

- Avis aux lecteurs
- Éditorial
par Michaël de Luca
- La période intertestamentaire :
quelques apports
pour des discussions actuelles
par Geert W. Lorein
- Deux messies ?
Pistes exégétiques
pour comprendre l'expression
בניהיצהר dans Zacharie 4,14
par Michaël de Luca
- Le don de la foi et de la grâce
selon Augustin
par Charles Burgunder
- L'être phénoménal
par Jonathan Conte
- Chronique de livre
par Alain Décoppet et Julien Petit

NOUVEAU HOKHMA

La revue *Hokhma* change de peau !

Vous pourrez aussi découvrir notre nouveau site internet
à l'adresse : <https://hokhma.org/>.

Outre un visuel rajeuni,
vous trouverez sur le site des ressources
comme les anciens numéros épuisés,
mais aussi des articles gratuits plus récents.

Il est bien entendu toujours possible de passer commande
des numéros en édition papier parus dans la série *Hokhma*
entre 1976 et 2024.

N'hésitez pas à nous écrire aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Benoît Lemestrez, Rue des prés du lac 30a,
1400 Yverdon-les-Bains (Suisse)

Pour soumettre un article : 1550.mdl@gmail.com

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Charles Burgunder, Luigi Davi, Alain Décoppet, Rémi Gomez,
Patrick Hierl, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Carmelo Mendola, Etienne Moret,
Anne-Catherine Pardon et Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Muntzenheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2025.
N° d'impression 20250419 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

5 Édito

Michaël de Luca

**7 *La période intertestamentaire :
quelques apports pour des discussions
actuelles***

Geert W. Lorein

33 *Deux messies ?*

*Pistes exégétiques pour comprendre
l'expression בְּנֵי־הַיִּצְהָר (bénei-hayits'ar) dans
Zacharie 4,14*

Michaël de Luca

**43 *Le don de la loi et de la grâce
selon Augustin***

Charles Burgunder

77 *L'être phénoménal*

Jonathan Conte

103 *Chronique de livre*

Alain Décoppet et Julien Petit

Avis aux lecteurs

*Pour souscrire un nouvel abonnement
ou renouveler votre abonnement à Hokhma.*

Nous vous l'annonçons depuis quelques temps déjà,
votre revue évolue vers un mode d'édition différent,
orienté vers une diffusion gratuite
et en ligne via le site internet de *Hokhma*.

Ces évolutions induisent des changements pratiques notables,
notamment en ce qui concerne la poursuite des abonnements
et la diffusion de la revue.

« Croire Publications » a assuré pendant des années
la gestion des abonnements pour *Hokhma*
et nous en sommes très reconnaissants.

Ce partenariat ayant pris fin d'un commun accord,
en raison des évolutions mentionnées,
nos lecteurs (abonnés et futurs abonnés)
devront dorénavant renouveler leur abonnement
directement auprès de *Hokhma* sur le site internet à l'adresse :
<https://hokhma.org/commandes/>

Notez qu'il est toujours possible de s'abonner à *Hokhma*
en souscrivant au « pack théo »
proposé par « Croire Publications » !

Édito

Chers lecteurs,

Voici le n° 128 de la revue *Hokhma*, le deuxième sous le nouveau format qui marque maintenant l'identité visuelle de la revue. Vous avez été nombreux à trouver que cette nouvelle couverture, en accord avec le site internet, donnait à la fois du crédit et de la fraîcheur à la revue. Merci pour ces retours constructifs. Oui, vous l'avez compris, la revue *Hokhma* évolue, en gardant toujours en ligne de mire l'objectif de fournir à nos lecteurs un contenu riche et stimulant pour votre « formation théologique continue », pourrait-on dire.

Dans ce numéro, quatre contributions tenteront de répondre à cet objectif.

La première, celle de Geert Lorein, apporte un éclairage sur des questions débattues (le canon biblique, la place de la femme, l'homosexualité) à partir de ressources trop peu étudiées que sont les textes de la « période intertestamentaire », entre la fin de l'Ancien Testament et l'époque du Nouveau Testament. L'auteur cherchera à répondre à la question : qu'est-ce que ces textes anciens ont-ils encore à nous dire ?

La deuxième contribution, celle de Michaël de Luca, s'attardera sur un point précis d'exégèse dans le livre du prophète Zacharie, au chapitre 4 verset 14, où il est fait mention de deux personnages énigmatiques décrits comme « fils d'onction ». L'auteur s'interroge sur l'interprétation de cette expression, aussi bien dans la perspective juive que dans la perspective chrétienne. La question posée étant de savoir si nos traductions habituelles de ce texte sont adéquates pour rendre cette expression particulière.

La troisième contribution de ce volume est celle de Charles Burgunder, qui nous livre ici un exposé de la doctrine de la grâce chez Saint Augustin. L'auteur retrace l'évolution de la pensée d'Augustin

sur cette thématique du rapport entre foi et grâce, en touchant aux sujets connexes que sont l'élection, la prédestination, le libre arbitre, les œuvres, la persévérance des saints... Là encore, la richesse de la pensée d'Augustin peut venir éclairer certains de nos débats théologiques contemporains.

Dans la quatrième contribution, Jonathan Conte nous propulse dans une réflexion philosophique sur la nature de l'être : celle-ci est-elle une donnée fixe et stable ou sans cesse changeante et en mouvement ? L'auteur rappelle les fondements et les développements de cette réflexion métaphysique sur l'être (phénoménologie, existentialisme) en proposant une « métaphysique de l'être phénoménal » dans une perspective chrétienne. Finalement, quelle réponse la foi chrétienne peut-elle apporter pour penser l'être humain dans un monde en constante mutation ?

Enfin, vos chroniqueurs Alain Décoppet et Julien Petit ont fait la recension de plusieurs ouvrages récents, à consulter en fin de numéro.

Bonne lecture à tous,

Michaël de Luca,
responsable éditorial.



La période intertestamentaire : quelques apports pour des discussions actuelles¹

par **Geert
W. LOREIN**,
professeur
en Ancien Testament,
ETF Leuven
(Louvain), Belgique

I. Introduction

Cet article donne une introduction à l'essence de la littérature de la période intertestamentaire en général et traite ensuite trois sujets avec une certaine importance dans les discussions d'aujourd'hui.

Pourquoi avons-nous une « période intertestamentaire » ? Parce qu'à un moment donné l'Ancien Testament *se termine*. En tant que chrétiens protestants évangéliques, nous croyons en un canon, un canon *fermé* et, pour l'Ancien Testament, aussi un canon plus *limité* que dans d'autres traditions chrétiennes.

II. Démarcation

1. Un canon

Qu'est-ce que cela signifie que nous considérons certains écrits comme « canoniques » ?

¹ Cet article est basé sur une conférence tenue à Kyev le 10 novembre 2018, à l'occasion de la présentation de l'édition russe de la « Théologie de l'Ancien Testament » de H. Koorevaar et M.-J. Paul, sous dir., *Theologie van het Oude Testament. De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2013 (Богословие Ветхого Завета, Cherkasy, Colloquium, 2018 ; édition allemande : *Theologie des Alten Testaments. Die bleibende Botschaft der hebräischen Bibel*, Gießen, Brunnen, 2016). Elle résumait d'une part quelques éléments de la contribution de l'auteur à cet ouvrage et en élaborait des points spécifiques d'autre part. L'élaboration de l'idée de la présenter à un public francophone a pris un peu plus de temps que prévu... Remerciements à Xavier Oberneck pour son assistance au niveau de la langue française.

- 1) Dieu s'est révélé lui-même².
- 2) Nous pouvons supposer que les auteurs bibliques étaient conscients d'un état spécifique d'inspiration³.
- 3) Malgré l'importance de la phase de transmission orale⁴, la mise par écrit est essentielle. Cette rédaction du livre biblique est rarement effectuée par la personne principale de ce livre. À partir du moment de cette rédaction nous pouvons parler d'un texte⁵. Cela a été écrit – « Les Écritures sont la Parole préservée, généralisée et éternisée⁶ » – (même partiellement par Dieu lui-même : Ex 34,1)^{7,8} ;
- 4) ... et consigné de manière sûre au Temple⁹ (à l'origine dans le Tabernacle : Dt 17,18 ; 31,24-26¹⁰)¹¹.

² F.V. Reiterer, « Ein unkonventioneller Umgang mit der biblischen Autorität. Siras Art in hellenistischer Umgebung aus seiner Bibel zu denken und zu sprechen », in I. Kalimi, T. Nicklas et G.G. Xeravits, sous dir., *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies XVI, Berlin, de Gruyter, 2013, pp. 129-166 (142 !).

³ Sans qu'ils se dissent : « Écrivons ce matin quelques pages d'Écriture ».

⁴ E. Lipiński, *Semitic Linguistics in Historical Perspective*, OLA CCXXX, Leuven, Peeters, 2014, p. 30 : « spoken languages, of which writing is only a subsequent and imperfect representation ». A.R. Millard, « Writing and Prophecy », in M.J. Boda et J.G. McConville, sous dir., *Dictionary of the Old Testament Prophets*, Downers Grove, IVP, 2012, pp. 883-888 (887 !) : « Ancient... texts... were written in order to be read, sooner or later, and reading was done aloud ». Cf. le rôle de Phœbé pour la transmission de la Lettre aux Romains à l'Église à Rome : A. Chapple, « Getting Romans to the Right Romans: Phoebe and the Delivery of Paul's Letter », *Tyndale Bulletin* LXII (2011), pp. 195-214.

⁵ P.D. Wegner, « Current Trends in Old Testament Textual Criticism », *Bulletin for Biblical Research* XXIII (2013), pp. 461-480 (462 !).

⁶ « Schrift is het verduurzaamde, gegeneraliseerde en gaeterniseerde woord ». H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek I*, Kampen, Kok, 1918³, p. 397.

⁷ Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 130-131, A. van der Kooij, « The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem », in *Id.* et K. van der Toorn, sous dir., *Canonization and Decanonization*, Studies in the History of Religion LXXXII, Leiden, Brill, 1998, pp. 17-40 (38 !).

⁸ Ceci implique que les Écritures le fassent d'une manière suffisante : Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 132-133, parle de « Vollständigkeit der Verschriftung » (cf. sa p. 142 sur le caractère écrit, la complétude et la valeur – Schriftlichkeit, Vollständigkeit, Wert).

⁹ Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 132, 142 ; Van der Kooij, *op. cit.* (n. 7), pp. 34-35, 37.

¹⁰ Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 132-133 ; Wegner, *op. cit.* (n. 5), p. 462 ; D. Jongkind, <https://foclonline.org/short-talk/understanding-times-theology-textual-transmission>, (consulté le 30 juin 2025).

¹¹ Les pharisiens ne l'ont pas inventé : comment auraient-ils pu ? A.S. van der Woude, « Pluriformity and Uniformity. Reflections on the Transmission of the Text of the

- 5) La formulation précise est importante pour la tradition¹².
- 6) C'est autre chose que des faits recopiés à l'aveugle : toutefois, c'est l'*application* de la révélation qui est essentielle¹³ – la Parole est écrite dans nos cœurs (Jr 31,33).
- 7) Toutes les autres directions que nous pensons ressentir doivent avoir leur place dans le cadre de la *sola Scriptura*¹⁴.

2. Un canon fermé

La reconnaissance d'écrits inspirés n'a pas été sans fin. À un certain moment, elle s'est arrêtée. Zacharie 13,2-6 prédit la cessation des prophéties, mais sans mentionner un moment précis dans le temps. La littérature deutérocanonique considère l'Ancien Testament dans son ensemble¹⁵. La *Règle de la Communauté* de Qumrân¹⁶ confirme

Old Testament », in J.N. Bremmer et F. García Martínez, sous dir., *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism*, CBET V, Kampen, Kok, 1992, pp. 151-169 (162 !).

¹² Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 131-133, 138-139, 142, 161. Même à Qumrân, où on constate une certaine facilité concernant l'exactitude des textes ; néanmoins, pour les manuscrits les plus officiels, on est proche du texte massorétique (comme dans les manuscrits venant d'autres localités du désert de Judée) : E. Tov, « 'Luxury Scrolls' from the Judean Desert », in G.S. Oegema, H.W. Morisada Rietz et L.T. Stuckenbruck, sous dir., *Fountains of Wisdom* (Fs. J.H. Charlesworth), London, T & T Clark, 2022, pp. 421-432. Cf. le paragraphe II.3, p. 4. Et comment expliquons-nous alors les variantes textuelles ? Voir, p. ex., G.W. Lorein, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, London, IVP, 2024, pp. 40-41.

¹³ G.W. Lorein, « De verhouding tussen aannemer en bewoners tijdens verbouwingen. Leiders en gemeenschap in Ezra 7 – Nehemia 13 », in P. Boersema, J. Hoek, M.-J. Paul et Maria Verhoeff, sous dir., *Gezag in beweging. Kerkelijk leiderschap tussen tekst en context*, Heerenveen, Protestantse Pers, 2008, pp. 144-157 (148-149 !).

¹⁴ D.J. COUREY, *What Has Wittenberg to Do with Azusa? Luther's Theology of the Cross and Pentecostal Triumphalism*, London, Bloomsbury T & T Clark, 2015, pp. 217-225.

N. Blough, « Luther et les Réformes radicales », *Théologie évangélique XVI* (2017), pp. 84-102, discute la résistance de la Réforme radicale contre ce principe : alors que Luther voulait d'abord, il est vrai, que des théologiens enseignent, mais que les fidèles évaluent l'enseignement (pp. 91-92), il doit faire marche arrière (p. 101) quand il remarque que la Réforme radicale considère le principe de *sola Scriptura* comme un truc pour garder la population illettrée sous l'emprise des prédicateurs qui ont étudié et qu'elle part du principe que Dieu peut parler de manière directe à chacun (p. 96).

¹⁵ Reiterer, *op. cit.* (n. 2), pp. 142-143.

¹⁶ 1QS ix 11.

en 105 av. J.-C. que dans ces jours-là, aucun prophète n'était reconnu¹⁷. Le phénomène des écrits pseudépigraphiques peut être considéré comme un témoignage de la cessation de l'inspiration¹⁸. On peut penser au IV^e siècle av. J.-C. pour la clôture du canon.

3. *Hebraica veritas*

Il y a donc un canon et il n'est pas sans fin, mais où sont ses fins¹⁹ ? Dans la vision protestante, cela implique quelque chose dont Jérôme s'est rendu compte peu avant l'an 390 : la *Hebraica veritas*, probablement en comprenant les différences qu'il a vues entre le latin et le grec, ce qui l'a amené à reconnaître les différences entre le texte hébreu et la traduction grecque et, par conséquence, la priorité de l'hébreu²⁰. Ceci l'a amené à considérer *Sagesse*, *Sirach*, *Baruch* (y compris l'*Épître de Jérémie*), *Judith*, *Tobit*, *I et II Maccabées* comme apocryphes²¹.

¹⁷ Dana M. Pike, « The Word of the LORD and the Teacher of Righteousness in the Qumran Texts », in D.W. Parry, S.D. Ricks et A.C. Skinner, sous dir., *The Prophetic Voice at Qumran*, Studies on the Texts of the Desert of Judah CXX, Leiden, Brill, 2017, pp. 97-114 (98, 112 !) : Le Maître de la Justice possède des idées divinement inspirées dans les anciennes prophéties, mais il n'a pas prononcé de nouvelles prophéties ; la communauté Qumrân reconnaît les anciens prophètes et attend l'apparition imminente d'un prophète eschatologique. Cf., cependant, Flavius Josèphe, *Bellum* II, p. 159.

¹⁸ P.J. Gentry et A.M. Fountain, « Reassessing Jude's Use of Enochic Traditions », in *Tyndale Bulletin* LXVIII (2017), pp. 261-286 (277 !).

¹⁹ Une autre question qui est souvent traitée sur les mêmes pages que la canonicité, concerne l'ordre des livres canoniques, mais en soi, cet ordre n'est pas canonique. Cf. G.W. Lorein, « The Latin Versions of the Old Testament from Jerome to the *Editio Clementina* », in Alberdina Houtman, Eveline van Staaldoune-Sulman et H.-M. Kirn, sous dir., *A Jewish Targum in a Christian World*, Jewish and Christian Perspectives XXVII, Leiden, Brill, 2014, pp. 125-145 (137-138 !). Pour une défense récente d'un ordre « chrétien », voir G.L. Cockerill, « « Prophets and Apostles ». The Arrangement of the Old Testament Canon and the Theological Interpretation of Scripture », *Journal of the Evangelical Theological Society* LXIV (2021), pp. 433-451. Dès le moment que le texte était compris dans un seul volume (Bible de Paris), l'ordre s'est stabilisé.

²⁰ Lorein, *op. cit.* (n. 19), p. 126 ; A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Questiones Hebraicae in Genesim*, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 43, 46.

²¹ « Inter apocrypha seponendum » (*Prologus galeatus* l. 54, éds Weber et Gryson). Voir aussi Lorein, *op. cit.* (n. 19), p. 135. Jérôme a bien traduit des livres et des chapitres deutérocanoniques, répondant à contrecœur aux exigences, mais d'une manière beaucoup plus libre que les livres canoniques, et il les plaça à un endroit distinct (Lorein, *ibid.*). Pour *Judith*, voir Barbara Schmitz, « ΙΟΥΔΙΘ und *Iudith*. Überlegungen zum Verhältnis der Judit-Erzählung in der LXX und der Vulgata »,

En d'autres termes : aucun des écrits que nous citerons dans cet article n'a été accepté comme canonique par Jérôme. Ce que Jérôme appelait « apocryphe » est maintenant souvent appelé « deutérocanonique », afin de les distinguer des écrits qui sont encore plus éloignés du canon. Dans les codex chrétiens, les écrits deutérocanoniques n'apparaissent pas de manière conséquente. Cette variation indique leur caractère non canonique ; c'est juste une compilation de livres intéressants.

L'Église orthodoxe byzantine a voté un plus grand canon en 692 et en 1672 (après une tentative de « réforme »), mais a récemment (au moins dans le sens ecclésiastique du mot – c'était en 1973) fait une distinction entre livres inspirés et les autres²². Leur canon vétérotestamentaire comprend *I Esdras*, *Tobit*, *Judith*, les *Additions d'Esther* et de *Daniel*, *I-III Maccabées*, *Psaume 151*, *Baruch* et *l'Épître de Jérémie*²³.

Pendant le Concile de Trente, l'Église catholique romaine a accepté le 08 avril 1546 – après une longue discussion où le résultat n'était clair qu'à la toute fin – que la plupart des livres traduits par Jérôme sont canoniques²⁴. Plus tard, en 1566, la catégorie « deutérocanonique » a été créée pour les livres que Jérôme n'a pas considérés comme « canoniques ».

Ces livres deutérocanoniques ont été acceptés dans la section « Apocryphe » de la Bible King James ; aucun d'entre eux n'a été accepté comme canonique, une décision qui a été suivie dans le reste des Églises de la Réforme. Ils ont disparu en 1825 dans les éditions de la *British and Foreign Bible Society* pour des raisons financières et dogmatiques²⁵.

