des intellects proprement dits, et donc, parce qu'il engendre des êtres capables de le percevoir en tant que lumière intelligible. Le bien est cette transmission (et la lumière est par excellence un exemple de transmission) qui fait que les intellects fonctionnent comme des intellects. Le bien est ainsi le repère de tout intellect, précisément parce qu'il est lumière.

3. Circularité et réactivité de la lumière

Mais la circularité de la lumière intelligible est encore plus grande. Le bien est appelé ainsi parce qu'il éveille les yeux intelligibles des âmes et « il leur donne part d'abord à un éclat modéré, puis, quand elles ont, pour ainsi dire, un avant-goût de la lumière et qu'elles désirent davantage, (l'éclat) se livre davantage et brille avec plus d'abondance¹⁸ ».

Le nom de la lumière indique le fait que le bien donne le pouvoir de *recevoir* la lumière et de la *désirer* encore plus. Les choses produites ne sont pas indifférentes par rapport à leur cause, mais réagissent à sa présence¹⁹. Cela veut dire que le nom de la lumière n'est pas emprunté à la réalité et transféré artificiellement sur le principe, mais le nom lie Dieu avec la réalité, dans une seule lumière unitaire. Il établit un cadre dynamique, dans lequel la lumière divine engendre la lumière intelligible, qui désire en recevoir encore davantage. Le bien est appelé « lumière », par le nom d'une réalité, mais seulement en tant que la réalité elle-même est illuminée par lui. D'ailleurs, Denys précise que le principe est l'illumination de ceux qui sont illuminés²⁰. En dehors de cette lumière, il n'y a pas de réalité qui puisse ensuite recevoir la lumière de l'extérieur. Au contraire, le nom divin indique une seule lumière, qui engendre la réalité et la traverse. La réalité elle-même est alors vue comme une lumière qui se répand et requiert cette lumière qui se répand.

18. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.16-18.

19. Menelaou (2017) surprend cette réactivité dans le cas de la hiérarchie ecclésiastique : « Someone who belongs to the priestly hierarchy responds to God's invitation to the divine beauty. The divine light through the hierarchies is a kind of personal assimilation to God, in such a way that the theophany of the order is perfected. So, the order becomes perfect manifestation of God and includes members who not only understand God, but they commonly share his love and manifest it in their lives » (p. 8).

20. *Noms divins*, I, 3, p. 111.17-112.1 (τὸν φωτισμένον ἑλλαμνις).

Cette réactivité implicite dans le nom divin suggère aussi que le nom n'a pas le sens passif d'une définition. Ce n'est pas un simple attribut que nous appliquons au bien. Pour comprendre le nom divin de la lumière, il faut concevoir la lumière comme un pouvoir dans lequel nous sommes intégrés. L'explication de ce nom englobe et implique la lumière de notre intellect. C'est un nom qui se reflète sur celui qui le profère. Le nom divin inclut notre intellect et requiert un effort pour prendre conscience de cette lumière en nous et en toute la réalité, ainsi qu'un effort pour transmettre plus loin la lumière reçue.

La lumière bénéficie d'un statut tout à fait particulier, qui l'aide à concentrer en elle tout le paradoxe d'un nom divin. Elle apparaît tant comme nom divin sensible, que comme nom intelligible ; dans les deux cas, la lumière se manifeste circulairement, comme réactivité de toute la réalité (tant sensible, qu'intellective) à la lumière du bien. Il y a une parfaite symétrie qui s'instaure entre la lumière sensible, la lumière intelligible et le bien. Le soleil fait que les choses se rapportent constamment à sa lumière, existant par elle, se développant par elle et la cherchant. De même, le bien est loué par le nom de la lumière sensible parce que, semblable au soleil, il fait toute chose exister par et envers sa bonté. De plus, il est nommé « lumière intelligible » parce qu'il fait que tout le registre intelligible (et intellectif) existe par lui et en vue de lui.

Ainsi, le bien, le premier et le plus compréhensif des noms divins analysés par Denys, n'est pas expliqué en lui-même, de manière isolée, mais il est loué par la lumière sensible et par la lumière intelligible. C'est la lumière qui explique la présence du bien dans la réalité. Le bien consiste dans cette lumière qui l'explique. Il fonctionne comme lumière. Il y a donc une sorte d'antériorité d'ordre logique de la lumière par rapport au bien. La lumière n'est pas un nom subséquent, mais elle surprend le sens même du bien en tant que nom divin. En outre, la lumière impose une dynamique circulaire à la réalité : celle-ci est instituée par la lumière du bien et se manifeste en tant que désir de recevoir la lumière. La lumière n'est pas un symbole qui décrit la présence divine en tant que telle ; elle surprend plutôt la structure, le fonctionnement et le contenu de toute la réalité par rapport au divin. Cela montre pourquoi toutes les choses dans la réalité peuvent ensuite être utilisées comme des noms divins : précisément parce que leur réalité consiste finalement dans la manifestation de la lumière divine.

II. LA RÉALITÉ DE LA LUMIÈRE, RÉVÉLATRICE DE TOUS LES NOMS DIVINS

En ce sens, la lumière joue aussi un rôle essentiel au niveau gnoséologique, à savoir dans l'acte même de connaître et de louer la présence divine. Elle est celle qui, d'un côté, met en mouvement tout le processus de connaissance et de louange et, ultimement, elle est celle qui constitue le contenu même de tous les noms divins et, donc, de toute la louange adressée à Dieu. En effet, c'est par la lumière que se révèlent tous les noms divins, dans un processus complexe. Ainsi, avant même d'expliquer le nom du bien en tant que tel, Denys montre pourquoi il est en général possible

de parler de la divinité, bien que la divinité suessentielle soit inaccessible aux êtres et malgré le fait que « le bien au-dessus de la parole [soit] indicible pour toute parole²¹ ». La raison en est que le bien n'est pas complètement incommunicable, mais, « ayant fermement fondé sur lui-même le rayon suessentiel, il apparaît par des illuminations proportionnées à chacun des étants²² ». La divinité peut être appelée par toute la série des noms divins, y compris par le nom du bien, précisément grâce à ce rayon qui illumine toute chose, donc, grâce à la lumière que la divinité transmet dans toute la réalité²³. Réciproquement, les intellects qui sont élevés à la contemplation du bien sont ceux qui tendent vers ce rayon qui les illumine.

Cependant, non seulement la connaissance concernant le bien se fait par l'intermédiaire de son rayon qui nous illumine, mais, en outre, le contenu de cette illumination n'est pas laissé à la merci de notre compréhension et de notre capacité interprétative. Au contraire, par les Écritures, la divinité suessentielle a transmis tout ce que l'on peut penser à son sujet et elle a transmis cela d'une façon qui convienne au bien (ἀγαθοπρεπῶς)²⁴. C'est le rayon des Écritures théarchiques, par ses « splendeurs plus sublimes²⁵ », qui révèle ce qu'il est permis de dire concernant la divinité. Le bien, à savoir l'indicible, nous envoie son rayon suessentiel et nous révèle, par le rayon des Écritures, ce qu'il est permis de dire sur la divinité ou, finalement, sur le bien même, qui est indicible et au-delà de la raison, mais qui pourtant se communique. Il est indicible en lui-même, mais il communique ce qu'il faut en dire, par le rayon qui nous illumine.

Ce que l'on indique effectivement par les noms divins, qui se rapportent tous au bien, ce n'est pas le bien en lui-même, parce que celui-ci est indicible, mais c'est ce rayon du bien, qui se montre proportionnellement en toute chose et qui nous illumine aussi par les Écritures. Cela explique pourquoi, comme nous l'avons montré plus haut, le nom du bien n'est pas expliqué en soi, mais son explication consiste à dire qu'il étend sa bonté pareillement au soleil qui étend sa lumière. Autrement dit, le nom du bien indique finalement le rayon ou la lumière que le bien indicible déploie sur nous et sur toutes les choses.

Mais la lumière a un rôle encore plus profond en ce qui concerne la manière dont nous recevons, comprenons et proférons les noms divins. Une fois illuminés par l'éclat des Écritures, nous sommes conduits par la lumière (φωταγωγούμεθα) vers les hymnes théarchiques, ces hymnes nous illuminent (φωτίζόμενοι), pour que nous puissions voir les lumières théarchiques (θεαρχικά φῶτα)²⁶ et louer le principe dona-

21. *Noms divins*, I, 1, p. 109.12-13.

22. *Noms divins*, I, 2, p. 110.12-14.

23. Comme le remarque Cohen (2010), « la procession des Noms divins s'identifie à la manifestation de Dieu 'hors' de lui-même, dans la Création, comprise comme constituant fondamentalement une 'théophanie' » (p. 138).

24. *Noms divins*, I, 2, p. 110.5.

25. *Noms divins*, I, 1, p. 109.1 : τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς.

26. Les hymnes théarchiques, ainsi que les lumières théarchiques, qui concernent le principe divin (θεαρχία) sont transmises par la théarchie. Sur ce concept, voir par exemple O'Rourke (2006), p. 65-84.

teur de bien de toute manifestation de lumière (τὴν ἀγαθοδότην ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν), comme il a lui-même transmis²⁷.

Pour accéder aux noms divins et pouvoir les proférer, il faut premièrement entrer dans la logique de la lumière qui rend l'intellect capable de percevoir une certaine réalité (soit celle sensible, soit celle intelligible). Tout comme le soleil rend les choses capables de percevoir et de chercher la lumière, tout comme la lumière intelligible (qui explique le nom du bien) rend les intellects capables de comprendre et de désirer encore plus la lumière intelligible (donc, capable de désirer de comprendre davantage), de même, ici, on découvre une nouvelle lumière à l'œuvre : la lumière des Écritures qui nous rend capables de comprendre et de proférer les noms divins, y compris le nom du bien ou le nom de la lumière. Il s'agit donc d'un niveau supérieur de lumière, superposé, qui rend même les noms intelligibles accessibles à notre intellect.

La lumière des Écritures est précisément la lumière par laquelle la divinité se montre tout en se voilant, grâce à son amour pour les hommes²⁸. Mais alors, la lumière n'est pas réduite au statut d'un simple nom divin (sensible et intelligible), inclus dans une liste de noms. Au contraire, elle est avant tout une réalité théarchique, c'est-à-dire une réalité d'ordre divin, notamment la réalité qui précède et rend possible l'acte même de nommer Dieu. On a une sorte de dualité dans cette perspective, parce que, d'un côté, la lumière rend possible l'acte même de nommer, tandis que, d'un autre côté, elle apparaît comme un nom divin.

Mais la lumière n'est pas seulement la source ou le véhicule des noms divins. Bien plus, pour Denys, les images utilisées comme des noms divins sont elles-mêmes pleines de lumière théologique²⁹. En outre, il décrit tous les noms divins comme des lumières théurgiques (θεουργικὰ φῶτα)³⁰, dans lesquelles nous sommes initiés par les Écritures et par la tradition. Ces lumières — qui se révèlent maintenant sous forme symbolique, parce qu'elles enveloppent les choses suessentiels dans les êtres³¹ — ont pour rôle de nous préparer à participer au « don de lumière intelligible³² » et à l'union au-delà de l'intellect. De nouveau, circulairement, participer à ce don de lumière se fait par la réception ou l'intuition des « rayons surétincelants » (τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων)³³. L'acte même d'expliquer et de comprendre les noms divins est un

27. *Noms divins*, I, 3, p. 111.7-11 : « Par leurs lumières, nous sommes entraînés vers les hymnes théarchiques, en étant éclairés par elles, d'une manière qui dépasse ce monde, et en recevant une empreinte en vue des saintes hymnologues, à la fois pour voir les lumières théarchiques qui, à travers elles, nous sont accordées, d'une manière mesurée, et pour chanter le principe bénéfique de toute sainte illumination ». Perczel (1999), p. 95-96, analyse ce passage en détails.

28. *Noms divins*, I, 4, p. 114.2-3.

29. *Lettre IX*, I, p. 196.10-12 (éd. Heil) : « au point que l'on pourrait voir la beauté cachée à l'intérieur de ces images et les trouver toutes mystiques, à la ressemblance de Dieu et remplies de lumière théologique ». Pour les *Lettres*, nous suivons la traduction de Madelaine Cassingena.

30. *Noms divins*, I, 4, p. 113.12 (« lumières déifiantes », dans la traduction d'Ysabel de Andia).

31. *Noms divins*, I, 4, p. 114.4 : τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης.

32. *Noms divins*, I, 4, p. 115.1 : τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας.

33. *Noms divins*, I, 4, p. 115.2.

acte par lequel on retourne à la lumière : nous utilisons les symboles, à savoir les noms divins et, ainsi, « nous nous élançons [...] vers le rayon suressentiel³⁴ ».

Avant d'être un nom divin proprement dit, la lumière semble être l'essence de tous les noms divins, le moyen par lequel ces noms nous sont révélés, mais aussi ce que ces noms nous montrent, et ce vers quoi ils nous amènent. Elle est aussi la nature intime des noms divins. En effet, on ne peut nommer que dans le cadre de cette lumière théarchique qui se répand sur nous et nous englobe³⁵. En ce sens, le nom proprement dit de la lumière — et finalement n'importe quel autre nom — n'est que la trace de cette réalité lumineuse, sa manière de se manifester. Le sens des autres noms divins revient finalement à un phénomène de l'ordre de la lumière, qui se répand sur nous afin que, tout en désirant plus, nous puissions remonter vers la source de tout nom et de toute lumière.

Nous pouvons recevoir les noms divins et louer le principe, seulement parce que les Écritures nous illuminent (φωταγωγοῦμεθα) et nous font voir les « lumières théarchiques » (θεαρχικὰ φῶτα)³⁶. Les Écritures sont une manifestation de lumière qui nous conduit vers le principe de toute manifestation de lumière. Les deux manifestations sont liées, car non seulement Dieu est le principe de la manifestation de lumière, mais, par les Écritures, il nous découvre cela et il nous donne la capacité de recevoir cette manifestation de lumière et de retourner vers lui (en guise de louanges) ce que lui-même nous a transmis, à savoir ces « lumières théarchiques ». Ainsi, le nom n'est pas appliqué de l'extérieur, mais il est reçu en tant que lumière et dans le cadre de cette lumière qui nous est transmise et qui, une fois reçue par nous sous la forme des hymnes théarchiques, peut être de nouveau retournée vers Dieu.

La lumière — ou ce qui correspond à ce nom divin — gouverne la réalité : son déploiement, sa connaissance et sa finalité. Elle se reflète dans la réalité, afin que la réalité elle-même devienne un phénomène de l'ordre de la lumière : une réalité réactive, qui reçoit la lumière, la désire et la transmet. Toute la réalité fonctionne dans le cadre de ce nom, de sorte que la lumière peut être considérée comme la loi de fonctionnement de la réalité et non seulement comme un attribut réservé au principe³⁷. Elle correspond à la manière dont cette réalité se développe. Chaque niveau de la réalité reçoit un degré de lumière. Ce que nous appliquons à Dieu à partir de diverses réalités est ce reflet de la divinité dans chaque chose, ce que Dieu a mis en chaque réalité. Le nom de la lumière saisit finalement le lien subtil entre Dieu et la réalité.

34. *Noms divins*, I, 4, p. 115.9-10.

35. En ce sens, Louth (2007) note : « Denys' theology is not concerned primarily with intellectual, academic matters (though his *Divine Names* was used as a textbook on analogical predication of God in the medieval West) ; rather it is concerned with the creature's response of praise and worship to the Love of God » (p. 161).

36. *Noms divins*, I, 3, p. 111.10.

37. Perzel (2015) remarque que même les traités de Denys « tell the same story from three different angles — that of the descent of the divine Light in the world and the manner in which it imparts on the world a sacred structure » (p. 212). « If the Divine Names describes generally the manifestation of the divine Light through the gifts given to the universe, the two Hierarchies are treating the descent of the same Light through the structured order of the rational beings, constructed upon the model of the Neoplatonist metaphysics » (p. 215).

Par ce nom, ce n'est pas Dieu qui est décrit, mais c'est la réalité même qui est réinterprétée et remise en relation avec son principe qui reste inconnu³⁸. En effet, Denys nous avertit dès le début que les noms divins ne décrivent pas la divinité en elle-même. C'est seulement la providence de la théarchie qui doit être louée par les noms de toutes les choses qui en dérivent³⁹.

Le nom divin de la lumière n'est que l'effet de la manière dont la réalité lumineuse se manifeste. Cette réalité nous illumine afin que nous puissions voir la lumière. Or, le nom divin de la lumière (tant sensible, qu'intelligible) indique la même chose : à savoir cette manifestation qui éveille en toute la réalité — sensible et intelligible — une certaine sensibilité et une certaine conscience. Ainsi, la réalité (à savoir la lumière) rend possible le nom (de la lumière) qui, à son tour, consiste à devenir capable de recevoir la lumière (tant réalité, que nom). On remarque finalement une sorte de coïncidence entre le nom et la réalité. Le nom ne nomme pas de loin, dans une pure extériorité, mais il est et agit précisément comme la lumière divine. Son rôle est celui de la lumière divine : il se donne afin d'en éveiller l'intérêt. Le nom se donne en tant que lumière.

Chaque nom divin lie ainsi trois registres : la *réalité* proprement dite, à laquelle fait référence le nom, la *cause* de toute la réalité, qui illumine toute chose, y compris cette réalité déterminée, et l'*intellect* humain qui, par cette même lumière qui traverse toute chose, est un intellect, capable de percevoir cette lumière qui traverse toute chose. Autrement dit, nous pouvons nommer Dieu, non pas de manière directe et descriptive, mais parce que nous sommes capables de percevoir la lumière que Dieu a mise dans la réalité, et parce que nous sommes du même ordre que cette lumière, nous sommes cette lumière intelligible dans l'exercice même d'intelliger. Nommer Dieu par un nom ou un autre revient finalement à retourner vers lui la lumière qu'il a répandue dans chaque réalité. C'est reconnaître qu'il n'y a pas de réalité isolée, mais que toute réalité possible — et finalement toute chose (sensible ou intelligible) — comporte une rencontre et une interaction entre la lumière intelligible qui donne le sens de l'objet, la lumière intelligible qui est capable de reconnaître cet objet et, surtout, la lumière qui brille et se manifeste dans la chose et dans l'intellect également, qui les lie ensemble, mais qui reste au-delà des deux, en tant que source de la lumière.

Que se passe-t-il lorsqu'on applique les noms de la réalité à Dieu ? L'effet n'est pas de voir Dieu en tant que tel comme une partie de la réalité, mais, au contraire, de voir la réalité différemment, remplie d'un sens qui, de prime abord, n'est pas évident. Il s'agit finalement de saisir cette puissance qui illumine tout, contient et rassemble

38. Comme le note Copp (2007), à propos du nom de la lumière : « [...] considering attributes of God, we only come to a partial awareness of a still hidden God » (p. 49).

39. *Noms divins*, I, 5, p. 117.5-13. En ce sens, Lashier (2008) affirme que « for Dionysius, naming God through symbols is a concession to the lowly, uninitiated state of some humans. The Scripture writers are inspired teachers who have partaken of the divine light, and they use symbolic names of God to initiate the 'lower strata' and 'the remainder' into the true knowledge of God, wherein no names are used » (p. 105). Pourtant, Denys veut que Dieu soit à la fois innommé et infiniment nommé, et que les noms divins ne soient pas proférés par nous, faute de mieux ou faute d'une initiation plus profonde, mais qu'ils soient ceux par lesquels la divinité même parle d'elle-même.

tout en elle, se voit et se connaît elle-même en toute la réalité, mais qui, en définitive, dépasse toute la réalité. De la sorte, chaque chose peut être comprise comme un nom divin, à savoir comme un nom du degré de lumière et de bonté qui se trouve en lui. Le nom divin n'a pas d'effet sur Dieu lui-même, mais sur nous, sur la manière dont nous percevons la réalité : sans ou avec Dieu, hors de lui ou en lui. Le nom divin renoue le lien entre les choses et leur cause. Il remet en chaque chose la cause, ou la présence de la cause. On nomme Dieu « lumière », parce que nous recevons Dieu en tant que lumière et nous sommes alors nous-mêmes cette lumière ou intégrés à cette lumière. Nous le nommons lumière, par la lumière qu'il nous rend.

En conséquence, le nom de la lumière correspond précisément à la réalité de la lumière divine qui transmet ces noms par l'intermède des révélations scripturaires. Tout comme le nom de la lumière — sensible ou intelligible — suggère que Dieu engendre des réalités qui le cherchent en tant que lumière, la réalité de la lumière théologique ou théurgique fait la même chose : elle se transmet par les noms divins des Écritures, qui font que l'on retourne à Dieu toutes ces lumières théologiques des noms divins et que l'on cherche Dieu en tant que source de la lumière, mais aussi en tant que point final auquel toute la lumière se réfère et se retourne. Ce que l'on retourne à Dieu en tant que lumière théologique est la lumière que lui-même nous a transmise.

III. SUPPRESSION DU NOM DIVIN DE LUMIÈRE

Dans ces conditions, la lumière n'est pas tout simplement un nom isolé, une définition, une parole que l'on applique à Dieu, mais elle est primordialement une réalité qui englobe tout et qui nous englobe, tout en nous rendant réceptifs à sa présence. Elle indique tout cet engrenage mis en mouvement par Dieu et dans lequel nous sommes aussi intégrés. La lumière n'est donc pas un simple concept. C'est la raison pour laquelle le nom de lumière est transgressé.

Or, le nom divin de la lumière est exceptionnellement supprimé et dépassé de deux manières. Dans un premier sens, Denys supprime toute signification limitative de la lumière, lorsque celle-ci se transforme en une indication superlative, à savoir en « principe de lumière et au-dessus de (toute) lumière » (ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος)⁴⁰, puisque Dieu est la lumière qui dépasse tous les lumières et les êtres capables de recevoir la lumière intelligible⁴¹. Ce nom divin indique une « lumière inaccessible », qui ne peut être reçue que par des intuitions dépourvues de vue (ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς)⁴². Ce n'est pas une lumière externe, mais une lumière qui, pour être vue,

40. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.6-7.

41. Comme le remarque Riggs (2022), Dieu est « so far beyond the intellectual capacities of created beings that He cannot even be represented faithfully as light » (p. 40).

42. *Noms divins*, IV, 11, p. 156.18-19. Voir aussi *Théologie mystique*, I, p. 142.2-4 (éd. Heil). En ce sens, Ysabel de Andia (2022) note : « Dionysius desires to enter into this Darkness which he defines as 'the most stupendous light' — Darkness by excess of light — and this light 'swells the intellect's whose eyes are closed with the splendours of all beauty (τοὺς ἀνομμάτους νόας)' (MT 997 B). Ἀνομμάτος, the one whose eyes have closed or who is without eyes : this term which Dionysius has borrowed from Plotinus and Proclus characterizes among the Greeks the love that is blind. In the *Mystical Theology* the knowDaring sub-

requiert que nous nous unifiions à elle, transgressant les facultés plurielles de la connaissance intellectuelle. Les intellects qui reçoivent cette lumière au plus haut point, à savoir les anges, sont décrits comme une « manifestation de la lumière invisible⁴³ ». Par eux, la lumière se montre, bien qu'elle soit une lumière inaccessible et invisible, qui dépasse le sens habituel de la lumière. Cette lumière ne se concrétise pas en quelque chose de vu, qui la limiterait. Au contraire, la lumière désignée par le nom divin est paradoxalement « une lumière toute brillante », mais elle est en même temps invisible, car le nom de « lumière » — ainsi que tous les autres noms, finalement — se réfère à Dieu qui est dépourvu de nom⁴⁴.

Mais la lumière est aussi supprimée et dépassée en un deuxième sens, encore plus radical. Cette fois, elle n'est pas renversée dans un sens superlatif, mais elle s'identifie tout simplement à son contraire, à savoir à la ténèbre (γνόφος). La lumière est le seul nom divin qui est dépassé non seulement en vue d'atteindre une supériorité — lorsque Denys, dans un seul contexte, explique la lumière comme « principe de lumière et au-dessus de (toute) lumière⁴⁵ » — mais surtout en direction de son contraire, à savoir vers la ténèbre. Les autres noms — la vie ou l'intellect, par exemple, et même le bien — sont dépassés seulement dans le sens superlatif d'une surabondance qui montre que le nom a un sens transcendant, plutôt qu'un sens limitatif⁴⁶. En revanche, la lumière est doublement dépassée. Comme tous les autres noms, elle possède aussi un sens transcendant, non limité, suggéré par le superlatif. De surcroît, en tant que réalité lumineuse — qui révèle tous les noms divins et qui se montre à travers chaque chose —, la lumière est encore une fois dépassée, afin de montrer que la lumière n'est pas tout simplement composée de toutes ces « lumières théologiques » des noms divins qu'elle déploie, mais qu'elle est au-delà de tout ce qui peut se voir et se dire. Elle est au-delà de toutes les lumières qu'elle rend possibles. C'est sur le fond de cette lumière que tous les autres noms divins se nomment, à partir du bien et continuant avec les autres niveaux de la procession divine. Mais alors, la divinité qui est lumière, sur-lumière, principe de la lumière et source de toutes les lumières, est ultimement ténèbre, parce qu'elle est une réalité qui fonde tous les autres niveaux de réalité, mais reste au-delà de tous.

Cette double suppression produit un effet d'opposition : la lumière est à la fois sur-lumière et ténèbre. Entre lumière et ténèbre, il y a un jeu très intéressant. Le sens ultime du nom de la lumière est donné par son contraire : la ténèbre. Pourtant, cette ténèbre n'est pas vraiment opposée à la lumière, malgré le fait que notre pensée les distingue et les oppose. Au contraire, la lumière *est* ténèbre, tandis que la ténèbre est

ject, whom we shall designate the Moses-intellect, becomes 'blind'. The entry into the Darkness is accompanied by that which the later mystics will call the 'binding of the senses' » (p. 661-662).

43. *Noms divins*, IV, 22, p. 170.1.

44. *Noms divins*, VII, 1, p. 194.1-2 : « la lumière toute brillante est invisible, et Celui qui peut se célébrer et se nommer de multiples façons est indicible et sans nom ».

45. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.6 : ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος.

46. La seule autre exception pourrait être celle de la « folie divine » (*Noms divins*, VII, 1, p. 193.11), qui indique, de manière prééminente, la sagesse divine, cette « sagesse irrationnelle, inintelligente et folle » (*Noms divins*, VII, 1, p. 194.16).

surlumineuse (ὑπέρφωτον)⁴⁷ : « La divine ténèbre est l'inaccessible lumière (ἀπρόσιτον φῶς) où Dieu est dit habiter. Elle est invisible à cause de sa clarté transcendante (ὑπερέχουσιν φανότητα), elle est inaccessible à cause de la surabondance de sa suressentielle effusion de lumière⁴⁸ ».

Dans son sens ultime, la lumière est la ténèbre⁴⁹, parce qu'elle est une lumière qui ne relève plus du visible — ni du sensible, ni de l'intelligible — mais plutôt du dépassement de tout sensible et de tout intelligible. Inversement, la ténèbre est la lumière par excellence : c'est une lumière à part, qui n'est pas à confondre avec le sens habituel de la lumière. La ténèbre correspond à la connaissance ultime et à la vue ultime : celles qui se réalisent par l'inconnaissance et par la non vue⁵⁰.

Le premier dépassement, celui qui conduit vers la sur-lumière, est une suppression du concept et du nom précis de la lumière. En revanche, le deuxième dépassement — celui qui mène vers la ténèbre — montre que la lumière divine, qui est la source de tous les noms divins, n'a pas un sens limité, et qu'elle ne doit jamais être comprise comme une réalité déterminée, mais que toute réalité déterminée associée à cette lumière doit être supprimée. En effet, le but de cette lumière n'est pas celui de montrer la divinité, mais celui de suggérer que la présence de la divinité est saisie par le dépassement de toutes les lumières des noms divins et par l'arrêt de toute activité intellectuelle.

En ce sens, le dépassement envers la ténèbre engage la suppression de tous les noms divins, tant affirmatifs que négatifs et même superlatifs⁵¹. Tandis que chaque nom est dépassé par un superlatif, tous les noms ensemble sont supprimés dans la ténèbre. Celle-ci indique la suppression finale de toutes les lumières des noms divins. Cette lumière identifiée à la ténèbre — qui est aussi appelée ténèbre surlumineuse (τὸν ὑπέρφωτον [...] γνώφον)⁵² — n'a pas de nom. Elle ne peut être comprise par aucun concept, mais elle est une réalité divine, le lieu où habite la divinité, ainsi que le sommet des Écritures, ce qui veut dire qu'elle est aussi le sommet des lumières théarchiques que sont les noms divins. La seule expression de cette lumière identifiée à la ténèbre est la suppression systématique de tout nom, dans la fin de la *Théologie*

47. *Théologie mystique*, I, 1, p. 142.2-3 (ou « ténèbre plus que lumineuse », d'après la traduction de Y. de Andia). En revanche, Denys voit une vraie opposition s'installer entre l'obscurité transcendante et les lumières associées à la connaissance (*Lettre*, I). Perl (2008) décrit cette relation en disant que : « Dionysius sees the whole of reality as a hierarchically ordered array of mirrors, receiving and passing from one to another the light that in revealing conceals and in concealing reveals the divine darkness » (p. 557).

48. *Lettre*, V, p. 162.1-3.

49. Cf. Turner (1995) : « [...] the metaphors negate each other as metaphors, just as 'God is dark' is a negative metaphor in relation to 'God is light'. In fact, we can say that they are one and the same metaphor » (p. 37).

50. *Théologie mystique*, II, p. 145.1-3. Voir en ce sens Perl (2007) : « Not to see is to see darkness. To leave darkness invisible, to conceal it, is thus to reveal it as darkness, and only so can it be revealed » (p. 104).

51. Carabine (1995) remarque : « The two ways of theological analysis come together dialectically in pointing towards the unknown quality of the divine nature, and finally disappear in the darkness of unapproachable light » (p. 297).

52. *Théologie mystique*, II, p. 145.1.

mystique, qui s'achève avec la suppression de la lumière et de l'obscurité (σκότος), ainsi qu'avec la suppression de l'attribution et de la suppression même⁵³.

CONCLUSION

Avec cette dernière suppression, la lumière apparaît comme une réalité qui intègre tout : elle se révèle par toutes les choses, mais, en même temps, elle dépasse tout et intègre aussi la suppression de toutes les choses. Elle est au fondement de tous les noms divins, mais elle est aussi le but ultime, en direction duquel se dirige la suppression de tous les noms possibles. Loin d'être un simple nom divin incorporé à une structure descendante, un nom second après celui du bien, la lumière est un nom-cadre, dans lequel tous les autres noms trouvent leur place, tant pour leur affirmation, que pour leur suppression finale.

Si le bien semble être le nom divin primordial, analysé le premier, la lumière, quant à elle, donne au bien même son sens. Par elle s'explique le fonctionnement du bien. En outre, le nom divin du bien, ainsi que tous les autres noms divins, sont des lumières théologiques, de sorte que la lumière apparaît à un niveau encore plus fondamental : elle n'est pas seulement un des noms divins, mais elle apparaît en tant que l'essence commune à tous les noms divins. Elle est une réalité divine, source des noms divins, y compris du nom de la lumière. Par les Écritures, la lumière nous illumine en vue de comprendre et de louer les noms divins, afin de recevoir ces lumières théologiques et de les retourner à Dieu. Mais cette lumière divine ne se concrétise jamais en une réalité limitée et ne peut jamais être comprise par un nom déterminé. C'est la raison pour laquelle le nom de la lumière se renverse en sur-lumière et principe de la lumière, tandis que la lumière complète, source de tous les noms, s'identifie finalement avec la ténèbre, dans laquelle toutes les lumières théologiques des noms divins sont ultimement supprimées.

Ainsi, dans la perspective de Denys, la lumière a pour rôle d'*unifier* toute la réalité, à partir de la réalité divine et jusqu'à celle sensible, de donner un sens unitaire à tous les noms qui indiquent des réalités précises et par lesquels on loue Dieu, mais aussi de *dépasser* tout sens limité de la réalité et des noms divins correspondants. La lumière montre ainsi que la divinité, qui est cause de toutes choses, se manifeste à travers toute la réalité, sans que la réalité puisse la limiter et la saisir. La lumière est une réalité totale : à la fois source de toutes les lumières possibles et sommet invisible, vers lequel toutes les lumières se tournent, et dans lequel toutes sont finalement dépassées. Ce jeu de la lumière qui éclate en toute chose, pour se restreindre en définitive dans la ténèbre, dévoile alors tout l'enjeu de la pensée de Denys : Dieu, la cause de toutes les choses, illumine toutes les choses, se manifeste à travers la lumière qui se trouve dans toutes les choses, mais n'est pas illuminé et révélé par toutes les choses. Au contraire, en lui, toutes les lumières s'éteignent, car il est suggéré non

53. *Théologie mystique*, V, p. 150.4-5. Miernowski (1998) considère que Denys propose « une théologie de la négation qui célèbre par son mutisme le Non-être inconnaissable, Dieu qui a choisi la Ténèbre pour son séjour » (p. 20).

seulement par toutes les lumières, mais aussi, et encore davantage, par la suppression de toutes les lumières⁵⁴.

Bibliographie

Éditions et traductions :

- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, hrsg. Beate Regina Suchla (Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1990).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, hrsg. G. Heil, A.M. Ritter (Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1991).
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. La théologie mystique*, traduction par Ysabel de Andia, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 578-579 (Paris, Cerf, 2016).
- Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, traduction par Maurice de Gandillac, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 58bis (Paris, Cerf, 2013).
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique. Lettres*, traduction par Madelaine Cassingena (Paris, Migne, 1991).

Littérature secondaire :

- Carabine, Deirdre. 1995. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition : Plato to Eriugena* (Louvain : Peeters).
- Cohen, Daniel. 2010. *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite* (Bruxelles : Ousia).
- Copp, John Dixon. 2007. *Dionysius the Pseudo-Areopagite. Man of Darkness/ Man of Light* (New York : The Edwin Mellen Press).
- De Andia, Ysabel. 2022. « Dionysius as a Mystic », in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (éd.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 653-669 (Oxford : Oxford University Press).
- Lashier, Jackson. 2006. « The Mediated and Undiluted Divine Light : Hierarchy, Mediation, and the Vision of God in the Works of Dionysius Areopagita », *Greek Orthodox Theological Review* 51 : 45-70.
- . 2008. « Thomas and Dionysius on the Naming of God », *Greek Orthodox Theological Review* 53 : 103-124.
- Lauritzen, Delphine (éd.). 2022. *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance* (Paris : Centre d'études sur l'Histoire et la Civilisation de Byzance, Collège de France).
- Lilla, Salvatore. 1997. « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », in Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, 117-152 (Paris : Institut d'Études Augustiniennes).
- . 1986. « Note sulla gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 26 : 519-570.
- . 1982. « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 22 : 533-577.
- Louth, Andrew. 2002. *Denys the Areopagite* (London, New York : Continuum).

54. Cette étude a été réalisée dans le cadre du projet PN-III-P4-PCE-2021-0417, financé par CNCS-UEFISCDI.

- . 2007. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford : Oxford University Press).
- Menelaou, Iakovos. 2017. « An Analysis of Dionysius' Hierarchy in the *Divine Names* and His Other Works », *Journal of Religious Culture* 227 : 1-10.
- Miernowski, Jan. 1998. *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes* (Leiden : Brill).
- O'Rourke, Fran. 2006. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press).
- Perczel, István. 1999. « Une théologie de la lumière. Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique », *Revue des Études Augustiniennes* 45 : 79-12.
- . 2015. « Dionysius the Areopagite », in K. Parry (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, 211-225 (Oxford : Wiley Blackwell).
- Perl, Eric. 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany : SUNY Press).
- . 2008. « Announcing the Divine Silence », *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 : 555-560.
- Riggs, Tim. 2022. « Content of the Dionysian Corpus », in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (éd.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 33-47 (Oxford : Oxford University Press).
- Riordan, William. 2008. *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite* (San Francisco : Ignatius Press).
- Schäfer, Christian. 2006. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Contents of the Treatise On the Divine Names* (Leiden, Boston : Brill).
- Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God : Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge : Cambridge University Press).
- Vlad, Marilena. 2022. « Dionysius' Concept of Hierarchy », in D. Lauritzen (éd.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance*, 189-203. (Paris : Centre d'études sur l'Histoire et la Civilisation de Byzance, Collège de France).
- . 2015. « Damascius and Dionysius on Prayer and Silence », in J. Dillon, A. Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer*, 192-212. (Leiden, Boston : Brill).

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

Eric Crégheur

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Paul-Hubert Poirier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Bible et exégèse

1. Peter E. LORENZ, **A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung », 53), 2022, XVI-1043 p.

Si l'on se fie à son titre, cet imposant ouvrage ne porterait que sur le texte de l'évangile de Marc tel qu'il apparaît dans le manuscrit bilingue gréco-latin, grec sur les pages de gauche et latin sur les pages de droite, dont l'humaniste et théologien réformé Théodore de Bèze (1519-1605) fit don à l'Université de Cambridge en 1581, d'où sa désignation comme le *Codex Bezae Cantabrigiensis*. Daté de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle, ce manuscrit donne, avec un bon nombre de lacunes, les évangiles (dans l'ordre Mathieu, Jean, Luc, Marc), la fin de 3 Jean (v. 11-15) et les Actes des apôtres. Il est désigné par le sigle D et porte le numéro 05 dans le répertoire Gregory-Aland des manuscrits du Nouveau Testament. Le manuscrit appartenait au monastère Saint Irénée de Lyon et il fut cité au concile de Trente en 1546. Le *Codex Bezae* se distingue par le type de texte des évangiles et des Actes qu'il contient, marqué par de nombreuses variantes par rapport aux autres formes textuelles, alexandrine ou byzantine, et plus développé que celles-ci. On a très tôt remarqué

* Précédentes chroniques : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), 303-318 ; 46 (1990), 246-268 ; 48 (1992), 447-476 ; 49 (1993), 533-571 ; 51 (1995), 421-461 ; 52 (1996), 863-909 ; 55 (1999), 499-530 ; 57 (2001), 121-182, 337-365, 563-604 ; 58 (2002), 357-394, 613-639 ; 59 (2003), 369-388, 541-582 ; 60 (2004), 163-177, 363-378 ; 61 (2005), 175-205, 363-393 ; 62 (2006), 133-169 ; 63 (2007), 121-162 ; 64 (2008), 169-207 ; 65 (2009), 121-167 ; 66 (2010), 183-226 ; 67 (2011), 155-190 ; 68 (2012), 435-497 ; 69 (2013), 327-402, 70 (2014), 579-630 ; 71 (2015), 503-553 ; 72 (2016), 319-355 ; 74 (2018), 277-319 ; 75 (2019), 289-335 et 78 (2022), 117-184.

que le type textuel attesté par le *Codex Bezae* se retrouvait dans d'autres témoins manuscrits grecs et latins ou dans des citations de Pères de l'Église comme Cyprien, Tertullien et Irénée de Lyon, d'où l'appellation d'occidental que lui donnera l'érudit Johann Salomo Semler (1725-1791), qui situait son origine en Occident. L'importance du texte occidental a été diversement appréciée mais il a gagné en popularité ces dernières années, certains spécialistes estimant qu'il est antérieur aux autres types de texte. L'ouvrage de Peter Lorenz, résultant d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Münster, revient sur toutes les questions disputées à propos du *Codex Bezae* et du texte occidental en prenant comme point de départ le texte de l'évangile de Marc, et en s'arrêtant plus spécialement aux passages de Marc dans le *Codex Bezae* où le grec et le latin partagent des leçons identiques pour lesquelles on ne trouve pas de parallèle ailleurs dans la tradition manuscrite.

Après une introduction développée où il revient sur l'importance du *Codex Bezae*, présente les « questions de recherche » auxquelles il s'efforcera de répondre, la méthode suivie, les données à examiner et la forme textuelle dominante (*the mainstream text*) qui servira de point de comparaison, et après avoir esquissé une histoire du texte du *Codex Bezae* dans l'évangile de Marc, l'auteur développe son argument en huit chapitres : 1. La date du texte grec du *Codex Bezae* ; 2. Le texte grec du *Codex Bezae* et la version latine ; 3. Le bilinguisme gréco-latin dans le contexte de production du *Codex Bezae* ; 4. La modélisation des changements textuels dans le développement du texte grec du *Codex Bezae* ; 5. Le contexte de production du texte grec de Marc du *Codex Bezae* ; 6. La couche latine (*The Latine layer*) du texte grec de Marc du *Codex Bezae* ; 7. Le texte grec de Marc du *Codex Bezae* et la tradition grecque ; 8. Vers une histoire textuelle du *Codex Bezae* dans Marc. Un premier appendice liste les 182 témoins grecs et les seize manuscrits vieux-latins qui ont été collationnés pour l'étude, et un second regroupe les manuscrits grecs en fonction de leur degré de convergence. Suivent la bibliographie, un index des auteurs et écrits anciens, et un index thématique.

Les seules dimensions de l'ouvrage indiquent que, dans l'examen de ces questions, l'auteur n'a pas laissé une pierre sans la retourner. De ce fait, cette monographie constitue une véritable somme sur le *Codex Bezae* et sur le texte occidental dont tous ceux qui s'intéressent à ces sujets apprécieront la richesse. Mais parler de somme est sans doute inadéquat pour un ouvrage qui ne se contente pas d'inventorier les acquis de la recherche. Peter Lorenz renouvelle en effet les perspectives et aboutit à des conclusions qui mettent à mal bien des certitudes acquises sur le *Codex Bezae* et le texte occidental. Notons surtout que Lorenz conteste le consensus actuel sur au moins deux points fondamentaux, le premier, que le texte grec du *Codex Bezae* représenterait une tradition ancienne qui aurait vu le jour au plus tard à la fin du deuxième siècle, le second, que ce texte grec représenterait essentiellement une tradition qui serait à la source de la version veille-latine. Si l'on se fie à la démonstration de Lorenz, les responsables de la production du *Codex Bezae*, plutôt que de découvrir une tradition ancienne, auraient travaillé dans les décennies qui ont précédé immédiatement la fabrication du manuscrit vers la fin du quatrième siècle et auraient été les créateurs d'une nouvelle tradition dont l'intention était de récupérer un texte grec ancien à partir de lectures considérées comme plus authentiques dans l'ancienne version latine, avec comme résultat que, par la suite, les critiques modernes, depuis l'époque des Lumières, ont vu à tort dans ce texte le type même de produit antique que les artisans du *Codex Bezae* aspiraient à produire. D'après Lorenz, la théorie dominante de la grande antiquité de la tradition du *Codex Bezae* repose sur une vision du texte tiré des apparats critiques plutôt que sur la considération de l'ensemble de celui-ci, ce qui fausse la perspective concernant l'importance des variantes du *Codex Bezae* et donne l'impression que son texte représenterait une paraphrase ou une reformulation de la forme textuelle dominante. En ce qui concerne la datation du *Codex Bezae*, Lorenz avance (p. 920) comme *terminus post quem* l'année 350, en raison, d'une part, de la dépendance manifeste du *Codex* de formulations latines de type italien, qui ne sont pas attestées avant le milieu du quatrième siècle, et, d'autre part, de l'appariement du

texte grec du manuscrit avec un texte latin du même type. Par ailleurs, si l'on considère que le texte et le format bilingue du *Codex Bezae* seraient d'une certaine manière une réponse à la Vulgate, cette date pourrait être abaissée à 385 ou après, ce qui présenterait l'avantage de laisser suffisamment de temps pour la diffusion du texte de type italien dans l'Église latine. Quant au *terminus ante quem*, il est imposé par la date de fabrication du *Codex Bezae*, soit les environs de 400. D'où une fourchette chronologique raisonnable allant de 385 à 415.

Outre le thème sur lequel il porte spécifiquement, l'ouvrage aborde plusieurs sujets pour lesquels l'auteur fait d'utiles mises au point bien documentées. Mentionnons à titre d'exemples le recours aux *nomina sacra* pour dater un texte, les versions vieilles-latines des évangiles, le bilinguisme gréco-latin au IV^e siècle, le *Codex Bezae* et les écrivains du II^e siècle (Justin, Ptolémée, Marcion), la διόρθωσις comme mécanisme de modification textuelle. Quoi qu'il en soit de la réception que les spécialistes feront aux hypothèses de l'auteur, cet ouvrage d'une grande érudition contribuera sans aucun doute à relancer la discussion autour du *Codex Bezae* et du texte occidental des évangiles.

Paul-Hubert Poirier

Judaïsme ancien

2. Étienne NODET, **Flavius Josèphe. Les Antiquités juives. Volume IX : Livres XX et Autobiographie.** Texte, traduction et notes. Paris, Les Éditions du Cerf, 2022, LI-138 p. (en pagination double).

Ce nouveau volume des *Antiquités juives* regroupe en fait deux ouvrages de Flavius Josèphe, le vingtième et dernier livre des *Antiquités*, et la *Vie de Josèphe* (Ἰωσήπου βίος) par lui-même ou l'*Autobiographie*. Ces deux œuvres sont présentées l'une à la suite de l'autre parce que l'une serait la suite de l'autre. Le livre XX des *Antiquités* se termine en effet par deux conclusions, une première, aux paragraphes 259-266, qui annonce à la fois l'achèvement de l'œuvre et le fait que Josèphe parlera brièvement de sa famille et des événements de sa vie, et une seconde, aux § 267-268, dans laquelle l'auteur affirme mettre un terme à ses *Antiquités* « comprenant vingt livres et soixante mille lignes » et déclare qu'il les fera suivre d'« un résumé de la guerre et des événements de notre histoire jusqu'au jour présent » — soit 93-94 — et d'« un ouvrage en quatre livres sur notre doctrine juive au sujet de Dieu et de sa nature, ainsi que sur nos lois », deux ouvrages soit jamais publiés soit perdus. Étienne Nodet pense que, lors d'une première édition, le livre XX des *Antiquités* s'achevait sur la première conclusion qui aurait été suivie de ce qui constitue aujourd'hui les première (§ 1-27) et troisième (§ 414-430) parties de la *Vie*, qui forment un récit continu et homogène, interrompu par un long excursus, totalisant 90 % du récit (§ 28-413), dans lequel Josèphe justifie en long et en large son activité militaire en Galilée. Cette hypothèse rend assez bien compte de la séquence *Antiquités XX - Vie* et justifie en tout cas de présenter les deux écrits l'un à la suite de l'autre sous une même couverture, tout comme Benedikt Niese, dans sa grande édition (1890) donnait la *Vie* à la fin des *Antiquités*. Après avoir ainsi, dans la première section de l'introduction, expliqué le passage des *Antiquités* à la *Vie*, Nodet aborde dans la deuxième les questions textuelles, c'est-à-dire essentiellement la présentation des manuscrits et la proposition de deux stemmas, l'un pour le livre XX des *Antiquités* et l'autre pour la *Vie*. Comme pour les précédents volumes des *Antiquités* juives, publiés par Nodet, celui-ci offre un texte grec renouvelé par rapport à celui de Niese. La troisième section de l'introduction porte sur le livre XX et présente les acteurs qui interviennent dans le récit, empereurs, légats de Syrie et autorités romaines en Judée, ainsi que les grands prêtres auquel Josèphe consacre un long développement (§ 224-251). La quatrième section

de l'introduction est consacrée à la *Vie*. Nodet dresse tout d'abord un parallèle entre la *Guerre des Juifs* (livres II et III) et la *Vie*, pour montrer que, malgré leurs divergences, on y trouve deux récits parallèles des mêmes événements. Il présente ensuite les relations de Josèphe avec Rome, la Galilée romaine et le sentiment antiromain qui y dominait. Une brève cinquième section, intitulée « Josèphe et le Nouveau Testament », se résume à quelques rapprochements avec les Actes des Apôtres.

L'essentiel de l'ouvrage est occupé par l'édition du texte grec et son appareil critique, et la traduction française du livre XX des *Antiquités* et de la *Vie*. Une annotation abondante accompagne la traduction et facilite la lecture. Comme il est indiqué à la fin de la table initiale des chapitres, le livre XX couvre 26 ans, de l'envoi par Claude du premier procurateur romain, Fadus, en 44, à 70, année de la destruction du Temple. Mais, comme le récit de Josèphe se clôt sur la deuxième année de la procuratèle de Florus, donc en 66, certains manuscrits donnent 22 ans au lieu de 26, ce qui pourrait être une leçon secondaire destinée à faire correspondre la capitulation au contenu du livre XX.

Il convient de saluer la parution de ce nouveau volume du Flavius Josèphe des Éditions du Cerf et surtout de souhaiter une parution prochaine du ou des volumes qui couvriront les livres XV à XIX des *Antiquités*, encore manquants¹.

Paul-Hubert Poirier

3. Frédéric CHAPOT, éd., **Les récits de la destruction de Jérusalem (70 ap. J.-C.) : contextes, représentations et enjeux, entre Antiquité et Moyen Âge**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 19), 2020, 402 p.

La destruction de Jérusalem en 70 de notre ère, à la suite de l'insurrection juive qui éclata en 66, fut un événement d'une portée considérable, tant sur le plan factuel que symbolique, aussi bien pour le judaïsme du Second Temple que pour le christianisme naissant. L'ouvrage collectif édité par Frédéric Chapot et réalisé pour l'essentiel par des chercheurs appartenant à des groupes de recherche de l'Université de Strasbourg, se propose d'explorer les traditions littéraires, juives et chrétiennes, du récit de la destruction de Jérusalem qui se sont développées dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. Comme l'écrit l'éditeur en avant-propos, « notre approche s'intéresse moins aux événements qu'à la perception et à la mise en récit qu'ils ont suscitées. La démarche retenue consiste donc essentiellement à partir des textes, pour cerner les intentions qui ont présidé à leur rédaction, définir leur interprétation de l'événement, évaluer la portée qu'ils leur accordent » (p. 11-12). L'ouvrage se compose de deux parties. La première, « Jérusalem et la destruction des villes dans l'Antiquité : réalités historiques et mises en œuvre littéraires », regroupe les contributions suivantes : Alain CHAUVOT, « La "destruction" de villes dans l'Antiquité romaine » ; Frédéric CHAPOT et Jean-Luc VIX, « Le motif littéraire de la destruction des villes » ; Régine HUNZIKER-RODEWALD, « La ville-princesse en pleurs : l'art de la communication de la souffrance en Lamentations 1, 1-6 » ; Serge BARDET, « Le siège de Jérusalem selon Flavius Josèphe ». La seconde partie présente en cinq volets les « interprétations et réécritures » dont la destruction de la ville sainte a fait l'objet depuis le quatrième siècle et jusqu'au Moyen Âge : Hervé HUNTZINGER, « Eusèbe de Césarée et les ruines de Jérusalem » ; Gabriella ARAGIONE, « Reconstruire Jérusalem au IV^e siècle : Constantin, Julien et les aléas d'une ville-symbole » ; Agnès MOLINIER-ARBO, « Une lecture romaine et chrétienne de la chute de Jérusalem : l'adaptation latine de la *Guerre des Juifs* attribuée à Hégésippe » ; Matthias MORGENSTERN, « Réflexions sur l'image et l'histoire du Temple de Jérusalem dans le

1. Même si la présentation de l'ouvrage est dans l'ensemble soignée, il est néanmoins regrettable qu'il soit déparé par un bon nombre de coquilles.

Midrash Bereshit Rabba » ; Céline URLACHER-BECHT et Rémi GOUNELLE, « Un développement littéraire médiéval : la “légende” de la *Vindicta Saluatoris* (*Vengeance du Sauveur*) ». Trois index (scripturaire, auteurs et textes anciens et médiévaux, noms propres) complètent l’ouvrage, ainsi qu’un « Thesaurus » des notions, sujets et thèmes.

Paul-Hubert Poirier

4. Walter AMELING, Hannah M. COTTON, Werner ECK, Avner ECKER, Benjamin ISAAC, Alla KUSHNIR-STEIN (†), Haggai MISGAV, Jonathan PRICE, Peter WEIB, Ada YARDENI, dir., **Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV : Iudaea/Idumaea, Part 1 : 2649-3324 et Part 2 : 3325-2978**. Editorial staff Marfa Heimbach, Dirk Koßmann, with the assistance of Eva Käppel, Christina Kaas, Ilia Rastrepin. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2018, XLII-757 p. ; XII p. et p. 759-1 580.

Les deux ouvrages recensés sont les deux parties du quatrième volume du *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, un recueil multilingue d’inscriptions judéo-palestiniennes qui couvre la période chronologique allant de la domination gréco-romaine sur la région à la fin de la domination byzantine (environ 640). Ce corpus est l’initiative d’un groupe de chercheurs d’Israël et d’Allemagne œuvrant à l’étude de la Judée/Palestine ancienne et des environs, qui, constatant l’absence de recueils rassemblant toutes les inscriptions retrouvées dans la région — toutes langues confondues —, décida de pallier cette lacune. L’espace géographique que couvrent les inscriptions recensées s’étend de la Méditerranée à l’ouest au Jourdain à l’est, et du désert du Néguev au sud au plateau du Golan au nord. Rappelons que les six volumes prévus couvriront chacun une région précise². Les inscriptions sont rassemblées peu importe leurs langues de composition, que ce soit le grec, le latin, les langues sémitiques (principalement l’hébreu et l’araméen) ou celles du Caucase (l’arménien et le géorgien par exemple).

Les deux volumes dont il est question ici se concentrent sur les inscriptions retrouvées dans les importantes régions que représentent la Judée et l’Idumée. Les ouvrages recensés omettent cependant les *ostraca*, les éditeurs précisant que ceux-ci ont été retrouvés en une telle quantité qu’ils ne pouvaient raisonnablement les inclure. Deux volumes supplémentaires leur seront entièrement consacrés. Les quelque 1 500 inscriptions rassemblées (numérotées de 2649 à 3978) sont classées géographiquement en 170 sous-sections, qui vont du nord (Kefar Sirkin) au sud (Masada), auxquelles trois sous-sections supplémentaires ont été ajoutées : Yarma (une inscription), grottes de la mer Morte (une inscription) et origine inconnue (cinq inscriptions). Lorsque plus d’une localité occupent la même latitude, les inscriptions sont alors organisées d’ouest en est. Comme ces régions ont été occupées depuis le deuxième siècle de notre ère par de nombreuses communautés et villes, il était le

2. En ce qui concernent les volumes déjà parus, le *premier*, en deux parties, s’attarde à Jérusalem : H.M. COTTON, L. DI SEGNI, W. ECK, B. ISAAC, A. KUSHNIR-STEIN, H. MISGAV, J. PRICE, I. ROLL, A. YARDENI, dir., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume I/1. Jerusalem : 1-704*, Berlin, Boston, W. de Gruyter, 2010 ; et H.M. COTTON, L. DI SEGNI, W. ECK, B. ISAAC, A. KUSHNIR-STEIN, H. MISGAV, J. PRICE, A. YARDENI, dir., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume I/2. Jerusalem : 705-1120*, Berlin, Boston, W. de Gruyter, 2012 ; le *deuxième* porte sur Césarée et la région du centre de la côte : W. AMELING, H.M. COTTON, W. ECK, B. ISAAC, A. KUSHNIR-STEIN, H. MISGAV, J. PRICE, A. YARDENI, dir., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume II. Caesarea and the Middle Coast : 1121-2160*, Berlin, Boston, W. de Gruyter, 2011 ; alors que le *troisième*, recensé dans une précédente chronique (*LTP* 74, 2 [2018], p. 278-279), se concentre sur les inscriptions trouvées dans la région du sud de la côte : W. AMELING, H.M. COTTON, W. ECK, B. ISAAC, A. KUSHNIR-STEIN, H. MISGAV, J. PRICE, A. YARDENI, dir., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume III. South Coast : 2161-2648*. Berlin, Boston, W. de Gruyter, 2014. Les deux parties du cinquième volume, à paraître en 2023, porteront sur les inscriptions de Galilée.

plus souvent presque impossible pour les éditeurs d'identifier avec précision l'origine ancienne et première d'une inscription en particulier. C'est pourquoi le classement des inscriptions recueillies s'est principalement fait à partir du nom des localités modernes. Lorsque plusieurs inscriptions ont été retrouvées en un même endroit, les éditeurs ont alors opéré une subdivision thématique, selon le modèle des volumes précédents³.

La méthode utilisée pour présenter chaque inscription n'a pas changé depuis la parution du premier volume. Après une explication des signes diacritiques employés, ainsi qu'un tableau de translittération de l'arménien, de l'araméen chrétien de Palestine, du géorgien ainsi que de l'hébreu et de l'araméen (ce qui donne une idée de la richesse linguistique des inscriptions recensées), le volume passe immédiatement aux inscriptions. Pour chacune de celles-ci figurent 1) un numéro unique (de 2649 à 3978 pour les deux volumes qui nous concernent) et un titre et, si possible, une date ; 2) une courte présentation ; 3) le lieu de sa découverte ; 4) le texte original, sa transcription, sa translittération (pour les langues mentionnées ci-dessus seulement) et sa traduction en anglais ; 5) un commentaire ; 6) une bibliographie (lorsqu'il y en a une, puisque plusieurs pièces sont des inédits) ; 7) le crédit photographique (lorsqu'il y a une photographie ; la plupart des inscriptions sont toutefois accompagnées d'une photographie en noir et blanc et/ou d'une reproduction). Comme pour les volumes précédents, les inscriptions provenant de sites plus significatifs, comme Jéricho, Emmaüs, Qumran, Bethléem, l'Hérodition, Éleuthéropolis, Hébron ou Masada, sont précédées d'une introduction qui présente le site (géographie et histoire, témoignages des anciens). Le volume se clôt sur un index des noms propres qui est cumulatif, c'est-à-dire qui inclut les noms des quatre volumes précédents (empereurs et rois en ordre chronologique, et autres noms), ainsi que sur des cartes présentant tous les sites recensés pour les deux volumes que nous présentons.