4. Conclusion

Tout cela implique que la littérature intertestamentaire :
– n'est pas canonique,

in J. Cook et H.-J. Stipp, sous dir., *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VT Sup CLVII, Leiden, Brill, 2012, pp. 359-379.

²² H. Blocher, « Utiles ou nocifs ? Les « Apocryphes » et la théologie évangélique », *Théologie évangélique* III (2004), pp. 253-270 (259 !).

²³ L.M. McDonald, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody, Hendrickson, 2007², pp. 443-444.

²⁴ Lorein, *op. cit.* (n. 19), p. 136.

²⁵ Seulement ces derniers sont cités dans D.W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, pp. 87-88.

- a une certaine relation avec l’Ancien Testament
- et a une origine qui date d’avant le Nouveau Testament (c.-à-d. pas nécessairement avant les *événements* décrits dans le NT, mais avant sa *rédaction*, afin d’éviter qu’elle ne soit influencée par le christianisme).

En bref : nous parlons de la période entre la rédaction du dernier livre de l’Ancien Testament et la rédaction du premier livre du Nouveau Testament, c’est-à-dire du IV^e siècle av. J.-C. jusqu’à quelque part dans la seconde moitié du I^{er} siècle apr. J.-C. Cela donne de la place au Targum, mais pas aux Apocryphes vétérotestamentaires très tardifs, ni aux écrits rabbiniques²⁶.

III. Importance

Bien que ces écrits n’appartiennent pas à la Bible, ils sont néanmoins une source importante pour nous : les écrits juifs de cette période nous montrent les premières interprétations de l’Ancien Testament²⁷ et constituent l’arrière-plan le plus important du Nouveau Testament, aussi bien théologiquement qu’historiquement. Pour comprendre le Nouveau Testament, nous ne pouvons pas aller directement à l’Ancien Testament sans tenir compte de « la relecture de la Bible par le judaïsme antique »²⁸.

Enfin, nous devons nous rendre compte que normalement nous ne voulons pas étudier ces textes pour eux-mêmes, mais pour connaître l’histoire intertestamentaire, et plus particulièrement l’histoire de ses idées. Ici se pose la question de la transition des écrits à l’histoire. Dans quelle mesure ces écrits représentent le courant dominant de la période intertestamentaire ? Si on est trop critique sur ce point, il faut faire attention de ne pas finir avec un individualisme complet ou même l’agnosticisme, en disant : « Deux personnes ne pensent pas pareil, même pas une seule personne ». Mieux vaut reconnaître que ces écrits

²⁶ Nous mentionnerons toutefois quelques éléments des écrits rabbiniques qui ont leur origine dans la période intertestamentaire.

²⁷ Du moins en dehors de l’AT.

²⁸ J. Ribera-Florit, « El perdó i la reconciliació en el període intertestamentari i en el Targum dels Profetes », in A. Puig i Tàrrach, sous dir., *Perdó i Reconciliació en la Tradició jueva*, Scripta Biblica IV, [Barcelona], Associació Bíblica de Catalunya et Abadia de Montserrat, 2002, pp. 197-207 (206 !) : « la lectura que el judaisme antic ha fet de la Bíblia ».

fonctionnaient au sein de groupes : sinon ils ne seraient jamais venus à nous²⁹.

Récapitulons. Pourquoi cette catégorie d'écrits est-elle si importante ? Parce qu'ils nous aident à comprendre comment l'Ancien Testament a été compris à l'époque du Nouveau Testament : la pensée juive avant l'interaction avec le christianisme.

Voyons maintenant trois thèmes à la lumière de ces écrits à titre d'exemples : la Création, le rôle de la femme et l'homosexualité.

VI. Le thème de la Création dans les écrits intertestamentaires

Comment le sujet de la Création est-il traité dans les écrits intertestamentaires ? Quelques aspects sont accentués : Dieu a créé de façon souveraine, à partir de rien et cela a des conséquences pour le croyant.

1. De façon souveraine

Dieu a créé le monde d'une manière entièrement souveraine, comme il est dit dans les Hymnes de Qumrân³⁰ : « par Ta force... par Ta sagesse³¹... selon Ton désir »³². La souveraineté de Dieu est également soulignée à d'autres endroits où l'on parle de la création³³. Cela implique que, lorsque Jésus-Christ est décrit dans le Nouveau Testament participant à la Création (1 Co 8,6), cela rend clair aux lecteurs qu'Il est Dieu.

²⁹ Cf. J.S. Anderson, « From 'Communities of Texts' to Religious Communities: Problems and Pitfalls », in G. Boccaccini, sous dir., *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, pp. 351-355 (353-354 !).

³⁰ *1QH* ix 15-17, *olim* i 13-15.

³¹ Cf. *Sagesse de Salomon* 9,1-2 (F.V. Reiterer, « Dimensionen der Schöpfung in der deuterokanonischen Literatur », *Sacra Scripta* VII (2009), pp. 169-198 (189 !).

³² Nous voyons Dieu comme Créateur aussi dans *Sirach* 43.33 ; *IV Esdras* 6,6.

³³ T.J. Kraus, « «... Who Created Everything by a Word!» Creation and Creator in the Oracula Sibyllina », in T. Nicklas et Korinna Zamfir, sous dir., *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*, Fs. H. Klein, Deuterocanonical and Cognate Literature St. VI, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 179-199 (184 !); Barbara Schmitz, « Geschaffen aus dem Nichts ? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch », in Nicklas et Zamfir, *o.c.*, pp. 61-79 (62, 75-77 !); Daniela Scialabba, *Creation and Salvation. Models of Relationship Between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel « Joseph and Aseneth »*, Forschungen zum Alten Testament 2 CVI, Tübingen, Mohr, 2019, p. 247. Voir encore *IV Esdras* 3,4.

Flavius Josèphe écrit en *Contra Apionem* II 192, peu après l'année 100 de notre ère.

Ceux-ci [lumière, cieux, terre, soleil, eau, animaux, récoltes] Dieu les a faits non pas avec des mains, ni avec des douleurs, ne nécessitant aucuns assistants, mais parce qu'Il l'a voulu, ils furent bien constitués immédiatement³⁴.

2. À partir de rien

Dieu créa à partir de rien, nous le lisons en *II Maccabées* 7,28 (rédigé à Alexandrie, en 124 av. J.-C.).

Je te demande, mon enfant, de reconnaître, en regardant vers le ciel et la terre et en voyant toutes les choses qui sont dedans, que Dieu ne les a pas faites de choses qui existaient (déjà)³⁵.

Dieu le fit par Sa parole (*Sagesse de Salomon* 9,1)³⁶ – Il parla, et la chose existe (*Judith* 16,14). Il n'eut besoin de rien ni personne pour cela (*Jubilés* 2,16 ; *Sirach* 42,21)³⁷. Nous citons *Judith* 16,14, écrit en Judée vers 150 av. J.-C.

³⁴ Ταῦτα θεὸς ἐποίησεν οὐ χερσίν οὐ πόνοις οὐ τινων συνεργασομένων ἐπιδηθεῖς, ἀλλ' αὐτοῦ θελήσαντος καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα.
Cf. R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, Milton Keynes, Paternoster, 2008, p. 102.

Voir également *Jubilés* 2,7, 11, où la création directe par Dieu est soulignée, en évitant les expressions potentiellement ambiguës : « Que la terre produise » (Gn 2,11,24) et « Que l'eau pullule » (Gn 2,20), comme J. Vanderkam, « Genesis 1 in the Book of Jubilees », *Zeitschrift für Antikes Christentum* XXVI (2022), pp. 8-24 (21-22 !), le fait remarquer.

³⁵ Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶνα ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.
D.R. Schwartz, *2 Maccabees*, CEJL, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 312. Pour la leçon οὐκ ἐξ ὄντων voir G. Schuttermayr, « « Schöpfung aus dem Nichts » in 2 Makk 7, 28 ? Zum Verhältnis von Position und Bedeutung », *Biblische Zeitschrift* XVII (1973), pp. 203-228 (203-208, 222-223, 225 !). Cf. *Joseph & Aseneth* 12,2.

³⁶ Cf. *Jubilés* 12,4 ; *Oracula Sibyllina* I 19 ; III 20 ; *IV Esdras* 6,38b, 43 ; *4Q381* (apPs^b) fr. 1 3 ; *4Q422* (parGenEx) i 6 (en tout cas selon la lecture de J.D. Lyon, *The Genesis Creation Account in the Dead Sea Scrolls*, Eugene, Pickwick, 2019, p. 84). Certains auteurs font également référence à *Sirach* 43,10 et à *4Q403* fr. 1 33-36, mais ces textes décrivent plutôt le maintien de la Création.

³⁷ Cf. *Oracula Sibyllina* III 11-14 ; Vanderkam, *op. cit.* (n. 34), pp. 17-22 ; F.V. Reiterer, « « Alles hat nämlich der Herr gemacht » – Das Telos der Schöpfung bei Ben Sira », in Nicklas et Zamfir, *op. cit.* (n. 33), pp. 95-136 (133 !) ; Kraus, *op. cit.* (n. 33), pp. 184, 186 ; Schmitz, *op. cit.* (n. 33), p. 64.

Que toute Ta création te serve, puisque Tu parlas, et elles³⁸ se constituèrent³⁹.

Philon d'Alexandrie (entre 20 av. J.-C. et 50 apr. J.-C.) semble discerner deux phases dans la Création⁴⁰ : la création de matière informe à partir de rien et la création de toutes choses à partir de cette matière informe⁴¹. Deux remarques doivent être faites ici : (a) « rien » signifie vraiment « rien », et non pas une unité philosophique⁴² – « il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses [...] et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe » comme le dit 1 Corinthiens 8,6⁴³ ; (b) même lorsque nous pourrions discerner deux phases, Philon les mentionne en un mouvement unique⁴⁴.

Le mode spécifique de la création de l'homme mentionné en Gn 2,7 est repris en *Sirach* (entre 190 et 180 av. J.-C., Jérusalem) 17,1 : « Le Seigneur a construit l'homme de terre⁴⁵ ». Plus de détails sont donnés en *Jubilés* 2,1-16 et *IV Esdras* 6,38-54 : la Création y est

³⁸ Apparemment « Tes créatures » (le grec n'est pas totalement cohérent).

³⁹ Σοὶ δουλεύσάτω πᾶσα ἡ κτίσις σου, ὅτι εἶπας, καὶ ἐγενήθησαν. Bien évidemment, ces derniers mots figurent également en Ps 33,8-9 (LXX 32,8-9) et Ps 148,5, mais ils sont quand même intégrés dans le texte de *Judith*. Cf. Reiterer, *op. cit.* (n. 31), pp. 187-189, 197 ; Barbara Schmitz, « « Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen » (Jdt 16,14). Schöpfungstheologie im Buch Judith », in Nicklas et Zamfir, *op. cit.* (n. 33), pp. 51-59 (57 !). Cf. *Oracula Sibyllina* I 8-9 ; *IV Esdras* 6,38a ; cf. *Sagesse de Salomon* 11,25.

⁴⁰ Voir p. ex. *De legibus specialibus* IV 187 ; cf. M. Bockmuehl, « *Creatio ex nihilo* in Palestinian Judaism and Early Christianity », *Scottish Journal of Theology* LXV (2012), pp. 253-270 (255 !).

⁴¹ Cf. pour cette phase *Sagesse de Salomon* 11,17 et Reiterer, *op. cit.* (n. 31), p. 186.

⁴² Reiterer, *op. cit.* (n. 31), pp. 169-198 (186, 196 !).

⁴³ H. Blocher, Rec. Lytta Basset, « Oser la bienveillance », Paris, Albin Michel, 2014, 426 pages, *Théologie évangélique* XIII (2014), pp. 90-101 (96 !) ; cf. Rm 11,36.

⁴⁴ Philo, *De somniis* I 76 (οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν) ; *De specialibus legibus* IV 187 (τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι τάξιν ἐξ ἀταξίας). Est-ce que Philon situait la Création dans un seul moment (au lieu de six jours) ? Voir F.E. Brenk, « Philo and Plutarch on the Nature of God », in D.T. Runia et G.E. Sterling, sous dir., *The Studia Philonica Annual XXVI. Studies in Hellenistic Judaism*, Atlanta, SBL, 2014, pp. 79-92, mais il faudrait quand même vérifier les endroits cités (comme d'habitude). Nous trouvons à peu près la même expression chez Philon, *De decalogo* 111 ; *De specialibus legibus* II 225. Là il ne s'agit cependant pas de création, mais de procréation, ce qui est aussi un grand miracle, mais donne un autre sens à l'expression.

⁴⁵ Κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον.

décrite jour par jour⁴⁶, avec des variantes vis-à-vis du récit biblique, mais sans quitter la doctrine de la Création.

3. Avec des conséquences

La Création n'est pas seulement un élément historique, mais a des conséquences pour la vie quotidienne du croyant, par rapport à ceux qui pensent qu'ils sont puissants, afin de savoir qui doit être servi⁴⁷, et donne l'espoir de la résurrection : *II Maccabées* 7,23⁴⁸.

Voilà donc pourquoi le Fondateur du monde qui a formé⁴⁹ la genèse⁵⁰ de l'homme⁵¹ et qui a imaginé⁵² la genèse de tous⁵³, restaurera pour vous et l'esprit et la vie pour vous, avec de la compassion, même si maintenant vous les méprisez à cause de ses lois⁵⁴.

⁴⁶ Le problème de la longueur de ces jours n'est pas traité. En effet, force est de constater qu'aussi longtemps que le soleil ne fonctionne pas, on ne peut pas parler de temps dans nos termes ; il est toutefois clair qu'il s'agit de laps de temps limités, surtout dans la lumière d'Ex 20,8-11 (V.S. Poythress, « Time in Genesis 1 », *Westminster Theological Journal* LXXIX (2017), pp. 213-241 (213-216, 223 !); W. Hilbrands, « Die Länge der Schöpfungstage. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von יום ('Tag') in Gen 1,1-2,3 », *Biblische Notizen* CXLIX (2011), pp. 3-12); on retrouve ce rythme en *Jubilés* 2,1, 17.

⁴⁷ Remarquez l'importance de l'élément κτισ- pour opposer Dieu, le Créateur, aux rois hellénistiques qui étaient appelés κτίστης de villes spécifiques. Voir en particulier *Judith* 9,12 (Schmitz, *op. cit.* (n. 39), pp. 54-56; Ead., *op. cit.* (n. 68), pp. 65-68).

⁴⁸ Schmitz, *op. cit.* (n. 33), pp. 73-74, 77, accentue la relation des deux doctrines (cf. Rm 4,17) : « Wenn aus Tot Leben wird, dann ist Seiendes auch aus nicht Seiendem entstanden » (p. 74) ; « Schöpfung und Auferstehung sind zwei Paradoxa, die darauf zielen, von Gottes Allmacht und Souveränität zu erzählen – gerade vor den als übergriffig erfahrenen Machtansprüchen hellenistischer Herrscher » (p. 77). G.W. Lorein, « The Maccabees' motives. What caused believers to maintain their identity in a time of crisis », in R. Lilleaasen et C. Sauer, sous dir., *Religious Persecution. Perspectives from Theology and Missiology*, Christians under Pressure. Studies in Discrimination and Persecution III, Bonn, VKW, 2025, pp. 93-114 (103-104 !).

⁴⁹ Même verbe qu'en Gn 2,7.

⁵⁰ La répétition de γένεσιν semble étrange ; faudrait-il appliquer une conjecture γένος (cf. J.T. Nelis, *II Makkabeeën*, BOT, Bussum, Romen, 1975, p. 171) ?

⁵¹ Dans le sens d'« être humain ».

⁵² Pas « découvrir » comme R. Doran, *2 Maccabees*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 2012, p. 160, le fait correctement remarquer !

⁵³ Plutôt génitif pluriel masculin que neutre, puisque partout dans ces versets il s'agit de l'humanité, et pas d'autres parties de la Création. Autrement F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, EB, Paris, Gabalda, 1949, p. 377.

⁵⁴ Τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν

4. Conclusion de cette section

Attention : tout cela est dit dans un contexte où des opinions différentes sur l'origine du monde étaient d'actualité dans la société. Il y a, par exemple, Plutarque qui dit explicitement : « la genèse n'est pas à partir du non-étant⁵⁵ », et Lucrèce, pour donner un exemple en latin, qui dit : « qu'aucune chose n'a jamais été engendrée divinement à partir de rien⁵⁶ »⁵⁷. Il aurait donc été possible de dire que le récit de la Création biblique devait être compris d'une manière philosophique⁵⁸. Cela s'applique en particulier aux textes comme les *Oracles sibyllins*, qui se voulaient fonctionner dans un environnement hellénistique, mais ils se tiennent aux mêmes idées que les autres écrits intertestamentaires. La littérature intertestamentaire est donc une confirmation de la lecture plus ou moins littérale du livre de la Genèse.

V. La position de la femme dans les écrits intertestamentaires

Nous avons facilement l'impression qu'il y avait peu de place pour les femmes dans la théologie intertestamentaire, et en effet, le *Testament de Ruben* 5,1 (au milieu du I^{er} siècle av. J.-C., Égypte) nous enseigne : « Les femmes sont mauvaises⁵⁹ » (accompagné de toute une élaboration de ce principe de base). Néanmoins, il y a plus à dire.

1. La vie spirituelle de la femme

Nous commençons avec la vie spirituelle de la femme. Elle peut être pieuse, craignant le Seigneur : *Sirach* 26,23b, 25b⁶⁰.

Une (femme) pieuse est donnée à qui craint le Seigneur.

γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους.

⁵⁵ Plutarque, *De animae procreatione* 1014b : οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις.

⁵⁶ Lucrèce, *De rerum natura* I 150 (où le mot *divinitus* mettait bien évidemment tout croyant en garde) : *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*.

⁵⁷ Cf. Bockmuehl, *op. cit.* (n. 40), pp. 254, 256, 270.

⁵⁸ Cf. J.C. VanderKam, « Made to Order: Creation in *Jubilees* », in L. Jenott et Sarit Kattan Gribetz, sous dir., *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, TSAJ CLV, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 23-38 (35-36, 38 !). Pour l'aspect philosophique : Janet Soskice, *Naming God. Addressing the Divine in Philosophy, Theology and Scripture*, Cambridge, UP, 2023, pp. 74-82.

⁵⁹ Πονηραὶ εἰσιν αἱ γυναῖκες.

⁶⁰ Avec les contreparties dans l'autre moitié de ces deux versets.

La femme ayant de la pudeur craindra le Seigneur⁶¹.

Elle a une responsabilité vis-à-vis de la Torah (*Sirach* 23,23, là d'un point de vue négatif), mais c'est surtout dans sa vie personnelle : en effet, sa qualité de croyante n'est pas mentionnée comme condition pour le choix d'une épouse⁶². Sara (la future épouse de Tobie) peut prier de la même façon que Tobie (*Tobit* 3,11-15)⁶³. *Judith* 9 nous offre une longue prière et *Judith* 16,1-17 de la louange (peut-être pas une prière dans le sens technique, mais de nouveau avec beaucoup de théologie). En *II Maccabées* 3,20⁶⁴ toutes les femmes prient. En *Liber Antiquitatum Biblicarum* 31,5 nous trouvons une prière de Yaël, non mentionnée en *Juges* 4, ainsi qu'en *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42,2 d'Éluma (femme de Manoa), non mentionnée en *Juges* 13. Éluma obtient une réponse (v. 3) ; et même une visite répétée (v. 6). La prière des femmes, bien qu'étant beaucoup plus importante dans les textes de tendance pharisienne, n'est pas totalement absente dans les textes esséniens : voir *Jubilés* 25,11-13,15, où Rebecca loue l'Éternel. Quant à la prophétie, les femmes y participent également selon *Liber Antiquitatum Biblicarum* 4,8 (Melcha) et 9,10 (songe de Myriam).