Les éditeurs et maîtres d'œuvres du projet poursuivent avec ces deux volumes leur excellent travail. Ces volumes intéresseront encore une fois non seulement ceux et celles qui travaillent dans des domaines de recherche liés à la région palestinienne pour la période concernée (histoire du Proche-Orient ancien, du judaïsme, du christianisme), mais aussi les historiens de la région aux périodes hellénistique, romaine et byzantine. Ces volumes constituent certainement un modèle de clarté, de constance et d'exhaustivité à imiter.

Eric Crégheur

Origines chrétiennes

5. Martin HENGEL, Anna Maria SCHWEMER, **Die Urgemeinde und das Judenchristentum**. Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Geschichte des frühen Christentums », II), 2019, XXIV-790 p.

Cet ouvrage consacré à la communauté primitive et au judéo-christianisme est le deuxième volet d'une histoire du christianisme primitif entreprise par le grand exégète et historien allemand du judaïsme du Second Temple et des origines chrétiennes Martin Hengel (1926-2009). Le premier volume de cette histoire, intitulé *Jésus et le judaïsme*, a paru en 2007. Aucune traduction, en anglais ou en français, des deux ouvrages n'a encore paru. Comme ce fut le cas pour le premier volume, le deuxième a été achevé par une collaboratrice de Hengel, Anna Maria Schwemer, chercheuse rattachée à l'Université de Tübingen. Le premier volume couvrait la période allant de l'entrée en scène

3. Dédicace, inscriptions funéraires, *instrumentum domesticum*, *res sacrae*, documents royaux, etc. Lorsque le nombre et l'éclectisme des inscriptions le justifient, ces catégories sont elles-mêmes subdivisées ; pour *instrumentum domesticum* par exemple, en amulettes, poids, sceaux de plomb, ostraca, graffiti, etc.

de Jean le Baptiste, vers 27-28 de notre ère, à la crucifixion de Jésus, probablement au moment de la Pâque de l'an 30. Le deuxième volume va du soi-disant concile de Jérusalem, en 48-49, jusqu'à l'expulsion des judéo-chrétiens de Palestine au début du deuxième siècle. L'ouvrage compte dix-huit chapitres répartis en quatre grandes sections : I. La communauté primitive ; II. L'expansion de la communauté et les débuts de mission chez les païens ; III. La « lutte » pour la mission chez les païens ; IV. Le judéo-christianisme palestinien. Avant son décès, Martin Hengel n'avait réussi à rédiger que les premiers chapitres de l'ouvrage. C'est donc dire que A.M. Schwemer a accompli un travail considérable pour en achever la rédaction et cela, même si elle a pu compter sur des travaux préparatoires et des *Parerga* publiés par Hengel lui-même, notamment dans les sept volumes de ses *Kleine Schriften* (Tübingen, Mohr Siebeck). L'ouvrage se termine par une ample bibliographie dans laquelle on est un peu surpris de ne pas voir mentionnés les titres de Daniel Boyarin sur le « parting of the ways » entre juifs et chrétiens. On trouve toutefois l'explication de cette absence à l'avant-dernière page du dernier chapitre (p. 610), où A.M. Schwemer écrit, en évoquant simplement en note le nom de Boyarin, que ses propres recherches sur les évangiles de Matthieu et de Jean, sur les textes rabbiniques plus tardifs et sur Justin l'ont amenée à conclure que c'est une fausse piste pour la recherche (« ein Irrweg der Forschung ») que de vouloir repousser le processus de séparation entre (judéo)chrétiens et juifs au IV^e siècle. Ce avec quoi je suis plutôt en accord !

Paul-Hubert Poirier

Histoire des doctrines et des religions

6. Matthew David LITWA, **Carpocrates, Marcellina, and Epiphanes. Three Early Christian Teachers of Alexandria and Rome.** Londres, New York, Routledge (coll. « Routledge Studies in the Early Christian World »), 2022, xi-243 p.

Selon la rhétorique habituelle de l'édition universitaire américaine, cet ouvrage n'est rien de moins que « the definitive study of the early Christian theologian Carpocrates, his son Epiphanes, and the leader of the Carpocratian movement in Rome, Marcellina » (p. 1). Le temps dira si cette monographie s'imposera comme l'étude *définitive* de ces trois personnages, mais il s'agit sans aucun doute de la première monographie à leur être consacrée et, à ce titre, elle mérite notre attention. Rappelons tout d'abord que, si l'historien Hégésippe, cité par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* IV, 22, 5), mentionne, au milieu du II^e siècle, l'existence des « carpocratians », à côté des marcionites, des basilidiens et des valentiniens, Irénée de Lyon est le premier à fournir un compte rendu circonstancié de la doctrine d'un certain Carpocrate, qu'il compte au nombre des ancêtres des valentiniens (*Contre les hérésies* I, 25). Clément d'Alexandrie, de son côté, cite de longs extraits d'un traité *Sur la justice* composé par le jeune fils de Carpocrate, Isidore, mort à dix-sept ans (*Stromates* III, 5-9). Contemporain de Basilide, Carpocrate était, d'après Clément et Théodoret de Cyr (*Sommaire des fables hérétiques* I, 5), un alexandrin et son activité se situe à l'époque d'Hadrien (117-138). Irénée rapporte en outre, en un peu plus de deux lignes (25, 6), qu'une partisane de la doctrine de Carpocrate, nommée Marcellina, vint à Rome sous Anicet (vers 154-169). Celse (cité par Origène, *Contre Celse* V, 62) mentionne pour sa part, sans donner d'autres précisions, des « Marcelliniens, disciples de Marcellina » et des « Harpocratians, disciples de Salomé », appellation autrement inconnue et qui résulte peut-être d'une graphie fautive de « Carpocratians ». Tertullien dans le *De anima* (23, 2 ; 35, 1-2.4), l'*Elenchos* (32) du Pseudo-Hippolyte, le *Contre toutes les hérésies* (3, 1) du Pseudo-Tertullien, le traité *Sur diverses hérésies* (35, 1) de Filastre de Brescia, le *Panarion* (27) d'Épiphane de Salamine, le *De haeresibus* (7) d'Augustin et le *Sommaire des fables hérétiques* (I, 5) de Théodoret de Cyr, reprennent à leur manière la notice

d'Irénée sur Carpocrate ou s'inspirent d'autres sources, dont le *Traité perdu contre toutes les hérésies* de Justin (σύνταγμα), qu'Irénée lui-même exploitait, ou le σύνταγμα de 32 hérésies d'Hippolyte, également perdu. Il s'agit donc d'un dossier à tiroirs dans lequel M.D. Litwa, chercheur à l'Australian Catholic University et auteur prolifique, s'est efforcé de mettre de l'ordre.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction qui retrace les principales étapes de l'histoire de la recherche consacrée à Carpocrate, son fils Épiphanes et sa disciple Marcellina, et explicite la méthodologie et la « feuille de route » (*roadmap*) de l'étude. L'organisation de l'ouvrage, en trois chapitres suivis d'une conclusion, est justifiée par le fait que la documentation sur les trois personnages se partage en deux, d'une part une source directe, les citations par Clément du *Sur la justice* d'Épiphanes, d'autre part les sources hérésiologiques mentionnées ci-dessus. À la fin de chacun des chapitres, comme de l'introduction et de la conclusion, sont reportées les notes et la bibliographie.

Le premier chapitre est donc dévolu aux citations du *Sur la justice* d'Épiphanes par Clément d'Alexandrie au troisième livre des *Stromates* (3, 6-9). Pour autant que nous puissions en juger par ce qui reste de cet ouvrage, Épiphanes prônait une conception de la justice qui rappelle à première vue les idées qu'exprime Platon dans la *République* (V, 457-471), mais en réalité dans une perspective différente. Le fils de Carpocrate pose en effet comme principe que la justice se manifeste essentiellement comme communauté des biens (κοινότης) : « C'est donc pour tous en commun, écrit-il, que Dieu avait tout créé pour l'homme, uni en communauté la femelle au mâle et accouplé de même tous les animaux : il révélait que sa justice est constituée par une mise en commun dans l'égalité » (II, 8, 1)⁴. Cette justice égalitaire originelle dispense de toute loi écrite car, en favorisant la propriété, les lois humaines rompent la communauté voulue par la loi divine : « Ce sont les lois qui ont introduit les notions de mien et de tien, en cessant de réserver à un usage commun les productions de la terre et des troupeaux, comme aussi l'accouplement » (III, 7, 3). Litwa partage les citations de Clément en quatre extraits, dont il donne le texte grec, la traduction et un commentaire : 1. la justice de Dieu, loi cosmique et divine basée sur une « certaine communalité avec égalité » (κοινωνία τις μετ' ισότητος) ; 2. les lois humaines, source de corruption ; 3. l'égalité dans les relations sexuelles ; 4. critique de la loi mosaïque. Litwa situe ces passages dans le contexte citateur de Clément d'Alexandrie et commente chacun des extraits. Avec raison, il exonère Épiphanes du grief de laxisme sexuel qui lui est fait en raison de la mise en commun des femmes qu'il aurait promue aux dires des hérésiologues. Litwa conclut qu'« en somme, selon Épiphanes, les humains sont nés d'une pulsion sexuelle qui ne se règle pas sur les coutumes gréco-romaines et les coutumes chrétiennes modernes de la monogamie ; elle unit les gens dans une union corporelle pour produire une progéniture — tout cela serait considéré comme légitime. Cependant, Épiphanes ne renonça pas ouvertement au mariage. Il proposait plutôt que le fait de confiner le désir sexuel à une relation monogame était en contradiction avec la loi naturelle et divine de préservation et de propagation de l'humanité » (p. 57).

Le deuxième chapitre du livre commente les témoignages hérésiographiques les plus anciens relatifs à Carpocrate. Litwa voit à l'arrière-plan de la notice d'Irénée de Lyon, non seulement le σύνταγμα de Justin, mais aussi des additions qui auraient été apportées au texte de celui-ci par un auteur inconnu et qu'Irénée aurait intégrées, hypothèse raisonnable mais difficile à établir. Litwa présente en synopse, texte grec et traduction, les passages des hérésiologues relatifs à la théologie carpocratienne, à la compréhension carpocratienne de l'imitation de Jésus, aux accusations de magie, à la transmigration, à l'éthique, au rituel et à la sotériologie.

4. Pour ce passage du *Stromate* III, et celui qui suit, je cite la traduction des « Sources Chrétiennes », vol. 608, 2020, p. 77.

Le troisième chapitre, intitulé « Carpocratianism in the Epistle to Theodore », est sans doute la partie la plus nouvelle de l'ouvrage. Elle porte en effet sur un document qui prétend véhiculer des informations sur les carpocratiens mais que d'aucuns, dont Litwa lui-même, considère comme un faux datant de la fin des années 1950. Le document en question est ce que l'on désigne comme « l'évangile secret de Marc », qui consiste en fait en deux citations contenues dans un extrait d'une lettre de Clément d'Alexandrie à un certain Théodore. Cet extrait, intitulé ἐκ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἀγιωτάτου Κλήμεντος τοῦ Στρωματέως, « des lettres du très saint Clément, l'auteur des *Stromates* », fut découvert en 1958 par l'historien et exégète américain Morton Smith, copié par une main du XVIII^e siècle sur les pages de garde finales d'un exemplaire de l'édition des *Epistulae genuinae S. Ignatii martyris* d'Ignace Voos, parue à Amsterdam en 1646, exemplaire conservé dans la bibliothèque du monastère de Saint Sabas (à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Jérusalem, vers Bethléem). Smith travaillait alors à dresser un catalogue de la bibliothèque du monastère. Il prit une photographie du manuscrit en question, mais, fait assez surprenant, ce n'est qu'en 1973 qu'il rendit publique sa découverte. Fait plus surprenant encore, presque personne depuis 1958, en dehors de Morton Smith, n'a pu avoir accès au manuscrit et l'étudier dans sa matérialité⁵. Dans cette lettre, Clément cite deux extraits d'une forme longue de l'Évangile canonique de Marc⁶. D'après la lettre, il aurait existé trois versions de l'Évangile de Marc : une *première* version, intitulée « Actes du Seigneur — Πράξεις τοῦ κυρίου », rédigée par Marc à Rome du vivant même de l'apôtre Pierre, contenant une sélection des faits de la vie de Jésus et est destinée à accroître la foi de « ceux qui reçoivent l'instruction » (πρὸς αὐξῆσιν τῆς τῶν κατηγουμένων πίστεως), qui serait l'évangile public ou exotérique de Marc, appelé à devenir le Marc canonique ; une *deuxième* version, composée à Alexandrie, où Marc s'était rendu après la mort de Pierre, plus complète et « plus spirituelle » (πνευματικώτερον εὐαγγέλιον) que la première, car l'évangéliste aurait ajouté à son œuvre certains actes ou paroles de Jésus de caractère mystérieux, dont la lecture aurait été réservée aux seuls chrétiens avancés, que la lettre appelle « ceux qui se perfectionnent » (εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν) ou « les initiés aux grands mystères » (τοὺς μυομένους τὰ μεγάλα μυστήρια) : c'est cette deuxième version que Clément désigne par l'appellation d'« évangile secret de Marc », en grec τοῦ Μάρκου τὸ μυστικὸν εὐαγγέλιον, ce qui, étant donné le sens de l'adjectif μυστικός, pourrait être traduit tout autant par évangile mystique, ou mystérique, que par évangile secret ; une *troisième* version de l'évangile de Marc, ou plutôt de l'évangile secret de Marc, celle qu'auraient volée et se seraient appropriée les carpocratiens pour en faire la source de leur doctrine. Étant donné la nature étonnante du document et la nature plus étonnante encore de l'hypothèse que Morton Smith a construite, il s'est vite trouvé des personnes pour penser que le document en question était une forgerie de celui qui l'avait supposément découvert⁷. Puisque la lettre mentionne les carpocratiens, Litwa ne pouvait faire l'économie de son examen. Il le fait sous la forme d'un commentaire de l'ensemble de la let-

5. La seule autre personne qui aurait eu accès à la lettre est Quentin Quesnel, voir S. HÜLLER, D.N. GULLOTTA, « Quentin Quesnell's *Secret Mark* Secret. A Report on Quentin Quesnell's 1983 trip to Jerusalem and his inspection of the Mar Saba Document », *Vigiliae Christianae*, 71 (2017), p. 353-378.

6. Texte grec de la lettre à Théodore : O. STÄHLIN, U. TREU, *Clemens Alexandrinus*, IV, 1, Berlin, Akademie-Verlag (coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », 62), 1980, p. XVII-XVIII ; trad. fr. par J.-D. KAESTLI, dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1997, p. 55-69 ; et par A. LE BOULLUEC, « La Lettre sur l'«Évangile secret» de Marc et le *Quis dives salvetur* ? de Clément d'Alexandrie », *Apocrypha*, 7 (1996), p. 9-26.

7. Sur la controverse, voir en dernier lieu S. HÜLLER, D.N. GULLOTTA, « Quentin Quesnell's *Secret Mark* Secret », p. 353-378.

tre, le premier à être tenté après celui, monumental, de Smith⁸. Il ne saurait être question de rendre compte ici du contenu de l'exposé de Litwa. Retenons sa conclusion à propos de la lettre à Théodore et de l'évangile secret de Marc, conclusion avec laquelle je suis tout à fait en accord :

Je suis moi-même persuadé qu'il s'agit d'un texte moderne, écrit par son « découvreur » Morton Smith. Smith était désireux de récrire et même d'accentuer des éléments des portraits hérésiologiques du carpo-cratisme — en particulier le libertinage et l'utilisation de rituels secrets « magiques ». En bref, le « Marc mystique » renforçait non seulement les portraits hérésiologiques standards, mais aussi les propres intérêts de recherche de Smith — comme cela apparaîtra plus clairement dans l'ouvrage ultérieur de Smith, *Jesus the Magician*⁹ (p. 188).

Plus précisément, Litwa caractérise la lettre et l'évangile secret comme un pastiche : « Un pastiche, tel que je le conçois, est [...] une œuvre littéraire créée dans le style d'une autre œuvre, qui peut parfois exagérer le style imité pour obtenir un effet. De temps à autre, l'auteur de la lettre à Théodore reprend des phrases de Clément ou du Marc canonique pour les insérer dans sa nouvelle composition, mais dans l'ensemble, j'appellerais la lettre à Théodore une imitation stylistique de Clément et de l'auteur de l'évangile de Marc » (p. 187). Ces pages de Litwa consacrées au *factum* de Smith ne manqueront sûrement pas de raviver la discussion sur un sujet déjà passablement débattu.

L'ouvrage se termine par une conclusion étoffée : « Contextualizing Carpocrates, Epiphane, and Marcellina : An Attempt at a Profile ». Dans le but de situer les trois protagonistes qui sont au cœur de cet ouvrage, Litwa propose d'abord un détour d'une douzaine de pages qui évoque le contexte alexandrin et les théologiens contemporains de Carpocrate : Basilide, Valentin et Prodicos, avant d'en venir à celui-ci, à son fils Épiphane et à Marcellina. Il synthétise les informations procurées par les sources analysées dans les chapitres précédents. Il en résulte un tableau très vivant dont on se demande toutefois si les contours n'outrepassent pas ce qu'on peut tirer des sources. Cela est particulièrement frappant dans le cas de Marcellina. Ce que les sources nous disent d'elle se ramène en tout et pour tout à ce qui suit : « Certains d'entre eux (*sc.* Carpocrate et ses disciples) marquent même leurs disciples au fer rouge à la partie postérieure du lobe de l'oreille droite. Au nombre des leurs était aussi (*unde et*) Marcellina, qui vint à Rome sous Anicet et causa la perte d'un grand nombre » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 25, 6) ; « Celse connaît encore les Marcelliniens disciples de Marcellina » (Origène, *Contre Celse* V, 62, 14-15) ; « Il est venu à notre connaissance, il y a quelque temps, une certaine Marcellina, qui, trompée par eux, en a corrompu beaucoup à l'époque d'Anicet, évêque de Rome, le successeur de Pie et des évêques qui l'ont précédé » (Épiphane de Salamine, *Panarion* 27, 6, 1) ; « De sa (*sc.* Carpocrate) secte, on rapporte qu'il y eut une certaine femme appelée Marcellina, qui vénérât des images de Jésus, Paul, Homère et Pythagore, les adorant et leur offrant de l'encens » (Augustin, *De haeresibus* 7). Sur ces quelques lignes, Litwa tisse (p. 224-228) une biographie de Marcellina qui la présente comme une enseignante et une initiatrice, et un personnage quasi apostolique, à l'instar de Salomé, Mariamme et Marthe que Celse évoque à la suite de Marcellina. Pour y parvenir, Litwa rapporte à Marcellina des données qui figurent dans l'environnement immédiat des passages cités mais qui ne concernent pas directement celle-ci, par exemple en lui appliquant l'expression homérique, reprise par Celse pour désigner globalement ceux qu'il dénonce, de « Sirène danseuse et séductrice », et en concluant que Celse « l'appelle une "sophiste" (σοφίστρια) » (p. 225, citant *Contre Celse* V, 64. 15-16). Il tire fréquemment

8. Dans *The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, New York, Harper & Row, 1973, p. 5-66.

9. New York, Harper & Row, 1977.

argument *e silentio*, à propos, notamment, du statut marital de Marcellina (« Her husband is never mentioned, which probably indicates that she was unmarried », p. 227). L'ensemble de ces pages consacrées à Marcellina constitue un bon scénario pour un roman historique, mais elles sont peu instructives sur le personnage plutôt évanescent de Marcellina.

Cette critique ne saurait cependant entamer le mérite de l'ouvrage de David Litwa, destiné à servir désormais de point de départ obligé pour toute étude des personnages énigmatiques de Carpocrate et d'Épiphanes, et de leurs doctrines.

Paul-Hubert Poirier

7. Samra AZARNOUCHE, éd., **À la recherche de la continuité iranienne. De la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 193), 2022, 334 p.

Cet ouvrage rassemble les contributions présentées lors d'une journée d'étude intitulée « Entre le mazdéisme et l'islam », qui s'est tenue à Paris le 24 juin 2016 et qui était consacrée à l'œuvre de Marijan Molé. Ce savant d'origine slovène, décédé tragiquement à l'aube de la quarantaine en 1963, avait rapidement fait sa marque dans le domaine des études iraniennes et de la mystique musulmane, et il s'était distingué par la publication, entre 1946 et 1963-1964, de cinq monographies et d'une soixantaine d'articles. Quelque six décennies après son décès, on a voulu faire le point sur le *Nachleben* de Marijan Molé. Dans son introduction, Samra AZARNOUCHE, éditrice de l'ouvrage, rappelle les circonstances qui ont mené à l'organisation de cette journée d'étude et elle évoque les étapes les plus marquantes du parcours de Molé, qui l'a mené de l'Iran à l'Inde, ses relations parfois tumultueuses avec ses contemporains, dont Jacques Duchesne-Guillemin, la réception de sa thèse, soutenue en 1958 et parue en 1963 sous le titre de *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, PUF), notamment de la part de Mary Boyce et de Gherardo Gnoli, et le soutien indéfectible que lui accordera l'iranisant français Jean de Menasce. Cette introduction est suivie de la chronologie de la vie de Molé et de sa bibliographie, établies par S. Azarnouche. Dans un texte intitulé « Souvenir de Marijan Molé », un obituaire paru originellement en italien, en 1963, Gianroberto SCARCIA rappelle les circonstances de sa rencontre avec Molé, en 1955-1956, à Téhéran. Dans « Marijan Molé's Early Works and his Study of Persian Epics », Anna KRASNOWOLSKA s'intéresse au passage de Molé à l'Université Jagellonne de Cracovie, de 1947 à 1950, en mentionnant les cours qu'il suivit, les professeurs avec lesquels il étudia, la rédaction de sa thèse et ses premières publications. La contribution de Jean KELLEN, « 1956-1964 : Le printemps des études gâthiques », considère l'interprétation par Molé des Gâthâs, ces poèmes ou hymnes liturgiques intégrés à l'*Avesta* et attribués par la tradition mazdéenne à Zarathushtra, tout en la comparant à celle de Helmut Humbach. Philippe SWENNEN (« Marijan Molé à l'aube du nouveau comparatisme indo-iranien ») montre comment les travaux de Molé anticipent les développements que connaîtra l'exégèse de l'*Avesta*. Dans « A Zoroastrian Anthropological Theology », Shaul SHAKED revient, textes à l'appui, sur le traitement par Molé de la légende de Yima, le roi mythique de l'ancien Iran. Dans sa contribution intitulée « Le *gētīg* dans le *mēnōg* et le système chiliadique mazdéen selon la réflexion de Marijan Molé », Antonio PANAINO montre comment Molé a abordé le problème de la double articulation des deux phases de la création, immatérielle (*mēnōg*) et matérielle (*gētīg*). Dans « Marijan Molé, 'Azîz Nasafî et l'homme parfait », Pierre LORY aborde la mystique islamique et le rapport entre le soufisme et le chiisme à travers l'œuvre d'Azîz al-Dîn Nasafî, dont Molé a édité les traités. Michel TARDIEU (« *Les mystiques musulmans* de Marijan Molé : contextes et enjeux ») s'intéresse pour sa part à un petit ouvrage de Molé destiné à un large public et paru en 1965, deux ans

après sa mort, dans lequel l'auteur renouvelle les questions relatives à la mystique musulmane et se situe dans une position critique face à Louis Massignon et à Henry Corbin. Dans cette contribution, M. Tardieu évoque également les circonstances difficiles dans lesquelles s'est déroulée la carrière — ou plutôt la non-carrière — de Molé. Signalons aussi l'éclairante « Note brève sur le messalianisme » que M. Tardieu donne en appendice à son texte. Dans « Marijan Molé et la "tradition jamaspienne" : le traité apocalyptique inédit des *Aḥkām ī Jāmāsp* », Florence SOMER donne une première présentation du traité apocalyptique à saveur astrologique intitulé « Prophéties de Jāmāsp », un sage visionnaire zoroastrien, dont Molé avait réalisé une copie retrouvée dans le fonds Molé déposé à la section arabe de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT). Une dernière contribution, signée par Alexey KHISMATULIN et intitulée « Destiny of the Unpublished Works by Marijan Molé on the Naqshbandiya », l'une des confréries soufies, donne en appendice une description du fonds Molé déposé à l'IRHT. Trois appendices terminent l'ouvrage. Le premier révèle un inédit de Marijan Molé intitulé « Les origines de la geste sistanienne », un texte qui représente probablement la reprise en français d'une partie de la thèse de doctorat polonaise de Molé soutenue en 1948, et qui porte sur des traditions qui trouveront leur prolongement dans le *Livre des Rois* de Ferdowsi. Le deuxième appendice est constitué d'une sélection de seize lettres datées entre 1957 et 1963, et provenant du fonds Jean de Menasce déposé à la Bibliothèque universitaire des langues et civilisations (BULAC). Le troisième appendice décrit le fonds Marijan Molé de la BULAC.

Paul-Hubert Poirier

8. Göran LARSSON, éd., **The Legacy, Life and Work of Geo Widengren and the Study of the History of Religions after World War II**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Numen Book Series - Studies in the History of Religions », 174), 2022, vii-415 p.

Geo Widengren (1907-1996) est sans contredit l'une des figures marquantes de l'histoire des religions de la seconde moitié du vingtième siècle. Titulaire de la chaire d'histoire des religions et de psychologie des religions à l'Université d'Uppsala, en Suède, de 1950 à 1973, il fut successivement vice-président (1950-1960) et président (1960-1970) de l'Association internationale pour l'histoire des religions/International Association for the History of Religions (AIHR/IAHR), qu'il a contribué à mettre en place au moment de sa fondation en 1949. Il a également œuvré pour la création de la revue *Numen*, organe de l'AIHR/IAHR, dont la première livraison parut en 1954 et dans laquelle il a publié un article substantiel sur l'état de l'histoire des religions iraniennes. S'il a consacré sa thèse de doctorat, publiée en 1936, à une étude comparée des psaumes de lamentation accadiens et hébreux considérés comme des documents religieux, il a très tôt orienté ses recherches vers la phénoménologie religieuse et le monde iranien. Ce qui l'a amené à s'intéresser entre autres au gnosticisme et au manichéisme. Considérant son influence et le grand nombre de ses publications, il méritait que l'on consacrât un ouvrage à « son héritage, sa vie et son œuvre ». C'est ce dont s'est chargé Göran Larsson, professeur d'études religieuses à l'Université de Gothenburg, en Suède. La plupart des quinze chapitres qui le composent ont fait l'objet de communications lors d'une conférence tenue à l'Université de Gothenburg en 2019. La première partie de l'ouvrage, « Thesis and International Work », s'ouvre par une contribution de Göran LARSSON intitulée « Geo Widengren : A Portrait of a Swedish Historian of Religions », une esquisse biographique qui porte sur quelques aspects de la vie de Widengren étrangers à son activité de savant, comme son patriotisme, sa carrière militaire et sa passion pour l'équitation, les tâches administratives qu'il a assumées, sa présence dans la presse et les médias, les influences qu'il a subies, en particulier de l'école britannique dite « Myth and Ritual », et son rayonnement sur le plan national. La deuxième contribution, « Hebrew Laments in the Light of Mesopotamian Material », signée par Göran EIDEVALL, consacrée essentiellement à la thèse de Widengren et à ses articles de 1941 et de 1945, sur les psau-

mes 110 et 88, met en lumière sa contribution aux études bibliques et souligne le fait qu'il fut le premier universitaire suédois à attirer l'attention sur les textes d'Ougarit. Tim JENSEN et Satoko FUJIWARA évoquent ensuite l'activité de Widengren au sein de l'AIHR/IAHR et son rôle dans la création de la revue *Numen*¹⁰. La deuxième partie de l'ouvrage, « Iranian Cultures, Languages and Religions », porte sur le domaine dans lequel Widengren s'est principalement illustré. La contribution de Anders HULTGÅRD, « Geo Widengren and the Study of Iranian Religion », porte surtout sur les positions de Widengren sur la figure de Zarathustra et sa place dans l'histoire religieuse de l'Iran, et sur le problème des influences iraniennes sur le judaïsme et le christianisme anciens. Dans « The Eclipse of Geo Widengren in the Study of Iranian Religions », Albert DE JONG se livre à une relecture critique solidement documentée de l'apport de Widengren à l'étude des religions iraniennes. Il évoque « les arrière-plans institutionnels et intellectuels » de Widengren, notamment l'influence sur celui-ci du *Urmonotheismus* de Wilhelm Schmidt, et passe en revue les contributions de Widengren en phénoménologie des religions et sur les religions iraniennes et le manichéisme, dont il inventorie les forces et les faiblesses. Dans sa contribution, Mihaela TIMUŞ présente les cinq volumes de la série « King and Saviour », publiés par Widengren de 1945 à 1955, qui portent, en bonne partie, sur le manichéisme et le rituel de l'intronisation royale¹¹. Giovanni CASADIO compare, quant à lui, la phénoménologie à la suédoise et le comparatisme à l'italienne de Pettazzoni et de Bianchi. Face aux critiques formulées à l'endroit des lacunes philologiques de Widengren, Casadio lui reconnaît plutôt « une grande et audacieuse expertise philologique » tout en concédant que « la maîtrise d'un grand nombre de langues engendre en fait une confiance excessive dans l'interprétation des textes » (p. 171). Dans sa contribution, Clemens CAVALLIN propose, pour sa part, une réévaluation de la phénoménologie de la religion de Widengren, « un exercice frustrant en raison de l'absence de théorie dans son approche essentiellement philologique » (p. 190). La quatrième section de l'ouvrage, « Method, Criticism and a Public Intellectual », regroupe les contributions de René GOTHONI et Göran LARSSON sur la réception et la critique de Geo Widengren dans les pays nordiques autour du débat sur l'origine de la religion, de Christer HEDIN sur les religions du Moyen-Orient et les origines du christianisme dans l'œuvre de Widengren, de Jan HJÄRPE, sur l'islamologue Tor Andrae et Widengren, et leur vision différente de la finalité de l'étude des religions, et de Daniel ANDERSSON, sur l'application des thèses de Widengren sur le dieu suprême (*High God, Hochgott*) à l'Afrique et à l'Amérique précoloniale. La cinquième partie de l'ouvrage porte spécifiquement sur le gnosticisme et le manichéisme. Dans « Widengren Gnosticism, and the *Religionsgeschichtliche Schule* », Einar THOMASSEN, tout en reconnaissant que « certains des thèmes que Widengren met en évidence dans sa présentation du gnosticisme méritent, en fait, une attention plus soutenue que celle que les chercheurs contemporains sont généralement prêts à leur accorder » (p. 282), critique la vision du gnosticisme de Widengren, influencée par Richard Reitzenstein et son *iranisches Erlösungsmysterium* (« mystère iranien de salut »), et réaffirme l'importance de revenir au témoignage d'Irénée de Lyon. Alors que Reitzenstein et Widengren prônaient une origine orientale et iranienne de la gnose, Thomassen pense plutôt que « le mythe gnostique est né en Occident comme une variété primitive, précanonique, de la religion du Christ conçue dans le langage du platonisme contemporain ; [que] de là, il a fini par migrer vers l'Orient et, sous la forme du manichéisme, [qu']il a assimilé dans sa mythologie chrétienne des thèmes homologues de la mythologie iranienne », et qu'« en d'autres termes, “das iranische Erlösungsmysterium” tire son origine du christianisme »

10. P. 54 et 56, H.-Ch. Puech devient successivement Ch. Puech et Ch.-M. Puech.

11. Aux p. 135-136, n. 33-38, les références indiquées doivent renvoyer au troisième volume de *King and Saviour : The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (1950), et non au quatrième : *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951), dont il n'est question qu'à partir de la n. 39 de la p. 136.

(p. 288)¹². Dans « Geo Widengren and Manichaeism », Chiara Ombretta TOMMASI présente la perspective du savant suédois sur le manichéisme, qu'il considèrerait comme « l'un des derniers aboutissements de la religion perse [...] en supposant un modèle pan-iranien de diffusion historique » (p. 290), la thèse centrale de Widengren étant que « le noyau central du manichéisme conserve une tradition iranienne (plus précisément, zurvanite) sans que soient niées les multiples influences du mandéisme, du bouddhisme, du mithraïsme et du christianisme sur la vie et la pensée de Mani » (p. 297-298). Une telle approche fut évidemment mise à mal par la découverte du Codex manichéen de Cologne, que Widengren feignit d'ignorer. Dans un dernier chapitre intitulé « Geo Widengren as Researcher and Public Intellectual : A Meta-Reflection », G. LARSSON revient sur l'ensemble de la carrière de Widengren, au prisme de laquelle on peut juger de la transformation au fil du temps de l'histoire des religions comme discipline universitaire. L'ouvrage se termine par un premier appendice qui reproduit trente-cinq lettres en français, sauf une, échangées par Raffaele Pettazzoni et Geo Widengren entre 1948 et 1959, et un second, sept lettres, en français et anglais, échangées par Widengren et Ugo Bianchi. Ces appendices sont suivis d'une très utile bibliographie de Widengren et de deux index. Cet ouvrage intéressera au premier chef ceux qui, comme moi, fréquentent l'œuvre de Widengren et tous ceux qui veulent en connaître davantage sur l'historiographie de l'histoire des religions dans la seconde moitié du vingtième siècle, dont Geo Widengren fut un protagoniste majeur.

Paul-Hubert Poirier

Manichéisme

9. Iain GARDNER, **Mani's Epistles. The Surviving Parts of the Coptic Codex Berlin P. 15998**. Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH (coll. « Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin », 2), 2022, VII-140 p.

Au nombre des sept manuscrits manichéens coptes sur papyrus découverts à Medinet Madi en 1929 et que se partagèrent Sir Alfred Chester Beatty et la Papyrus Sammlung des Musées d'état de Berlin, figurait dans le lot berlinois un codex contenant les lettres de Mani, qui fut enregistré sous la cote P. 15998. L'existence d'un recueil des lettres de Mani, qui constituait une partie du « canon » des écritures manichéennes, était connue, notamment par le bibliographe arabo-musulman Ibn al-Nadīm (x^e siècle de notre ère), qui, dans son ouvrage encyclopédique intitulé *al-Fihrist*, a conservé les intitulés de soixante-seize lettres de Mani « et des imams après lui » (IX, 1). Toutefois, avant la découverte faite à Medinet Madi, on ne savait rien des lettres adressées par Mani aux membres de son église entre 240 et 270, sauf pour l'*Epistula fundamenti*, citée par Augustin et par Evodius d'Uzala, et pour une lettre fictive insérée dans les *Acta Archelai*. Par la suite, se sont ajoutés des fragments en moyen-perse et en sogdien, ainsi que les restes d'un codex découvert à Ismant el-Kharab, anciennement Kellis, dans l'oasis de Dakhleh dans le désert égyptien (P. Kell. VI Copt. 53)¹³. Comme les autres manuscrits manichéens retrouvés en Égypte, le codex des lettres est rédigé dans le dialecte copte dit lycopolitain (L4), appelé aussi subachmimique, et il été fabriqué aux environs des années 400. Il représente la version copte de textes originellement transmis en

12. Sur l'interprétation de l'*Hymne de la Perle* des *Actes de Thomas* par Geo Widengren, voir P.-H. POIRIER, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Turnhout, Brepols (coll. « Homo religiosus », Série II, 21), 2021, p. 134-136 et 155-156.

13. Pour les références, voir I. GARDNER, « Once More on Mani's Epistles and Manichaean Letter-writing », *Zeitschrift für antikes Christentum*, 17 (2013), p. 293.

grec ou en syriaque, langue dans laquelle Mani a rédigé la totalité de ses écrits, sauf un. L'état du codex des Lettres laissait fort à désirer dès sa découverte et son entrée dans la Papyrus Sammlung. La conservation du manuscrit — c'est-à-dire la séparation des feuillets de papyrus collés les uns aux autres et leur mise sous verre — fut une opération longue et difficile. Par ailleurs, le fait qu'une partie du manuscrit, quatre feuillets au total ou huit pages, ait été soustraite à la collection berlinoise pendant la Seconde Guerre et se soit retrouvée à Varsovie n'a pas facilité la tâche des coptologues qui ont travaillé à son édition.

Par comparaison avec les autres manuscrits découverts en même temps, I. Gardner estime que le codex des Lettres devait originellement compter jusqu'à 500 pages ou 250 feuillets (p. 6). La présente édition de ce qui reste du manuscrit — ou de ce qui a pu en être conservé — ne contient que 40 pages ou 20 feuillets, c'est-à-dire moins de 10 % du codex. Plusieurs de ces pages étant plus ou moins lacuneuses, l'éditeur estime que seulement 5 % environ du contenu du codex a pu être édité. Même s'il ne révèle qu'une mince portion du recueil originel des lettres de Mani, ce qui a pu être récupéré du codex n'en est pas moins éclairant. On peut lire de manière plus ou moins continue des fragments de onze lettres, dont quatre lettres adressées à la communauté manichéenne de Ctésiphon et une « aux églises », ainsi que les deuxième et troisième lettres à Sisinnios, le successeur de Mani à la tête de l'église manichéenne. La comparaison des feuillets du codex de Berlin et Varsovie avec la liste des lettres donnée par al-Nadīm a permis à I. Gardner de proposer un réarrangement des feuillets conservés et même une pagination, qui, pour tout hypothétiques qu'ils soient, n'en sont pas moins convaincants. C'est ainsi qu'on a, selon la pagination reconstituée du codex, p. 49-82 : les 2^e, 3^e, 5^e, 6^e et 7^e lettres à Ctésiphon et la 4^e lettre « aux églises » ; p. 85-86, 105-106, 123-124 : six pages provenant de trois lettres dépourvues de titres ; p. 159-168 : les 2^e et 3^e lettres à Sisinnios. L'édition diplomatique du texte copte et la traduction anglaise sont suivies d'un index des mots coptes et gréco-coptes, et des ethnonymes et toponymes. Quatre planches photographiques terminent l'ouvrage et permettent de se faire une idée de l'état des meilleurs pages du manuscrit.

Une telle édition ne serait guère utilisable sans les précieuses informations fournies dans l'introduction. On y trouvera en premier lieu une « brève (pré)histoire du Codex » consacrée surtout à Mani et à son activité comme épistolier. La deuxième partie de l'introduction, « Contents », a surtout pour but de justifier le réarrangement de l'ordre des feuillets. L'éditeur est bien conscient du caractère hypothétique de ce qu'il avance, mais il estime avec raison que c'était la seule façon de présenter d'une manière cohérente les restes d'un manuscrit aussi massivement disparu par ailleurs. La troisième partie de l'introduction fournit des informations essentielles sur le projet éditorial et l'histoire de la conservation du manuscrit et des trois périodes pendant lesquelles elle s'est déroulée. I. Gardner rappelle tout d'abord que la genèse de cette édition remonte au début des années 1990, alors qu'il éditait les manuscrits P. Kellis VI Copt. 53 et 54. À la même époque, Wolf-Peter Funk, chercheur rattaché à l'Université Laval et chargé de l'édition des *manichaica* de Berlin, travaillait à l'édition, entre autres, du P. 15998. Ils décidèrent alors de joindre leurs efforts en vue d'éditer tout ce qui restait des lettres de Mani en copte. Cette collaboration s'est poursuivie à un rythme variable, en fonction des engagements de l'un et de l'autre, mais elle fut malheureusement interrompue par le décès de Wolf-Peter Funk, survenu le 18 février 2021. Les deux éditeurs avaient toutefois pu faire paraître les deux manuscrits de Kellis¹⁴ et produire en 1995 une édition provisoire du P. 15998. De son côté, I. Gardner obtint que l'on produise des photographies multispectrales du manuscrit de

14. I. GARDNER, W.-P. FUNK, « Mani's *Epistles* », dans I. GARDNER, éd., *Kellis Literary Texts*, vol. 2, Oxford, Oxbow Books (coll. « Dakhleh Oasis Project : Monograph », 15), 2007, p. 11-93.

Berlin et des feuillets de Varsovie, ce qui permit d'en améliorer considérablement la lecture. Il n'eut cependant pas la possibilité de reprendre le dossier avec W.-P. Funk et d'obtenir son approbation pour la dernière mouture de l'édition, ce qui explique qu'elle paraît finalement sous son seul nom. Gardner est également le seul responsable de l'analyse codicologique du manuscrit, de l'ordonnement des feuillets, de la traduction anglaise, des index, comme de la rédaction de l'introduction. La quatrième et dernière partie de celle-ci est consacrée à la codicologie et aux caractéristiques paléographiques. La reconstruction imaginée par Gardner suppose que le codex originel totalisait approximativement vingt sénions — c'est-à-dire des cahiers constitués de six feuilles repliées, ce qui donne douze feuillets ou folios et vingt-quatre pages — pour un total de 480 pages (p. 20). Les quarante pages qui ont survécu apparaissent être l'œuvre d'un seul et même scribe. Il reste quelques traces de titres courants (*running headers*) et d'une ornementation minimale. Le manuscrit des Lettres est donc d'une facture semblable à celle des autres manuscrits avec lesquels il fut découvert.

Comme l'écrit I. Gardner, en terminant son introduction, « l'histoire du codex et de sa survie est à la fois fascinante et quelque peu tragique » (p. 21). On ne lui en sera que plus reconnaissant — et, à titre posthume, à Wolf-Peter Funk — d'avoir réussi malgré tout à « présenter une édition cohérente et d'une valeur unique pour la compréhension des lettres perdues de Mani » (p. 22).

Paul-Hubert Poirier

10. Samuel N.C. LIEU, Enrico MORANO, Nils Arne PEDERSEN, éd., **Manichaica Taurinensia**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Analecta Manichaica », II), 2022, XII-403 p.

Cet ouvrage rassemble vingt-sept contributions représentant autant de contributions originellement présentées lors du neuvième symposium de l'International Association of Manichaeic Studies (IAMS) tenu à Turin en septembre 2017 sous la présidence de Enrico Morano et de Claudio Giannotto. L'ouvrage est dédié à la mémoire de Aloïs van Tongerloo, éminent spécialiste du manichéisme oriental et créateur du Corpus Fontium Manichaeorum, décédé le 25 février 2022. Voici la liste et un bref aperçu des contributions. Jason BEDUHN, « Manichaean Redaction of Non-Manichaean Narratives and the Case of Bilawhar and Budasf » (l'auteur envisage la possibilité d'une phase manichéenne dans la transmission du roman de *Barlaam et Ioasaph* ou *Josaphat*) ; Şehnaz BIÇER, Betül ÖZBAY, « The Headline Ornament Analysis of the Illuminated Manichaean Manuscript : MIK III 6368 » (étude comparative abondamment illustrée de l'un des plus remarquables manuscrits manichéens enluminés retrouvés à Turfan) ; Fernando BERMEJO-RUBIO, « Syncretism versus Transversality : On the Emergence of Mani's Religious Outlook » (plutôt qu'un syncrétisme éclectique, les emprunts faits par Mani aux religions avec lesquels il fut en contact traduisaient la conscience qu'il avait de l'unité fondamentale de toutes les religions et sa volonté de reconstruire une vérité originale) ; Iris COLDITZ, « Some Iranian Names of Manichaeans from non-Iranian Sources with an Appendix to *Iranisches Personennamenbuch* » (complément à l'ouvrage publié par l'auteur en 2018 : inventaire documenté et commenté de 32 noms de manichéens figurant principalement dans les *Homélies* coptes et dans des textes vieux-turcs, incluant quatre noms qui se sont ajoutés depuis la publication de 2018) ; Federico DRAGONI, Enrico MORANO, « A Sogdian Manuscript in Manichaean Script on Cosmogony and Rules for Elect and Hearers in *Mānistāns* » (édition, traduction et commentaire de quatre fragments sogdiens inédits conservés à Berlin, avec sept planches photographiques) ; Jean-Daniel DUBOIS, « The Coming of Jesus "Without a Body" (*Ke-phalaion* I, 12, 20ff) » (plaidoyer pour une révision du supposé docétisme manichéen : la christologie manichéenne distinguait plutôt deux figures, le Jésus Splendeur et le Jésus historique) ; Desmond DURKIN-MEISTERERNST, « Ārdhang wifrās » (édition du texte parthe connu sous ce titre,

suivie de sa traduction anglaise et d'un index des mots) ; Jorinde EBERT, « A Manichaean Portrait Painter at the Chinese Song Court ? » (examen de l'œuvre d'un peintre portant un nom manichéen et actif à la cour des Song dans le dernier quart du X^e siècle, avec vingt figures et planches) ; Majella FRANZMANN, « Heavenly Mothers and Virgins and the Earthly Eve » (retour sur la présentation positive d'Ève dans le fragment sogdien M129, qui mettrait en scène une Ève terrestre, intervenant dans la création et la lutte entre la lumière et les ténèbres) ; Zsuzsanna GULÁCSI, « Digital Restoration of an Icon of Jesus Preserved on an Uyghur Manichaean Mortuary Banner from Tenth-Century Kocho » (dans le cadre d'un projet de restitution digitale de peintures manichéennes ouïgoures, analyse d'une représentation de Jésus) ; Xiaodan HU, « The 7 Distresses and 5 Destinies of the Individual Soul : A Study on Dunhuang Chinese Manichaean Text *The Scripture on Buddha-Nature* in Comparison with Turfan and Coptic Parallels » (édition et commentaire de ce texte, *a Buddhicized Manichaean work*, conservé par un fragment d'un rouleau découvert à Dunhuang) ; Gábor KÓSA, « A Survey of Research on the New Textual Materials from China (2013-2017) » (bibliographie de plus de quatre-vingts titres relatifs à de nouvelles sources manichéennes en chinois) ; Samuel N.C. LIEU, « Manichaean Self-Identity Revisited (I) » (reprise et développement d'un article du même auteur publié en 1998 sur l'autodésignation des manichéens, et comparaison avec les diasporas assyriennes et mandéennes en Australie) ; Xiaohe MA, « *The Birth of Mani Painting* in Japan and "The Hymn of the Descent" in *The Mani the Buddha of Light Manuscript* » (au sujet d'une peinture provenant du sud de la Chine et datant de la dynastie Yuan [1271-1368], représentant la naissance de Mani ; relation de ce tableau avec les biographies du Buddha) ; Rea MATSANGOU, « Legal Aspects Regarding Manichaean Assembly Places in the Later Roman Empire » (le renforcement de mesures légales contre les manichéens entre 372 et 407, l'édit de Théodose II de 428) ; Gunner MIKKELSEN, « *Upāya* in Chinese Manichaean Texts from Dunhuang » (le concept de *upāya*, « méthode », « moyen habile, opportun », dans les textes manichéens en chinois de Dunhuang, dont le *Traité Chavannes-Pelliot* et le *Compendium des doctrines et règles de la religion du Bouddha de lumière*) ; Evgeniia MOISEEVA, « Prolegomena to Mani's Vision of the Old Testament » (la position de Mani et de ses successeurs à l'égard de l'Ancien Testament, et Adda, initiateur de la critique textuelle manichéenne des écritures juives, et particulièrement du récit sur Adam et Ève) ; Betül ÖZBAY, « The Orthography of Rounded Vowels in Old Uyghur Manichaean Texts » (étude des voyelles arrondies ou labiales o, u, ö et ü dans les textes vieux-ouïgours en écriture manichéenne, accompagnée de clichés tirés des manuscrits) ; Nils Arne PEDERSEN, « Differing interpretations of Mani's Apostolate in Manichaean Sources : Subordination or Superiority ? » (les différentes appellations de Mani, comme « Apôtre de Jésus Christ », « Apôtre » ou « Apôtre de la lumière » dans les écrits de Mani et dans la littérature manichéenne, en particulier dans les *Kephalaia* et dans le *Codex manichéen de Cologne*) ; Andrea PIRAS, « The Painting of the Living Soul : Metaphors and Practices of Self-Restoration » (la métaphore du peintre et sa signification, notamment dans le *Discours de l'âme vivante*, dans le *Livre de prière et de confession* et dans le *Kephalaion* 191) ; Flavia RUANI, « Playing with Literature for Religious Competition : Manichaean Characters in Syriac Hagiography » (la représentation des manichéens comme « autres » dans des textes hagiographiques syriaques des V^e, VI^e et VIII^e siècles, dont les *Actes de martyrs perses* et des récits tirés de la littérature monastique syriaque) ; Natale SPINETO, « Julien Ries e gli Studi sul Manicheismo » (présentation de Julien Ries, 1930-2013, sa formation, ses recherches sur le manichéisme et l'anthropologie religieuse, avec une très utile bibliographie de ses publications relatives au manichéisme de 1957 à 2014) ; Michel TARDIEU, « Les métamorphoses du troisième Messager » (commentaire du long fragment du septième livre de l'ouvrage de Mani intitulé *Trésor*, qu'Augustin et Evodius citent, respectivement dans le *De natura boni* et dans l'*Adversus manichaeos*, suivi d'un premier appendice : « Le fragment manichéen sur les métamorphoses », et d'un second :

« Éléments terminologiques d'astrométéorologie ») ; Michel TARDIEU, Flavia RUANI, Danny PRAET, « Franz Cumont et le développement des études manichéennes » (dans la foulée de la réédition des *manichaica* de Cumont¹⁵, retour sur l'apport du savant belge aux études manichéennes) ; Håkon Fiane TEIGEN, « "The Church where I am" : Elect Communities in the Roman Empire between the Kephalaia and Augustine » (les pratiques organisationnelles des manichéens dans l'Empire romain des IV^e et V^e siècles, d'après Augustin et la documentation copte) ; Aäron VERSPAUWEN, « Manichaean Fragments in Evodius of Uzalis' *Adversus Manichaeos* : the Circulation of Latin Manichaean Writings in North Africa » (examen des citations manichéennes dans l'*Adversus Manichaeos* d'Evodius, édité par le même auteur [voir *infra*], tirées de l'*Epistula fundamenti* et du *Thesaurus*, et leur spécificité) ; Yutaka YOSHIDA, « Bögü Qaghan, Zieme, Clark, and Moriyasu. On Some Aspects of the Early Phase of the Uygur Manichaeism » (la conversion du qaghan ouïgour Bögü au manichéisme à la lumière de sources nouvelles).

Ce recueil se distingue par la grande diversité des thèmes qu'il aborde, qui touchent tous les aspects de la recherche manichéenne actuelle, et par la qualité de sa présentation, notamment en ce qui concerne l'iconographie.

Paul-Hubert Poirier

11. Aäron VANSPAUWEN, **In Defence of Faith, Against the Manichaeans. Critical Edition and Historical, Literary and Theological Study of the Treatise *Adversus Manichaeos*, Attributed to Evodius of Uzalis**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 79), 2020, 520 p.

L'ouvrage intitulé assez souvent *De fide contra manichaeos* fut publié pour la première fois par Johannes Amerbach en 1506 dans ses *Opera omnia* d'Augustin, qui le plaça sous le patronage de l'évêque d'Hippone et le divisa en 49 chapitres, division qui a prévalu jusqu'à ce jour. Amerbach le considérait comme une œuvre authentique d'Augustin même si celui-ci ne le mentionne pas dans ses *Retractationes* ni Possidius de Calama dans l'*Indiculum* des ouvrages d'Augustin qui figure dans sa *Vita Augustini*. L'édition d'Amerbach sera reprise par Érasme en 1528, qui souscrira à l'authenticité augustinienne de l'écrit. Il en ira de même des *theologi lovanienses* pour leur édition d'Augustin de 1576. Les Mauristes, entérinant les conclusions de Robert Bellarmin (1613), Bernard Vinding (1621) et Jacques Sirmond (1648), seront les premiers à ne pas attribuer le *De fide* à Augustin tout en le faisant figurer au tome huitième de leur édition de ses œuvres. En ce qui concerne la paternité de l'écrit, les Mauristes iront dans le même sens que Sirmond, quoique d'une manière moins appuyée, en notant que la tradition manuscrite non seulement met en doute l'authenticité augustinienne de l'écrit mais avance comme auteur le nom d'un proche et ami d'Augustin, Evodius, originaire lui aussi de Thagaste, évêque d'Uzala ou Uzalis/Uzali, en Afrique proconsulaire. Outre les arguments de critique interne invoqués par Bellarmin, Vinding et Sirmond, les Mauristes relevaient le témoignage d'une majorité de manuscrits anciens qui accompagnent le titre *adversus manichaeos* de la note suivante : *utrum eiusdem utrum sancti euodii ignoratur*, « qu'il soit du même (sc. Augustin) ou de saint Evodius, on l'ignore ». Depuis Sirmond, plus personne n'attribue l'ouvrage à Augustin et tous le rendent à Evodius d'Uzala. Quant au titre reçu, y compris par Joseph Zycha dans son édition de 1892, il résulte probablement d'une méprise occasionnée par le fait que

15. *Manichéisme*. Volume édité par Danny Praet & Michel Tardieu avec la collaboration d'Annelies Lannoy et d'Annunziata di Rienzo, Rome, Academia Belgica-Institut historique belge de Rome-Belgisch Historisch Instituut te Rome/Nino Aragno Editore (coll. « Bibliotheca Cumontiana », Scripta Minora, 6), 2017.

l'Adversus (qu'impose la tradition manuscrite plutôt que *Contra*) *manichaeos* était précédé dans la plupart des manuscrits par le *De fide et symbolo* d'Augustin.

Le livre d'Aäron Vanspauwen, chercheur à la Faculté de théologie et d'études religieuses de la KU Leuven, reprend une thèse de doctorat soutenue en 2019 devant la même Faculté. Il s'agit de la première monographie à être consacrée à Evodius d'Uzala et à son *Adversus manichaeos*. L'auteur en avait donné un avant-goût dès 2018 dans un article substantiel paru dans *Sacris Erudiri*, dans lequel il livrait l'édition critique et la traduction de *l'Adversus manichaeos*, précédées d'une étude de la transmission manuscrite de ce qu'il appelait encore le *De fide contra manichaeos*¹⁶. L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, intitulée « *Study* », Vanspauwen propose tout d'abord une esquisse biographique d'Evodius d'Uzala. Celui-ci est essentiellement connu par ses liens avec Augustin, qui mentionne dans les *Confessions* (IX, 8, 17) l'avoir rencontré à Milan, en 397, et avec lequel il échangera plusieurs lettres conservées dans sa correspondance (les lettres 158, 160, 161 et 163 d'Evodius et les lettres 159, 162, 164 et 169 d'Augustin). Evodius est également l'auteur d'une lettre adressée à Valentin, abbé du monastère d'Hadrumetum en Byzacène (Sousse, dans l'actuelle Tunisie), à propos du débat sur la grâce et le libre arbitre suscité par la controverse pélagienne. Evodius figure enfin comme intervenant dans deux œuvres dialoguées d'Augustin, le *De quantitate animae* et le *De libero arbitrio*. Evodius joua encore un rôle dans la diffusion du culte de saint Étienne à Uzala. Le deuxième chapitre de l'étude est consacré à la présentation des manuscrits de *l'Adversus manichaeos*. Ceux-ci sont au nombre de trente et leur datation s'échelonne du neuvième au quinzième siècle. Sauf pour l'un d'entre eux, ces manuscrits peuvent être répartis en trois familles qui dérivent tous d'un même archétype qui regroupait sept œuvres d'Augustin — ou attribuées à celui-ci — au milieu desquelles prenait place *l'Adversus manichaeos*. Le troisième chapitre porte sur la paternité (*authorship*) de *l'Adversus manichaeos*. Vanspauwen examine tous les indices que l'on peut tirer de l'œuvre elle-même pour conclure qu'il s'agit d'une production de provenance africaine, postérieure à 420 en raison de sa dépendance du *Contra adversarium legis et prophetarum* d'Augustin, et que son auteur avait fréquenté les écrits antimanichéens de celui-ci. Vanspauwen relève aussi les points de contact entre *l'Adversus manichaeos* et les lettres d'Evodius. Suggérée par la tradition manuscrite (voir *supra*) et à la lumière des arguments développés par Vanspauwen, l'attribution de l'ouvrage à Evodius d'Uzala doit en définitive être considérée comme un fait. Cette conclusion n'est aucunement neuve mais on reconnaîtra à l'auteur le mérite de l'avoir établie de la manière la plus explicite et la mieux argumentée, ce qui devait être fait. Le quatrième chapitre présente le contenu et la langue de *l'Adversus manichaeos*. Vanspauwen subdivise l'écrit en sept parties : la théologie, l'origine du mal, le conflit entre la lumière et les ténèbres, la christologie, le canon des Écritures, la résurrection du corps et l'eschatologie. Il consacre plusieurs pages plutôt techniques aux clausules métriques ou accentuelles dans *l'Adversus manichaeos*, ce qui l'amène à conclure que, « même si *l'Adversus manichaeos* n'est pas toujours un modèle de prose rhétorique, son auteur semble bien connaître les techniques littéraires courantes de son époque » (p. 169). Le cinquième chapitre est consacré aux sources de *l'Adversus manichaeos*. On constate sans surprise qu'Evodius a surtout exploité les écrits antimanichéens d'Augustin, dont il témoigne d'une connaissance intime. L'évêque d'Uzala eut également accès à des écrits manichéens puisqu'il cite la *Lettre du fondement* et le *Trésor*, ainsi qu'aux Actes apocryphes des apôtres attribués à Leucius, notamment ceux d'André et de Jean. Intitulé « La théologie antimanichéenne d'Evodius en relation avec la théologie de la grâce d'Augustin », le sixième chapitre intéressera surtout les historiens du pélagianisme alors que les manichéisants trouveront leur compte dans le septième, qui porte sur *l'Adversus manichaeos* considéré comme une source sur le manichéisme. Vanspauwen rappelle d'abord

16. 57 (2018), p. 7-116.

ce que l'on sait sur le canon des écritures manichéennes pour ensuite consacrer plusieurs pages à l'*Epistula fundamenti* dont Evodius cite cinq fragments. Les différences entre ces citations et les passages parallèles chez Augustin suggèrent qu'Evodius exploitait son propre exemplaire de la lettre. Evodius cite également, et plus longuement que pour l'*Epistula*, un autre écrit manichéen, le *Thesaurus*, aux chapitres 5 et 14-16 de l'*Adversus manichaeos*. Ne serait-ce que par ces citations, l'*Adversus manichaeos* d'Evodius est un témoin important du manichéisme latin d'Afrique romaine.