2. Épouser une femme convenable

Dans le *Testament de Ruben* 6,1-3, nous trouvons une attitude négative également quant au mariage.

Et si vous voulez vous conserver purs en pensée, gardez les sens de toute féminine⁶⁵.

Le texte de *Sirach* a été mis dans la même catégorie, mais à tort : en effet, il faut éviter de se marier avec une femme qui ne convient pas, mais c'est autre chose de dire que la femme est mauvaise tout court⁶⁶. La femme peut être le soutien de son mari (*Sirach* 36,24)

⁶¹ (Γυνή) εὐσεβῆς δὲ δίδοται τῷ φοβουμένῳ τὸν Κύριον. Ἡ δὲ (γυνή) ἔχουσα αἰσχύνην τὸν Κύριον φοβηθήσεται.

⁶² M. Gilbert, « Ben Sira et la femme », *Revue théologique de Louvain* VII (1976), pp. 426-442 (442 !).

⁶³ Voir *Tobit* 10.13 pour sa mère, Edna.

⁶⁴ Cf. *IV Maccabées* 4.9.

⁶⁵ Καὶ εἰ θέλετε καθαρεῦν τῇ διανοίᾳ, φυλάσσετε τὰς αἰσθήσεις ἀπὸ πάσης θηλείας.

⁶⁶ Cf. 4Q271 fr. 3.8 : le fait que, si on donne sa fille en mariage, il faut mentionner tous les défauts, implique-t-il une attitude négative vis-à-vis d'une femme ou une honnêteté générale ?

et source de son bonheur (*Sirach* 26,1-2, 4)⁶⁷. Nous citons *Sirach* 36,24.

Celui qui acquiert une femme, met la base pour (sa) propriété, une aide à côté de lui et un soutien de repos⁶⁸.

Il faut donc trouver une femme de bon caractère – je ne dirais pas « spirituelle » ! – (*Sirach* 25,13-26 ; 26,1-4, 6-15, 24-26 ; 36,23). Un bon caractère est important pour une fille, tout comme pour le garçon (*Sirach* 10,18 ; 22,3)⁶⁹. *Sirach* 36,21 ne semble pas être trop gentil pour les femmes, bien que le texte ne soit pas tout à fait clair ; en tout cas, le texte continue de façon positive quant à l'importance d'une bonne épouse. La relation dans l'autre sens est en effet peu élaborée : rien n'est attendu du côté du mari⁷⁰.

Les admonitions contre l'adultère sont pour l'homme (mais cela ne dit pas grand-chose sur le statut de la femme) : *Sirach* 9,2-9 ; 19,2 ; 25,21 ; 26,19, 22 ; 42,13 ; *Testament de Ruben* 3,10-12 ; 4,1, avec une marge de sécurité importante. La punition pour l'adultère, par contre, est pour la femme : *Sirach* 23,22-26.

Il y a moins d'attention portée pour les compétences de la femme que pour son caractère, mais il y a quand même la mention de l'intelligence (*Sirach* 25,8)⁷¹ et des compétences en général (*Sirach* 26,2) et de leur importance pour la gestion des biens (cf. *Sirach* 36,24, cité ci-dessus). Selon *Sirach* 28,15 les femmes compétentes ont droit aux fruits de leurs efforts.

Une langue calomniatrice⁷² a écarté des femmes courageuses et les a privées de leurs efforts⁷³.

⁶⁷ Selon J. Ribera-Florit, « Visió jueva sobre el matrimoni, celibat, divorci i adulteri a l'època intertestamentària », in A. Puig i Tàrrach, sous dir., *El matrimoni i l'ús dels béns en la Bíblia*, Scripta Biblica VIII, Tarragona (Associació bíblica de Catalunya) 2008, pp. 175-184 (182 !), cette tendance favorable au mariage était la tendance dominante.

⁶⁸ Ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως, βοηθὸν κατ' αὐτὸν καὶ στῦλον ἀναπαύσεως.

⁶⁹ Cf. *I Esdras* 4,37 : Les femmes sont décevantes (mais les hommes également !).

⁷⁰ Gilbert, *op. cit.* (n. 62), p. 442, fait référence à Ép 5,25 et Col 3,19 pour marquer le contraste avec l'enseignement du Nouveau Testament.

⁷¹ Peut-être nous trouvons une référence à l'intelligence des femmes en *4Q502* fr. 1-3 7.

⁷² Litt. « troisième ». Voir P.W. Skehan et A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 1986, p. 365.

⁷³ Γλῶσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας ἐξέβαλεν καὶ ἐστέρεσεν αὐτὰς τῶν πόνων αὐτῶν.

En bref, pour le Siracide le mariage est important (*Sirach* 36,25-27), le mariage avec une bonne femme est un don de l'Éternel (*Sirach* 26,3, 14) et il faut donc bien garder ce mariage (*Sirach* 7,19)⁷⁴. En même temps Gilbert fait remarquer : « Aucun dialogue conjugal vrai⁷⁵ » ne semble mentionné, ou en tout cas, ce point n'a pas été élaboré (seulement une mention brève en *Sirach* 25,1)⁷⁶.

3. Statut dans le mariage

Et si enfin on a entamé un mariage avec une femme de bon caractère, quel est alors son statut au sein du mariage ? En *Tobit* 2,13, *Tobit* se fâche contre son épouse – à tort, peut-être par deuil de sa cécité – ; Hanna réagit de façon égalitaire à Tobit (v. 14)⁷⁷. *Sirach* 25,1 mentionne l'importance d'une bonne collaboration⁷⁸. Ainsi *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42,1 mentionne la réaction pertinente de la femme de Manoa concernant leur stérilité. Les textes de Qumrân demandent un statut à part entière pour « La belle captive » [*Rouleau*

⁷⁴ Il faut se demander si la série de *Sirach* 7,18-25 donne une place d'honneur à la femme ou est plutôt utilitaire, à côté de l'ami, du servant, du bétail et de la fille.

⁷⁵ Gilbert, *op. cit.* (n. 62), p. 442. Encore plus pessimiste A. Forte, « Male and Female in Ben Sira. What the Text Does and Does Not Say (Sir 25 : 13 – 26 : 18) », in Bonifatia Gesche, C. Lustig et G. Rabo, sous dir., *Theology and Anthropology in the Book of Sirach*, SCS LXXIII, Atlanta, SBL, 2020, pp. 173-185 (176, 181, 185 !).

⁷⁶ Si on parle de mariage, on peut également parler de divorce, bien que ceci ne soit pas le sujet de cette étude. *Sirach* 25,26 a une attitude très facile : il nous conseille d'achever votre épouse en quelques coups brefs si elle se comporte mal. Le *Document de Damas* semble permettre le divorce (CD xiii 17, certainement en combinaison avec 11QT liv 4-5 ; 4Q159 fr. 2-4 9-10), mais ne permet pas un second mariage (CD iv 20-21 ; 4QD^f (4Q271) fr. 3 10-12 pourrait être interprété dans l'autre sens pour une veuve, mais il faut concéder que les données de Qumrân restent imprécises. Voir aussi Vered Noam, « Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah », *Journal of Jewish Studies* LVI (2005), pp. 206-223) ; W. Loader, *The Dead Sea Scrolls on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Sectarian and Related Literature at Qumran*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 169 ; J.J. Collins, « Divorce and Remarriage in the Damascus Document », in Michal Bar-Asher Siegal, T. Novick et Christine Hayes, sous dir., *The Faces of Torah*, JAJ Sup. XXII, Göttingen, V & R, 2017, pp. 81-94. Il est intéressant de voir comment Jésus réagit contre cette position dans Mc 10,2-12. D'autre part, il se positionne aussi, dans Jn 8,3-11, contre l'austérité des esséniens (É. Puech, « Essénisme et christianisme. Les Esséniens, Jean-Baptiste et Jésus », in Farah Mébarki et É. Puech, sous dir., *Les manuscrits de la mer Morte*, Rodez, Rouergue, 2002, pp. 189-215 (207 !).

⁷⁷ Cf. 5,21 : « Sœur », comme en 7,15 Raguël à Edna (parents de Sara).

⁷⁸ Le mot συμπεριφέρεσθαι indique l'importance d'une adaptation mutuelle. Vu les autres idées du verset, il ne faut pas penser à la relation sexuelle (contre Forte, *op. cit.* (n. 75), p. 176).

du Temple, 11QT lxiii 17-22 (olim 10-15)] : « Tu lui enlèveras | son habit de captive⁷⁹ » (ll. 19-20), et en général une relation dans les deux sens « tu deviendras son mari et elle deviendra ta femme »⁸⁰ (l. 21).

Vis-à-vis des enfants, de façon générale, *Sirach* 3,2-6 et 7,27-28 indiquent l'égalité des parents (mais avec plus de versets pour le père). C'est même exprimé dans une expression assez forte en *Instruction* (4QInstr^b fr. 2 iii 15-16) :

Honore⁸¹ ton père dans ta pauvreté | et ta mère dans tes pas, puisque comme un père⁸² est pour un homme, ainsi est son père, et comme des seigneurs sont pour un mâle, ainsi est sa mère⁸³.

Jubilés 25,1-3 mentionne que Rebecca donne de la direction spirituelle à son fils Jacob⁸⁴ et qu'elle le bénit (*Jubilés* 25,14-23)⁸⁵. Ce sont même des femmes qui ont circoncis leurs fils en *II Maccabées* 6,10⁸⁶.

4. Vie publique de la femme

Dans la vie publique, Hanna (épouse de Tobit) travaille à l'extérieur (*Tobit* 2,11), mais c'est probablement à cause de la cécité de son époux. En tout cas, *Sirach* 25,22 est contre une femme qui gagne de l'argent pour son époux⁸⁷ – néanmoins, elle devrait être bien compétente : *Sirach* 26,13-14. *Sirach* 28,15 reconnaît le fait qu'il y a des femmes compétentes ; elles ont droit aux fruits de leurs efforts. Elle peut prendre la direction dans la société : à la fin de sa vie terrestre,

⁷⁹ והסירותה | את שלמות שביה מעליה.

⁸⁰ ובעלתה והיתה לכה לאשה.

⁸¹ S.L. Adams, *Social and Economic Life in Second Temple Judea*, Louisville, Westminster John Knox, 2014, p. 73, fait remarquer que le verbe כבד ne parle pas de sentiments, mais d'actions concrètes pour le bien-être de la famille.

⁸² Attention : on trouve souvent la traduction « Dieu », mais cela est une *correction* du texte proposée par les éditeurs – *mera conjectura* !

⁸³ כבוד אביכה ברישכה | ואמכה במצעדיכה כי כאב לאיש כן אביו וכאדנים לגבר כן אמו.

⁸⁴ Également 35,1 ; à Ésaü en 35,20. Cf. *Tobit* 1.8.

⁸⁵ Et qui, toujours soumise à Isaac, se montre plus sage que lui, selon W. Loader, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 204.

⁸⁶ Cf. *I Maccabées* 1,60 ; *IV Maccabées* 4,25.

⁸⁷ Cf. Philon, *De virtutibus* 19, qui connaît clairement deux destinations différentes pour la vie active des hommes (la vie publique) et des femmes (la maison).

Déborah exhorte tout le peuple (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 33,1) et elle est reconnue comme femme directrice en *Liber Antiquitatum Biblicarum* 33,6.

Voici : une mère sortie d'Israël a péri, et sainte, qui exerçait le commandement dans la maison de Jacob, qui a renforcé la haie (autour) de sa génération⁸⁸.

Sur le plan historique (mais malheureusement sans beaucoup d'explication dans des textes) nous constatons le lien étroit entre les pharisiens et les femmes, dans le règne de Salomé Alexandra (Shlomit-sion)⁸⁹, et l'importance des femmes pendant la période avant la chute du Temple, donc dans les temps du Nouveau Testament. Cette ouverture des femmes vis-à-vis du pharisaïsme et du pharisaïsme vis-à-vis des femmes (leur permettant une place dans la société) allait ensemble avec une certaine étroitesse⁹⁰. Pour la Communauté de Qumrân, la femme est importante pour maintenir la droiture des membres (*Règle de la Congrégation*, 1QSa i 11). *I Esdras* 4,14-22, 32 nous offre un éloge de la femme (mais les pots vont avec les fleurs ; ou est-ce plutôt une critique des hommes ?) par Zérubbabel, qui en fin de compte gagne ainsi le concours, sur le thème de la vérité : « Grande est la vérité et elle l'emporte⁹¹ ». Et en somme, tout le livre de *Judith* est positif pour la femme.

Pour la participation de la femme dans la vie de la synagogue, nous ne disposons pas de textes dans la littérature intertestamentaire. Il est pourtant intéressant de noter les conclusions de Bernadette Brooten : vraisemblablement, avec des variations, il y a de la place

⁸⁸ Ecce perit mater ex Israel, et sancta que gerebat ducatum in domo Iacob, que obduravit sepem generationis sue. L'expression « mater ex Israel » vient de Jg 5,7 (Vulg. : « mater in Israhel »).

⁸⁹ Fort dénoncé par Flavius Josèphe (*Antiquitates* XIII 417), qui était quand même plutôt dans le camp pharisien, mais peut-être pour des raisons spécifiques qu'il ne mentionne pas. La Communauté de Qumrân n'était pas non plus favorable, mais là on doit penser à leur attitude vis-à-vis les Hasmonéens en général.

⁹⁰ Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, TSAJ LXXVI, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, pp. 15-21, 31, 37, 77-79. Cette ouverture aux femmes ne se continuait pas chez les rabbins (*op. cit.*, p. 81). Cf. n. 92. Dans le même sens, *Jubilés* combine une éthique sexuelle stricte avec une grande valorisation de la sexualité (W. Loader, *op. cit.* (n. 85), pp. 311-312 et *passim* ; cf. *Id.*, *op. cit.* (n. 76), pp. 389-390).

⁹¹ Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει (*I Esdras* 4,41) – *Magna veritas et praevallet* (*III Ezra* 4,41). Cf. D.A. deSilva, *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*, Grand Rapids, Baker, 2018², p. 322.

pour les femmes dans les conseils⁹² ; d'autre part, il n'y a pas de femmes qui sont *prêtre*⁹³.

5. Conclusion de cette section

Nous pouvons conclure que les écrits intertestamentaires ne peuvent pas être appelés misogynes – le *Testament de Ruben* forme une exception. La femme a une vie spirituelle ; son caractère et ses compétences sont appréciés, malgré le fait qu'on ne peut pas vraiment parler de relations équilibrées ; vis-à-vis des enfants les parents ont les mêmes droits ; quant au travail à l'extérieur, l'image n'est pas claire : normalement, ce n'est pas apprécié pour une femme, mais en cas de nécessité, c'est permis et même applaudi.

C'est le seul sujet de cette étude où la différence entre les écrits pharisiens et les écrits esséniens joue un certain rôle, mais même ici, elle est moins importante que pour d'autres sujets de la théologie intertestamentaire⁹⁴.

VI. L'homosexualité dans les écrits intertestamentaires

De nombreux textes de la période intertestamentaire qui à première vue semblent parler de l'homosexualité, pourraient à la limite parler – par exemple – du manque de respect de l'hospitalité des habitants de Sodome⁹⁵. D'autre part, si on lit ces textes à la lumière de l'Ancien Testament – qui était sans doute l'arrière-plan de tous les Juifs dans cette période-là – une interprétation de textes qui nie l'inclusion de l'homosexualité semble parfois forcée. Nous nous limi-

⁹² Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Brown Judaic Studies XXXVI, Chico, Scholars, 1982, pp. 26, 53. Sur base des données archéologiques, on conclut qu'il n'y avait pas de séparation entre hommes et femmes comme dans les bâtiments plus récents (J.P. Garcia, « What We Can Learn from Women's Roles in Ancient Synagogues », in Celina Durgin et D. Johnson, sous dir., *The Biblical World of Gender. The Daily Lives of Ancient Women and Men*, Eugene, Wipf and Stock, 2022, pp. 22-29 (26-28 !).

⁹³ Brooten, *op. cit.* (n. 92), pp. 73-99.

⁹⁴ Voir le paragraphe VII de cet article, p. 21.

⁹⁵ On cite 4Q159 fr. 2-4 6-7, mais ce texte interdit qu'une femme porte des vêtements d'homme et l'inverse ; c'est autre chose, cela ne dit rien sur l'homosexualité. On cite, pour Philon, des textes sur l'effémination, mais de temps en temps ces textes semblent plutôt présenter une critique de la femme (de certaines femmes) avec laquelle nous ne pouvons pas être d'accord.

terons aux textes les plus clairs⁹⁶. Il est apparent que ces textes viennent d'un contexte hellénistique. Cela n'implique pas automatiquement que l'homosexualité était acceptée dans le contexte judéen⁹⁷, mais plutôt que nous pouvons présumer que la discussion n'a pas eu lieu.

Il est important de noter que l'homosexualité et le mariage homosexuel étaient bien connus dans les milieux hellénistiques. En effet, on prétend que l'homosexualité stricte n'existait pas dans l'Antiquité mais il y avait absolument des hommes qui étaient purement homosexuels. Pour l'Antiquité classique, cela est surtout connu par des textes satiriques, mais la satire fonctionne seulement si la base est véridique⁹⁸. En outre, Instone-Brewer, sur la base de textes rabbiniques très anciens (I^{er} siècle apr. J.-C.), donc à peu près provenant de la même période que la littérature que nous étudions dans cet article, confirme : que l'on était bien conscient de l'existence de tendances homosexuelles, que pour les personnes concernées on prévoyait des règles qui les empêchaient de dépasser les limites, mais qu'elles pouvaient continuer à fonctionner dans la société et que donc il n'y avait aucune question d'homophobie⁹⁹. On prétend également que le mariage homosexuel n'existait pas, mais l'inverse est le cas¹⁰⁰.

⁹⁶ Laissant de côté – malheureusement – les textes conservés seulement en paléoslave, puisque nous ne savons pas lire cette langue et qu'il est absolument nécessaire d'aller aux textes mêmes (*ad fontes* ; voir le paragraphe VII de cet article, p. 21). Dans cette catégorie, la version longue de II Énoch 34 pourrait être intéressante, mais il faut tenir compte de l'incertitude concernant la date des différentes versions.

⁹⁷ Cf. Loader, *o.c.* (n. 76), p. 390. *Id.*, *op. cit.*, p. 361 fait néanmoins référence à l'interdiction trouvée en 4Q270 fr. 2 ii 16-17 avec 6Q15 fr. 5 3-4, mais il faut tenir compte que les deux textes – appartenant au *Document de Damas*, sans figurer en *CD* – sont défectueux.