La seconde partie de l'ouvrage, consacrée à l'édition et la traduction en vis-à-vis de l'*Adversus manichaeos*, reprend ce qui est paru dans l'article de *Sacris Erudiri* cité ci-dessus. Édition et traduction sont suivies de quelques notes textuelles. Un premier appendice fournit la description des manuscrits de l'*Adversus manichaeos*. Le second appendice, qui inventorie les passages parallèles à l'*Adversus manichaeos* et ses sources potentielles, permet de prendre la mesure de la dette d'Evodius à l'endroit d'Augustin et ce en quoi il est original. Outre les œuvres d'Augustin, Verspauwen relève les contacts de l'*Adversus manichaeos* avec les traités antimanichéens de Sérapion de Thmuis et de Titus de Bostra, et avec le *De fide* d'Ambroise.

Si l'*Adversus manichaeos* d'Evodius d'Uzala fait un peu pâle figure à côté des traités antimanichéens des troisième et quatrième siècles, notamment ceux d'Alexandre de Lycopolis, Titus de Bostra et Sérapion de Thmuis, il mérite néanmoins l'attention des spécialistes de la patristique latine et du manichéisme. Le traitement exhaustif et consciencieux que lui a consacré Aäron Verspauwen met bien en lumière tout l'intérêt qu'il présente.

Paul-Hubert Poirier

Éditions et traductions

12. Annick MARTIN, Xavier MORALES, **Athanase d'Alexandrie. Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains.** Introduction, traduction et notes, A. Martin et X. Morales. Texte grec, H.C. Brennecke, U. Heil, C. Müller, A. von Stockhausen et A. Wintjes (*Athanasius Werke* II, 8 et III, 1, 4). Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 622), 2021, 291 p.

Ce nouveau volume que la collection « Sources Chrétiennes » consacre à Athanase d'Alexandrie intéressera au premier chef les historiens, notamment ceux de la crise arienne. Il contient le texte grec, repris des *Athanasius Werke* édités par l'Académie des sciences de Berlin-Brandenburg, et la traduction française de quatre œuvres d'Athanase d'Alexandrie rédigées entre 362 et 371, dans les années qui ont suivi l'imposition par l'empereur Constance, à l'occasion du synode de Constantinople de janvier-février 360, de la formule de foi homéenne signée, fin 359, par les délégués des synodes conjoints de Rimini et Séleucie. Dans ces quatre écrits de circonstance, Athanase réagit à l'homéisme officiel, qui se satisfaisait de reconnaître le Fils « semblable » (*homoios*) au Père en toute chose et évitait de mentionner le consubstantiel (*homoousios*) de Nicée tout comme le *homoiousios*, « de substance semblable (au Père) » qui agréait à un bon nombre d'évêques. L'objectif poursuivi par l'évêque d'Alexandrie dans ces textes est double : d'une part, il réaffirme la légitimité et la nécessité du *homoousios* de Nicée, d'autre part, il cherche à rallier tous ceux qui, réticents face à la formule de Nicée, n'en professent pas moins la même foi trinitaire que les nicéens. C'est le cas des homéousiens. L'ouvrage que nous présentons s'ouvre par une introduction historique signée par Annick Martin, dont on connaît les travaux consacrés à Athanase. Dans ces quelques cinquante pages, elle restitue le contexte historique et doctrinal dans lequel se situent les quatre

textes réunis dans cet ouvrage et dont « le point commun [...] est la défense insistante de la foi des “318” Pères de Nicée : “Nicée suffit” » (p. 48). La décennie qui court depuis les réactions immédiates au synode de Constantinople de 360 et le synode de 362 jusqu’à 372 est riche en rebondissements, et, pour qui n’est pas un spécialiste de la période, il est un peu difficile de s’y retrouver, même si la présentation qu’en donne A. Martin est d’une grande clarté. Fort heureusement, le lecteur peut se reporter à tout moment à la chronologie qu’il trouvera à la fin de l’ouvrage et qui répertorie les événements des années 356 à 361, correspondant au troisième exil d’Athanasie, jusqu’au 2 mai 373, date de sa mort, en indiquant, le cas échéant, la mention de ces événements dans l’un ou l’autre des quatre textes ici traduits. Les introductions particulières à chacun des textes, dues à Xavier Morales, présentent les aspects littéraires, textuels et historiques propres à chacun. Le premier texte est le *Tome aux Antochiens* (CPG 2134), texte rédigé à l’issue du synode d’Alexandrie réuni par Athanasie à son retour d’exil, probablement en mars 362. L’introduction porte successivement sur le titre de l’écrit (« tome » dans le sens d’un document plus ou moins officiel émanant d’un évêque ou d’un synode d’évêques), sa forme (celle d’une lettre fixant les conditions d’un accueil éventuel de ceux qu’Athanasie verrait comme des alliés), la théologie trinitaire, la pneumatologie et la christologie qui y sont exposées. Sur ce dernier point, on notera la conclusion de Morales : « On peut [...] considérer la christologie d’Athanasie comme la source de la christologie qui s’imposera avec Cyrille d’Alexandrie au concile d’Éphèse, au point d’équilibre entre la christologie exagérément disjonctive de la tradition antiochienne et la christologie exagérément unitive, au détriment de l’intégrité de l’humanité, d’un Eusèbe de Césarée, d’un Apollinaire de Laodicée ou, un siècle plus tard, d’un Eutychès » (p. 91). Le deuxième texte est la *Lettre à Rufinien* (CPG 2107), évêque d’un siège inconnu, qui s’informait auprès d’Athanasie des conditions posées à la réintégration des clercs qui avaient signé la formule homéenne de 360. La *Lettre* a dû être écrite avant la fin d’octobre 362. Fidèle à une jurisprudence qui s’était imposée en matière de réconciliation des *lapsi*, la *Lettre* suggère une position intermédiaire entre l’extrême sévérité et la clémence exagérée. Le troisième document, la *Lettre à Jovien sur la foi* (CPG 2135), datée de l’automne 363, répond à une demande de l’éphémère successeur de Julien qui désirait « apprendre de nous la foi de l’Église catholique » (I, 2). On y trouve citée « la foi confessée par les Pères à Nicée », suivie des anathématismes prononcés à cette occasion (3, 1-2). Le quatrième et dernier texte est la *Lettre aux évêques africains* (CPG 2133), que l’on peut dater de l’automne 371 et qui est adressée « à des correspondants qu’on veut convaincre que la formule de foi homéenne souscrite par le synode de Rimini est la formule de foi officielle de l’Église catholique » (p. 175-176). La *Lettre*, dont le but est de défendre la formule de Nicée contre celle de Rimini, s’inspire de la rhétorique judiciaire (p. 176). Elle revêt un très grand intérêt dans la mesure où on y trouve une discussion du sens des termes « substance » (οὐσία), « hypostase » (ὑπόστασις) et « consubstantiel » (ὁμοούσιος), ainsi que de l’expression « issu de la substance du Père » (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), qui témoigne à la fois de la détermination d’Athanasie à défendre la formule de Nicée et d’une « certaine souplesse intellectuelle » (p. 186) de sa part. Deux annexes complètent l’ouvrage. La première donne la traduction de la lettre synodale du synode d’Antioche de 363, sur le texte cité par Socrate de Constantinople ; cette traduction est accompagnée d’un premier tableau des signataires de cette synodale et d’un second, pour les destinataires de la lettre du pape Libère de 366. La seconde annexe traduit trois « documents eustathiens », ainsi dénommés par référence à Eustathe d’Antioche, adversaire intransigeant de l’arianisme, qui joua un rôle de premier plan au concile de Nicée : un fragment d’une lettre à Athanasie (CPG 2291), la *Lettre dite catholique* (CPG 2241) et la *Réfutation de l’hypocrisie de Méléce et d’Eusèbe de Samosate contre le consubstantiel* (CPG 2242), trois documents dont l’auteur pourrait être Paulin d’Antioche, lui aussi nicéen intransigeant, reconnu par Athanasie comme évêque d’Antioche au lieu de Méléce. En plus de la chronologie mentionnée ci-dessus, deux cartes

et des index (scripturaire, onomastique et topographique) complètent ce volume des « Sources Chrétiennes » qui rendra de grands services à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des doctrines trinitaires et christologiques en mettant à leur disposition des textes fréquemment cités mais qui n'étaient pas facilement accessibles autrement qu'en grec. Il complète ainsi le volume 563 de la même collection, signé par les mêmes auteurs, qui contient l'importante *Lettre sur les synodes de Rimini d'Italie et de Séleucie d'Isaurie* (CPG 2128), précédée de deux documents homéousiens, la synodale du synode d'Ancyre de 358 et le *Traité sur la foi* de Basile d'Ancyre.

Paul-Hubert Poirier

13. Martin WALLRAFF, **Die Kanontafeln des Euseb von Kaisareia. Untersuchung und kritische Edition.** Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Manuscripta Biblica - Paratextus Biblici », 1), 2021, VIII-266 p.

Cet ouvrage inaugure une nouvelle collection consacrée aux « paratextes bibliques », c'est-à-dire à des productions littéraires savantes qui accompagnent le texte biblique dans les manuscrits anciens ou byzantins. La première publication à y figurer a été réalisée dans le cadre du projet « Paratexts of the Bible » soutenu par un « Advanced Grant » du « European Research Council » (ERC). Elle porte sur le paratexte biblique par excellence, la table des canons d'Eusèbe de Césarée (CPG 3465), un instrument de travail inédit conçu, dès la première moitié du IV^e siècle, pour permettre une lecture comparative, pour ainsi dire synoptique, des quatre évangiles. Il s'agit d'un ensemble de dix tables ou « canons » (κανόν) qui permettent d'un seul coup d'œil de repérer les péripécies évangéliques qui reviennent dans l'un ou l'autre évangile ou qui sont propres à chacun. Cet ingénieux système repose sur une numérotation marginale suivie de l'intégralité des quatre évangiles, divisé en sections plus ou moins brèves, généralement déterminées en fonction de la logique narrative du texte évangélique, 355 pour Matthieu, 233 pour Marc, 342 pour Luc, 232 pour Jean, soit 1 162 au total. Ces sections sont réparties en dix canons — en fait treize, le dixième canon étant quadruple — regroupant les sections qui figurent I. dans les quatre évangiles ; II. chez Mt, Mc et Lc ; III. chez Mt, Lc et Jn ; IV. chez Mt, Mc et Jn ; V. chez Mt et Lc ; VI. chez Mt et Mc ; VII. chez Mt et Jn ; VIII. chez Lc et Mc ; IX. chez Lc et Jn ; X. chez le seul Mt ; X. chez le seul Mc ; X. chez le seul Lc ; X. chez le seul Jn. Ces canons étaient précédés d'une « Lettre à Carpianos », un véritable mode d'emploi. Eusèbe signale toutefois, au début de cette lettre, qu'il avait eu un prédécesseur, « Ammonios l'Alexandrin », qui avait dépensé beaucoup de labeur et de peine pour élaborer un instrument appelé « l'évangile à travers les quatre » (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον), littéralement un « diatessaron », qui se distinguait de celui de Tatien dans la mesure où il ne s'agissait pas d'un « quatre évangiles en un seul », mais de l'évangile selon Matthieu accompagné des péripécies semblables tirées des autres évangiles (τῶ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς), ce qui présentait le désavantage que le texte des trois autres n'était plus préservé dans son entier. Eusèbe se propose de suivre une tout autre méthode (καθ' ἑτέραν μέθοδον) et de conserver intact « le corps et l'enchaînement des autres (évangiles) » (τοῦ τῶν λοιπῶν δι' ὅλου σώματος τε καὶ εἰρμού), d'où l'instrument nouveau qu'il mit au point. Les canons d'Eusèbe connurent un succès et une diffusion extraordinaires, reproduits qu'ils furent en tête de presque tous les manuscrits grecs du tétraévangile, sans compter des traductions ou adaptations en latin, syriaque, arménien, géorgien, éthiopien et dans d'autres langues encore. Ils ne reçurent pas pour autant toute l'attention qu'ils auraient méritée de la part de la critique. De fait, même les éditions du Nouveau Testament qui firent ou font encore autorité se sont contentés de se copier les uns les autres, depuis celle d'Érasme de 1519. Il n'y eut à vrai dire que les historiens de l'art, comme le suédois Carl Nor-

denfalk dans sa monographie de 1938¹⁷, à les prendre vraiment en considération en raison du soin que mirent les copistes à les reproduire comme de véritables portails monumentaux ouvrant sur les évangiles. L'ouvrage de Martin Wallraff est donc l'un des premiers travaux scientifiques d'envergure à leur être consacrés¹⁸ non seulement comme un « paratexte » néotestamentaire mais en tant que production littéraire et scientifique de l'évêque de Césarée, digne de figurer à côté de ses grands ouvrages, comme la *Chronique*. L'édition en tant que telle des *Kanontafeln* n'occupe qu'une mince portion de l'ouvrage (moins d'une quinzaine de pages), car elle est précédée de quatre forts chapitres. Le premier est consacré à des questions d'introduction sur la nature des canons eusébiens, leur authenticité et leur datation (fin des années 330). Le deuxième chapitre, intitulé « Profil d'un produit à succès », caractérise les canons dans leur forme et leur objectif, qui est de rendre compte, mieux que ne l'avaient fait Tatien et Ammonios, des évangiles dans leur unité et leur existence tétramorphe. Le troisième chapitre, « Critique et forme textuelles », présente vingt lieux synoptiques dont la mise en parallèle faisait difficulté pour Eusèbe. Le quatrième chapitre s'ouvre sur l'affirmation que la tradition manuscrite des tables est à la fois « très ancienne, très riche et très bonne » : très ancienne, car elle est attestée par des témoins datant d'à peine quelques décennies après leur composition, très riche, en raison du très grand nombre d'évangélistes qui les ont intégrées, et très bonne dans la mesure où, pour être utiles, les tables devaient être reproduites dans leur intégralité. On trouve aussi dans ce chapitre la présentation des témoins manuscrits retenus pour établir l'édition : dix-neuf manuscrits tous antérieurs à la deuxième moitié du X^e siècle, des anciennes traductions : latine (Vulgate), syriaque (Peshitta et Harcléenne), arménienne, éthiopienne, ainsi qu'une présentation des éditions précédentes et un aperçu de l'histoire de la recherche. L'édition, qui occupe le cinquième chapitre de l'ouvrage, est accompagnée d'une traduction allemande de la lettre à Carpianus et d'une transposition en chiffres arabes des lettres-chiffres grecs. Les sixième, septième et huitième chapitres sont réservés à la bibliographie, aux index et aux crédits photographiques. Le neuvième et dernier chapitre, qui intéressera non seulement les biblistes mais aussi les historiens de l'art, consiste en cinquante-deux planches, en couleurs sauf pour les transcriptions, qui reproduisent les témoins manuscrits les plus remarquables de la lettre à Carpianos et des tables eusébiennes.

Paul-Hubert Poirier

14. Michael DURST, André ROCHER †, **Hilaire de Poitiers. Lettre sur les synodes**. Texte, introduction et notes par M. Durst. Traduction par A. Rocher. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 621), 2021, 483 p.

La *Lettre sur les synodes* (*De synodis*) d'Hilaire de Poitiers (vers 325-367) est une œuvre assez singulière. En 356, l'évêque, qui est impliqué dans la crise arienne, est déposé par un synode réuni à Béziers et exilé en Orient, plus précisément en Phrygie, sur ordre de l'empereur Constance II, un des fils de Constantin. La raison en est qu'il avait gravement offensé l'empereur en rompant la communion avec des évêques occidentaux — Saturnin d'Arles, Valens de Mursa et Ursace de Singidunum —, qui, contrairement à ce qu'avait décidé le concile de Nicée en 325, ne reconnaissaient pas le Fils comme consubstantiel (ὁμοούσιος, *homoousios*) au Père, mais simplement comme semblable (ὁμοιος, *homoios*) à celui-ci. On les appelait de ce fait « homéens ». Face aux partisans de Nicée ou

17. *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, Göteborg, Oskar Isacson's Boktryckeri, 1938, 2 volumes.

18. Un autre ouvrage récent mérite d'être signalé à ce titre, celui de Matthew R. CRAWFORD, *The Eusebian Canon Tables. Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity* (*Oxford Early Christian Studies*), Oxford, Oxford University Press, 2019.

« homoousiens », il y avait encore les « homéousiens », qui, sans admettre l'*homoousios*, étaient néanmoins très proches de la position du Concile en soutenant que le Fils était « de substance semblable (ὁμοιούσιος, *homoiousios*) » au Père. À l'autre extrême, se trouvaient ceux pour qui le Fils était « dissemblable (ἀνόμοιος, *anomoios*) » au Père, les « anoméens ». Ces orientations théologiques n'étaient pas que théoriques ou verbales, elles s'incarnaient dans des évêques, des clergés et des communautés, qui, au gré des revirements politiques et religieux qui ont marqué le demi-siècle séparant les conciles de Nicée et de Constantinople (381), optaient pour l'une ou l'autre conviction théologique ou changeaient d'allégeance. En Occident, Hilaire de Poitiers s'est retrouvé dans le camp des défenseurs du concile de Nicée avec d'autres évêques de Gaule qui affirmaient l'identité de substance entre le Père et le Fils. Position particulièrement inconfortable dans la mesure où l'empereur, par opportunisme politique mais aussi par désir de pacifier les Églises, avait renvoyé dos à dos homoousiens et anoméens, et opté en faveur des homéens. C'est dans ce contexte qu'Hilaire, depuis la Phrygie, adresse à ses « frères et coévêques » d'Occident une lettre qui est un véritable traité, un écrit de propagande en faveur de l'*homoousios* nicéen. L'existence même de cet écrit est d'autant plus remarquable qu'Hilaire avoue candidement, qu'avant le synode de Béziers de 356, il ne connaissait même pas l'existence des termes *homoousios* et *homoiousios*, et qu'il avait par la suite conclu que le second devait être compris au sens du premier, dans la mesure où « rien ne peut être semblable à soi selon la nature, sinon parce que c'est de la même nature » (*Lettre sur les synodes* 91). Si la *Lettre* s'adresse en priorité aux évêques d'Occident, en finale (78-91), Hilaire interpelle les évêques d'Orient, particulièrement les homéousiens, pour les enjoindre à reconnaître l'*homoousios* du symbole de Nicée. Dans cette perspective, Hilaire réfute les objections formulées à l'encontre de ce terme, dont la principale était la crainte que professer l'identité de nature ou d'essence (οὐσία) du Père et du Fils équivalait à nier la distinction des personnes divines, comme on accusait le théologien romain Sabellius de l'avoir fait au début du III^e siècle. De fait, la visée d'Hilaire est double, d'une part défendre vigoureusement la nécessité et la légitimité de l'*homoousios* face à ceux qui faisaient du Fils une créature, et, d'autre part, montrer que, s'ils sont « religieusement interprétés (*interpretati [...] religiose*) » (91), les termes *homoousios* et *homoiousios* expriment la même foi, et cela dans une perspective d'irénisme et de réconciliation, sans que l'orthodoxie soit compromise. Voilà pourquoi, en conclusion de la *Lettre*, Hilaire réagit face à l'intransigeance de certains partisans de l'*homoousios* nicéen :

Régénéré depuis longtemps et demeurant dans la charge d'évêque depuis un certain temps, je n'ai jamais entendu parler de la foi de Nicée, sauf à la veille de mon exil [en 356], mais les évangiles et les apôtres ont imprimé en moi l'intelligence de l'*homoousios* et de l'*homoiousios*. Est pieux ce que nous voulons. Ne condamnons pas les pères, n'encourageons pas les hérétiques, en pourchassant l'hérésie ne nourrissons pas l'hérésie. Nos pères, après le synode de Nicée, ont interprété religieusement *homoousios* ; des livres se dressent, la conscience demeure (*exstant libri, manet conscientia*). S'il faut ajouter quelque chose à l'interprétation, réfléchissons en commun. Nous pouvons fonder entre nous la foi en son meilleur état, si bien que ce qui a été bien établi ne soit pas violenté et que ce qui fut mal compris soit retranché (91).

Pour convaincre les uns et apaiser les autres, Hilaire n'a pas rédigé un traité dogmatique en bonne et due forme mais il a plutôt rassemblé un dossier de textes qui documentent les synodes qui ont été célébrés vers le milieu du IV^e siècle. La rédaction de la *Lettre*, qui peut être datée de la fin de 358 ou du début de 359, fut largement provoquée par le synode de Sirmium (aujourd'hui en Serbie) de 357, à l'occasion duquel « on proclama le Père comme Dieu de tous, un et seul, afin de nier que le Fils fût Dieu et, en décrétant le silence sur l'*homoousios* et l'*homoiousios*, on décréta d'affirmer que le Fils était ou bien né du néant comme une créature, ou bien né d'une autre essence selon la modalité où se succèdent les créatures, mais non Dieu Fils né du Dieu Père » (10), ce qu'Hilaire qualifie de blasphème et d'impiété. Dans la première partie de l'ouvrage, Hilaire cite et

commente successivement d'abord la deuxième formule de Sirmium (357), puis les décrets et les douze anathématismes des synodes d'Ancyre et de Sirmium (358), la deuxième formule du synode d'Antioche de 341, ou synode dit des Encénies — c'est-à-dire tenu à l'occasion de la dédicace de l'église d'or d'Antioche —, la formule du synode oriental de Sardique (aujourd'hui Sofia) de 343 et la première formule de Sirmium de 351. Il enchaîne en présentant sa propre profession de foi concernant le Père et le Fils (64), et en montrant que les deux termes *homoousios* et *homoiousios* sont l'un et l'autre expression de la foi orthodoxe (66-76). La *Lettre* est donc doublement remarquable, tout d'abord par la riche documentation qu'elle exploite, puis par son analyse, unique dans la littérature patristique, du terme-clé de Nicée et de son proche parent et quasi-synonyme.

L'édition de la *Lettre*, avec l'introduction et les notes, que proposent les « Sources Chrétiennes » repose sur la thèse d'habilitation allemande soutenue à Bonn en 1993 par Michael Durst, aujourd'hui professeur à la Theologische Hochschule de Coire (Chur) en Suisse. La traduction française est celle qu'avait préparée l'abbé André Rocher (m. en 1993), à qui l'on doit le *Contre Constance* dans les « Sources Chrétiennes » (vol. 334). La *Lettre* est suivie de l'édition et de la traduction des « réponses justificatives » (*Apologetica responsa*), 15 additions brèves qui figurent dans 61 des 68 manuscrits de la *Lettre*, intégrées au texte ou portées en marge. Tout dans la manière, la teneur et le contenu de ces *Responsa* indique qu'Hilaire en est l'auteur. Rédigés vers 361-362, les *Responsa* réagissent à des critiques que la *Lettre* avait suscitées, notamment de la part du nicéen intransigeant qu'était Lucifère de Cagliari et de son cercle. La traduction des *Responsa*, sur le texte de M. Durst, est due au P. Dominique Bertrand. L'introduction de l'ouvrage présente le lieu, les circonstances et l'époque de la rédaction de la *Lettre* (chap. 1), son genre littéraire et son titre (chap. 2), son objectif et ses intentions (chap. 3), sa structure (chap. 4), les pièces du « dossier » qu'elle exploite (chap. 5), les synodes et leurs documents (chap. 6, le plus étoffé de tous), la tradition manuscrite : liste des manuscrits, classement par familles et stemma (chap. 7), et les principes de l'édition : divergences par rapport à l'édition de la *Lettre* des Mauristes (Coustant, 1693), et aux éditions des *Responsa* de Karl Holl (1939) et de P. Smulders (1979), justification de certaines graphies et disposition de la *Lettre* en chapitres. Des index, scripturaire et des noms de lieux et de personnes, complètent l'ouvrage. Cette édition de la *Lettre sur les synodes*, qui repose sur le travail exemplaire de Michael Durst qu'elle fait connaître, est une très importante contribution à l'histoire doctrinale de la période aussi riche que trouble qui sépare les deux conciles œcuméniques du IV^e siècle, et elle est tout à l'honneur de la collection dans laquelle elle paraît¹⁹.

Paul-Hubert Poirier

15. Marie-Odile BOULNOIS, **Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome IV (Livres VIII-IX)**. Introduction et annotation, M.-O. Boulnois. Traduction, M.-O. Boulnois avec la collaboration de J. Bouffartigue (†). Texte grec, W. Kinzig et T. Brüggemann (GCS NF 21). Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 624), 2021, 708 p.

Parmi les nombreuses œuvres de l'empereur Julien (né en 331-332, empereur romain du 3 novembre 361 au 26-27 juin 363), l'une occupe une place particulière : c'est celle qu'il rédigea à Antioche durant l'hiver 362-363, à la veille de la malheureuse campagne contre les Perses au cours de laquelle il devait trouver la mort. Il s'agit du *Contre les Galiléens* (Κατὰ Γαλιλαίον). Cet ouvrage en trois livres a, malheureusement pour nous, été victime de la *damnatio memoriae* qui a frappé,

19. P. 125-126, il faut parler de tradition parallèle syriaque et non syrienne ; p. 177, *Praescriptio* 6, traduire *prouinciarum Britanniarum* par « provinces anglaises » est pour le moins anachronique, il fallait écrire « provinces de Bretagne », comme le font d'ailleurs l'introduction (p. 11, 15-16, 18) et l'index (p. 462).

sitôt après sa disparition, le jeune empereur restaurateur du polythéisme romain. C'est ainsi que seul le premier livre nous est parvenu à peu près intégralement, et ce, grâce aux citations qu'en a faites Cyrille d'Alexandrie dans la réfutation qu'il en a donnée aux livres I à X de son *Contre Julien* ; comme les livres suivants de cette même œuvre, qui portaient sur le deuxième livre du *Contre les Galiléens*, ont presque totalement disparu eux aussi, nous sommes privés de la suite de l'ouvrage de Julien sauf pour quelques fragments²⁰. Étant donné qu'aucun extrait de la réfutation du troisième livre du *Contre les Galiléens* n'a survécu, nous ne connaissons son existence que par le témoignage de Cyrille, qui affirme, dans l'adresse (4) du *Contre Julien*, que l'empereur « alla jusqu'à composer trois livres contre les saints Évangiles et contre la très pure religion chrétienne » (4, 16-17)²¹. Le *Contre les Galiléens*, qui déploie une étonnante argumentation scripturaire, historique et philologique, eut un grand retentissement, comme en témoignent les réfutations dont il fit l'objet de la part des chrétiens, depuis les « invectives contre Julien » (*Discours IV et V*) de Grégoire de Nazianze, datées de l'hiver 363-364, jusqu'au *Contre Julien* de Cyrille, rédigé peut-être avant l'éclatement de la controverse nestorienne, donc avant 431. Que quelque soixante-dix ans après sa parution et nonobstant sa mise à l'index, le *Contre les Galiléens* justifiait une réfutation aussi ample que celle de Cyrille montre qu'il devait constituer encore une arme singulièrement efficace aux mains de l'élite païenne du cinquième siècle. Le *Contre Julien* de Cyrille comptait au moins dix livres ; du reste de l'œuvre, qui a pu compter jusqu'à au moins 19 livres, il ne subsiste plus que des fragments, dont un certain nombre en syriaque. L'ensemble est maintenant accessible dans l'édition critique parue sous l'égide de l'Académie des sciences de Berlin-Brandenburg²². Dès 1985, les « Sources Chrétiennes » avaient lancé leur propre édition du *Contre les Galiléens* dont le premier volume, signé par P. Burguière et P. Éviéux, comprenait les livres I et II de l'ouvrage (vol. 322). Après une période de dormance, le projet, repris par Marie-Odile Boulnois (ÉPHÉ, sciences religieuses, Paris), avec la collaboration du regretté Jean Bouffartigue, intégra désormais le texte de l'édition de Berlin. C'est ainsi que parut en 2016 le volume II, consacré aux livres III, IV et V (SC 582), suivi maintenant par le volume IV, pour les livres VIII et IX. Même si aucune précision n'est donnée à ce sujet, on peut imaginer que suivra un volume III, pour les livres VI et VII, et peut-être un cinquième volume pour les fragments de la suite du *Contre Julien* et, espérons-le, des tables de concordance Neumann-Masaracchia pour les fragments conservés du *Contre les Galiléens*.

Le livre VIII du *Contre Julien* ne porte que sur quatre fragments du *Contre les Galiléens*, les n^{os} 46, 62, 64 et 65 de l'édition Masaracchia. Les trois derniers fragments permettent à Cyrille « de proposer trois longs développements, le premier sur l'accomplissement des prophéties mosaïques dans la personne du Christ, le deuxième sur la divinité du Fils qui donne lieu à un exposé de théologie trinitaire, le troisième sur l'incarnation » (p. 12). Le Livre IX cite ou résume treize fragments

20. Reconstitution du *Contre les Galiléens*, édition et traduction des fragments : K.J. NEUMANN, *Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, B.G. Teubner (coll. « Scriptorum graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt »), 1880 ; et E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome, Edizioni dell'Ateneo (coll. « Testi e commenti », 9), 1990 ; trad. française : A. GIAVATTO, R. MULLER, *Julien l'Empereur. Contre les Galiléens*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2018.

21. Éd. et trad. P. BURGUIÈRE, P. ÉVIEUX, *Contre Julien. Tome I. Livres I et II*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 322), 1985, p. 106-107.

22. C. RIEDWEG, *Kyrrill von Alexandrien. Werke. Erster Band. « Gegen Julian ». Teil 1 : Buch 1-5*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », Neue Folge, 20), 2016 ; W. KINZIG, T. BRÜGGEMANN, *Kyrrill von Alexandrien. Werke. Erster Band. « Gegen Julian ». Teil 2 : Buch 6-10 und Fragmente*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », Neue Folge, 21), 2017, avec les fragments syriaques édités et traduits par Hubert Kaufhold.

(66-78) et il présente une plus grande diversité thématique. La première partie du livre poursuit l'exposé sur la divinité du Fils Monogène et sur le mystère de sa passion alors que la seconde traite du rapport des chrétiens à la loi voulue éternelle par Moïse, dont Julien les accuse de l'avoir abandonnée.

Sauf deux traductions en grec moderne²³, l'ouvrage que nous présentons et les deux qui l'ont précédé constituent la première traduction du *Contre Julien* en une langue moderne. Le texte grec est celui de Kinzig-Brüggemann (2017), sauf pour quelques écarts signalés aux p. 217-218 et en note sur les passages concernés. Édition et traduction sont précédées d'une généreuse introduction qui comprend les chapitres suivants : I. Structure et argumentation des livres VIII-IX (avec un résumé de l'argumentation) ; II. Les sources des objections de Julien réfutées dans les livres VIII-IX (essentiellement les points sur lesquels le *Contre les Galiléens* cherche à répondre au *Contre Celse* d'Origène et qui montrent que Julien l'a utilisé) ; III. Monothéisme et Trinité (les griefs de Julien à ce sujet et les inconséquences chrétiennes vis-à-vis du monothéisme juif, la doctrine trinitaire de Cyrille, notamment sur la distinction des trois hypostases) ; IV. Le Christ, Dieu et homme (les objections païennes à l'Incarnation, ses raisons et ses modalités, avec un long développement sur les deux boucs de Lévitique 16 et le sens de l'appellation *apopompaïos* donnée au « bouc émissaire » : « éloigné » ou « éloigneur ») ; V. Recours aux autorités profanes. Ce dernier chapitre illustre la variété des sources invoquées par Cyrille (Plutarque, Platon, Numénios, Amélius, l'*Ennéade* V, 1 [10] de Plotin, Porphyre). L'intérêt doxographique des citations cyrilliennes, qui permettent parfois d'améliorer ou de compléter le texte d'œuvres connues par une transmission directe, est souligné (p. 204-216). La traduction est munie d'un appareil titrologique et de manchettes qui facilitent la lecture, comme aussi la table analytique des matières des p. 703-707. La traduction est également accompagnée d'une annotation étoffée qui fait presque office de commentaire. Introduction et annotation sont prolongées par treize notes complémentaires, qui portent sur les sujets suivants : 1. Transmission d'extraits du livre VIII dans des traductions syriaques ; 2. Le *Contre Julien* VIII-IX et le Pseudo-Grégoire de Nysse, *Testimonia adversus Judaeos* ; 3. La formule des prophètes « Ainsi parle le Seigneur » en VIII, 10-11 ; 4. Emploi du titre *Theotokos* en VIII, 16 (titre invoqué à deux reprises par Julien sans que Cyrille réagisse, ce qui suggérerait que le *Contre Julien* est antérieur à la controverse nestorienne) ; 5. « Subsiste avec le Père ce par quoi il est Père » (VIII, 18) ; 6. Anges créés à l'image de Dieu (IX, 4) ; 7. Sur Gn 4,26 : « Celui-ci espéra être appelé du nom du Seigneur Dieu » (IX, 12) ; 8. Importance des sacrifices pour Julien (IX, 13) ; 9. Permettre aux juifs de sacrifier à nouveau : le projet de reconstruction du Temple de Jérusalem (IX, 22) ; 10. Sens spirituel des prescriptions sur l'agneau pascal (IX, 26) ; 11. Comparaison avec l'art du bronzier (IX, 27, histoire de cette comparaison) ; 12. Rôle providentiel de la limitation du culte à Jérusalem (IX, 30) ; 13. L'affrontement entre Pierre et Paul (IX, 47, l'incident d'Antioche, entre désaccord et hypocrisie). Une annexe revient sur les rapprochements entre le *Contre Julien* VIII et la *Lettre festale* XV de Cyrille, invoqués par Markus Vinzent pour dater le *Contre Julien* d'avant la controverse nestorienne. M.-O. Boulnois admet la portée de ces rapprochements tout en estimant qu'il existe d'autres arguments en faveur d'une datation postérieure au début de la crise nestorienne, notamment à partir de la terminologie christologique, « de sorte, conclut-elle, que la prudence doit encore être observée sur cette question de la datation du *Contre Julien* » (p. 628).

Comme on le voit, l'intérêt du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie est double : d'une part, il permet de lire dans leur contexte citateur les très nombreux fragments du *Contre les Galiléens* de

23. Signalées par C. RIEDWEG, *Kyrrill von Alexandrien. Werke. Erster Band. « Gegen Julian »*, p. LXXVIII et CLXXXIX-CXC.

l'empereur Julien connus uniquement par Cyrille, d'autre part, le *Contre Julien*, par-delà la polémique qui l'anime, demeure un ouvrage théologique dans lequel Cyrille développe ses vues sur la Trinité et l'Incarnation, et, dans le cas des livres VIII et IX, sur la signification figurative de la Loi mosaïque et sa valeur pour les chrétiens. On ne peut qu'être reconnaissant à M.-O. Boulnois de poursuivre avec autant de détermination que de compétence la traduction de cette monumentale réfutation du *Contre les Galiléens* de Julien²⁴. Ajoutons en terminant que cette magnifique édition du tome IV du *Contre Julien* de Cyrille a reçu le prix Germaine-André Lequeux de l'Institut de France en 2022.

Paul-Hubert Poirier

16. David PHILLIPS, **Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome I (Première partie)**. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 626), 2022, 503 p.
17. David PHILLIPS, **Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome II (Deuxième partie, questions 1-178)**. Texte critique, traduction et notes. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 627), 2023, 569 p.
18. David PHILLIPS, **Dadisho' Qatraya. Commentaire sur le Paradis des Pères. Tome III (Deuxième partie, questions 179-291)**. Texte critique, traduction et notes. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 628), 2023, 421 p.

L'introduction du premier tome de cette trilogie s'ouvre par l'affirmation selon laquelle « nous ignorons presque tout de la vie de Dadisho' Qatraya » (t. I, p. 9). Par son surnom (*Qaṭrāyā*), nous savons en tout cas que Dadisho' (en syriaque ܕܕܝܫܘܬܐ, *Dādīšo'*, « l'ami de Jésus ») était originaire du Beth Qatraya, région située sur la côte méridionale du golfe Persique, qui correspond au Qatar actuel et qui fut la patrie de plusieurs écrivains mystiques syriaques importants, dont Isaac de Ninive. En considérant la liste des auteurs que Dadisho' cite dans l'œuvre qui fait l'objet de la présente édition, on a pu établir que sa période d'activité se situe durant la seconde moitié du VII^e siècle. Au début du XIV^e siècle, 'Abdisho' de Nisibe, dans son catalogue des auteurs syriaques, attribue à Dadisho' plusieurs ouvrages dont quatre nous sont connus, au nombre desquels figure le *Commentaire sur le Paradis des Pères*. Le recueil syriaque connu sous le titre de *Paradis des Pères* est une compilation résultant de la conjonction de quatre livres, deux dits « de Pallade », un dit « de Jérôme » et une collection d'apophtegmes formant un quatrième ensemble, également mise sous le nom de Pallade. La date de la compilation originelle du *Paradis des Pères* doit se situer quelque part au VI^e siècle, et le recueil fit l'objet d'une révision par le lexicographe et commentateur 'Ēnanisho' dans la seconde moitié du VII^e siècle. D'après l'auteur de la présente édition, il est loin d'être sûr, comme on le pense généralement, que Dadisho' ait commenté la version du *Paradis* due à la révision de 'Ēnanisho' (t. I, p. 17-18). Le *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho' est organisé en deux livres ou grandes parties, dont la première, en 108 « questions » adressées par des frères au commentateur, couvre les trois premiers livres du *Paradis*, désignés par les sigles Pa(ḷlade)1, Pa2 et Pa3 par le présent éditeur, et la seconde, le quatrième livre, Pa4, qui comprend 291 questions. Cette seconde partie comporte elle-même quatorze titres qui en font une collection systématique, suivie par une quinzième section « concernant toutes sortes de vertus ». Le *Commen-*

24. P. 219, dans l'énumération des manuscrits de la famille e, le sigle « I », qui désigne le Vaticanus Palatinus graecus 339, est absent de la liste qui précède ; p. 253, ligne 14, lire sans doute : « toute la fixation de ce qui est venu à l'être est réalisée *auprès* du Père » ; p. 682, lire *Leçons de Silvanos* ; p. 697 : les fragments 64 et 65 doivent être répertoriés sous le livre VIII et non IX.

taire nous est parvenu en deux recensions, une version longue et une version courte ou épitomé. Le tome I, aux pages 61 à 80, donne une description des manuscrits des deux recensions, siglés par des majuscules pour les sept témoins de la version longue et par des minuscules pour les deux témoins de la version brève. Le texte syriaque établi par D. Phillips constitue l'*editio princeps* du *Commentaire*. Il s'agit d'une édition qualifiée d'éclectique visant à présenter « ce que l'éditeur a estimé être le meilleur texte » (t. I, p. 81). Aucun des manuscrits n'a transmis le tout début de l'œuvre, que l'on s'accorde à faire commencer par la réponse, déjà en cours, à la deuxième question. La traduction s'efforce de coller au texte syriaque tout en se voulant lisible et compréhensible pour le lecteur. Elle reproduit en gras les sous-titres donnés aux sections par le manuscrit g de la version brève, alors que le texte syriaque correspondant est reporté dans l'apparat de l'édition. Une liste d'une trentaine de termes syriaques explicite ou justifie la traduction française qui en a été retenue (t. I, p. 84-86).

Sur le plan littéraire, le *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho²⁵ se présente comme un dialogue qui se déploie selon le plan du *Paradis*. Dadisho²⁵, désigné parfois par son nom ou comme « le maître », « l'ancien », « le moine » ou simplement par la mention « il dit », répond aux interrogations des « frères ». Questions et réponses sont de longueur variable. Cette façon de procéder confère au *Commentaire* un rythme très vif qui conserve l'intérêt du lecteur. Tout aussi remarquable est le contenu des réponses données par Dadisho²⁵. Comme l'écrit D. Phillips, le but du commentateur est « de fournir à son lectorat une sorte de manuel ou d'encyclopédie de la discipline monastique : son objectif, son champ d'application, ses méthodes et ses adversaires » (t. I, p. 32). Les réponses qu'il donne aux frères se distinguent par leur adéquation aux questions posées, leur clarté, leur richesse sur le plan doctrinal et leur bon sens. Dadisho²⁵ fait également preuve d'une connaissance approfondie de la tradition théologique et mystique qui l'a précédé. Il se situe dans une perspective christologique résolument diophysite et il cite volontiers le « Bienheureux Interprète », Théodore de Mopsueste, dont il est le témoin d'œuvres perdues, mais aussi, du côté des auteurs grecs, Évagre le Pontique, Marc le Moine et l'Abba Isaïe, et parmi les représentants de la tradition syro-orientale, les deux Babaï, le Grand et le Petit ou le Scribe, et Barhadbshabba. Étant donné la nature du *Paradis des Pères*, le *Commentaire* cite des paroles ou *logia* d'anciens et des apophtegmes attestés ailleurs, ce qui en fait, entre autres, la richesse et l'intérêt.

Le tome premier de cette trilogie est consacré à l'édition et à la traduction de la première partie du *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho²⁵, précédée d'une introduction générale à l'œuvre, dont nous avons présenté les principaux éléments dans les lignes qui précèdent. Édition et traduction sont suivies de deux appendices. Le premier est une table des *logia* commentés par Dadisho²⁵. Le deuxième appendice donne les textes divergents de la première partie du *Commentaire* qui figurent dans le manuscrit Vat. Sir. 126 9 (h), un des témoins de la version brève.

Le tome II donne l'édition du texte syriaque et la traduction française des questions 1 à 178 de la deuxième partie du *Commentaire sur le Paradis des Pères* de Dadisho²⁵, avec, en appendice, l'édition et la traduction des textes divergents dans les manuscrits *DQE*².

Le tome III contient le reste de la deuxième partie, pour les questions 179 à 291, avec, encore une fois en appendice, l'édition et la traduction des lieux divergents dans les manuscrits *DQE*². On y trouvera également les index essentiels pour tirer le meilleur profit de cette belle édition : scrip-

25. La façon dont cette table est organisée, limitée aux textes identifiables dans l'édition de Budge et dans laquelle ne figurent pas les *logia* auxquels Dadisho²⁵ se réfère, en limite, me semble-t-il, l'utilité.

turaire, thématique, géographique, onomastique, des sources et parallèles, ainsi qu'une brève liste d'*errata* pour le tome I.

Paul-Hubert Poirier

19. Caroline MACÉ, Ekkehard MÜHLENBERG, Michael MUTHREICH, Christine WULF, éd., **Corpus Dionysiacum III/1. Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli. Homilia (BHL 2187)**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Patristische Texte und Studien », 79), 2021, XIII-651 p.

La « Lettre sur la mort des apôtres Pierre et Paul » est un écrit attribué à Denys l'Aréopagite, un auteur grec à qui l'on doit un ensemble d'écrits connus sous l'appellation de *Corpus Dionysiacum* — à savoir la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique*, les *Noms divins*, la *Théologie mystique* et des *Lettres*. Ce corpus a exercé une influence considérable sur la théologie médiévale et renaissante, jusqu'au XVI^e siècle, pour la seule raison que son auteur se donnait comme le Denys, membre de l'Aréopage, converti par Paul lors de son passage à Athènes (Ac 17,34), et qu'en conséquence, on y a vu l'expression de la théologie chrétienne de l'âge apostolique. Cette pieuse fiction a été remise en doute dès le VI^e siècle et elle sera démasquée par Érasme (1521) et par Lorenzo Valla (1526). Les recherches de H. Koch et de J. Stiglmayr ont établi, à la fin du XIX^e siècle, la dépendance de ce pseudo-Denys par rapport au philosophe néoplatonicien Proclus, le situant ainsi à la fin du V^e ou au début du VI^e siècle. D'autres recherches montreront qu'il doit être postérieur à l'*Henotikon* de l'empereur Zénon (482) et antérieur à certains auteurs du début du VI^e qui l'ont utilisé. Salvatore Lilla a commodément rassemblé ce que l'on peut savoir sur le pseudo-Denys, son identité, son œuvre et sa formation philosophique²⁶. L'*Epistola de morte apostolorum Petri et Pauli* (CPG 6631 ; CANT 197) est à vrai dire une pièce rajoutée au *Corpus Dionysiacum* et elle fait partie des écrits transmis sous le nom de Denys mais non intégrés au *Corpus*. Elle ne figure pas, pour cette raison, dans le classique de Maurice de Gandillac, ses *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris, 1943). La *Lettre*, attribuée à Denys l'Aréopagite et adressée à Timothée, le disciple de l'apôtre Paul, a pour but de légitimer Denys comme héritier du grand apôtre et témoin oculaire de sa décapitation, en le reliant à Timothée, à qui les principaux traités du *Corpus* étaient fictivement destinés.

Le présent ouvrage, qui prend place dans la troisième section du *Corpus Dionysiacum*, réservée aux écrits dionysiens étrangers au *Corpus*, est constitué, dans une première partie, d'une étude exhaustive de tous les témoins de l'*Epistola de morte apostolorum Petri et Pauli* et de l'édition des versions syriaque, arabe, arménienne, géorgienne, latine et *Frühneuhochdeutsch*.

La première section et la plus importante de cette première partie comporte tout d'abord huit chapitres introductifs. Dans le premier, une introduction générale, Caroline MACÉ présente brièvement la situation textuelle de l'écrit. La comparaison des versions montre que le texte est attesté sous deux formes, d'une part, par le syriaque (sigle S)²⁷, l'arabe (R), dont dépend l'éthiopien (E)²⁸, et l'arménien (A), et, d'autre part, par le géorgien (G) dont, fait exceptionnel, dépend le latin (L), source, à son tour, d'une version en « haut allemand précoce » (D, *Frühneuhochdeutsch*). Ces deux formes reflètent un original grec qui, lui-même, a circulé en deux recensions. D'après C. Macé

26. « Denys l'Aréopagite (Pseudo-) », dans R. GOULET, éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 727-742.

27. Dans l'ouvrage, les sigles sont en écriture dite gothique (*Fraktur*) ; nous les reproduisons ici en Times New Roman.

28. Il faut donc corriger dans ce sens le stemma de la p. 7, qui fait dépendre l'éthiopien de l'arménien.

(p. 163, n. 20), la première recension grecque (α) daterait de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle, et la seconde (β), du début du VII^e. La *Lettre* a également connu une large diffusion au cours du Moyen Âge latin grâce à sa reprise par la *Légende dorée*. Un plan synoptique des deux versions (SRA et GL), aux p. 8-17, permet de comparer facilement leur organisation et leur contenu respectifs. Le deuxième chapitre, signé par Michael MUTHREICH, porte sur la version syriaque. Il présente l'édition de Paulin Martin (dans le quatrième volume des *Analecta Sacra* de J.-B. Pitra, 1883) et les onze manuscrits qui transmettent cette version, dont le plus ancien date du VI^e siècle et les plus récents, du XX^e. Il signale ensuite deux insertions qui figurent dans un seul manuscrit syriaque et sont étrangères à la *Lettre*, la première, attestée ailleurs, concernant la tête de Paul. Il présente également un stemma (p. 42 et 51) des dix témoins retenus pour l'édition. Également de M. MUTHREICH, le troisième chapitre porte sur la version arabe. Celle-ci, éditée dès 1900, est connue par soixante manuscrits qui se répartissent en trois groupes, A, B et C, dont les plus anciens remontent aux XII^e et XIII^e siècles. Tous les manuscrits de la version arabe, sauf un, qui l'a été du syriaque, résultent d'une traduction du grec. Pour l'édition, seuls les manuscrits dérivant du grec et appartenant au groupe A ont été retenus, dans la mesure où ceux-ci ne présentent pas de lacunes et peuvent servir à une reconstitution éventuelle du texte grec original de la *Lettre*. M. MUTHREICH s'est également chargé (chapitre 4) d'introduire la version éthiopienne ancienne (*gə'əz*). Éditée pour la première fois et traduite en anglais par E.A.W. Budge dans ses *Contendings of the Apostles* (Londres, 1899 et 1901), elle est attestée par trente manuscrits, presque tous des recueils de textes relatifs aux apôtres connu sous le titre de « Combats des apôtres ». Contrairement aux autres, la version éthiopienne ne fait l'objet ni d'une édition ni d'une traduction. Éditée à deux reprises, par J.-B. Pitra en 1883 et par K. Č'ak'ean en 1904 et traduite en français par Dom Louis Leloir en 1986, la version arménienne fait l'objet d'une présentation détaillée de la part de C. MACÉ (chapitre 5). Trente manuscrits sont répertoriés. La version arménienne dépend du même type du texte grec que les versions syriaques et arabes, différent de la *Vorlage* du géorgien et du latin. Divers indices montrent qu'elle doit avoir été produite entre 550 et 750. La comparaison des plus anciens manuscrits a permis d'établir le stemma de la p. 146. C. MACÉ est pareillement responsable de la présentation de la version géorgienne (chapitre 6), demeurée à ce jour inédite. Elle est attestée par neuf manuscrits, dont trois, y compris l'Ivion géorg. 25²⁹, datent du X^e siècle. La version géorgienne elle-même n'est pas datée mais comme elle figure dans les plus anciens recueils homilétiques ou hagiographiques connus, elle doit être du X^e siècle au plus tard, donc antérieure à la traduction du *Corpus Dionysiacum* en géorgien. Même s'il n'en existe pas de preuves absolues, le modèle de la version géorgienne était, selon toute vraisemblance, grec. Les versions géorgienne et latine sont à ce point proches l'une de l'autre, sur le plan du lexique et de l'ordre des mots, qu'on peut supposer que la seconde dépend de la première (cf. le stemma de la p. 7 et p. 250). Cette version latine fait l'objet, au chapitre 7, de la présentation d'Ekkehard MÜHLENBERG, pour laquelle il recense quelque 115 manuscrits, regroupés en sept catégories. Il identifie les citations de la *Lettre* faites par la *Legenda aurea* (p. 241-243). Le huitième et dernier chapitre de l'introduction, consacré à une version presque complète de la *Lettre* en *Frühneuhochdeutsch*, est dû à Christine WULF. Cette version, qui dépend du latin, n'est attestée que par un seul témoin, un manuscrit de la British Library de la fin du XIV^e siècle.

La deuxième section de la première partie de l'ouvrage est réservée à l'édition des textes : édition synoptique et traduction des versions syriaque et arabe (M. MUTHREICH), édition et traduction

29. Je signale qu'un catalogue des manuscrits géorgiens de l'Ivion a paru récemment : J. GIPPERT, B. OUTTIER, S. KIM, *Holy Monastery of Ivion. Catalogue of the Georgian Manuscripts*, Mount Athos, Τερά Μονῆς Ἰβήρων, 2022.

ERIC CRÉGHEUR, PAUL-HUBERT POIRIER

de la version arménienne (C. MACÉ), édition synoptique et traduction des versions géorgienne (C. MACÉ) et latine (E. MÜHLENBERG), transcription, sans traduction, de la version en *Frühneuhochdeutsch* (C. WULF).

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à une homélie latine (BHL, *novum supplementum*, 2187), un document négligé de la fin du VIII^e siècle, qui témoigne de la fusion du personnage de Denys, l'évêque martyr de Paris, dont l'activité légendaire se situe au milieu du III^e siècle, avec l'Aréopagite. L'édition et la traduction, par E. MÜHLENBERG, sont précédées par une étude exhaustive de la tradition manuscrite, 41 manuscrits au total dont le plus ancien est daté de 800/810.

La troisième partie de l'ouvrage consiste en un appendice par Ekkehard MÜHLENBERG intitulé « L'évêque martyr de Paris Denys et Denys l'Aréopagite. L'histoire d'une relation », un très riche dossier qui en considère toutes les pièces.

L'ouvrage se termine par les index habituels, biblique et des sources, ainsi que par un double répertoire bilingue, géorgien-latin et latin-géorgien, des versions géorgienne et latine, compilé par Caroline MACÉ. Comme on le voit, si l'*Epistola de morte apostolorum Petri et Pauli* n'est pas le document le plus important du *Corpus Dionysiacum*, il a eu droit, de la part des éditeurs à un traitement exemplaire, un véritable modèle pour ce que doit être l'édition d'un texte conservé en plusieurs recensions et en diverses langues.

Paul-Hubert Poirier

◆ recensions

James CROSSLEY, Robert J. MYLES, **Jesus : A Life in Class Conflict**. Winchester, Washington, Zero Books, 2023, 304 p.

La quête du Jésus historique a trouvé un nouveau souffle au cours des dernières années. Après *La vie et le destin de Jésus de Nazareth* de Daniel Marguerat (Seuil, 2019) dans le monde francophone, voici que paraît *Jesus : A Life in Class Conflict* dans le monde anglophone. Il s'agit d'un ouvrage audacieux qui explore la vie de Jésus sous l'angle de la lutte des classes. Ses auteurs sont James Crossley, professeur à l'Université de Londres et directeur du Center for the Critical Study of Apocalyptic and Millenarian Movements, et Robert J. Myles, qui enseigne le Nouveau Testament au Wollaston College à Perth, en Australie. Ils adoptent le cadre théorique du matérialisme historique pour présenter une reconstitution originale de la vie de Jésus et du mouvement qu'il a initié. La vie de Jésus est un thème qui a été largement étudié, mais cet ouvrage apporte une nouvelle perspective en examinant le rôle des forces sociales et économiques qui ont façonné la vie et l'enseignement de Jésus.

Les auteurs abordent les moments importants de la vie de Jésus en les situant dans le contexte du premier siècle en Galilée et en mettant l'accent sur les conditions matérielles qui ont influencé la formation de son mouvement messianique dans une Palestine en pleine période de turbulence. Cette reconstruction historique commence en examinant l'éducation de Jésus face aux changements sociaux de la Galilée du premier siècle. Au lieu de romancer la personne énigmatique de Jésus en le présentant comme un « grand homme » de l'Histoire, les auteurs proposent une reconstruction de son existence terrestre de manière plus plausible en le peignant comme un réformateur religieux socialement impliqué qui émerge des classes juives non élitistes pour devenir une figure de proue de la défense des intérêts de la paysannerie en Galilée et en Judée. Les auteurs présentent la genèse socioéconomique d'un mouvement collectif auquel Jésus appartenait, mouvement qui l'a formé en tant que chef d'une révolution paysanne qui espérait instaurer avec l'aide de Dieu mettre au pouvoir une dictature de l'avant-garde éclairée de l'apostolat. Jésus est vu comme le produit des conditions socioéconomiques de son époque.

Les objectifs de ce mouvement messianique étaient clairs, du moins dans les premiers mois de la vie militante de Jésus. Ce mouvement était mû par la croyance millénariste et messianique selon laquelle Dieu était sur le point d'intervenir de façon spectaculaire dans l'Histoire pour détruire tous les méchants et venger les justes opprimés. Après la décapitation de Jean le baptiste, Jésus est devenu le chef d'un genre de *poliburo*, une avant-garde éclairée composée de douze apôtres. Jésus semblait croire que Dieu allait installer son *poliburo* apostolique au pouvoir en tant que gardien d'une dictature théocratique servant les intérêts de la paysannerie galiléenne. Lors de l'apocalypse révolutionnaire, les fortunes agraires seraient nationalisées ; les pauvres seraient assurés d'une joyeuse vie d'abondance ; les riches, en revanche, devraient renoncer à leur richesse ou périr dans d'atroces souffrances. Jésus a notamment organisé une « mission auprès des riches » pour obtenir le soutien de certains d'entre eux, comme celui de Nicodème et de Joseph d'Arimatee. Le succès du mouvement dirigé par Jésus au sein de la paysannerie galiléenne était principalement dû à sa défense des valeurs paysannes traditionnelles, aux guérisons des malades, aux interprétations favora-

bles aux pauvres des Écritures juives et à une discipline de groupe stricte. Jésus offrait ainsi un nouvel espoir à une Galilée en pleine mutation, car alors que les ménages ruraux étaient démantelés en raison des projets de construction de l'élite, Jésus a formé sa propre « famille ». Cela a provoqué des réactions et des moqueries, le mouvement dirigé par Jésus a été jugé « efféminé » et « peu viril ». Jésus a eu le génie de réinterpréter ces insultes en vertus. Le mouvement dirigé par Jésus voulait en même temps se présenter comme fort, musclé, dur et viril afin de ne pas être en décalage avec la masculinité hégémonique de leur environnement social. Au fur et à mesure que Jésus gagnait en renommée, il s'inspirait des traditions juives de *martyrs justes* pour promouvoir l'idée de la mort glorieuse pour la cause de Dieu et du pays. La figure du martyr qui souffre sans se plaindre deviendra la définition de la masculinité selon Jésus. On peut parler d'un phénomène de réappropriation méliorative, comme lorsque les altersexuels se sont réapproprié le mot « queer », d'abord utilisé pour les insulter.