⁹⁸ W. Rose, « « Je vrouw nog maagd... ». Over Virro en andere mannen uit de oudheid die niet seksueel functioneren met een vrouw », in A. de Bruijne, R. van Houwelingen et J. Klok, sous dir., *Gevarieerde oogst* (Fs. E.A. de Boer), Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 2024, pp. 343-354 (344-351 !), fait surtout référence à Martial (Rome, fin I^{er} s. apr. J.-C.), *Épigrammes* VII 58, et à Juvénal (Rome, fin I^{er} – début IInd siècle apr. J.-C.), *Satires* IX.

⁹⁹ D. Instone-Brewer, « Evidence of Non Heterosexual Inclinations », in T.A. Noble, Sara K. Whittle et P.S. Johnston, *Marriage, Family and Relationships. Biblical, doctrinal and contemporary perspectives*, London, Apollos IVP, 2017, pp. 138-154 (138, 145-146, 152-154 !).

¹⁰⁰ C.A. Williams, *Roman Homosexuality*, Oxford, UP, 1999, pp. 279-286 ; W.H. Rose, « Een ander verhaal over homoseksuele relaties in de oudheid », <https://www.onderwegonline.nl/app/uploads/2015/10/Eerste-reactie-Wolter-Rose.pdf> (septembre 2015 ; consulté dernièrement le 30 juin 2025), pp. 2-6 ; G. Gellérfi, « Nubit amicus. Same-sex weddings in Imperial Rome », *Graeco-Latina Brunensia* XXV (2020), pp. 89-100 (95-98 !). On peut faire référence à

Le fait que les choses décrites n'étaient pas nécessairement acceptées favorablement, n'élimine pas la réalité des choses.

1. Pédérastie

D'abord il faut bien faire la distinction entre homosexualité et pédérastie. Il arrive en effet que l'on cite *Oracula Sibyllina* III 185b-187 (milieu du II^e s. av. J.-C. en Égypte¹⁰¹).

... et ils placeront leurs enfants dans des maisons malfamées, et il y aura en ces jours une grande tribulation parmi les hommes, et cela dérangera toutes choses¹⁰².

Ce passage ne parle pas de l'homosexualité, mais – apparemment – de la pédérastie. Ce sont deux choses différentes, bien qu'elles soient souvent confondues dans les textes intertestamentaires aussi bien que dans la recherche moderne de l'Antiquité.

2. Adultère

Dans d'autres textes on pourrait avoir l'impression qu'on parle seulement d'une relation homosexuelle sous l'aspect de l'adultère vis-à-vis du mariage légal, par exemple dans le *Quatrième Livre des Oracles sibyllins* (daté peu après l'éruption du Vésuve le 24 octobre 79 ; en Syrie ou dans la vallée du Jourdain ; milieu essénien¹⁰³, *Oracula Sibyllina* IV 33-34) :

Martial, *Épigrammes* I 24 et XII 42 ; Juvénal, *Satires* II 117-142. Des références à Tacite, *Annales* XV 37 (in fine) et Suétone, *Néron* 28-29, sont déclinées par Gellérfi, *op. cit.*, pp. 94-97, comme décrivant des situations trop extravagantes.

¹⁰¹ J.J. Collins, « Sibylline Oracles », in J.H. Charlesworth, sous dir., *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York, Doubleday, 1983, pp. 317-472 (354-356 !) ; *Id.*, « The Development of the Sibylline Tradition », in W. Haase, sous dir., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 20.1. Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)*, Fs. J. Vogt, Berlin, de Gruyter, 1987, pp. 430-432 ; cf. J.T. Nelis, « Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament », in A.S. van der Woude, sous dir., *Bijbels Handboek IIB. Tussen Oude en Nieuwe Testament*, Kampen, Kok, 1983, pp. 118-191 (144 !).

¹⁰² στήσουσι τε παῖδας
αἰσχροῖς ἐν τεγέεσσι καὶ ἔσσειται ἡμασι κείνοις
θλιψις ἐν ἀνθρώποις μεγάλη καὶ πάντα ταραξεί,
Cf. *Testament de Levi* 17,11 : παιδοφθόροι, dans une liste de différentes catégories de pécheurs.

¹⁰³ Il y a certainement des éléments plus anciens mais ils ont alors été intégrés pendant cette période dans Or. Sib. IV. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of*

Ils¹⁰⁴ ne mettent pas non plus leur désir nauséabond sur le lit d'un autre¹⁰⁵, [ni sur l'abus¹⁰⁶ haineux et hideux d'un mâle¹⁰⁷].

Nous trouvons ici la combinaison d'une interdiction de l'adultère et – probablement – de l'homosexualité, mais aussi la question sur la fonction de « haineux et hideux » et, en outre, un problème textuel, puisque le deuxième verset, celui qui nous intéresse le plus, manque dans une partie des manuscrits. Dans *Oracula Sibyllina* III 764, nous lisons :

Garde-toi de l'adultère et de la couche déréglée d'un mâle¹⁰⁸.

Quelle est la fonction de l'adjectif ἄκριτος, qu'on peut traduire ici par « irrégulier/déréglé/irrégulé » ? Cela signifie-t-il que seuls les « rapports sexuels déréglés avec des mâles » sont rejetés, mais qu'il n'y a pas de problème avec les « rapports réglés avec des mâles » ? Ou cela signifie-t-il que les rapports sexuels avec des hommes sont rejetés et que cela est toujours irrégulier ? Dans le style des *Oracles sibyllins*, j'opterais pour la deuxième interprétation – c'est un texte littéraire, pas un texte juridique –, mais cela reste une interprétation.

Il y a quand même un aspect intéressant dans cette juxtaposition de la relation extra-conjugale et de la relation homosexuelle : ceci rend difficile l'interprétation selon laquelle l'acte homosexuel

Egyptian Judaism, SBL Diss. XIII, Missoula, Scholars, 1974, pp. 363, 365 ; *Id.*, *op. cit.* (n. 101), pp. 381-383 ; *Id.*, « *The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha* », in *Id.*, *Seers, Sybils [sic] and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ Sup. LIV, Leiden, Brill, 1997, pp. 99-114 (104 !), T.C. Vriezen (†) et A.S. van der Woude (†), *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen, Kok, 2000¹⁰, pp. 460-461, M. Philonenko, « Introduction générale », in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, sous dir., *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, pp. xv-cxlvI (xciv-xcv !), D. Flusser, « The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel », *Israel Or. St.* II (1972), pp. 148-175 (148-150 !).

Pour un résumé des arguments pour la datation de l'explosion du Vésuve, voir P.W. Foss, *Pliny and the Eruption of Vesuvius*, London, Routledge, 2022, pp. 123-148.

¹⁰⁴ Selon le v. 24, ceux-ci sont ceux qui aimeront véritablement le Dieu Puissant.

¹⁰⁵ οὐδ' ἄρ' ἐπ' ἀλλοτρίῃ κοίτῃ πόθον αἰσχρὸν ἔχοντες.

¹⁰⁶ ὕβρις : « insolence, volupté, viol ».

¹⁰⁷ [οὐδὲ ἐπ' ἄρσενος ὕβριν ἀπεχθέα τε στογερὴν τε] ; le verset manque dans la classe de manuscrits Ω : voir H.C.O. Lanchester, « The Sibylline Oracles », in R.H. Charles, sous dir., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II. Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon, 1913, pp. 368-406 (374, 394 !).

¹⁰⁸ μοιχείας πεφύλαξο καὶ ἄρσενος ἄκριτον εὐνήν.

est seulement interdit pour ceux qui sont mariés¹⁰⁹. Nous rencontrons la même idée chez Pseudo-Phocylide (ligne 3 ; à situer en Alexandrie au début de notre ère)¹¹⁰ :

Ne pas commettre d'adultère, ni soulever un amour mâle¹¹¹.

3. Iniquité

Toujours dans les *Oracles sibyllins* (III 184-185a), l'homosexualité est considérée comme un exemple clair d'iniquité¹¹² :

Et aussitôt une contrainte d'impiété apparaîtra chez eux¹¹³, le mâle s'approchera du mâle¹¹⁴...

Nous pouvons en conclure que l'homosexualité est rejetée, mais nous devons constater que ce n'est que d'une manière implicite. Nous rencontrons la même idée dans la *Lettre d'Aristée* (fin II^e s. av. J.-C., Alexandrie¹¹⁵), qui décrit la traduction de la Septante. Dans un excursus sur l'ineptie de l'idolâtrie et la défense des lois alimentaires, nous lisons comme suit au § 152 :

Car la plupart des autres hommes se souillent en ayant des relations, arrivant à un but de grande iniquité ; des régions et des villes entières se vantent de ces choses-là. Car non seulement ils s'avancent vers les mâles, mais aussi ils souillent celles qui les ont enfantés et encore leurs filles. Nous, par contre, nous avons été écartés de ces choses¹¹⁶.

¹⁰⁹ Donc de façon hétérosexuelle, comme M. Brinkschröder, *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichem Imaginären. Eine religionsgeschichtliche Anamnese*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten LV, Berlin, de Gruyter, 2006, pp. 335-347, semble le suggérer.

¹¹⁰ Vriezen et Van der Woude, *o.c.* (n. 103), p. 501.

¹¹¹ Μήτε γαμοκλοπέειν, μήτ' ἄρσενα κύπριν ὀρίνειν.

¹¹² Cf. V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle*, Études juives IX, Paris et La Haye, Mouton, 1970, p. 80.

¹¹³ C.-à-d. les Romains.

¹¹⁴ αὐτίκα δ' ἐν τούτοις ἀσεβείας ἔσσειτ' ἀνάγκη, ἄρσην δ' ἄρσενι πλησιάσει.

¹¹⁵ Vriezen et Van der Woude, *o.c.* (n. 103), p. 448.

¹¹⁶ Οἱ γὰρ πλείονες τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἑαυτοὺς μολύνουσιν ἐπιμισγόμενοι, συντελοῦντες μεγάλην ἀδικίαν, καὶ χῶραι καὶ πόλεις ὅλαι σεμνύνονται ἐπὶ τούτοις. οὐ μόνον γὰρ πρὸς ἄρσενας προσάγουσιν τοὺς, ἀλλὰ καὶ τεκούσας ἔτι δὲ θυγατέρας μολύνουσιν. Ἡμεῖς δὲ ἀπὸ τούτων διεστάλαμεθα.

4. Contre la nature

Les textes mentionnent souvent l'argument que l'homosexualité est contre la nature. Nous commençons avec les lignes 190-192 de Pseudo-Phocylide :

Ne transgresse pas les lits de la nature pour un amour illicite même aux bêtes déplaisent les lits mâles et que les féminines n'imitent pas la couche des mâles¹¹⁷.

Nous continuons avec Philon. Regardons dans un premier temps son traité sur Abraham, paragraphe 135 :

Les hommes [...] secouent le joug de la loi de la nature, poursuivant beaucoup d'alcool pur, des gourmandises et des liaisons illégales¹¹⁸ ; car non seulement ils sont devenus fous des femmes, et souillent le lit conjugal des autres, mais aussi ceux qui étaient des hommes grimperent sur des mâles, n'ayant pas honte que ceux qui l'ont fait avaient la même nature que ceux qui l'ont subi [...] ¹¹⁹.

Nous retrouvons la combinaison de l'adultère et de l'homosexualité ; la nature est encore une fois mentionnée. Philon va encore plus loin dans *De legibus specialibus* III 38 :

Il est juste de considérer ces personnes dignes de la mort pour ceux qui obéissent à la Loi, qui ordonne que l'homme-femme qui dénature la monnaie de la nature meure en toute impunité¹²⁰, ne lui permettant pas de vivre un seul jour, ou même une seule heure, car il est une honte pour lui-même, pour sa famille, pour son pays et pour la race entière de l'humanité¹²¹.

¹¹⁷ Μὴ παραβῆς εὐνάς φύσεως ἐς κύπριν ἄθεςμον· οὐδ' αὐτοῖς θήρεσσι συνευάδοι ἄρσενες εὐναί. Μηδέ τι λέχος ἀνδρῶν μιμήσαντο. θηλύτεροι: comp. pro pos. (Bailey s.v.).

¹¹⁸ ἀπαυχενίζουσι τὸν τῆς φύσεως νόμον, ἄκρατον πολλὸν καὶ ὀψοφαγίας καὶ ὀχείας ἐκθέσμοις μεταδιώκοντες ἄκρατον : subst. acc. sg.m. (« vin pur »). Pour la combinaison, cf. *De legibus specialibus* II 49 : γλώτταν, γαστέρα, τὰ γεννητικά. Cela nous rappelle Salluste, *De Catilinae coniuratione* 14.2 : « manu ventre pene » (où l'allitération a disparu).

¹¹⁹ οὐ γὰρ μόνον θηλυμανοῦντες ἀλλοτρίους γάμους διέφθειρον, ἀλλὰ καὶ ἄνδρες ὄντες ἄρρεσιν ἐπιβαίνοντες, τὴν κοινὴν πρὸς τοὺς πάσχοντας οἱ δρῶντες φύσιν οὐκ αἰδοῦμενοι [...]

¹²⁰ C.-à-d. : celui qui est responsable de sa mort ne sera pas poursuivi.

¹²¹ Καθ' ὧν φονᾶν ἄξιον νόμῳ πειθαρχοῦντας, ὃς κελεύει τὸν ἀνδρόγυνον τὸ φύσεως νόμισμα παρακόπτοντα νηποινεῖ τεθνᾶναι, μηδεμίαν ἡμέραν ἀλλὰ μὴδ' ὥραν

Flavius Josèphe écrivait sur l'histoire juive, mais pour des non-juifs. Bien qu'il évite de temps en temps les points difficiles, il les explique à ses lecteurs (masculins !) si nécessaire. Ainsi il écrit en *Contra Apionem* II 199 :

Comme seule union sexuelle, la loi connaît celle selon la nature, celle avec une femme, et cela sous condition qu'on ait l'intention que cela se passe à cause d'enfants. Elle déteste celle de mâles avec des mâles et la mort est la peine, si quelqu'un l'entreprend¹²².

Cette peine est confirmée quelques paragraphes plus loin (II 215). Pour rendre les choses encore plus complexes, il faut constater que des relations homosexuelles se produisent chez des animaux, en tout cas dans des situations extrêmes¹²³ ; un point intéressant pour les adeptes de l'éthique naturelle¹²⁴.

5. Menant à l'extinction

Philon, dans son traité sur Abraham, mentionne la conséquence d'homosexualité généralisée au paragraphe 136 :

Si ainsi les Grecs et les barbares avaient accepté de chercher ce genre de relation, les villes les unes après les autres seraient devenues désolées, comme si elles avaient été vidées par une peste¹²⁵.

6. Le féminin

Nous devons constater que chez Philon le féminin en soi n'est pas très apprécié, cela ressort, du moins, du paragraphe 136 du traité sur Abraham :

ἐώμενον ζῆν, ὄνειδος αὐτοῦ καὶ οἰκίας καὶ πατρίδος ὄντα καὶ τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους.

¹²² Μῆξιν μόνην οἶδεν ὁ νόμος τὴν κατὰ φύσιν τὴν πρὸς γυναῖκα καὶ ταύτην, εἰ μέλλοι τέκνων ἕνεκα γίνεσθαι. τὴν δὲ πρὸς ἄρρενας ἄρρένων ἐστύγηκεν καὶ θάνατος τοῦπιμίον, εἴ τις ἐπιχειρήσειεν.

¹²³ M. Brinkschröder, *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichem Imaginären. Eine religionsgeschichtliche Anamnese*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten LV, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 342 ; Wilkinson, o.c. (n. 100), p. 133 n. 14.

¹²⁴ Cf. Marjorie Legendre, « La loi naturelle en éthique sociale I. Un concept légitime et fondamental ou critiquable et irrecevable ? », in *Théologie évangélique* XXII (2023), pp. 40-61.

¹²⁵ εἰ γοῦν Ἕλληνας ὁμοῦ καὶ βάρβαροι συμφωνήσαντες ἐζήλωσαν τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, ἠρήμωντο ἂν ἐξῆς αἱ πόλεις ὥσπερ λοιμώδει νόσῳ κενωθεῖσα.

Ensuite, doucement, les hommes se sont habitués à subir les choses des femmes, et ont ainsi engendré pour eux-mêmes la maladie féminine, un mal intolérable¹²⁶.

Nous voyons en effet un manque de respect pour la sexualité en général¹²⁷. Alors que les deux (Philon ainsi que le NT) avaient l'Ancien Testament comme base, et que les deux s'expriment contre la pratique homosexuelle, le traitement du sujet de la sexualité est assez différent.

7. Conclusion de cette section

Nous pouvons conclure : les auteurs cités vivaient dans une société où l'homosexualité était connue ; nous ne pouvons pas dire que les écrivains du I^{er} siècle n'étaient pas informés. Il est improbable que les raisons de l'homosexualité étaient différentes de celles de nos jours, mais nos auteurs ne se posent aucune question concernant la génétique, la psychologie ou la sociologie. Malheureusement, les textes n'offrent pas la clarté désirée par des lecteurs d'aujourd'hui. En effet, il ne faut pas mélanger la pédérastie et l'homosexualité, on ne peut pas réduire l'homosexualité à une forme d'adultère. Il faut bien lire les textes dans leur formulation et dans leur contexte, en n'exagérant ni dans le sens de voir partout une interdiction de l'homosexualité, ni l'inverse. Après tout, là où des possibilités sociétales ont toujours existé pour la femme, aucune largesse ne s'est produite pour l'homosexualité¹²⁸.

¹²⁶ εἴτ' ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐθίζοντες τὰ γυναικῶν ὑπομένειν τοὺς ἄνδρας γεννηθέντας θήλειαν κατεσκεύασαν αὐτοῖς νόσον, κακὸν δύσμαχον.
εἴτ' : de εἴτα « ensuite ». L'idée est développée par Philon dans *De legibus specialibus* III 37.

¹²⁷ Par ex. Philon, *De opificio mundi* 152.

¹²⁸ W.J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals*, Downers Grove, IVP, 2001, pp. 83, 87. Dans le judaïsme plus récent, beaucoup de choses ont été permises (mais pas l'homosexualité masculine), tant que les affaires étaient claires (donc pas de papillonage) ; voir M.J. Brody, « Jewish Law and the Abandonment of Marriage. Diverse Models of Sexuality and Reproduction in the Jewish View, and the Return to Monogamy in the Modern Era », in *Id.* et M. Ausubel, *Marriage, Sex, and Family in Judaism*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005, pp. 88-115 (89-91 !).

VII. Quelques réflexions finales

Nous avons constaté que les exposés systématiques que nous aimerions trouver dans les écrits intertestamentaires nous manquent. D'autre part, même si on connaissait bien les alternatives, on s'en tenait aux principes dérivés d'une lecture de l'Ancien Testament qui regardaient les textes comme historiques et faisant autorité pour les croyants. Les lignes directrices de ces écrits sont claires : maintien de la doctrine de la Création, opinions nuancées et mixtes concernant la position de la femme, refus de l'homosexualité, et tout cela dans des circonstances qui ne sont pas tellement différentes des nôtres. Les divisions (ou le manque de division) d'opinion ne suivent pas les lignes qui normalement divisent le champ religieux juif, à la différence de la situation pour d'autres sujets¹²⁹.

Nous avons constaté également que l'on ne peut pas simplement faire appel à des traductions. Il est toujours nécessaire d'aller aux textes originaux, dans leur contexte. Les traductions que nous avons à notre disposition ne sont pas fausses, mais *aident* souvent leurs lecteurs à mieux comprendre le texte, et par cet accompagnement (louable en soi¹³⁰), elles donnent facilement l'impression que la situation est plus claire qu'elle l'est en réalité et mènent ainsi à des conclusions fausses (ou au moins trop douteuses). Et donc : *ad fontes* !

Après tout, il est fort intéressant d'étudier ces textes des temps intertestamentaires : ils ne sont pas canoniques – et donc en soi pas directifs pour des chrétiens protestants évangéliques –, mais ils nous offrent des interprétations de l'Ancien Testament très anciennes, et qui avaient cours au temps du Nouveau Testament. ■

¹²⁹ C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas donné ici une classification des écrits intertestamentaires. Voir, p. ex., G.W. Lorein, « Different Currents in Israel and Beyond. Knowing God in the Intertestamental Period », in J. Kok, M. Webber et J. Otten, *On Knowing God. Interdisciplinary Theological Perspectives*, Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics LXXX, Piscataway, Gorgias, 2022, pp. 123-179 (125-131 !). Pour des sujets où il y a plus de divergence, voir p. ex., G.W. Lorein, *op. cit.*, p. 166-167, et surtout *Id.*, « The Relationship of Believers to Society. Different Approaches in the Earliest Interpretations of the Old Testament », *European Journal of Theology* XXX (2021), pp. 248-274 (266-267 !).

¹³⁰ En effet, l'auteur a fait la même chose, mais le lecteur a pu consulter immédiatement le texte original dans les notes en bas de page.

Deux messies ? Pistes exégétiques pour comprendre l'expression בְּנֵי־הַיִּצְהָר (*bénei-hayits'ar*) dans Zacharie 4,14

par Michaël de
LUCA,
professeur
de langues
bibliques, FJC,
Aix-en-Provence

Introduction (genèse de cette étude)¹

Pour la préparation d'un cours sur les Douze Prophètes, je relisais le livre de Zacharie dans une Bible d'étude juive messianique : la *Bible Juive Complète* dont le texte de base est celui de la traduction de David Stern². En lisant le verset de Zacharie 4,14 et les commentaires associés, j'ai été interpellé³. Je n'avais jamais vraiment remarqué que « deux messies » se trouvaient annoncés dans le livre de Zacharie⁴. Un commentaire en encadré dans cette Bible d'étude expli-

¹ Cet article est la version longue d'une contribution publiée en néerlandais dans un ouvrage collectif en l'honneur du professeur Mart-Jan Paul : « Messiaanse 'Joodse' verwachtingen in Zacharia: één of twee messiassen? », in *Bevrijding en verwachting. Over de verhouding tussen beide testamenten*, Koert van Bekkum, Henk van den Belt, Hans van den Herik (éds), Labarum Academic, 2025, pp. 66-76. Publié avec l'aimable autorisation des éditeurs. Mart-Jan Paul fut mon directeur de recherche durant mes années d'étude doctorale à l'*Evangelisch Theologisch Faculteit* de Louvain (*Leuven*) dans le département d'Ancien Testament.

² *The Complete Jewish Study Bible*, Hendrickson publishers, 2016, basée sur la traduction de David Stern (1996) avec des notes éditées par Barry A. Rubin, John Fischer, Rick Brown, Michelle Rapkin et Patricia Anders.

³ Le texte de la traduction dit ceci : « Those are the *two who have been anointed with oil*; they are standing with the Lord of all the land ». (italiques ajoutées).

⁴ En fin de section, au chapitre 9 de Zacharie, un encadré intitulé « Two Messiahs? » commente ainsi : « In Zechariah, two messianic figures – the high priest and the messianic king – are depicted », et plus loin : « In their depictions of the Messiah, the rabbis formulated the doctrine of Messiah ben Yosef, who would precede the King-Messiah, Messiah ben David ». Le premier étant la figure du messie souffrant précédant l'avènement du messie glorieux à la fin des temps. Cf. *The Complete Jewish Study Bible*, p. 882. C'est cette notice qui a été le point de départ de ma

quait que ce verset et les suivants pouvaient être reliés, dans la tradition juive, aux prophéties relatives au messie souffrant et au messie glorieux, ces deux figures étant ultimement liées au Messie Yehoua/Jésus Christ venu une première fois pour souffrir et racheter son peuple et qui reviendra en gloire pour le rétablir. J'ai trouvé cette interprétation intéressante et j'ai eu envie d'en savoir plus.

Mon premier réflexe fut alors d'aller consulter Zacharie 4,14 dans le texte hébreu. En lisant ce verset, je trouvais l'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*) ce qui me laissa perplexe, car cette expression m'était inconnue. Elle signifie très littéralement « fils de l'huile ». D'après ce que j'avais lu, je m'attendais plutôt à trouver quelque chose comme משהים (*méshourhim*) « messies/étant oints » qui correspond à la racine משה (*masharh*) « oindre ». Mais il n'y avait rien en référence à cette racine, ni même le mot שמן (*shémén*) qui est le mot habituel pour désigner l'huile (d'olive) et aussi l'huile d'onction, celle qui sert à consacrer les éléments. La nécessité s'imposait donc d'étudier plus en détail l'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*) pour en cerner le sens et l'emploi dans le contexte du livre de Zacharie.

L'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*)

L'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*) est unique dans la Bible hébraïque même si les mots qui la composent sont connus et facilement identifiables.

Le mot יצהר (*yits'ar*) désigne l'huile fraîchement pressée⁵. C'est celle qui est généralement apportée comme offrande des prémisses dans le Temple⁶. Elle symbolise l'abondance et la pureté – elle est appelée זרה (*za'av*) (or) dans Zacharie chapitre 4. On utilise le mot plus courant שמן (*shémén*) – qui signifie aussi « huile » et tout ce qui

réflexion au sujet du verset de Zacharie 4,14 et qui est à l'origine du titre de cet article.

⁵ Tidiman écrit : « Le mot utilisé ici désigne l'huile fraîche, non transformée [...] », Brian Tidiman, *Le livre de Zacharie*, Édifac, Vaux-sur-Seine, 1996, p. 132. Boda traduit littéralement ce terme « unmanufactured oil » et il précise « the word is not the one used for anointing elsewhere in the Old Testament », « [...] this term is more closely associated with the oil in its state fresh off the tree, which would be appropriate for the scene in Zechariah 4, where the oil is provided directly by olive-pressers from the olive trees to the lampstand », Mark J. Boda, *The Book of Zechariah*, New International Commentary on the Old Testament (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids MI, 2016, p. 313 et p. 316.

⁶ C'est le cas dans le Premier temple (cf. Nb 18,12) et dans le Second temple (cf. Ne 13,5.12).

est gras – pour les rites d'onction⁷. En Exode 29, par exemple, il est question de « l'huile d'onction » (שמן המשחה, *shémén hamishrhah*) que Moïse utilise pour oindre Aaron et ses fils. Le premier constat est donc que le mot יצהר (*yits'ar*) ne désigne pas, *a priori*, l'huile d'onction.

Le mot בן (*bén*) signifie « fils », mais ce qui est intéressant c'est la façon dont il est employé à l'état construit « fils de » (au pluriel dans notre texte בניי, *bénei*). Cet emploi idiomatique en hébreu n'a pas directement à voir avec l'engendrement mais désigne la qualité de quelque chose ou de quelqu'un⁸. Prenons quelques exemples. En hébreu, on désigne communément l'âge de quelqu'un avec l'expression « fils de *tant d'années* ». Par exemple, à la fin de la Genèse, Joseph est mort quand il était בן-מאה ועשר שנים (*bén méah va'ésèr shanim*) (littéralement « fils de cent dix ans »). Cette expression peut aussi désigner une qualité comme la force : en 2 Samuel 17,10 les hommes de David sont « fils de force » בן-הייל (*bén rhayil*) (traduit par « vaillants »). Elle peut aussi désigner un produit ou un processus comme la croissance : en Jonas 4,10 la plante qui a poussé en une nuit est dite בן-לילה (*bén laïlah*) littéralement « fils d'une nuit » (produite en une nuit).

Quand les deux mots sont mis ensemble, on obtient l'expression originale « fils de l'huile », ce qui « a le caractère de l'huile », ce qui est « huileux », même si cette dernière traduction ne serait pas appropriée car cette expression caractérise deux personnages auxquels il est fait allusion dans ce verset de Zacharie. Le fait est que, si l'on pense à quelqu'un qui « a le caractère de l'huile », on pense immédiatement à l'huile d'onction et au fait d'être oint, alors même que ce n'est pas le bon terme qui est employé ici.

Il faut donc se demander à cette étape : est-ce que l'expression בני-היצהר (*bénei-hayits'ar*) désigne le fait de recevoir l'huile (en référence à une onction) ou le fait de produire ou de porter l'huile ? Ce qui nous amène à considérer de plus près cette expression dans le contexte de Zacharie chapitre 4.

⁷ Dès le récit de Genèse, Jacob utilise de l'huile pour oindre une pierre spéciale (Gn 28,18).

⁸ « Besides the common 'son', בן also functions with substantives and words describing characteristics to express a relationship appropriate to the sense of the adjunctive word », Thomas E. McComiskey, « Zechariah », in *The Minor Prophets. A Commentary on Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Thomas E. McComiskey (éds), Baker Academic, Grand Rapids MI, 1998, p. 1092.

Le contexte de Zacharie 4,14

Zacharie est un livre notoirement difficile à interpréter du fait de son style composé de visions « apocalyptiques ». Zacharie est un prophète de l'époque du retour d'Exil, contemporain du prophète Aggée. Ces deux prophètes ont en commun d'encourager le peuple et ses dirigeants dans la lourde tâche qui leur incombe de rebâtir le Temple, malgré les difficultés et les lenteurs. Le livre de Zacharie se structure en différentes visions reçues par le prophète, notamment concernant le grand prêtre Josué (au chapitre 3) et Zorobabel le gouverneur. Dans la sixième vision, au chapitre 4, l'ange montre au prophète un chandelier d'or entouré de deux oliviers. Le prophète demande (verset 4) quelle est cette vision et l'ange semble étonné de sa question (verset 5). Pourtant, le prophète insiste au verset 11 en demandant « que sont ces deux oliviers ? » et il précise encore sa question au verset 12 en disant : « que sont les deux rameaux d'oliviers (שבלי־הזיתים, *shibalei hazetim*) qui sont près des deux tubes d'or d'où découle l'or (זהב, *za'av*) ? ». Encore une fois l'ange est étonné de cette question et lui dit « ne sais-tu pas ce qu'ils sont ? », comme si Zacharie était censé savoir de façon évidente de quoi (ou de qui) il s'agit⁹. Vient alors la réponse de l'ange au verset 14 : « Ce sont les deux *fils de l'huile* qui se tiennent debout devant le Seigneur de toute la terre ».

Plusieurs éléments de cette vision sont symboliques, mais leur symbolique n'est pas forcément si évidente à comprendre. Le chandelier alimenté d'huile fait penser à la *menorah* placée dans le Temple et que les prêtres lévites avaient pour fonction de maintenir allumée perpétuellement (cf. Nombres 4,16). Le symbole de l'olivier peut faire référence à Israël en tant que peuple, ou à un individu en particulier¹⁰. Comme il y a deux oliviers dans la vision de Zacharie et que ces deux oliviers sont deux fils de l'huile qui se tiennent en présence de Dieu, on pense plus naturellement à deux personnages. Mais lesquels ?

⁹ La répétition de la question (trois fois) révèle l'incompréhension du prophète face aux détails de cette vision, alors que la répétition de la réponse de l'ange (deux fois) semble indiquer que la référence devrait être évidente. Pourtant, comme l'écrit Tidiman : « La réponse de l'ange est à la fois éclairante et énigmatique », « [...] aucune identité explicite n'est donnée aux deux oliviers » Tidiman, *Le livre de Zacharie*, pp. 131-132.

¹⁰ Les deux références se trouvent par exemple dans le chapitre 11 de Jérémie : au v. 16a le peuple est comparé à un olivier et au v. 19b il est fait allusion au prophète comme d'un « arbre ».

Comme il est question de Zorobabel dans ce chapitre (versets 6, 7, 9, 10), il semble évident de l'inclure comme l'un des deux fils de l'huile, auquel vient s'ajouter Josué le grand prêtre qui est l'objet de la vision précédente au chapitre 3. Par ailleurs, l'association implicite entre les deux hommes (le sacrificateur Josué et le « germe » royal) au chapitre 6 ne fait que renforcer l'idée que les deux oliviers représentent ces deux hommes. C'est d'ailleurs l'interprétation habituelle, comme en témoignent certains commentaires bibliques¹¹. Hill propose ainsi de traduire l'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*) par « two anointed ones or messiah figures » en soulignant la portée messianique « amoindrie » de ce terme¹². Dans ce cas, traduire par « oints » implique d'admettre que l'expression בנייהיצהר (*bénei-hayits'ar*) est un euphémisme pour le terme commun משיה (*mashi'arh*) « messie », ce qui n'est pas forcément évident. En effet, si on peut imaginer que Josué était oint en sa qualité de grand prêtre, il est peu probable que Zorobabel ait été oint, n'étant pas prince ni roi, quoi que de descendance davidique. Si néanmoins l'expression « fils de l'huile » entend s'appliquer à Zorobabel, il faut alors supposer que la vision du prophète décrit quelque chose de l'ordre de l'onction « spirituelle » pour ces deux personnages, pour leur assurer la capacité de mener le peuple dans sa tâche¹³.

¹¹ Voir par exemple le commentaire de Barker, qui ne fait aucune mention de la problématique autour du mot יצהר (*yits'ar*) et admet que l'expression se réfère à l'onction de ces deux personnages : « [...] The two olive branches are implicitly identified as Zerubbabel, a member of the line of David, and Joshua the high priest. In the light of the context (chs. 3-4), they must be 'the two who are anointed to serve the Lord' » (italiques ajoutées), Kenneth L. Barker, « Zechariah », in *Daniel – Malachi*, Tremper Longman, David Garland (éds), The Expositor's Bible Commentary 8, Zondervan, Grand Rapids MI, 2008, p. 762.

¹² « The verb anointed (litt. 'sons of oil') indicates that these two figures are 'consecrated with oil'. This expression differs from the more common term for anointing or anointed one (Heb. msh, masiah), downplaying the messianic implications of the vision, while signalling the divine appointment of these post-exilic leaders. [...] The fact that Zerubbabel may not have been an anointed official makes the identification of the two trees with Joshua and Zerubbabel problematic for some interpreters » (italiques ajoutées), Andrew E. Hill, *Haggai, Zechariah and Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries (TOTC) 28, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2012, pp. 161-162.

¹³ Comme le souligne McComiskey, la résolution du problème est simple et consiste à considérer que Zorobabel, étant de la lignée de David et un leader reconnu de la communauté, devait ou aurait dû ou aurait pu être oint ou du moins considéré prophétiquement comme « oignable » même si rien dans le texte ne l'indique explicitement (ce qui fait beaucoup d'implicite, il est vrai). Si on admet cette hypothèse, alors comme l'écrit l'auteur : « If we follow this latter view, the 'sons of oil' are likely Joshua the high priest and Zerubbabel the civil leader [...], the

En résumé à ce stade, nous pourrions dire que le contexte littéraire immédiat de Zacharie 4,14 pousse naturellement le lecteur à identifier les deux fils de l'huile à Zorobabel et Josué, mais les interprétations divergent si l'on considère que l'expression signifie « pourvoir » et non « recevoir » l'huile.

Interprétations modernes de Zacharie 4,14

Boda, dans son commentaire sur Zacharie, propose de considérer les deux personnages de notre passage comme étant des « pourvoyeurs » d'huile et non pas des « récepteurs »¹⁴. Dans cette optique, il développe l'interprétation selon laquelle c'est essentiellement le ministère prophétique qui était considéré comme pourvoyeur de l'onction d'huile, et ainsi il tend à identifier les deux oliviers aux deux prophètes contemporains de Zorobabel, à savoir Aggée et Zacharie lui-même. Cette identification est renforcée, selon l'auteur, par le fait que ces deux personnages se tiennent dans la présence du « Seigneur de toute la terre », ce qui fait sans doute référence au conseil de Dieu où d'autres prophètes ont pu se tenir eux aussi (cf. Michée en 1 Rois 22 ou Ésaïe 6)¹⁵.

Ce développement est intéressant et possède le mérite de reconsidérer la lecture immédiate et « naturelle » pour prendre au sérieux l'aspect spécifique du terme יצהר (*yits'ar*). Pour autant, il nous semble que la perspective néo-testamentaire pourrait venir éclairer encore davantage cette interprétation. Mais avant cela, faisons un détour par les réceptions plus anciennes de ce texte.

designation 'sons of oil' may refer to the two leaders, who were to one degree or another associated with anointing. [...] The avoidance of the term *semen* in this verse may be a literary device... », McComiskey, *The Minor Prophets*, p. 1093.

¹⁴ « In 4:12, the focus shifts from the olive trees as a whole to a particular part of the olive trees (branches) and then to oil pressers emptying oil from the olives. In this way, the two human figures who are identified in 4:14 are not identified with the olive trees as a whole, but with their branches, and possibly only with oil pressers who are squeezing oil from the olives on the branches », et plus loin il développe : « Past scholarship has often assumed that the sons here are the recipients of oil, thus treating this phrase as equivalent to 'anointed ones', [...]. However, it is also clear that these olive trees, branches, and oil-pressers are *providing oil, rather than receiving oil* », (italiques ajoutées) Boda, *The Book of Zechariah*, p. 312 et pp. 314-315.

¹⁵ Boda, *The Book of Zechariah*, pp. 314-315.

Interprétations dans la tradition

Dans la tradition midrashique juive, les deux fils de l'huile de Zacharie 4,14 sont généralement associés à Aaron et David, dans la perspective de leur onction sacerdotale et royale¹⁶. Un seul midrash les rapproche de Moïse et Aaron¹⁷. Mais dans chaque cas, l'expression בני־היצהר (*benei-hayits'ar*) est comprise comme faisant référence au rite d'onction et à sa continuité¹⁸, et il est souligné que les deux offices (sacerdotale et royale) ne se confondent pas¹⁹. La tradition juive d'interprétation ne semble donc pas gênée par le caractère unique de l'expression בני־היצהר (*benei-hayits'ar*) et lui confère volontiers la notion d'onction d'huile dans la continuité des onctions sacerdotale et royale.

Dans la tradition chrétienne, les Pères de l'Église ont relativement peu commenté ce texte, mais on trouve une interprétation intéressante chez Methodius (un père-anténicéen) qui voit dans les éléments de cette vision les symboles suivants : les deux oliviers représentent, selon lui, la Loi de Moïse et les prophètes qui préparent les croyants à recevoir le don de la nouvelle Alliance²⁰. Cette piste est intéressante, surtout si on la met en perspective avec le Nouveau Testament, et en particulier l'Apocalypse où le texte de Zacharie est repris.