Jésus et son *politburo* apostolique ont fini par converger vers Jérusalem. Son voyage fatidique vers la ville sainte, où se trouvait le Temple, a eu lieu lors de la fête de la Pâque, un moment où les tensions socioéconomiques s'exacerbaient. La participation de Jésus à des activités séditeuses a été utilisée par les autorités romaines pour l'arrêter et le crucifier. Son corps, mutilé par la flagellation, a été cloué à une croix, sous une pancarte indiquant le motif de la condamnation : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs ». Jésus a été mis à mort en tant que prétendant à la royauté, mentalement dérangé. Peu de temps après que le cadavre de Jésus a été déposé dans un tombeau par Joseph d'Arimathie, des figures clés de l'avant-garde éclairée (notamment Marie de Magdala, Pierre et Jean) ont cru que Dieu l'avait ressuscité. Ce n'était pas une issue totalement inattendue de l'exécution sanglante, mais stoïquement virile de Jésus en tant que martyr innocent. Au contraire, cela confirmait à leurs yeux que la fin des temps était vraiment proche. Le fait que les proches de Jésus aient déclaré l'avoir vu vivant après sa mort est la principale explication de la survie de son mouvement. Cependant, la révolution envisagée par Jésus ne s'est jamais réalisée. Il est graduellement devenu clair que Dieu n'interviendrait pas aussi éminemment que Jésus l'avait annoncé. Les disciples ont réinterprété le souvenir des paroles du chef au lieu d'admettre qu'il aurait pu être un faux prophète.

Jesus : A Life in Class Conflict se termine en évoquant l'influence de Jésus dans le processus historico-matérialiste. Les objectifs radicaux et fanatiques du mouvement initial ont transcendé le contexte historique de la Galilée du premier siècle. Crossley et Myles observent que les tensions entre les impulsions révolutionnaires et réactionnaires de Jésus et ses disciples ont été ravivées sous diverses formes et en divers lieux au fil des siècles qui ont suivi. Les aspirations initiales du mouvement, bien que ne s'étant pas concrétisées, ont donné naissance à des héritages durables et à des développements ultérieurs du christianisme. Avec le temps, les idées et les enseignements de Jésus et de ses disciples ont été adaptés et remodelés pour répondre aux besoins changeants des communautés qui se sont formées autour de ces croyances. Les tensions et les contradictions initiales du mouvement de Jésus ont contribué à la diversité et à la complexité des interprétations chrétiennes au cours de l'Histoire, permettant à la foi de s'adapter et de perdurer à travers les siècles. *Jesus : A Life in Class Conflict* décrit la généalogie socioéconomique de Jésus et le replace dans le contexte de son époque. En adoptant une perspective historico-matérialiste, l'ouvrage met en lumière les forces matérielles qui ont façonné Jésus tout en reconnaissant que l'histoire du christianisme ne se réduit pas à une seule figure charismatique, mais est le produit des interactions complexes et des luttes entre des individus, des groupes et des idées dans un contexte historique en constante évolution. *Jesus : A Life in Class Conflict* explore les objectifs initiaux de Jésus et ses disciples, les tensions et les contradictions au sein du mouvement messianique, et les développements ultérieurs du christianisme. Les auteurs soutiennent que Jésus a été façonné par les intérêts de classe de la paysannerie

palestinienne, et que les objectifs radicaux du mouvement, tels que la redistribution des richesses et la résistance à l'oppression romaine, constituent les racines du christianisme.

L'ouvrage se distingue par sa cohérence et la limpidité de son expression. La recherche historique et l'analyse littéraire sont solides, et les auteurs font preuve d'une connaissance approfondie du contexte sociohistorique et des sources textuelles. Ils ont de plus l'originalité d'aborder un sujet largement étudié sous un angle nouveau et provocateur. Ils exposent clairement les déterminismes socioéconomiques qui ont façonné la vie de Jésus. Cependant, la thèse selon laquelle Jésus était principalement motivé par des objectifs politiques et économiques est facilement contestable. Jésus avait des racines profondes dans la foi et la spiritualité. Ses enseignements étaient centrés sur l'amour, le pardon, la compassion et la réconciliation, et il est difficile de réduire ces messages à des objectifs purement politiques ou économiques. En outre, l'idée que Jésus était un révolutionnaire politique est basée sur une lecture sélective des Évangiles. Bien qu'il y ait des éléments de résistance dans les enseignements de Jésus, ils sont presque toujours ancrés dans un contexte religieux et moral, plutôt que dans une volonté explicite de renverser les structures politiques et économiques existantes. De plus, la prémisse marxiste selon laquelle la vie de Jésus et le mouvement qu'il a lancé par les conditions matérielles d'existence restent aussi à démontrer. L'ouvrage explique la vie de Jésus sans tenir suffisamment compte de sa psychologie et, plus largement, des besoins spirituels de l'être humain. La révolte contre la pauvreté matérielle suffit-elle vraiment à expliquer le destin de Jésus ? Malgré ces faiblesses, le livre offre une perspective sur la vie et l'enseignement de Jésus qui en laisse beaucoup à penser. En comparaison avec les biographies de Jésus récemment publiées, *Jesus : A Life in Class Conflict* se démarque par son approche novatrice et son effort pour replacer Jésus dans son contexte sociohistorique. Cet ouvrage met en lumière les forces et les tensions très concrètes qui ont façonné Jésus et ses enseignements.

Cet ouvrage apporte une contribution significative à la discipline des études religieuses et historiques en mettant en lumière les déterminismes historiques qui ont façonné la vie de Jésus. Les auteurs abordent des questions et des problèmes qui ont été négligés dans la littérature existante et contribuent à combler des lacunes dans notre compréhension de la vie de Jésus. L'ouvrage soulève également des questions importantes pour les futures recherches, notamment en ce qui concerne la manière dont les forces socioéconomiques pourraient avoir influencé d'autres mouvements religieux et politiques de l'époque, tels que les zélotes et les mouvements apocalyptiques.

François DOYON
Université Laval, Québec

Wendy DONIGER, *After the War. The Last Books of the Mahabharata*. New York, Oxford University Press, 2022, IX-182 p.

Ce livre de Wendy Doniger est une traduction anglaise des derniers livres du *Mahabharata*¹, c'est-à-dire des *parvan* 15 à 18. La réputation de l'indianiste américaine est depuis longtemps établie et sa maîtrise du sanskrit, maintes fois démontrée². C'est entre autres parce que ces derniers livres ont

1. La traduction a été publiée sans signes diacritiques et c'est le parti suivi dans cette recension.

2. Ce sont surtout ses traductions de qualité et la quantité des mythes mobilisés à des fins herméneutiques dans, par exemple, Wendy DONIGER O'FLAHERTY, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Londres, New York, Oxford University Press, 1973 ; ou *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, qui ont fait sa renommée. Sur sa qualité de traductrice du sanskrit, voir par exemple, Wendy DONIGER, *Hindu Myths : A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, London, Penguin Classics, 2014.

été négligés tant par la tradition sud-asiatique que par le milieu académique qu'il lui a paru nécessaire d'en publier la présente traduction³.

Bien que cette traduction ne comprenne que les derniers livres, rappelons d'abord que l'ensemble du *Mahabharata* se présente comme un grand poème, environ quinze fois plus long que la Bible hébraïque et le Nouveau Testament combinés. Il fut composé en sanskrit entre le III^e siècle AEC et le IV^e siècle EC, des dates sur lesquelles il n'existe aucun accord. Ce qui est certain, c'est que le lecteur néophyte ne peut qu'être surpris de la brièveté des quatre derniers livres en comparaison de l'immensité de l'ensemble. La traduction de Doniger ne compte que 107 pages (p. 54-161), ce qui témoigne bien d'une sorte de déséquilibre entre ces courts chapitres et l'immensité des chapitres précédents.

Pour que ces derniers livres soient compréhensibles, il fallait donc les situer par rapport à l'ensemble du poème. On trouvera dans l'introduction de cette traduction (p. 1-48) un certain nombre de commentaires à la fois brefs et pertinents dont une présentation synthétique de l'histoire du texte, puis une contextualisation des livres traduits, qui couvre en fait la majeure partie de cette introduction. Lorsqu'on ne traduit que les derniers livres d'une œuvre importante, c'est sûrement un défi que de permettre au lecteur de s'y retrouver et on peut dire que Doniger y est parvenue. Parmi les clés de lecture qu'elle apporte figurent deux appendices importants, l'un d'eux donnant un résumé de la vie des protagonistes apparaissant dans les livres antérieurs (Appendix 4) et l'autre fournissant une liste de noms et d'épithètes que reçoivent les principaux personnages (Appendix 2). La troisième partie de l'introduction offre également quelques pistes d'interprétation où l'on aurait aimé retrouver au moins une référence aux travaux de l'indianiste Christopher Austin⁴, qui a justement travaillé sur les deux derniers livres du poème épique. Ceux-ci auraient certainement pu enrichir la réflexion de l'auteure sur les difficultés d'interprétation au sujet du *karma*, de la mort et du paradis (p. 24-28), bien que Doniger soit particulièrement érudite sur le sujet⁵.

L'ensemble de ces derniers livres raconte les ultimes années des survivants de la grande guerre. Le Livre 15 (Book Fifteen, *Ashramavasika Parvan*, The Book of Living in the Ashram : Chapters 26-47) reprend l'histoire à l'arrivée de visiteurs dans la forêt où le roi vainqueur, Dhritarashtra, son épouse (Gandhari) et la veuve (Kunti) de son frère mort au combat (Pandu), sont reclus. Dès la fin du livre, Dhritarashtra atteint la destination finale, alors que le roi vivant, Yudhishtira, doit procéder aux rites funéraires. Les mauvais présages qui planent au début du Livre 16 (Book Sixteen, *Mausala Parvan*, The Book of the Battle of the Clubs) culminent avec la mort du divin Krishna et avec l'échec d'Arjuna, l'archer héroïque, qui devait protéger les veuves des Vrishni⁶. Au Livre 17 (Book Seventeen, *Mahaprasthanika Parvan*, The Book of the Great Departure), il est temps pour les cinq frères (Yudhishtira, Bhima, Arjuna, Nakula et Sahadeva) et leur épouse, Draupadi, d'amorcer le Grand départ et au Livre 18 (Book Eighteen, *Svargarohana Parvan*, The Book of

3. Une note de bas de page (p. 1, n. 3) mentionne la réinterprétation du Livre 18 par le poète du quinzième siècle, Vishnudas, ce qui suggère un possible intérêt, limité, pour le dernier livre dans la tradition sud-asiatique. Au sein du milieu académique, Doniger dit (p. 2, n. 4) que l'ouvrage de Naama SHALOM, *Re-reading the Mahābhārata : The Rejection of Dharma in the Sanskrit Epic* (Albany, State University of New York Press, 2017), fait exception.

4. Christopher R. AUSTIN, « The Sārāsvata Yātsattra in Mahābhārata 17 and 18 », *International Journal of Hindu Studies*, 12, 3 (2008), p. 283-308 ; et C.R. AUSTIN, « Janamejaya's Last Question », *Journal of Indian Philosophy*, 37, 6 (2009), p. 597-625.

5. Elle a édité le collectif *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, 1980, et y a contribué.

6. Des hommes du clan des Pandava, qui sont les cinq fils de Pandu : Yudhishtira, le roi régnant sur Hastinapura, et ses frères, Bhima, Arjuna, Nakula et Sahadeva.

Climbing to Heaven), Yudhishtira rejoint le Ciel. En somme, ces derniers livres servent à mettre fin à une époque bien précise, celle où les grands héros quittent le monde au sein duquel ils ont combattu.

Étant donné qu'il s'agit avant tout d'une traduction, Doniger expose clairement sa démarche et nomme les défis qu'elle a rencontrés en quatrième partie de l'introduction (p. 39-48). C'est le texte sanskrit de l'édition critique du *Mahabharata*, publié à Poona⁷, qui est la base de sa traduction. Le lecteur y trouvera toutefois en italiques certains passages rejetés par l'édition critique⁸, mais qu'elle a choisi d'intégrer. Elle se permet aussi d'inclure en note des suggestions provenant du commentaire de Nilakantha (XVII^e s.)⁹. Le résultat est un texte susceptible d'intéresser tout lecteur curieux. Les termes sanskrits qu'elle conserve tels quels en anglais (*karma*, *kala*, *dharma*, *tapas*, *yoga*) sont judicieusement choisis et expliqués de façon nuancée. On ne regrette pas non plus sa décision de conserver les nombreuses épithètes qui ornent le texte sanskrit en dépit des risques d'alourdissement ou de répétition. La traduction de Doniger apparaît d'autant plus sincère qu'elle n'impose pas au texte un rythme et un style aseptisé par des coupures devant faciliter la lecture. Somme toute, elle parvient à livrer une traduction limpide d'une histoire qui entend demeurer le plus fidèle possible à celle jadis racontée par les auteurs du *Mahabharata*¹⁰.

Avant de conclure, voici quelques atouts de cette traduction. D'abord, pour le néophyte en sanskrit, ces derniers livres peuvent être d'un intérêt particulier en raison de leurs relatives facilité et brièveté. À l'exemple des étudiant.e.s de Doniger mentionnés en remerciements, cette traduction peut être un outil pédagogique de valeur avec, bien sûr, les textes en sanskrit¹¹. De plus, les principaux thèmes des derniers livres, soit le deuil, la mort, la vie après la mort et le temps, n'ont pas perdu de leur actualité. Aussi, la continuité des récits antiques avec certaines situations contemporaines a même de quoi intéresser les moins initiés à la culture du *Mahabharata*. Au chapitre 4 du Livre 16 (p. 105-110), les célébrations, et la débauche qui s'ensuit, mettent en scène des événements analogues à certains excès d'ivresse qui font la joie et le malheur de certains, toutes époques confondues. Quant au récit ludique du chien que le protagoniste (Yudhishtira) refuse d'abandonner pour entrer au ciel (p. 137-141), les protecteurs des animaux peuvent se laisser aller à l'interpréter en faveur des droits des animaux ! En contraste, les plus connaisseurs comprendront ces épisodes comme des points de tensions où il devient possible de penser le bon ordre des choses et la bonne conduite à adopter avec le premier exemple, extrait du Livre 16. Quant au deuxième exemple, celui du chien du Livre 18, Doniger offre des pistes d'interprétation qui pourraient être approfondies. Elle conçoit qu'il est plausible d'envisager cet épisode comme un modèle de représentation de la *bhakti*¹² en raison du refus de Yudhishtira d'abandonner son dévot, un chien, qui est pourtant une créature impure, indigne de la « non-cruauté » de son protecteur (p. 20-24).

7. Cette traduction est le fruit de la comparaison de plusieurs recensions différentes : V.S. SUKHTANKAR, S.K. BELVALKAR, 1933-1969, *The Critical Edition of the Mahabharata* (19 vol.).

8. L'édition critique comprend les références des versions exclues du texte principal en notes.

9. *Mahabharata*, avec le commentaire de Nilakhanta, Bombay, Jagadishvara, 1862.

10. Selon ses propres mots, p. 45 : « In the end, I decided that the authors of the *Mahabharata* knew better than I did how to create an ancient Indian epic ».

11. On rappelle ici l'édition critique de Poona (1933-1966) et la version commentée par Nilakantha dont les références, de même que plusieurs autres, se trouvent en appendice 5 de l'ouvrage recensé ici.

12. *Bhakti* est un terme difficile à traduire qui nomme le sentiment de dévotion liant le dévot à son objet de désir, le plus souvent un gourou.

RECENSIONS

Somme toute, Doniger offre une traduction réussie et seules les années à venir nous diront si elle est aussi parvenue à inviter le lectorat à s'intéresser davantage à ces livres « d'après-guerre » du *Mahabharata*.

Daphnée DION-CARRIER
Université Laval, Québec

Frédérique ILDEFONSE, **Le multiple dans l'âme. Sur l'intériorité comme problème**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Textes et traditions »), 2022, 888 p.

Le dernier ouvrage de Frédérique Ildefonse, *Le multiple dans l'âme. Sur l'intériorité comme problème*, constitue un événement pour tout connaisseur de philosophie antique et tout spécialiste d'histoire de la philosophie, tant son analyse, aussi exigeante que documentée, renouvelle un débat devenu classique : celui de l'intériorité antique, laquelle ne se confond pas avec la subjectivité.

Car en effet, si la question de la psychologie de l'intérieur antique (peut-on parler de sujet, de moi, et de personne antique ?) fait l'objet d'une abondante littérature secondaire — tant du côté des défenseurs que des adversaires —, F. Ildefonse insiste sur la nécessité de partir d'une notion négligée : le multiple. Que cette multiplicité intérieure ait été passée sous silence n'est pas anodin : comment tenir ensemble et sans contradiction l'unité apparente d'un être, vivant une vie particulière et possédant une âme inscrite dans un corps, avec l'idée d'une complexité interne ? Comment parler d'un intérieur multiple sans que ce multiple ne fasse éclater l'unité de l'âme à laquelle nous sommes accoutumés ? Si nous sommes multiples, est-ce à dire que nous ne sommes plus « un » ? Ce questionnement renvoie explicitement à un problème métaphysique ancien, développé par Aristote sur les rapports de l'un et du multiple (comme par exemple le lien entre la substance et la multiplicité des accidents).

En repartant de la notion d'intériorité, F. Ildefonse montre les limites d'un travail collectif qu'elle avait dirigé avec Gwenaëlle Aubry, *Le moi et l'intériorité*¹³. Se concentrant sur les textes littéraires et philosophiques classiques de l'antiquité grecque (Homère, Platon, Aristote, Plutarque, Marc Aurèle, Épictète et quelque peu Plotin¹⁴), l'A. défend ainsi la thèse selon laquelle l'intériorité n'est qu'une manière de problématiser l'intérieur, et qu'accéder à cet intérieur, si on se refuse à le réduire « au brouillon ou aux balbutiements de la conceptualité d'un moi unique et intérieur à lui-même » (p. 18), nécessite de tenir compte des « degrés d'intérieur » (p. 15). Refuser un postulat d'unité, c'est ainsi admettre une dynamique et une prolifération intérieures que l'on ne peut nier. D'où une attention particulière accordée aux images dans les textes étudiés, qui rendent compte des diverses expériences de la multiplicité, telles que le ventriloque du *Sophiste*, l'enfant en nous qui a peur, ou encore les descriptions d'une amitié envers soi-même, d'une injustice envers soi ou d'une « hospitalité » envers le démon intérieur. Loin d'être de simples ornements à reléguer au rang d'artifices ou de métaphores, ces images explicitent comment les anciens vivaient et conceptualisaient leur âme, et ne doivent pas être jugées « conceptuellement ridicules » (p. 561). Il est temps d'abandonner ce patrimoine « chrétien » de l'âme, qui cherche à tout prix à la protéger comme une, simple, et qui ne saurait recevoir en elle un quelconque « démon ».

Cette thèse implique de nombreux choix méthodologiques et philosophiques forts, à commencer par le refus d'user de concepts modernes tels que le moi, le soi, le sujet, la personne ou l'individu. Cette projection trop systématique, loin de rendre justice aux textes, occulte au contraire

13. G. AUBRY, F. ILDEFONSE, dir., *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin (coll. « Textes et traditions »), 2013.

14. On notera une exception faite à Sénèque et Cicéron.

« l'événement » que constitue l'apparition de certaines problématisations, qui s'inscrivent elles-mêmes dans une trame conceptuelle. De cela découle un retour au « détail » des textes dans leur langue originale, ainsi qu'aux traductions — ce qui permet à Ildefonse de rendre hommage aux travaux des historiens de la philosophie qui l'ont précédée.

S'ajoute à ce dense corpus philosophique, une littérature secondaire d'ordre anthropologique d'habitude écartée d'une telle recherche scientifique, et qui enrichit considérablement les questionnements philosophiques sur l'intérieur. L'A. rappelle par là le lien étroit de la lecture scientifique avec l'ethnographie, d'où la mobilisation des travaux de P. Descola pour ne citer que lui. Assimiler le philosophe ancien à l'étranger que rencontre l'ethnographe permet de ne pas perdre de vue ce qui, en lui, nous est étranger (voire paradoxal et même absurde). Et loin de se dérober aux difficultés rencontrées, F. Ildefonse rappelle qu'il faut faire preuve d'humilité, car loin d'être un aveu de faiblesse, celle-ci est une marque de respect envers le passé. On peut néanmoins se demander si cette démarche ne risque pas de nous rendre aveugles à ce que nous avons en commun avec cet étranger. Ce dernier joue en effet un rôle central dans notre propre culture.

Un dernier élément central de la méthodologie de F. Ildefonse consiste à ne pas procéder chronologiquement, mais à avancer par thématiques et rayonnements thématiques, ce qui a le mérite de donner forme à une vision synoptique des reprises et reconfigurations de certaines thématiques.

Pour mener à bien cet ambitieux travail, *Le multiple dans l'âme* se divise en deux grands mouvements, eux-mêmes subdivisés en deux grandes parties. S'il est évidemment impossible à cette recension d'énumérer et de détailler les profondes analyses de l'ouvrage, nous tâcherons d'en restituer la trame.

Le premier mouvement est un mouvement critique, qui explicite la nécessité de sortir de la conceptualisation moderne, et légitime la mise en place de la méthodologie, d'où une première partie (« Ni moi, ni personne ») qui interroge la validité des concepts modernes, souvent présupposés dans les textes anciens. Un tel éclaircissement est fondamental pour comprendre le projet de l'ouvrage : retrouver une forme de naïveté pour atteindre un savoir objectif et honnête des thèses.

La deuxième partie (« Le multiple dans l'âme ») poursuit la réflexion critique en analysant notamment des termes difficilement traduisibles, tels que le *thumos* présent dans l'*Iliade* d'Homère. Ce *thumos* fut évincé de certaines traductions, car jugé trop « encombrant »¹⁵. Or encombrant, s'il l'est pour les contemporains, il doit le rester pour nous. C'est pourquoi il faut accepter d'être surpris par les textes, et ne pas en tordre le sens, car notre perplexité ne tient qu'à notre incapacité à rassembler sous notre concept moderne de *soi* l'expérience d'une multiplicité intérieure (indécision, dialogue, conflits intérieurs, etc.).

Dans la même recherche de l'expression du soi à soi, Ildefonse développe ensuite un chapitre sur l'histoire du « souci de soi » avant Foucault, qui porte une attention particulière au texte de la marionnette des *Lois* de Platon (chapitre V) et en propose un commentaire détaillé passionnant au regard de ce que la littérature secondaire en a dit.

Ce premier mouvement souligne que la multiplicité intérieure touche à un certain nombre de thèmes dont elle est inséparable : le lien entre les êtres, le rapport au monde, les sensations et la

15. C'est le terme employé par B. DUROSELLE, dans son article « Un versant obscur du temps : la genèse du vivant (Homère, Hésiode) », dans C. DARBO-PESCHANSKI, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS, 2000, p. 68.

pensée, l'hospitalité d'un autre à l'intérieur de soi. C'est donc à l'analyse positive — et non plus critique — de ces différents thèmes que le second grand mouvement de l'ouvrage est dévolu.

La troisième partie (« Intérieur, sensation ») retrace le lien entre intérieur et sensation, et, par tant, la relation entre l'intérieur et l'extérieur par les multiples sens que l'être vivant possède. Ces liens posent à nouveau la question de l'unité : peut-on parler d'unité lorsque nous possédons une diversité de sens qui répandent une diversité d'informations ? Les pages consacrées à l'épisode historique du cheval de Troie, qui implique plusieurs types d'intérieur, rendent parfaitement compte de ce problème. En posant également la question de savoir comment les anciens thématisaient ce que nous nommons « conscience », Ildefonse rappelle la nécessité de s'en rapporter à l'étymologie, car ce n'est pas une unité première et principielle qui s'impose, mais un rassemblement *a posteriori* de différentes sensations (p. 416). La conscience est avant tout un *cum*. La dernière sous-partie s'attarde sur une innovation stoïcienne : l'appropriation (*oikeiōsis*), qui pose le rapport entre le vivant et le sentiment qu'il a de lui-même. Cette analyse est remarquable, car l'auteur assume avec force l'étrangeté de cette formule et la difficulté à en trouver des équivalences.

La quatrième et dernière partie (« Singularité, monde ») s'ouvre sur une enquête de la solitude, qui croise l'enquête sur l'intérieur entendu comme un abri pour la divinité. Si avec Platon, la solitude était exceptionnelle, le stoïcisme impérial opère à nouveau un réel changement doctrinal : être seul devient nécessaire pour rejoindre à l'intérieur une présence divine. Le premier chapitre montre que le démon met en crise une double opposition : l'opposition entre solitude et compagnie d'une part, et l'opposition jugée opérante entre intérieur et extérieur d'autre part. Ni radicalement autre, ni totalement moi, le démon est ce à quoi je dois hospitalité. Et ainsi, toute solitude devient sollicitude divine. Prendre en compte cette présence, c'est s'interroger de surcroît sur le cycle des vies et sur la réincarnation, puisque le démon est ce qui accompagne l'âme au cours d'une vie particulière, avant qu'elle ne recommence à vivre. Poursuivant un travail précédent¹⁶, F. Ildefonse met alors en garde contre une erreur induite par la grammaire : une fausse identité, ayant son point de départ dans le « je » de cette vie actuelle.

Ce rejet du « je » comme point de référence ouvre une nouvelle enquête sur la validité des concepts d'individu et de sujet (chapitre II). Une multiplicité d'instances disparates, qui sont reliées et solidaires les unes aux autres, se meut dans l'âme. Dès lors, même une expression comme « division de la personne » est trompeuse, puisqu'elle suppose une unité préalable à diviser, là où il y a une hétérogénéité d'instances, qu'une unité recouvre (p. 633).

On comprend que suive alors une réflexion sur l'inscription dans le monde (chapitre III), puisque tout vivant est une partie du cosmos. Cela confirme le déplacement du point de référence : c'est de l'ensemble dont il faut partir, et non du moi. Comme l'écrit Ildefonse, « le monde antique qui unit Platon, Aristote et les Stoïciens, quelles que soient par ailleurs leurs divergences théoriques, n'est pas ce monde » (p. 704). D'où un triple décentrement de temps, de lieu et de vocabulaire à opérer pour lire minutieusement les textes.

En refusant que ces textes nous parlent directement, ces derniers peuvent devenir pour nous des objets au sens scientifique du terme, puisque ce avec quoi je suis en relation ne saurait être « jeté devant moi » et soumis à mon impartial examen. Et l'A. évite ici remarquablement l'écueil inverse : celui de neutraliser tout l'intérêt que nous pouvons leur porter. Car ce refus est corrélatif de celui de rechercher en eux des concepts que nous maîtrisons et des descriptions connues, et permet ainsi

16. F. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), 1997.

mettre au jour un autre vocabulaire, comme celui de « chacun » qui implique une réflexion sur les parts et la répartition au sein de la vie sociale (chapitre IV).

Le dernier chapitre de l'ouvrage, qui introduit deux nouvelles analyses (« Amorces »), prolonge tout d'abord la référence à la communauté comme point de départ, en rappelant que l'individuation fut d'abord perçue comme une erreur de jugement, que la philosophie doit rectifier. S'amorce ensuite le thème cosmologique de l'éternel retour, qui met en jeu la répétition de l'individualité, loin de la théorisation nietzschéenne devenue classique, et qui recouvre une lecture attentive des théorisations antiques.

Nul doute que *Le multiple dans l'âme* restera une œuvre incontournable pour sa richesse et sa précision sur l'intérieur antique, ainsi que pour la transformation qu'elle accomplit de sa discipline et de son lecteur. Ce travail ne suscite qu'un unique regret — que l'auteur justifie et assume néanmoins dès l'introduction (p. 27) — : l'absence d'une analyse d'Augustin, de son *Deus interior intimo meo*¹⁷ et de la figure du maître intérieur, tant on pressent la force de la problématisation de F. Ildefonse pour l'étude de la pensée augustinienne. Ce regret n'occultera pas l'essentiel : F. Ildefonse montre ici avec force que l'histoire de la philosophie est philosophique.

Manon GIBOT

École Pratique des Hautes Études - Université PSL

Didier LUCIANI, dir., **Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque.**

Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2020, 150 p.

Cette publication sur la faune biblique regroupe les résultats des travaux effectués par sept chercheurs dont six seront présentés dans cette recension. Ces chercheurs partagent un même objectif : investiguer sur le rapport entre l'humanité et l'animalité bibliques. S'étendant de 2015 à 2018, cette enquête fait suite au séminaire de troisième cycle en exégèse organisé par la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain.