¹⁶ Bamidbar Rabbah 14,13 rapproche notre passage de Lévitique 7,35, l'onction d'Aaron et ses fils et plus loin dans Bamidbar Rabbah 18,16 nous lisons : « Moreover, it is written: 'He said: These are the two anointed dignitaries [benei hayitzhar], who attend the Lord of the entire land' » (Zechariah 4,14). Does oil have children? Rather, these are *Aaron and David*, who were anointed with anointing oil. Aaron took the priesthood, and David, the kingship ». Cf. Midrash Lekach Tov, sur Lévitique 7:35:1 :

אלה שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ. זה אהרן ודוד
Consulté en octobre 2024 sur le site Sefaria : <https://www.sefaria.org/Zechariah.4.14>.

¹⁷ Shemot Rabbah 15,3.

¹⁸ Midrash Tanchuma, Korach 12,1 : « 'Two anointed ones' (Zechariah 4,14). These are David and Aharon who were anointed with the anointing oil, such that their anointing was for [all] the generations. With Aharon, it is written (Numbers 25,13), 'It shall be for him and his descendants after him, a pact of priesthood for all time'. With David it is written (Ezekiel 37,25), 'and My servant David as their prince for all time' ». Consulté en octobre 2024 sur le site Sefaria : <https://www.sefaria.org/Zechariah.4.14>.

¹⁹ Bamidbar Rabbah 18,16 au sujet de la révolte de Qoré.

²⁰ « [...] The two boughs of the two olives are *the law and the prophets* [...], of which Christ and the Holy Spirit are the authors » (italiques ajoutées) d'après Methodius, « Banquet des dix vierges » 10,6, cité dans *The Twelve Prophets*, Alberto Ferreira (éds), Ancien Christian Commentary on Scripture, Old Testament XIV, InterVarsity, Downers Grove, IL, 2003, p. 244.

Apocalypse 11,4 : les « deux témoins »

Comme l'écrit Tidiman : « Ce texte (Zacharie 4,14) est repris en Apocalypse 11 où les deux oliviers sont deux témoins de Dieu qui jouent un rôle important avant que retentisse la septième trompette²¹ ». Et en effet, dans le livre de l'Apocalypse au chapitre 11 les versets 3 et 4, les « deux témoins » de Dieu sont identifiés comme étant « les deux oliviers et les deux chandeliers qui se tiennent devant le Seigneur de la terre ». L'image est ici un peu augmentée avec deux chandeliers, et Jean dans sa vision semble assimiler les oliviers et les chandeliers. Ceci étant, les éléments qui décrivent les deux témoins dans l'Apocalypse peuvent nous orienter sur leur identité.

Les deux témoins reçoivent la mission de prophétiser (verset 3), « du feu sort de leur bouche » (verset 5) et ils ont le pouvoir d'empêcher la pluie, de changer l'eau en sang et de faire venir des plaies sur la terre (verset 6). Ces quelques détails semblent faire allusion à deux ministères puissants de l'Ancien Testament, c'est-à-dire Moïse et Élie²². Les deux ont eu un ministère prophétique attesté par des miracles marquants rappelés par ces allusions. Par ailleurs, Moïse représente la révélation de Dieu dans la Loi et Élie celle des Prophètes. Moïse et Élie sont les deux figures majeures de transmission prophétique de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament²³.

Si les deux témoins dans l'Apocalypse font référence à ces deux figures majeures que sont Moïse et Élie, et qu'ils sont en même temps identifiés à deux oliviers, alors cette identification presque explicite des deux témoins peut éclairer rétroactivement la référence implicite qui est faite en Zacharie 4,14 au sujet des deux fils d'huile.

²¹ Tidiman, *Le livre de Zacharie*, p. 131. Ceci étant dit, il ne va pas plus loin dans son explication, ce qui est le cas de la plupart des auteurs qui commentent le livre de Zacharie. Il nous faut donc nous tourner vers des commentateurs du livre de l'Apocalypse pour obtenir plus d'informations.

²² Romerowski écrit : « Le tableau rappelle le ministère de deux prophètes de l'Ancien Testament, Moïse et Élie. [...] Les deux témoins apparaissent donc comme deux nouveaux Moïse et comme deux nouveaux Élie ». Romerowski, Sylvain, *Commentaire sur l'Apocalypse de Jean : la victoire de l'Agneau et de ses rachetés*, Éditions de l'Institut Biblique, Nogent-sur-Marne ; Éditions Excelsis, Charols, 2020, p. 295. Ceci dit, l'auteur ne revient pas rétroactivement sur son interprétation de Zacharie où il identifie les deux oliviers avec Josué (office de la prêtrise) et Zorobabel (office royal).

²³ Leithart nuance en disant que les deux témoins sont des figures qui ont une portée symbolique : « So, the two witnesses should not be understood as two individuals », Peter J. Leithart, *Revelation 1-11*, International Theological Commentary, Bloomsbury T & T Clark, New York, 2018, p. 430. Cela dit, l'auteur admet que les deux témoins sont décrits « sur le modèle d'Élie et Moïse ».

Retour sur Zacharie 4,14

Nous voici presque au terme de ce parcours. Avec tout ce que nous avons vu, retournons dans le livre de Zacharie et considérons s'il est possible de formuler une proposition cohérente au sujet de l'interprétation du verset 4,14. Si nous suivons la piste suggérée par les références aux témoins de l'Apocalypse en identifiant les deux oliviers à Moïse et Élie, cela donnerait l'éclairage suivant : les deux oliviers, et même plus précisément les deux rameaux, servent à alimenter directement la lampe avec de l'huile. Ils représentent deux personnages qui sont reconnaissables (en principe) par le fait qu'ils se tiennent en présence du Seigneur. Si ce sont Moïse et Élie²⁴, alors ils représentent à la fois la Loi et les Prophètes, et aussi la parole prophétique qui, en tant que révélation de Dieu, fait « briller » le chandelier qui représente le peuple d'Israël²⁵.

Si on identifie encore l'huile à l'action de l'Esprit de Dieu dans ce passage, le prophète Zacharie pourrait alors communiquer à Zorobabel que son entreprise est soutenue et alimentée par l'Éternel, par l'intermédiaire de la révélation mosaïque et prophétique qui se trouvent en arrière-plan du travail de reconstruction du Temple. Autrement dit, Zorobabel peut être assuré que son action s'inscrit dans le plan de Dieu pour son peuple. Et dans ce cas, les deux fils de l'huile ne sont pas directement deux personnages oints, mais deux fournisseurs ou pourvoyeurs de l'onction divine pour Israël, symbolisés par ces deux oliviers, et que l'on peut affilier au ministère de Moïse et Élie.

Évaluation et conclusion

Pour conclure ce parcours, réévaluons les différentes traductions et interprétations de l'expression בנייה צהר (*béneï-hayits'ar*) dans Zacharie 4,14. Premièrement, je dirais que traduire cette expression par « deux messies » serait une fausse piste. Il ne me semble pas,

²⁴ On pourrait d'ailleurs ajouter au dossier néotestamentaire la référence à Moïse et Élie lors de l'épisode de la transfiguration de Jésus sur la montagne, cf. Matthieu 17,3.

²⁵ Ou qui représente le temple, ou l'intérieur du temple, si on se place dans la perspective du service lévitique de la *menorah*. Leithart y voit, pour sa part, une médiation des anges, sur la base de liens intertextuels avec la description des chérubins dans le temple : « The original 'sons of oil' are the 'oil-wood' cherubim in the Most Holy Place of the temple (1 Kgs 6:23-28). (...) In the vision of Zechariah 4, the two trees appear to be cherubim who supply golden oil through the prophets, priests, and kings to the lamp that is Israel. There is a hierarchy of mediation:

au terme de cette étude, que l'expression désigne l'onction messianique. Deuxièmement, la traduction habituelle « les deux oints » en référence à Josué et Zorobabel²⁶ me semble manquer de consistance, au regard des éléments révélés et implicites dans le texte. De surcroît, cette interprétation ne rend pas compte de la spécificité des termes employés ici (et seulement ici dans ce texte de Zacharie). Troisièmement, traduire par « fils de l'huile » serait une traduction plus neutre et plus littérale, mais manquerait de clarté. Finalement, je propose qu'une traduction du type « les deux (pourvoyeurs) d'huile²⁷ » permettrait de rendre compte du fait que les deux personnages évoqués ont pour rôle de fournir l'huile plutôt que de la recevoir, et ajouter en note d'étude que la référence semble implicitement pointer vers Moïse et Élie, considérés alors symboliquement comme intermédiaires de la révélation divine pour Israël. ■

Angel/trees, pipes/leaders, Israel/lamp », Leithart, *Revelation 1-11*, p. 431. Cette référence serait intéressante à approfondir pour poursuivre la réflexion au sujet de l'identification des personnages de Zacharie 4,14.

²⁶ Ou bien Aaron et David et les deux offices liés, selon l'interprétation traditionnelle.

²⁷ Ce qui se rapproche de l'argument de Boda, mais sans identifier les pourvoyeurs d'huile avec Aggée et Zacharie.

Le don de la foi et de la grâce selon Augustin

par Charles
BURGUNDER,

pasteur à la
Fédération des Églises Chrétiennes
du Plein Évangile (FECPE)
de Valbirse, Suisse,
professeur de théologie
systématique Startup et ACRO

Introduction à l'œuvre magistrale d'Augustin

L'œuvre d'Augustin est immense. Elle est constituée essentiellement de sermons, prononcés en diverses circonstances, parfois réunis en un ou plusieurs volumes, mais aussi de lettres, de traités, dont les principaux sont *La cité de Dieu*¹, *Les Confessions*², et *La Trinité*³. Augustin, par son œuvre, a exercé une influence énorme, incomparable, unique, dans la chrétienté latine, en théologie, en philosophie également.

¹ *La Cité de Dieu*. Cet ouvrage majeur de la pensée chrétienne (pour beaucoup le chef-d'œuvre d'Augustin), qui comprend 22 livres, est la dernière apologie de l'Église contre le paganisme. Ces deux cités sont régies par des attitudes opposées : elles conduisent également à des destinations opposées : la cité de Dieu à la félicité éternelle, la cité de ce monde à la damnation éternelle. Augustin ne prône cependant pas une attitude d'hostilité de la cité de Dieu à l'égard de la cité terrestre, bien au contraire ; il ne prône pas non plus la domination de l'État par l'Église.

² *Les Confessions* est une œuvre autobiographique d'Augustin d'Hippone, où il raconte sa quête de Dieu. Il a donc un double but : avouer ses péchés et ses fautes directement à Dieu (confession au sens chrétien) mais aussi proclamer la gloire de Dieu. L'œuvre est composée de treize livres. « *Les treize livres de mes Confessions louent le Dieu juste et bon de mes maux et de mes biens, ils élèvent vers Dieu l'intelligence et le cœur de l'Homme* ». C'est un ouvrage fondamental, tant par la profondeur des analyses qui y sont faites que par la qualité du style de l'écriture.

³ *La Trinité (De Trinitate)* est une œuvre en quinze livres qui a pour objectif de combattre les erreurs de la raison qui corrompent la foi et de montrer la vérité de la trinité des personnes en un seul et vrai Dieu.

Selon le cardinal Newman, Augustin a été « le grand luminaire du monde occidental, qui, sans être un docteur infaillible, a formé l'intelligence de l'Europe⁴ ».

Augustin était également appelé LE docteur de la grâce, infaillible ! Mais sa contribution ne s'est pas arrêtée là. Le présent article sur la foi et la grâce chez Augustin m'a amené à lire une partie considérable de son œuvre.

Mais avant d'aller plus loin, il faut préciser le contexte et la période durant laquelle Augustin livre sa pensée, soit vers l'an 400. La théologie n'est pas encore entièrement posée et les attaques fusent de partout.

Le problème du donatisme et du baptême

Concernant la validité des sacrements, les donatistes, qui voulait une Église totalement pure, soutenaient que les sacrements ne sont valides que s'ils sont reçus dans l'Église de la main d'un ministre digne de ce nom (donc ayant eu une attitude irréprochable durant les persécutions). De son côté, Augustin enseignait que les sacrements sont valides de par l'acte en lui-même et non grâce à la sainteté de la personne impliquée. Ainsi, Augustin montre que l'on peut fort bien reconnaître la validité du baptême conféré par les donatistes, et soutenir en même temps que ce baptême est réellement illicite. C'est l'acte en lui-même qui importe. Le baptême étant la condition de l'obtention du salut, en tant que cause seconde, insuffisant en lui-même, il n'a d'effet que dans l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ. C'est un premier pas vers une compréhension claire du don de la foi et de la grâce.

La compréhension de la grâce dans le contexte de l'opposition à Pélage

Pélage soutenait que l'initiative du salut revient à l'être humain. Il peut décider ou non de se tourner vers Dieu, l'homme possédant en lui la capacité de se corriger, d'œuvrer à son salut. Augustin affirmait le contraire. L'être humain est mort spirituellement. Malade, il ne peut accéder par lui-même à la vie, il est incapable de se convertir par lui-même et de coopérer avec Dieu, tant que celui-ci n'a pas accompli en l'être humain son œuvre de création par l'Esprit Saint. Pélage n'a pas pris la mesure de la profondeur du mal qui habite l'homme.

Pélagé défendait donc la libre autonomie de l'homme face à Dieu et à son salut. Augustin défendait la souveraineté et la libre décision de Dieu dans le salut de l'homme. Dans *La Cité de Dieu*, surtout dans les livres 15 à 18, sur le développement des deux cités, Augustin met graduellement, de façon imagée, en lumière sa théologie de la prédestination :

Lorsque les deux cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, l'homme de la cité de la terre fut celui qui naquit le premier, et, après lui, le membre de la cité de Dieu, prédestiné par la grâce, élu par la grâce, étranger ici-bas par la grâce, et par la grâce citoyen du ciel. Par lui-même, en effet, il sortit de la même masse qui avait été toute condamnée dans son origine ; mais Dieu, comme un potier de terre (car c'est la comparaison dont se sert saint Paul, à dessein, et non pas au hasard), fit d'une même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie. Or, le vase d'ignominie a été fait le premier, puis le vase d'honneur, parce que dans chaque homme, comme je viens de le dire, précède ce qui est mauvais, ce par où il faut nécessairement commencer, mais où il n'est pas nécessaire de demeurer ; et après vient ce qui est bon, où nous parvenons par notre progrès dans la vertu, et où nous devons demeurer⁵.

Le statut et le sens de l'Écriture

Pour Augustin, qui puise ses réflexions de l'Écriture, celle-ci ne peut être assimilée à un livre quelconque. L'Écriture est la Parole de Dieu. Elle exhorte à l'humilité et à la charité, elle est « *la manifestation de l'humilité et de la charité de Dieu qui rejoint l'homme là où il est* ».

L'Écriture a sa source dans les écrits des prophètes et des évangiles. Elle rend possible l'illumination du lecteur et a pour finalité de rendre l'homme apte à se laisser à nouveau enseigner intérieurement par Dieu.

Augustin, dans sa préface à son ouvrage, *Le Miroir sacré*, fait la remarque suivante :

Personne ne saurait l'ignorer, dans nos livres saints, c'est-à-dire dans les livres qui renferment la Loi, les Prophètes, les Évangélistes et les Apôtres, revêtus de l'autorité canonique, il y a des passages qu'il suffit de connaître et de croire, comme

⁵ Augustin, *La Cité de Dieu*, livre 15, chapitre 3. Traduction par l'Abbaye Saint Benoît de Port-Valais.

celui-ci : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre (1) », et cet autre : « Au commencement était le Verbe (2) », et en général comme tous les faits accomplis par Dieu ou par les hommes, et au récit desquels il nous suffit d'ajouter foi⁶.

L'étude de l'Écriture exige, certes, un travail de l'intelligence, mais son exégèse doit être étudiée avec le secours et l'aide de la foi, que Dieu donne. Car la foi rend vivante notre compréhension et lecture de la Bible.

Ces découvertes sont si intensément magnifiques et intégrées en lui qu'il en parle comme si cela lui avait été d'une certaine manière révélé :

C'est vous, Seigneur, qui êtes mon juge, parce que, bien que nul homme ne sache « rien de l'homme que l'esprit de l'homme qui est en lui (I Cor. II, 11), » cependant, il est quelque chose de l'homme que ne sait pas même l'esprit de l'homme qui est en lui. Mais vous savez tout de lui, Seigneur, qui l'avez fait. Et moi, qui m'abaisse sous votre regard, qui ne vois en moi que terre et que cendre, je sais pourtant de vous une chose que j'ignore de moi. Et certes, ne vous voyant pas encore face à face, mais en énigme et au miroir. Dans cet exil, errant loin de vous, plus présent à moi-même qu'à vous, je sais néanmoins que vous êtes inviolable, et j'ignore à quelles tentations je suis ou ne suis pas capable de résister⁷.

Dans *Les Confessions*, Augustin établit une relation entre la lecture de la Bible et la compréhension de soi. L'intériorité est le : « Chemin par excellence qui mène à Dieu... la présence à soi-même n'est authentique que si elle est en même temps présence à Dieu⁸ ».

C'est ainsi qu'Augustin compare l'esprit humain à la Trinité elle-même. L'expérience de la relation avec Dieu peut être comparée avec l'expérience de la relation avec soi et autrui. Cet accent mis par Augustin sur l'intériorité de l'homme provient de l'expérience intérieure qu'il a de sa situation face à Dieu et du don de la foi qui lui a été donné.

⁶ Augustin, *Le Miroir sacré*. Œuvres Complètes de Saint Augustin, Traduites en français, sous la direction de M. Raulx, Tome V^e, *Commentaires sur l'Écriture*, Bar-Le-Duc, L. Guérins & Cie éditeurs, 1867, p 2.

⁷ Augustin, *Les Confessions*, livre 10, chapitre 5. Traduction par l'Abbaye Saint Benoit.

⁸ Augustin, *Les Confessions*, livre 3, chapitre 7. Traduction par l'Abbaye Saint Benoit.

1. Foi, raison, volonté chez Augustin

Le christianisme comme vraie philosophie

Augustin met en relation la lecture de l'Écriture et la compréhension du christianisme comme vraie philosophie. Dans sa lettre 118 (*La Cité de Dieu*), Augustin explique que le Christ réalise ce que les platoniciens eux-mêmes n'ont pas réussi à faire, et montre la supériorité de la doctrine chrétienne en la résumant en un mot, l'humilité. Dans le *De verba religione*, il va même plus loin, car, non content d'affirmer la supériorité du christianisme, il tente d'introduire l'idée que Christ accomplit la philosophies (physique, logique et éthique) et libère l'homme. Par là, Augustin cherche également à faire passer les lecteurs de la philosophie des platoniciens à la lecture de l'Écriture, qui est plus importante encore. Pour lui, le christianisme est l'accomplissement de la philosophie.

La seule voie qui nous conduise sûrement à une vie bonne et heureuse est la vraie religion, celle qui adore un seul Dieu et reconnaît en lui avec une piété éclairée, l'auteur de la nature entière, en qui tout commence, se perfectionne et se conserve dans un ordre parfait [...]

Socrate [...] jure par le nom d'un chien, d'une pierre, de tout ce qui lui vient à la pensée ou lui tombe sous la main. Il a compris sans doute que toute production naturelle créée par la divine providence est bien préférable à l'ouvrage des hommes, aux travaux des artistes les plus habiles, plus digne aussi des honneurs divins que les statues adorées dans les temples : Il n'enseigne pas qu'une pierre, un chien doivent être adorés des sages, mais il veut faire comprendre à quel degré d'abaissement en sont venus les hommes ; si les plus éclairés sont honteux de l'imiter, ils doivent trouver plus condamnable encore l'égarément de la multitude ; et ceux qui enseignent que ce monde visible et le Dieu suprême comprendront l'absurdité d'une doctrine dont la conséquence rigoureuse est de faire adorer une pierre comme une faible portion de la divinité. Ont-ils horreur de cette conséquence ? ils doivent abandonner leur opinion et chercher à connaître le Dieu unique, élevé seul au-dessus de nos âmes, créateur du monde entier et de tout ce qui a vie dans le monde.

Après lui vint Platon, écrivain plus élégant que persuasif. Ces hommes, il est vrai, n'étaient pas nés pour amener leurs peuples

au vrai culte du vrai Dieu, pour leur faire abandonner les superstitions païennes et les vaines idées du monde⁹.

Il faut savoir que le mot philosophie n'avait pas exactement le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Ce mot ne désignait pas seulement des doctrines et des courants de pensée, mais aussi des manières de se comporter et des styles d'existence marqués par la quête de la sagesse.

Pour Augustin, penser le christianisme comme vraie philosophie revenait à dire que la voie révélée par le Christ et le don de la foi permettait de réaliser la guérison de l'âme atteinte par la triple convoitise de la volupté corporelle, de l'orgueil et de la curiosité, ce que la philosophie cherchait également à faire. En ce sens, l'Écriture, partant de l'enseignement qu'elle donne au sujet du salut que Dieu met en marche dans la vie de ses élus, a les ressources pour produire un réel changement intérieur.

L'intellectualisme et les éléments non rationnels

La philosophie grecque, du temps d'Augustin, est marquée par son intellectualisme. La raison dicte la conduite à suivre dans un monde bien ordonné. Pour Augustin, l'intervention d'éléments non rationnels bouscule cette manière de penser. L'homme possède son libre arbitre certes, mais Augustin perçoit de plus en plus la nature humaine comme marquée par l'ignorance et le péché.

Augustin établit cependant un lien entre la foi et la raison. La foi touche et régénère la raison. Le croyant touché par la grâce irrésistible de Dieu trouve des arguments pour démontrer sa foi. La foi n'est pas la demi-connaissance, vague et vacillante, mais la connaissance pleine, claire et sûre, qui vient de ce qu'on est uni à Dieu.

Quelle valeur attribuer dès lors à une foi non formée comme vous le dira la théologie catholique ? Aucune. Ou à une foi implicite, c'est-à-dire contenue dans un acquiescement en bloc à l'enseignement ecclésiastique ? Aucune. Ou à un pur consentement intellectuel ? Aucune. Ou à un simple crédit accordé à la sagesse de l'Église tout en ignorant les choses de Dieu ? Aucune. La foi n'est la foi que si elle sait et si elle sait entièrement¹⁰.

⁹ Augustin, *La vraie religion*, chapitre 1 et chapitre 2, 1^{er} alinéa. Traduction par l'Abbaye Saint Benoît.

¹⁰ Augustin, *Le Miroir sacré*, Livre 5, chapitre 4.

Augustin mettra de plus en plus l'accent sur les éléments non rationnels de la volonté liés notamment aux habitudes humaines et à la notion de péché originel. Sa recherche aboutira à redéfinir le libre arbitre de l'homme limité, depuis la chute, au choix du mal. L'homme est libre de choisir, mais ses choix le portent à choisir le mal plutôt que le bien, en raison de sa nature adamique.

Mais dans la grâce, l'homme retrouve la volonté et la liberté. Augustin cherchera un chemin pour faire coexister la liberté de la volonté humaine et la prescience divine. Il aboutira à une conclusion très pertinente : La liberté de la volonté humaine et la prescience divine ne sont pas incompatibles car Dieu a prescience de notre volonté. La foi ne sauve pas en supplantant la raison, mais en illuminant celle-ci.

Concrètement, Augustin expliquera cela en trois points :

- **le désir de la vision,**
- **la purification du cœur,**
- **la recherche de l'intelligence et de la raison.**

Le désir de la vision :

La foi aimante est appelée à la vision. La foi précède l'intelligence : « Croyez pour mériter de comprendre. La foi doit précéder l'intelligence pour que l'intelligence soit la récompense de la foi¹¹ ».

La purification du cœur :

Il s'agit de purifier l'œil de notre cœur par la foi aimante pour que cet œil devienne capable de voir celui qui se montrera à nous dans tout le rayonnement de son amour. Augustin dit même dans son homélie sur Jean « que la foi est un 'collyre' qui « soigne l'œil de notre cœur¹² ».

La recherche de l'intelligence et de la raison :

La foi demande un labeur pour dépasser les brouillards des réalités terrestres pour s'élever jusqu'à la clarté de la parole de Dieu qui appelle à la contemplation du Verbe. Cette intelligence à laquelle il faut tendre ne supprime pas la foi : elle serait impossible sans elle...

¹¹ Augustin, *Le Sermon* 139, 1, 1. Traduction BA.

¹² Augustin, *Homélie sur Jean*, 34^e traité, chapitre 9. Traduction BA.

2. Le cheminement d'Augustin vers la grâce

Je passe sous silence la jeunesse d'Augustin pour ne pas perdre de temps ! Sa conversion après une jeunesse mondaine, son cheminement et sa compréhension, précoce, de la grâce, ses premiers écrits montrent une rapide évolution du Docteur de la grâce et un affermissement de sa pensée sur le thème de la grâce, qu'il défendra jusqu'à la fin de sa vie.

Il est toutefois intéressant de noter qu'au début de sa conversion, Augustin pensait que la foi par laquelle nous croyons venait de nous-mêmes et qu'elle n'était pas un don de Dieu.

Je me trompais lorsque je pensais que la foi par laquelle nous croyons en Dieu n'était pas un don de Dieu mais venait de nous [...]. Je ne pensais pas en effet que la foi était précédée par la grâce de Dieu [...]. Je pensais, certes, que nous ne pourrions croire s'il n'y avait pas auparavant l'annonce de la vérité, mais je pensais qu'une fois que l'Évangile nous avait été annoncé, l'adhésion était notre œuvre et qu'elle nous venait de nous-mêmes. Cette erreur se trouve dans beaucoup des livres que j'ai écrits avant mon épiscopat¹³.

En octobre 393, alors qu'Augustin est simple prêtre, qu'il n'a été baptisé que six ans plus tôt, il est appelé par les évêques d'Afrique à prendre la parole devant leur assemblée pour y traiter de la foi chrétienne d'après le Symbole baptismal. Ces exposés seront publiés remaniés dans *De fide et symbolo*, œuvre antérieure à *De praedestinatione sanctorum* et le *De correptione et gratia*...

De fide et symbolo appartiennent à la jeunesse d'Augustin – ce qui marque sa préoccupation précoce de préciser la doctrine de la foi. Ils constituent un véritable traité, très dense. Ensuite, vient le *De praedestinatione sanctorum* qui constitue une réponse aux Moines marseillais. Dans cet ouvrage, Augustin termine en s'excusant d'avoir peut-être trop insisté sur des vérités si évidentes, comme s'il avait eu affaire à des gens bornés. Il leur permet en conséquence de lui reprocher ce défaut, pourvu toutefois qu'ils soient désormais bien persuadés que le commencement de la foi est aussi bien un don divin que la chasteté, la patience, la justice et les autres vertus. C'est pourquoi il leur écrivait :

Si ces moines, mes frères dans le Christ, en lisant mes ouvrages avaient eu soin de progresser en même temps que moi, ils ne se trouveraient plus imbus de cette erreur. De fait, dès le commencement de mon épiscopat, j'ai élucidé ce point d'une manière conforme à l'Écriture¹⁴.

Le *De correptione et gratia* qui suit est une correction sévère aux enseignements de Pélage, œuvres écrites dans les dernières années de sa vie. La polémique contre les pélagiens a amené Augustin à insister de plus en plus sur la notion de la grâce totalement souveraine dans le plan de salut. Puis, le *De gratia et libero arbitrio* écrit vers 425 accentue encore l'évidence de l'antécédence de l'intervention divine dans le choix humain.

Entre les premiers textes écrits 30 ans plus tôt et les derniers écrits, les idées d'Augustin sur la prédestination et la grâce se sont renforcées et confirmées au fil de l'âge. Enfin, tout à la fin de sa vie, Augustin écrit un ouvrage, inachevé, contre Julien et surtout, il écrit ses *Rétractations*. Les *Rétractations* d'Augustin sont parmi les derniers écrits les mieux connus. Ils constituent une sorte de clef de voûte, une révision finale, de sa théologie de l'élection. Augustin confirme pleinement, de façon détaillée et globale, son enseignement sur la grâce et le libre arbitre donné plus de 30 ans plus tôt dans son *De libero arbitrio* et au fil du temps, dans tous ses ouvrages.

Le premier ouvrage dans lequel il traite expressément du libre arbitre le *De libero arbitrio* reçoit de la part de l'auteur des *Rétractations* mieux qu'un vague *imprimatur*. C'est inévitablement un *confirmatur* à la fois détaillé et global qui se trouve ainsi fourni en faveur de la continuité de la position augustinienne sur le libre arbitre [...] et la nécessité de la grâce divine¹⁵.

Il le fait dans le but de couper définitivement l'herbe sous les pieds des pélagiens qui tentaient, en tordant le sens du *De libero arbitrio*, de discréditer sa pensée. Une dernière fois, Augustin dira aux pélagiens :

J'étais également persuadé que la foi par laquelle nous croyons en Dieu venait de nous-mêmes et qu'elle était un intermédiaire requis pour obtenir ensuite les grâces dont nous avons besoin

¹⁴ P. Merlin, *Saint-Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, p. 314.

¹⁵ André Mandouze, *Saint-Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, études Augustiniennes, Paris, 1968, pp. 441-442.

pour bien vivre. Je ne pensais point non plus que nous eussions besoin de la grâce pour l'action de croire, supposant qu'il nous suffisait d'entendre extérieurement le contenu de la doctrine évangélique, et qu'y donner ou refuser ensuite notre assentiment dépendait de notre seul libre arbitre. Mais plus tard j'ai reconnu mon erreur à l'aide du texte mentionné : aussi, dans la révision que je viens de faire de mes ouvrages, je n'ai pas manqué de corriger cette opinion, ainsi qu'on pourra le voir au long dans mes *Rétractations* (chapitre 1)¹⁶.

Augustin insistera donc de plus en plus sur la notion de la grâce totalement souveraine dans le plan de salut. Notons au passage l'influence de Cyprien¹⁷, dont il reprendra et défendra les positions : Il est un docteur, aussi humble que pieux, qui ne parlait pas ainsi. J'ai nommé le bienheureux Cyprien, qui s'écriait : « Nous ne devons nous glorifier de rien, puisque rien ne nous appartient (3) ». Comme preuve il invoque ce témoignage de l'Apôtre : « Qu'avez-vous que vous ne l'avez reçu ? Si donc vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifier comme si vous ne l'aviez pas reçu (4) ? » Après avoir médité ce passage, j'ai compris moi-même que c'était une erreur de ma part de penser que la foi par laquelle nous croyons en Dieu, n'est pas un don de Dieu, mais notre œuvre exclusivement personnelle, et le principe à l'aide duquel nous obtenons de Dieu les secours dont nous avons, besoin pour vivre ici-bas dans la tempérance, la justice et la piété¹⁸.

¹⁶ P. Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, p. 314.

¹⁷ Cyprien de Carthage, né vers 200 et décédé en martyr le 14 septembre 258 lors de la persécution de Valérien, est évêque de Carthage. Père de l'Église. Cyprien soutiendra, dans ses écrits, particulièrement dans le récit de sa conversion (*Ad Donatum*), l'antécédence de la grâce dans la décision humaine. Ses autres ouvrages d'apologétique (*Ad Demetrianum* ; *Ad Quirinum*, recueil de citations bibliques), de morale et de pastorale (*La Toilette des vierges*, *Les Lapsi*, *L'Oraison dominicale*, *Les Bonnes Œuvres* et *l'Aumône*, *La Patience*, etc.), et surtout un écrit *Sur l'unité de l'Église catholique* (251), mettent l'accent sur la primauté de Pierre sur les Églises, sans que cela n'implique une juridiction de Rome sur l'Église universelle. C'est ce que l'Église catholique a cherché à construire par la suite.

¹⁸ Augustin, *De la prédestination des saints*, chapitre 3.7. Traduction par l'Abbaye Saint Benoît.

3. La foi et la chute

La déchéance totale de l'être humain. Pour Augustin, il s'agit une déchéance qui touche toutes les facultés de son être. Le 1^{er} homme a péché librement, sans aucune nécessité intérieure, contrairement aux membres de sa postérité, qui sont asservis au péché depuis lors. La chute adamique était évitable. L'état du pécheur actuel, au contraire est inévitable, en raison du péché originel. Il s'agit d'une sorte de penchant profond au mal dont l'homme ne peut s'affranchir lui-même. Il n'a plus la force d'effectuer le choix du bien et de se tourner vers Dieu, d'initier son propre retour à Dieu librement. L'arbitre humain est asservi et devra être libéré. Cette libération devra prendre place au moment de la régénération. La grâce divine est accordée par l'intervention du Saint-Esprit. C'est lui qui provoque l'appel intérieur, efficace et irrésistible, appelé aussi « attrait » de l'âme chez Augustin. Cette grâce accordée aux seuls élus est victorieuse et surmonte leur résistance adamique.

Augustin disait que « pour tomber, l'homme n'a qu'à le vouloir, mais il ne lui suffit pas de vouloir se relever pour le pouvoir ».

Créé par Dieu à son image et ressemblance, l'homme a perdu son salut par sa faute. Dès lors, pour le retrouver, il lui faudrait être Dieu même. Dans quelle mesure et à qui Dieu dispense-t-il le don du salut ?

Considérons d'abord l'homme après la faute, mais avant que la loi n'eût été promulguée pour le peuple juif. Les générations qui se succédèrent alors vivaient dans le péché sans même en avoir connaissance. Aveugles au bien de par la faute d'Adam, non encore averties par la Loi, elles suivaient le mal sans le savoir. L'effet propre de la Loi promulguée par Dieu fut précisément de donner aux hommes la conscience de leur culpabilité. La Loi n'est donc venue ni pour introduire le péché dans le monde, car il y était déjà, ni pour l'en extirper, car la grâce seule le peut faire ; elle est simplement venue pour le montrer et pour donner du moins à l'homme, avec le sentiment de sa faute, celui de la nécessité de la grâce¹⁹.

Si maintenant ce même Dieu, en sa qualité de Père miséricordieux, veut remettre cette dette à quelques-uns, c'est là le droit strict du Tout-Puissant, contre lequel personne ne peut réclamer. Ce choix de Dieu sur quelques-uns demeure un mystère. Car il n'y a absolu-

¹⁹ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint-Augustin*, librairie philosophique J. Vrin, 1969, Paris, pp. 199-200.

ment rien dans l'homme qui puisse motiver le choix divin en vue du royaume céleste.

Ainsi donc, par le fait de leur origine, tous les hommes sont soumis au châtement, et lors même que tous subiraient en réalité le supplice de la damnation, ce ne serait que rigoureuse justice. Voilà pourquoi ceux qui sont délivrés par la grâce ne sont pas appelés des vases de leurs propres mérites, mais des vases de miséricorde (1). Et de qui cette miséricorde, si ce n'est de celui qui a envoyé Jésus-Christ en ce monde pour sauver les pécheurs (2), c'est-à-dire ceux qu'il a connus par sa prescience, qu'il a prédestinés, qu'il a appelés, qu'il a justifiés et qu'il a glorifiés (3) ? N'est-ce donc pas le comble de la folie que de ne point rendre d'ineffables actions de grâce à la miséricorde de celui qui délivre ceux qu'il a voulu, quand on sait que la justice autorisait parfaitement le Seigneur à réprouver tous les hommes sans aucune distinction²⁰ ?

4. Une foi générale ou personnelle ?

Le centurion Corneille semble passer d'une foi générale à une foi personnelle. Avant même qu'il connaisse Jésus (Actes 10), ses aumônes et ses prières furent exaucées. Pourtant, le texte nous montre que cette foi générale ne lui suffisait pas pour le salut. C'est pourquoi Pierre lui fut envoyé pour l'amener à confesser Jésus-Christ.

Augustin fera une nette différence entre *une foi générale* et *une foi personnelle* ! Ce sont des choses très différentes : la première appartient à la nature et est commune à beaucoup d'hommes. La seconde dépend de la grâce que Dieu fait à certains dans le sens où tous ceux qui embrassent effectivement la foi le font par suite d'une sorte de révélation secrète, intérieure produite par le Saint-Esprit.

Si nous croyons à l'amour de Dieu qui adopte et qui régénère, c'est parce que Dieu nous y fait croire. Or, c'est l'Esprit qui se charge de cette mission en nous. Toute son œuvre, toute son activité ne tend en dernière analyse qu'à un seul et unique but : créer et maintenir la foi en nos âmes, afin que par elle nous saisissions le trésor d'illumination de l'intelligence et de sanctification du cœur²¹.

²⁰ Augustin, *De la nature et de la grâce. Réfutation de Pélage*, Chapitre 5. Traduction Abbaye Saint-Benoit.

²¹ *Idem*.

La foi, pour Augustin, met celui qui l'a reçue en contact avec Dieu. Il ne s'agit donc pas d'une croyance générale à laquelle pourrait adhérer ou pas celui-ci ou celle-là ! Sur la question de posséder la foi, Augustin précise encore que ce n'est point leur nature qui distingue les hommes entre eux, mais la foi et sa privation. Et cette foi, chez ceux qui la possèdent, leur a été donnée par Dieu, non pas de telle manière que croire ou ne pas croire n'appartienne pas au libre arbitre de leur volonté, mais parce que la détermination de cette dernière est préparée par le Seigneur.

Citons ici Calvin qui tire sa pensée d'Augustin :

Cependant, on nous objecte : beaucoup entendent la parole de vérité et les uns croient tandis que les autres ne croient pas : or qu'est-ce à dire, sinon que les premiers le veulent et les autres non ? Où est celui qui ignore ce fait ou qui prétendrait le nier ? Mais comme la volonté des uns est préparée par Dieu, ET CELLE DES AUTRES NE L'EST PAS, IL IMPORTE DE DISTINGUER CE QUI EST ŒUVRE DE MISÉRICORDE ET CE QUI EST ŒUVRE DE JUSTICE [...] Dieu exerce sur les uns sa miséricorde et montre sur les autres ce qu'est en droit d'exiger sa justice. Car comme dit l'Apôtre : *Il fait miséricorde à qui il veut et il endurecît qui il veut*, Ro. 9.18²².