André Wénin, de la Faculté de théologie et Institut RSCS UC Louvain, ouvre la voie avec : « Maîtrisez les animaux... (Gn 1,28) Humanité et animalité dans le premier Testament ». D'un point de vue anthropologique, et par le biais de quelques données vétérotestamentaires puisées en (Gn 37,33 ; Dt 20 ; 1 R 13,24 ; Am 5,19 ; Pr 30, 24-28), Wénin démontre que la Bible conçoit l'existence d'une certaine animalité chez l'humain. Cette coexistence oblige l'humain à faire preuve de respect à l'endroit de cette forme de vie autre que la sienne. Essentiellement, Wénin interroge la violence des humains envers les animaux et prône une relation pacifique entre ces deux catégories d'êtres vivants. Wénin surprend le lecteur puisqu'il déplace sa réflexion de l'Ancien au Nouveau Testament. Plus précisément, Wénin utilise un exemple tiré de l'évangile de Marc pour trouver en Jésus le modèle de l'humain qui entretient avec des animaux un rapport teinté de douceur.

Il est suivi par Didier Luciani de la Faculté de théologie et Institut RSCS UC Louvain, qui dans une perspective synchronique focalise sur : « Les animaux du sacrifice ». Luciani reconnaît d'emblée que l'abattage des animaux à des fins sacrificielles constitue une offense au droit à la vie. Pour parler du droit animal, il fait ressortir l'écart entre les préoccupations éthiques, juridiques et sanitaires contemporaines et le silence de la Bible sur ces questions. La compréhension biblique du sacrifice se distancie des enjeux sociaux actuels concernant le droit des animaux. Les gains en faveur de l'humain accordent une certaine légitimité à l'aspect sanglant de ce sacrifice. Le sang extrait de

17. AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, VI, 11.

cette procédure en vaut le coup puisqu'il permet à l'humain d'obtenir la bénédiction divine. Parallèlement, Luciani signale une autre tension qui se dessine en zoologie biblique : d'un côté, la Bible tolère les sacrifices des animaux tandis qu'ailleurs, elle plaide en faveur de leur protection notamment en Lv 22,27-28 et Ex 22,29. Sans trop de réserve, je partage ce souci de Luciani pour le sort des animaux du sacrifice biblique. J'admets que les textes bibliques sur la protection des animaux s'inscrivent dans une dialectique du paradoxe. Toutefois contrairement à Luciani, il me semble que d'autres textes bibliques expriment mieux ce souci de protéger les animaux, par exemple, Pr 12,10 dit ceci : « le juste prend soin de son bétail, mais les entrailles du méchant sont cruelles » ; ou Dt 25,4 : « tu n'emmuselleras point le bœuf, quand il foule le grain ».

Ensuite, par le biais des traditions narratives, Olivier Artus, de l'Institut catholique de Paris, se sert du Pentateuque, particulièrement de Gn 9,10, Lv 24 et Dt 5,14, pour parler de : « La protection des animaux selon les traditions du Pentateuque ». Son analyse pour ce sujet tourne autour de trois angles : 1) la Création, 2) la protection légale des animaux, et 3) le respect ou la maltraitance des animaux. Se référant aux textes de la création en Genèse, il déclare que l'humain et l'animal partagent le même monde unique et identique créé. Poursuivant avec Lv 24, il rappelle les lois de protection qui interdisent tout meurtre ou blessure infligés à un animal. Le texte de Dt 5,14 vise la non-maltraitance et le respect des animaux. Par ailleurs, Artus mentionne les propos de Klaus Grünwaldt qui rappelle la menace d'exclusion du sacerdoce pour ceux qui infligent des blessures aux animaux. Finalement, Artus reconnaît que dans une perspective eschatologique les textes prophétiques expriment mieux la relation pacifique qui doit gouverner le rapport entre les hommes et les animaux. Il serait intéressant de pousser les limites de cette réflexion jusqu'à la problématique de l'utilisation des animaux à des fins d'expérimentation. Comment pouvons-nous penser à un dilemme éthique contemporain comme les expériences scientifiques sur les animaux en dialogue avec la Bible ?

Sophie Ramond, de l'Institut catholique de Paris EA 7403, enchaîne avec les séquences narratives de la rencontre entre une ânesse et un devin pour cerner la relation entre l'humain et l'animal : « Quand une ânesse et un messager divin se jouèrent d'un prétendu devin. Une analyse narrative de Nb 22,21-35 ». Ramond oriente l'attention du lecteur vers le comportement plutôt étrange d'une ânesse. Sa lecture du texte massorétique de Nb 22,21-35 fait de cette ânesse, compagne unique de Balaam le devin, la figure centrale du récit. Alors qu'il tente de changer le parcours de sa mission, Balaam fait face à l'opposition de son complice. Il s'ensuit un affrontement qui crée un espace pour remettre en question l'idée de la domination de l'homme sur les animaux. Ramond délimite divers procédés textuels narratifs tels que : l'ironie, l'ironie dramatique, l'ironie verbale, les malentendus, l'inversion des rôles, la parodie, le soupçon, le doute et l'insinuation, pour démontrer comment l'intelligence animale supplante celle de l'humain dans cette aventure. En définitive, Balaam échoue à faire plier l'ânesse à ses ordres. Au contraire, c'est l'animal qui prend les commandes de la situation et qui dicte ses volontés à Balaam. Il faut bien admettre que l'ânesse a réussi sa mission. Utilisée comme média entre Dieu et Balaam, elle parvient à lui transmettre le message divin. La persistance de l'ânesse fait éclater les frontières de la résistance de Balaam pour le convaincre de rebrousser chemin. L'apport de cet article vient de la manière dont Ramond a su démontrer que l'ânesse généralement reconnue pour sa sottise a réussi à convaincre l'humain représenté par Balaam, le devin, à se montrer raisonnable.

Pierre Van Hecke de KULeuven analyse la métaphore léonine dans la Bible hébraïque. Dans son article : « Je serai comme un lion pour Éphraïm : Les métaphores léonines dans les Douze Petits Prophètes ». Van Hecke invite d'abord le lecteur à découvrir l'origine de cette métaphore. Les travaux de Strawn (2005) qui s'attardent sur les questions de littérature et iconographie servent bien cet objectif. Dans sa monographie, Strawn suggère que les divinités féminines (Ishtar en Mésopo-

tamie et Sekhmet en Égypte) soient le lieu d'origine de ces représentativités léonines de Dieu. Van Hecke adopte un point de vue différent, puisqu'il déplace ce lieu d'origine en proposant le texte des Petits Prophètes comme un meilleur endroit pour la genèse de cette métaphore léonine. Il appert d'après Van Hecke que les textes d'Os 11,10, Am 1,2, 3,4-8 et, plus précisément, le *Dodekapropheton*, présentent un Dieu qui se métamorphose en lion pour détruire son peuple et éliminer ses rois en cas de désobéissance. Il serait intéressant d'élargir ce champ de recherche à un autre paradigme léonin biblique : les lions dans la fosse tels que présentés dans le livre de Daniel. Curieusement, dans l'épisode de la fosse aux lions en Dn 6,2-29, les lions n'existent pas sous une forme métaphorique. Ils peuvent détruire ceux qui désobéissent au roi à moins que Dieu n'intervienne sous une forme quelconque pour leur accorder la délivrance. La question suivante s'impose après la lecture de cette réflexion de Van Hecke : quelle représentativité léonine biblique constitue un danger imminent pour l'humain ?

En dernier lieu, Maurice Gilbert, s.j., de l'Institut Pontifical de Rome utilise l'histoire rédactionnelle dans : « La fourmi et l'abeille selon le livre des Proverbes ». Gilbert promeut l'enseignement qui découle de la vie de certains animaux du livre des Proverbes. La démarche heuristique entreprise ici Gilbert comptabilise 27 animaux avant de se réduire à deux insectes : la fourmi et l'abeille. En fait, Gilbert invite l'humain à se tourner soit vers la fourmi ou vers l'abeille pour tirer des leçons d'ordre moral concernant le travail. Alors que Pr 6,6-8 témoigne du mérite de la fourmi à cause de son labeur incessant, un autre texte de la Septante vante la contribution de l'abeille dont le miel sert de nourriture à l'homme. Fasciné par l'organisation fourmilière, Gilbert lève le voile sur l'ambiguïté entre Pr 6,6-8 et l'opinion de certains entomologistes tels que John Lubbock et Ernst F.K. Rosenmüller. En effet, le texte de Pr 6, 6-8 fait croire que les fourmis disposent de trois entrepôts dans lesquels elles amassent des provisions pour préparer la saison hivernale. La nécessité de cette planification des fourmis en prévision de l'hiver ne fait pas écho chez tous les entomologistes. Certains d'entre eux réfutent ce besoin pour les fourmis de s'approvisionner pour l'hiver, puisqu'elles dorment durant toute cette saison. Tova Forti fait la lumière sur cette controverse entre Pr 6,6-7 et ces entomologistes. Il introduit une autre classe de fourmis, les *Messor semirufus*, qui selon lui correspond mieux à l'enseignement de Pr 6,7-8. Le deuxième insecte qui retient l'attention de Gilbert est l'abeille. Synonyme de sagesse et de douceur, cette bestiole trouve une place dans la Septante qui met en valeur son apport à l'enseignement de la morale chez l'humain. Selon Gilbert, l'abeille se distingue par son assiduité au travail qui ne se mesure pas à sa force physique. En résumé, l'abeille apprend à l'humain à contribuer au bien-être de l'autre. Nous admettons que l'humain est redevable à l'abeille pour la valeur nutritive de sa production de miel, mais encore pour deux autres de ses vertus que Gilbert aurait omis de mentionner : les vertus esthétiques et médicinales du miel. Tout en reconnaissant la richesse de l'enseignement qui nous parvient des insectes tout comme Gilbert, nous tenons à souligner leur côté nuisible à l'humain. En effet, les piqûres de ces insectes s'avèrent plutôt dangereuses pour l'humain. La méfiance et la prudence envers ces bestioles enseignantes pourraient s'intégrer à cette réflexion.

Somme toute, cette publication constitue une avancée en animalité biblique. La disponibilité en ligne et la taxinomie animale de la dernière partie sont deux atouts intéressants pour cette publication. Sur une note un peu plus critique, je déplore que les réflexions autour de ce sujet se limitent aux textes vétérotestamentaires, sans dialogue interdisciplinaire. Il serait intéressant d'engager dans cette discussion des penseurs post-humanistes à l'instar de Ken Stone¹⁸, qui s'est inspiré de Jacques

18. Ken STONE, *Reading Hebrew Bible with Animal Studies*, Stanford, Stanford University Press, 2018, p. 66-90.

RECENSIONS

Derrida et de Donna Haraway dans sa réflexion sur la Bible hébraïque à partir des études animales. L'apport le plus considérable de ces travaux réside dans la diversité des opinions et la pluralité des méthodes exégétiques employées pour étudier l'espèce animale dans la Bible. Cette excellente publication oriente vers d'autres lectures exégétiques qui commandent la poursuite de la réflexion sur ce sujet.

Karolle SAINT JEAN
Université Laval, Québec

Laurent de VILLEROCHÉ, **L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 313), 2021, 565 p.

Cet ouvrage exhaustif concerne l'adage d'Henri de Lubac : « L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie fait aussi l'Église ». Résultant d'une recherche doctorale, ce livre a été rédigé par Laurent de Villeroché, théologien membre du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle, et enseignant en théologie sacramentaire et pastorale sacramentelle à l'Institut Catholique de Paris. S'adressant à toutes personnes désireuses d'étudier l'importance et l'appropriation ultérieure de cette formule lubacienne, l'œuvre nous permet de voir la façon dont le paradoxe s'utilise comme approche méthodique d'une théologie sacramentaire fondamentale. Cette démarche paradoxale vient en fait engager l'intelligence des chrétiens à poser comme point de départ réflexif l'approfondissement mutuel de l'Eucharistie et de l'Église.

L'auteur veut resituer l'adage, parfois réduit à l'un ou l'autre de ses membres, dans le contexte du corpus lubacien afin d'apercevoir une pensée théologique plus large et complexe¹⁹. Nous trouvons d'ailleurs plusieurs sources secondaires autour des thèmes de la théologie sacramentaire, le Mystère, l'Église et l'Eucharistie²⁰. Les références sont majoritairement issues du monde catholique francophone et anglophone, avec quelques références germanophones.

19. Parmi les ouvrages principaux d'Henri de LUBAC, l'auteur mobilise *Carnets du Concile* (t. I-II, Paris, Cerf, 2007) ; *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Paris, Cerf, 2003) ; *Corpus mysticum, l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris, Cerf, 2009) ; *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions* (Paris, Cerf, 1985) ; *Histoire et Esprit. L'intelligence des Écritures d'après Origène* (Paris, Cerf, 2002) ; *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris, Cerf, 2008) ; *L'Écriture dans la tradition* (Paris, Aubier-Montaigne, 1966) ; *Les églises particulières dans l'Église universelle*, suivi de *La maternité de l'Église* (Paris, Cerf, 2019) ; *Méditation sur l'Église* (Paris, Cerf, 2008) ; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Paris, Cerf, 2006) ; *Paradoxes* (Paris, Cerf, 1999) ; *Paradoxe et mystère de l'Église*, suivi de *L'Église dans la crise actuelle* (Paris, Cerf, 2010) ; *Sur les chemins de Dieu* (Paris, Cerf, 2006) ; *Théologies d'occasion* (Paris, Desclée de Brouwer, 1984).

20. Notons à titre d'exemple les publications de Hans BOERSMA, « Sacramental Ontology : Nature and the Supernatural in the Ecclesiology of Henri de Lubac », *New Blackfriars*, 88 (2007), p. 242-273 ; Georges CHANTRAINE, « Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac », *Nouvelle Revue Théologique*, 115, 4 (1993), p. 543-559 ; Jean-Pierre WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris, Cerf, 1997 ; Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987 ; Joris GELDHOF, « Bodily Meditation in Sacramental Theology : Exploring Tensions between de Lubac, Chauvet and Lacoste », dans Sigrid MÜLLER, Slavomir DLUGOS, Gerhard MARSCHÜTZ, éd., *Exploring the Boundaries of Bodiliness. Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, Göttingen, Unipress, Vienna University Press, 2013, p. 221-230 ; Odon CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Cerf, 1983 ; Louis BOUYER, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 ; Karl RAHNER, *L'eucharistie et les hommes aujourd'hui*, Paris, Mame, 1966.

Le premier chapitre de cet ouvrage traite la façon dont cet adage devenu passe-partout doit être resitué dans son contexte original pour reconnaître l'importance de ce que Lubac nomme l'aspect historique et social du « Mystère ». Le second chapitre propose la paradoxalité comme mode d'appréhension d'une théologie fondamentale, cherchant une nouvelle intelligence de la foi pour consentir à ce « Mystère ». Les chapitres trois et quatre illustrent l'appropriation de la formule lors de la période du concile Vatican II et de la période postconciliaire. Les chapitres cinq à sept, quant à eux, stipulent l'importance de concevoir l'action sacramentelle dans l'interaction des « faire » de l'adage. C'est en fait cette interaction qui permettrait d'encourager un entendement plus profond de l'efficacité et de la causalité sacramentelle dans ce que l'auteur nomme « l'économie du Mystère ». Dans l'ensemble, la démarche de l'auteur se pose comme un dévoilement des contingences rattachées à un adage auquel nous ne devrions aucunement amoindrir la complexité ni l'importance. L'auteur demeure prudent dans ces propos quant à l'interprétation des documents cités, illustrant d'ailleurs une riche pensée intertextuelle.

La réflexion développée par l'auteur s'organise autour d'une ligne directrice pertinente. Nous témoignons depuis un certain temps que « les actes sacramentels vécus par les pratiquants occasionnels restent le plus souvent sans lendemain et ne renforcent pas le lien avec la communauté ». L'insistance du Concile sur « l'efficacité des sacrements considérée à partir de leur effet ecclésial » peine à s'imposer et vient caractériser une déception actuelle sur le terrain pastoral. La réception des orientations conciliaires promulgue encore « une vision superficielle des réalités sacramentelles ». Nous avons actuellement le défi de penser l'effet des sacrements à partir de la vie des croyants. C'est un souci caractéristique de la théologie du 20^e siècle. Des théologiens comme Casel, Rahner, Schillebeeckx et Chauvet reconnaissent cette difficulté par le problème de la médiation. Nous rencontrons encore la difficulté de constater les contingences historiques, langagières, pratiques et relationnelles constituant nos théologies. Le but est de promouvoir un nouvel entendement rationnel des sacrements pour repenser l'efficacité dans notre contexte contemporain. Nous devons retrouver l'unité entre vie sacramentelle et existence chrétienne afin d'entrevoir la signification des sacrements pour nous, ici et maintenant. Nous devenons ainsi témoins d'une « rethéologisation » d'une « théologie sacramentaire en transition ».

Le concile Vatican II fait également écho aux théologiens et théologiennes du 20^e siècle quant au souhait d'inscrire une meilleure vie sacramentelle dans la vie chrétienne. Repenser et unir la théologie sacramentaire dans une perspective liturgique à valeur pastorale, relatée au mystère pascal, devrait nous conduire à retrouver ce que l'auteur nomme la « densité mystérieuse de l'activité cultuelle ». La tâche théologique reviendrait donc à retravailler l'intelligibilité de la liturgie des sacrements pour plonger plus profondément dans ce « Mystère ». Nous rencontrons encore aujourd'hui la difficulté de saisir la relation entre « l'aspect mystérieux et l'aspect institutionnel », notamment dans le rapport entre l'Eucharistie et l'Église. À ce sujet, Lubac demeure un théologien important en ce qui concerne la possibilité d'aborder ce dilemme, car son adage devient l'outil par lequel nous pouvons ouvrir de nouvelles pistes théologiques. La plasticité de son adage a porté certains succès. Toutefois, certaines réceptions discutables nous portent à interroger notre entendement de cette formule.

Suivant Henri de Lubac, l'auteur précise qu'il faut reconnaître que les sacrements et le « Mystère chrétien » s'accomplissent toujours historiquement et socialement. La méthode du paradoxe, quant à elle, comme logique théologique, nous permettrait d'édifier une théologie sacramentaire fondamentale nous conduisant vers un meilleur entendement de ce « consentement au Mystère ». La requalification de la formule lubacienne en paradoxe nous permettrait d'ouvrir une nouvelle étape de sa réception dans une théologie sacramentaire renouvelée. Elle nous permettrait de pénétrer le

RECENSIONS

« mystère de la réalité » en déconstruisant ses apparences pour entrevoir d'autres aspects outrepassant nos premières représentations. Il faut mettre en œuvre une nouvelle intelligence assumant « la complexité du réel », en reconnaissant le caractère sacramental de la réalité comme « réalité médiatisée à traverser ». Nous devons ainsi penser une nouvelle alliance entre ontologie et théologie sacramentaire symbolique afin de puiser une réflexion sur l'efficacité sacramentelle conçue sous l'interaction de l'aspect mystérique et l'aspect institutionnel de la foi.

Le paradoxe de la formule nous invite à comprendre l'Église et l'Eucharistie d'après une « causalité réciproque qui noue le mystique et l'institutionnel ». D'une part, la difficulté de la formule concerne notre embarras d'entretenir une jonction équilibrée entre le mystère et l'institution. D'autre part, le problème concerne l'inconvénient de privilégier exclusivement l'un ou l'autre des membres de cette formule, en réduisant l'expression à un argument-slogan, contribuant à mécomprendre sa signification plus profonde. Nous devons plutôt entrevoir la réciprocité de ces membres comme point de départ de notre réflexion théologique, et donc refuser de séparer les deux membres de la formule pour plutôt penser l'interaction dynamique entre les deux « faire ». C'est la « circularité de ces "fares" » qui nous permet de « revaloriser l'horizon ontologique de leur opération dans une tension eschatologique ». L'adage d'Henri de Lubac devient ainsi l'outil d'une « intelligence mystérique » de l'action sacramentelle, refondant les théories classiques de l'efficacité sacramentelle dans « l'économie du Mystère ». Il faut reconnaître l'horizon de la théologie sacramentaire et de l'efficacité sous l'incorporation sociale de la grâce et par le prisme de l'action et de la signification. Nous devons ainsi initier de nouveau les individus à la dimension ecclésiale de la vie chrétienne en repensant les sacrements comme des « itinéraires à parcourir et des célébrations communautaires à vivre ».

Mobilisant l'adage d'Henri de Lubac, l'auteur nous permet de reconsidérer la théologie chrétienne sous une autre dynamique. Soulignons que cet adage devient une heuristique pertinente pour révéler un potentiel de « sous-adages » : Eucharistie-Église, Liturgie-Ecclésiologie, voire Parole-Église. Il faut ultimement reconnaître, par le prisme de l'action sacramentelle, la causalité réciproque entre la Parole proclamée et l'Église pour repenser la notion d'efficacité selon la dialectique mystique-institution. La temporalité constitutive de cette dialectique nous conduit à ce que Villeroché nomme le « rythme paradoxal » : « la liturgie de l'Église résonne la Parole et son audition construit l'Église ». Or, l'enjeu majeur actuel de la recherche concerne le besoin de retrouver un accès au sens de l'économie sacramentelle par une « logique processuelle » (dynamique, temporelle), encourageant un nouvel approfondissement de la théologie sacramentaire et liturgique.

L'ouvrage de Laurent de Villeroché constitue une référence importante non seulement pour la théologie liturgique et sacramentaire, mais pour l'ensemble de la théologie chrétienne. Notons toutefois qu'une certaine clarification additionnelle sur la notion de « Mystère » permettrait d'agrémenter notre entendement de ce projet. Comme pour l'adage de Lubac, il semble que le terme « Mystère » se soit également transformé comme un axiome passe-partout auquel nous avons perdu soit son contexte originaire soit un entendement plus pointu quant à sa signification. Néanmoins, cette remarque ne prive pas le lecteur d'appréhender l'originalité de cet ouvrage. Ce travail exhaustif effectué par Laurent de Villeroché offre plusieurs ressources pertinentes et contribue à l'avancée de la recherche dans le domaine de la théologie sacramentaire, liturgique et fondamentale.

Brian ALMEIDA
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- A Manichaean Prayer and Confession Book (BBB)*, edited and translated by Nicholas Sims-Williams, introduction by John S. Sheldon, codicology by Zsuzsanna Gulácsi, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Series Iranica », I), 2022, XXVI-195 p.
- ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, éd., *Nicolas Sylvestre Bergier. Dictionnaire de Théologie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Encyclopédie méthodique », V), 2022, 394 p.
- AMAT, Matthieu, MAIGNÉ, Carole, *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, textes réunis, introduits et traduits, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Textes clés de philosophie de la culture »), 2021, 347 p.
- ANDRIANOS, Louk, KERBER, Guillermo, REVOL, Fabien, dir., *Penser les relations écologiques en théologie à l'ère de l'anthropocène. Contributions œcuméniques en théologie de l'écologie*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 306 p.
- ARTUS, Olivier, RAMOND, Sophie, *Penser les défis contemporains avec la Bible hébraïque. Une éthique du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2022, 294 p.
- BARRIQUAND, François, *La liberté. Énigme, paradoxe et mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 410 p.
- BECKER, Eve-Marie, STRUTWOLF, Holger, éd., *Platonismus und Christentum. Ihre Beziehungen und deren Grenzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, VIII-141 p.
- BIRDSONG, Shelley L., CORNELIS DE VOS, J., KIM, Hyun Chul Paul, dir., *Reading Gender in Judges. An Intertextual Approach*, Atlanta, SBL Press (coll. « Resources for Biblical Study », 103), 2023, X-323 p.
- BLANZAT, Pierre, CHIRON, Jean-François, CLÉMENT, Anne-Noël, dir., *L'Écriture, pierre angulaire et pierre d'achoppement. Actes du colloque œcuménique des 16 & 17 novembre 2021 organisé par Unité chrétienne et la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Unité chrétienne », 1), 2023, 158 p.
- BLOOR, Joshua D.A., *Purifying the Consciousness in Hebrews. Cult, Defilement and the Perpetual Heavenly Blood of Jesus*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing (coll. « Library of New Testament Studies », 675), 2023, XVII-216 p.
- BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, *Contre les Académiciens. Contra Academicos*, texte établi, traduit et commenté, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque Augustinienne », « Œuvres de saint Augustin », 1^{re} série, 4/3), 2022, 650 p.
- CASSEGARD, Carl, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, Bloomsbury Academic, 2022, VIII-245 p.
- COOGAN, Jeremiah, *Eusebius the Evangelist. Rewriting the Fourfold Gospel in Late Antiquity*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2023, xvi-234 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- CORBIN, Michel, *L'inouï de Dieu. Lectures du prologue de Jean*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 443 p.
- CÔTÉ, Dominique, *Pseudo-Clément et Vrai Prophète. Itinéraire d'Athènes à Jérusalem*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 26), 2022, 417 p.
- FONTAINE, José, GENDREL, Bernard, dir., *Joseph Malègue, à la (re)découverte d'une œuvre*. Suivi de *Les Ogres ou Les Samsons aveugles*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 387 p.
- FU, Janling, MEYERS, Carol, SHAFFER-ELLIOTT, Cynthia, ed., *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London, New York, Dublin, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2023, XXI-616 p.
- GABRIEL, Fikri, *Le génocide des Syriques et le Vatican (1890-1920). Volume 1. Seyfo, le génocide des Syriques*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 258 p.
- GATHERCOLE, Simon, *The Gospel and the Gospels. Christian Proclamation and Early Jesus Books*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2022, XXIV-576 p.
- GISEL, Pierre, *Par-delà les replis communautaristes. Retours sur le religieux, le commun et le politique*, Paris, Hermann Éditeurs (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2023, 231 p.
- GRAMONT, Jérôme de, *Fonder. Hommage à Philippe Capelle-Dumont*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 257 p.
- JOUBERT, Alain, avec les contributions de Thomas BUFFET, Louis-Marie CHAUVET, Christian MÉGRELIS, Arlette SANCERY, Isabelle SAINT-MARTIN, Marc-Henri VIDAL, *Conforter la laïcité avec l'enseignement du fait religieux*, préface de Valentine Zuber, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Convictions & Société »), 2023, 427 p.
- KAMBALE TSONGO, Pacifique, *Parcours de la filiation. Essai sur les constantes et les différences de la condition filiale*, préface de François Nault, Montréal, Médiaspaul, 2023, 143 p.
- LE BOULLUEC, Alain, *The Notion of Heresy in Greek Literature in the Second and Third Centuries*, ed. by David Lincicum, Nicholas Moore, transl. by A.K.M. Adam, Monique Cuany, Nicholas Moore, Warren Campbell, Jordan Daniel Wood, New York, Oxford, Oxford University Press, 2022, XXXIII-690 p.
- LE GRAND, Sylvie, *Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-2019), médiateur entre catholicisme et social-démocratie. Une pensée théologico-politique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 451 p.
- LEFEBVRE DES NOËTTES, Véronique, MALHERBE, Brice de, dir., *La médecine confrontée aux limites. Ce que la pandémie nous a appris des limites. Actes du colloque du département d'éthique biomédicale. Collège des Bernardins*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 169 p.
- MICHEL, Jocelyne, *Psaumes 42^{im} et 43^{im}. Désirer, être attentif, exulter, corps et âme*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 205 p.
- MICHEL, Johann, *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023, 379 p.
- MORIN, Edgar, *De guerre en guerre. De 1940 à l'Ukraine*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube (coll. « Monde en cours »), 2023, 87 p.
- OUELLET, cardinal Marc, dir., *Pour une théologie fondamentale du sacerdoce. Vol. 1. Actes du Symposium du Centre de recherche et d'anthropologie des vocations. Cité du Vatican, Salle Paul VI, 17-19 février 2022*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2023, 363 p.
- PEDERSEN, Nils Arne, FALKENBERG, René, MØLLER LARSEN, John, LEURINI, Claudia, *Biblia Manichaica III. The New Testament. Acts, Letters, and Revelation in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic*,

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Biblia Manichaica », III), 2022, XX-361 p.
- PIROTTE, Jean, *Dieux fantasmés, Dieu tout autre. Libres pensées sur les représentations de Dieu*, Paris, Éditions Karthala, 2023, 420 p.
- RICHTER, Siegfried G., unter Mitwirkung von Wolf-Peter FUNK, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part I, 1. Psalmengruppe 1. Die Sonnenhymnen des Herakleides. Die Synaxis-Psalmen*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Series Coptica », III »), 2022, 284 p.
- RISCH, Franz Xaver, *Eusebius von Caesarea. Werke Band X. Der Psalmenkommentar. Teil 3 : Fragmente zu Psalm 101-150*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. « Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [GCS] - Neue Folge », 32) 2022, XLII-321 p.
- SAUER, Jochen, hrsg., *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei und weiteren Werken*, Heidelberg, Universitätsbibliothek Heidelberg (coll. « Acta Didactica - Bielefelder Beiträge zur Didaktik der Alten Sprachen in Schule und Universität », 5), 2022, 292 p.
- SCHOLZ, Susanne, ed., *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 2021, LII-643 p.
- VIDOVIC, Julija Naett, VIVIER-MURESAN, Anne-Sophie, *Paix des Églises, paix du monde ? Actes du colloque des facultés (ISEO, IPT Paris, ITO Saint-Serge) tenu à l'Institut catholique de Paris du 9 au 11 mars 2022*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 259 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