Si la foi correspondait à une simple croyance à laquelle il est possible d'adhérer ou non, elle serait mise alors au même niveau que les autres croyances païennes. Ce qu'elle n'est pas :

Pour Augustin, la foi a beau se fonder sur des témoignages et une prédication transmise, elle est plus qu'une simple « croyance », que l'on pourrait sinon mettre sur le même pied que les autres croyances « païennes ». La foi donne aussi lieu chez lui à une vision directe du divin (ou de sa « lumière »), ne laissant ainsi aucun doute sur son authenticité²³.

5. L'origine et le début de la foi

L'origine de notre foi se trouve en Dieu. Mais avant d'en arriver à cette conclusion, Augustin pose quelques questions. Au début de ses *Confessions*, Augustin commence par poser la question de l'adoration à Dieu et de son invocation, si on ne le connaît pas. Puisque, en

²² André Pinard, pp. 320-322.

²³ Jean Grondin, p. 28 <http://id.erudit.org/iderudit/001630ar>.

toute logique, il faut déjà un tout début de foi pour pouvoir l'invoquer ! Alors, comment invoquer celui en qui on ne croit pas encore ?

Mais comment louer Dieu si on ne le connaît pas ? [...] qui peut t'invoquer s'il ne te connaît, *sed quis te invocat nesciens te* (1,1,1) ? C'est à ce moment précis qu'intervient la toute première mention de la foi dans *Les Confessions* : comment invoquer celui en qui on ne croit pas (*quomodo autem invocabunt in quem non crediderunt*) ? L'invocation présuppose ici la foi (*credere*), laquelle apparaît donc première dans le rapport à Dieu²⁴.

Augustin répond à cette question, en disant que, invoquer signifie appeler Dieu à venir en soi. Il faut resituer le débat dans le contexte de sa fraîche conversion et de son début de cheminement dans la foi.

Invoquer, c'est appeler à venir en soi. Dieu doit devenir une présence réelle en moi. Mais comment peut-il le devenir ? En quelle partie de moi Dieu devrait-il alors venir (*et quis locus est in me, quo veniat in me deus meus* ?) et est-ce alors une partie de lui qui doit venir en moi ou Dieu en totalité ? [...] Si l'origine des *Confessions* réside ainsi dans un acte de foi, qui « invoque » une réponse du Créateur, la « réponse » de Dieu, si l'on peut dire, se fera entendre par le biais des textes et des voix que Dieu sèmera sur le chemin d'Augustin lors des étapes décisives de sa conversion.

6. L'antécédence de la grâce dans le processus de la foi

« Or, le commencement de la grâce, c'est la foi. L'homme commence donc d'avoir la grâce, lorsqu'il commence à croire en Dieu²⁵ ».

Augustin décrit le commencement de la foi dans le cœur d'une personne comme une grâce extérieure qui lui est donnée : « Quelle est la première grâce que nous avons reçue ? La foi²⁶ ».

Nous l'avons dit en introduction, Augustin pensait d'abord que « *la foi, par laquelle nous croyons en Dieu, n'est pas un don de Dieu,*

²⁴ Jean Grondin, citant Augustin, *Les Confessions*, livre 1, chapitre 1, <http://id.erudit.org/iderudit/001630ar>.

²⁵ Gilson, citant Augustin, *Les Confessions*, livre 1, chapitre 2, verset 2 p. 200.

²⁶ Augustin, *Les rétractations*, livre 3, chapitre 8. Traduction par l'Abbaye Saint Benoît.

mais est en nous de par nous²⁷ ». Comme par la suite, les arminiens, convaincus que la responsabilité humaine prime, et qui font du début de la foi la « part de l'homme » dans le salut, venant compléter celle de Dieu qui vient ensuite.

C'est surtout en lisant le verset de Paul en 1 Co 4,7 : « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu ?* » et d'une révélation du Seigneur : « *C'est lui, je le répète, qui m'a convaincu, Dieu m'ayant révélé sa signification plénière qui ne souffre aucune exception*²⁸ », que ses idées évoluèrent radicalement.

Augustin commence alors à prêcher la grâce : « *Par laquelle Dieu nous délivre des erreurs mauvaises et des mauvaises habitudes, sans aucun mérite antécédent de notre part, mais en agissant selon sa miséricorde gratuite*²⁹ » Augustin soutiendra désormais que les mérites de l'homme sont nuls dans l'action de la grâce.

Tout cela est magnifiquement résumé dans le texte sur la grâce, dans son homélie sur Jean :

Quelle est la première grâce que nous avons reçue ? La foi. En marchant dans la foi, nous marchons dans la grâce. Par quoi en effet l'avons-nous méritée ? En vertu de quels mérites antérieurs ? Que personne ne se flatte, que chacun revienne à sa conscience, qu'il scrute les replis de ses pensées, qu'il repasse la suite de ses actes ; qu'il ne fasse pas attention à ce qu'il est, s'il est déjà quelque chose, mais à ce qu'il a été pour être quelque chose : il trouvera qu'il n'était digne que de supplice. Si donc tu étais digne de supplice et s'il est venu, lui, non pour punir les péchés, mais pour pardonner les péchés, c'est une grâce qui t'a été faite, ce n'est pas un salaire qui t'a été versé. Pourquoi est-elle appelée grâce ? Parce qu'elle est donnée gratuitement. Ce n'est pas par des mérites antérieurs en effet que tu as acheté ce que tu as reçu. Le pécheur a donc reçu cette première grâce, la rémission de ses péchés³⁰.

Par la suite, les théologiens de mouvance augustinienne ou calviniste affineront cette théorie. H. Blocher, parlant de l'origine de

²⁷ Augustin, *De la prédestination des saints*, chapitre 3.7. Traduction par l'Abbaye Saint Benoît.

²⁸ P. Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931 p. 314.

²⁹ Augustin, le *De dono perseverantiae*, chapitre 20.52. Traduction BA.

³⁰ Augustin, *Homélie sur Jean*, 3^e traité, chapitre 8. Traduction BA.

la conversion dit qu'il s'agit d'une énigme pour les non-croyants. Dieu, retournant et convertissant les hommes qu'il s'est choisis, de façon mystérieuse et inexplicable :

Au contraire, de l'origine divine de la conversion (Dieu convertit), on peut conclure que l'analyse des mécanismes utilisés ne suffira jamais à *expliquer* la conversion ; l'homme spirituel demeure une énigme pour les non-croyants. [...] La fréquence plus grande des conversions à l'adolescence, ou pour des collectives naturelles à des moments historiques déterminés, suggère que Dieu emploie les mécanismes de la psychologie individuelle et sociale, qu'il se sert pour convertir les hommes des situations d'équilibre psychologique instable [...] Mais Dieu convertit aussi dans *d'autres* situations, il 'retourne' des hommes de complexions très diverses, pour attester la transcendance de son œuvre [...] ³¹.

Commentant Jean 6,29 « l'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez », H. Blocher dit que ce passage contient un double sens : « *En fait d'œuvres requises par Dieu, c'est la foi qu'il veut d'abord de vous ; et cette foi est l'œuvre qu'il opère lui-même (génitif subjectif)* ³² ».

Dieu donne ce qu'il ordonne. Dieu donne et transmet la foi dans le cœur même de ses élus. Pour Augustin, l'homme est en danger d'orgueil devant Dieu si l'origine de sa foi vient de lui-même. S'il peut s'approprier et posséder la foi. Si tous les hommes sans exception étaient attirés de manière égale à venir à Christ, si tous étaient appelés, mais que certains refuseraient d'obéir, alors, dans la logique d'Augustin, on serait en droit de nous opposer que c'est Dieu qui convertit et qui transforme, quand il le veut, les volontés rebelles :

Reconnaissons donc plutôt que la foi, aussi bien initiale que parfaite, est un don de Dieu, et, sous peine d'être en contradiction flagrante avec la sainte Écriture, concédons que ce don est accordé seulement à quelques-uns et non à tous. [...] Cette manière de voir d'ailleurs ne doit pas étonner outre mesure le fidèle qui sait que tous les hommes ont mérité en Adam une juste damnation. Car si l'on ne saurait en justice rien reprocher au Très-Haut, même s'il ne délivrait personne, à plus forte raison ne peut-on le faire parce qu'il en laisse périr un certain nombre. Mais l'on doit réfléchir plutôt à la grande grâce qu'il fait à ceux qu'il délivre, vu que d'eux-mêmes ils ne méritent rien de plus

³¹ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 281.

³² Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 275.

que ceux qui vont à la damnation. Quant au choix de l'un de préférence à l'autre, là réside le mystère, en cela s'exercent les jugements impénétrables de Dieu ; et il vaut mieux se rappeler à ce sujet l'exclamation de saint Paul : *Qui sommes-nous pour demander des comptes au Seigneur* (Ro. 9.20) que d'essayer de découvrir ce qu'il a voulu laisser caché³³.

La foi est un mouvement du haut vers le bas pour Calvin ou du bas vers le haut pour Augustin. Mais dans les deux idées, le point de départ n'est pas en l'homme, mais en Dieu qui donne la foi :

C'est le mouvement qui part d'en bas et qui monte jusqu'à ce qu'il atteigne les sommets. Pour Calvin, au contraire, la foi descend des sommets de la lumière et de la sainteté divines au fond des abîmes incommensurables de la perdition et de la méchanceté humaines, comme un don de Dieu, ou plus exactement comme un don de l'Esprit. Le point de départ n'est pas en nous, mais en dehors de nous et au-dessus de nous. [...] Soutenus par la foi, nous monterons vers Dieu ; mais souvenons-nous qu'elle nous est offerte et préparée et qu'elle est venue à nous avant que, par elle et avec elle, nous allions à Dieu. Ceci est capital, et si nous laissons la moindre initiative à l'âme humaine, nous commettrions non seulement une erreur mais un sacrilège³⁴.

C'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui ne se contente pas d'attester, mais qui, par sa puissance, agit sur la volonté humaine pour la conduire à croire (Ro. 8.16 ; 1 Jean 4.13 ; 5.7-10). Cette œuvre est celle de la grâce, elle est don de Dieu (Jean 6.44 ; Eph. 2.8)³⁵.

7. C'est la révélation et l'amour du Père qui est attraction « irrésistible »

Ou, selon Augustin, comment Dieu s'y prend-il pour attirer le cœur des élus dans lesquels aucun germe de foi n'existe encore ?

Dieu attire à lui les élus par son amour. Nous croyons parce que nous sommes attirés vers lui par l'amour. Augustin disait dans le *De correptione et gratia*, que : « *Lorsque le moment est venu pour*

³³ André Pinard, pp. 322-323.

³⁴ Louis Goumaz, *La doctrine du Salut*, d'après les commentaires de Jean Calvin, librairie Payot, Lausanne, 1917, p. 241.

³⁵ Francesco Lacueva, p. 69.

Dieu, selon sa volonté souveraine ou volonté décrétive, de sauver un élu, le libre arbitre humain cesse de résister, ne pouvant empêcher la volonté salvifique divine³⁶ ».

La grâce donne la volonté de croire et donc ne force pas à croire : l'action du Père s'exerce directement sur la volonté et conduit l'homme jusqu'à la foi. Cette volonté divine provoque l'envie, la faim et la soif dans le cœur de l'homme.

De façon irrésistible : *insuperabiliter* et *indeclinabiliter* selon Augustin.

Cette idée avec les termes qu'elle contient sera reprise à maintes reprises par Calvin afin de souligner l'action où Dieu met souverainement en mouvement notre volonté *insuperabiliter* (de manière invincible) et *indeclinabiliter*, indéclinable et sans déviation. Calvin interprétera cette indéclinabilité et cette invincibilité comme référant à l'action de la grâce sur la volonté même, qui abdique et cesse de résister aux appels de l'Évangile. La résistance de la volonté humaine est vaincue par la puissance de la grâce régénératrice. L'homme peut effectivement résister un temps à l'action divine, mais sous l'action de la grâce, il cesse de résister.

Aussi, lorsque Dieu imprime sa loi dans le cœur des élus, cette action est efficace, dans le sens qu'elle produit infailliblement le résultat visé. Aucune prédisposition favorable chez l'homme ne précède l'opération de la grâce. Le salut ne provient que d'une seule origine – Dieu.

Aujourd'hui, on parle plus facilement de grâce efficace, d'appel irrésistible ou de l'attrait intérieur. Dieu amène, au moment qu'il a choisi, le cœur des élus à vouloir. Il les attire à lui. Il ne le fait pas par contrainte mais intérieurement et de manière à ce qu'ils répondent volontairement. Dieu ne contraignant pas l'homme à accomplir ses décrets, mais il amène celui-ci à les accomplir de manière complètement volontaire.

Ainsi, pour Augustin comme pour Calvin par la suite, la grâce ne peut être repoussée, ni rejetée, puisque lorsqu'elle est présentée à l'élu : « Elle communique le vouloir et le faire de sorte que la volonté est transformée par la grâce pour désirer le bien. C'est plutôt la grâce qui détermine la volonté des élus³⁷ ».

Le désir de la foi vient de Dieu ! Commentant Mt 5,6 : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice parce qu'ils seront rassasiés* » Augustin disait :

³⁶ Augustin, cité par André Pinard, p. 103.

³⁷ André Pinard, p. 289.

Je lui accorderai ce qu'il aime, je lui accorderai ce qu'il espère : il verra ce qu'il a cru jusqu'alors sans le voir, il mangera ce que sa faim désire, il sera désaltéré de ce dont il a soif. Quand ? À la résurrection des morts, parce que *je le ressusciterai au dernier jour* (Tract. 26,6).

Et paraphrasant Jean 6,44, Augustin affirme que celui qui est « tiré » vers le Père n'en avait tout simplement pas conscience avant, mais que Dieu agit intérieurement dans le cœur de l'homme pour « *qu'il le veuille* » :

Le Seigneur n'a pas dit : si le Père ne le conduit, mot qui pourrait nous faire comprendre de quelque manière que la volonté précède ; qui est tiré s'il le voulait déjà ? Et pourtant personne ne vient s'il ne le veut. Il est donc tiré selon des voies merveilleuses pour être amené à vouloir par celui qui sait agir intérieurement dans le cœur des hommes, non point pour qu'ils croient sans le vouloir, ce qui est rigoureusement impossible, mais pour qu'ils veuillent alors qu'ils ne voulaient pas³⁸.

C'est donc la grâce qui actionne l' élu dans toutes les phases de salut :

La grâce prédestinante : toutes les phases du salut sont perçues comme émanant de la grâce. [...] L'élection divine au salut est l'acte souverain par lequel Dieu choisit ceux qu'il veut prédestiner à la vie éternelle. [...] Dieu, au dedans, opère en lui le vouloir et se fait accepter infailliblement... la grâce divine nous actionne³⁹.

Le résultat final rend heureux à l'exemple de Simon. Augustin citait souvent ce texte :

Celui que le Père a tiré proclame : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* [Mt 16.16]. Ce n'est pas comme un prophète, ni comme

³⁸ Augustin, *Contra duas epist. Pelag.*, livre 2 chapitres 29 et 37). Il s'agit de la « Réfutation contre deux lettres des Pélagiens », qui figure bien dans les œuvres complètes du XIX^e siècle mises en ligne par l'Abbaye Saint Benoit à l'adresse précise, Abbaye Saint Benoit de Port-Valais, rte de l'Église 38, CP 12, CH-1897 Le Bouveret (VS). Cette œuvre est plus difficile à trouver sur leur site dans la mesure où elle est répertoriée à l'intérieur d'une rubrique (qui correspondait à un « volume » de l'édition ancienne) « Œuvres polémiques » et elle apparaît seulement sous son titre quand on arrive sur la page où sont énumérées les œuvres polémiques et c'est donc, après être entré dans les Œuvres polémiques qu'on trouve la liste de ces œuvres.

³⁹ André Pinard, pp. 94-97.

Jean, ni comme quelque grand juste, mais comme l'Unique, comme l'Égal que tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Constate maintenant qu'il a été tiré et qu'il a été tiré par le Père : *Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux*⁴⁰.

Pour comprendre réellement comment Dieu attire ses élus à lui et quels genres de « pressions » il exerce pour y arriver, dans le prologue de son homélie sur Jean, Augustin souligne l'importance de la foi sur la base d'un passage tiré d'Isaïe : « *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* » (Is 7,9).

Et dans ses homélies sur l'Évangile de Jean il rajoute que : « La compréhension est la récompense de la foi. Ne cherche donc pas à comprendre pour croire, mais crois afin de comprendre, parce que si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas⁴¹ ».

La foi est donc absolument nécessaire pour comprendre. La foi est première : elle est première parce qu'elle est grâce. Et elle est indispensable pour comprendre.

8. La foi correspond aussi à un acte libre de l'homme

Pour Augustin, il n'y a pas de contradiction entre le don de la foi par Dieu et la pleine liberté de l'homme, son libre arbitre. Tout dans le salut de l'homme dépend du seul don de Dieu. Mais il ne s'agit pourtant pas de diminuer le rôle de la volonté et du choix de l'homme. S'il est vrai que le Père attire les hommes au Christ, il est non moins vrai qu'il leur laisse le libre arbitre pour répondre à cette « traction » et l'accepter. Mais comment Dieu tire-t-il s'il laisse à chacun la liberté de choisir ?

Augustin parle de la contrainte de Dieu sur l'homme, amenant ce dernier à choisir de croire avec son cœur. Commentant à nouveau Jean 6,44 (en particulier « *Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire* »). Il convient de reproduire ici une large place aux propos d'Augustin. Dans son homélie, il dit :

Que disons-nous là frères ? Si nous sommes tirés vers le Christ, c'est donc malgré nous que nous croyons, c'est une contrainte par conséquent qui s'exerce, ce n'est pas la volonté qui se meut. Quelqu'un peut entrer à l'Église sans le vouloir, il peut appro-

⁴⁰ Augustin, *Homélie sur Jean*, 3^e traité, chapitre 8. Traduction BA.

⁴¹ Augustin, *Homélie sur Jean*, 29^e traité, chapitre 6. Traduction BA.

cher de l'autel sans le vouloir, il peut recevoir le sacrement sans le vouloir, il ne peut croire que s'il le veut. Si l'on croyait avec son corps, cela arriverait chez ceux qui ne veulent pas, mais on ne croit pas avec son corps. Écoute l'Apôtre : *C'est de cœur que l'on croit pour obtenir la justice*. Et que dit-il ensuite ? *Mais on confesse de bouche pour obtenir le salut*. C'est de la racine du cœur que monte cette confession. Tu entends parfois quelqu'un confesser la foi ; mais tu ne sais pas s'il est croyant, et même tu ne dois pas parler de confession de foi si tu juges que celui qui la prononce ne croit pas. Confesser la foi en effet, c'est dire ce que tu as dans ton cœur, mais si tu as une chose dans ton cœur et que tu en dises une autre, tu parles, tu ne fais pas une confession de foi. C'est donc par le cœur que l'on croit dans le Christ, ce que personne évidemment ne fait contre son gré, mais, d'autre part, celui qui est tiré semble bien être forcé contre sa volonté : comment alors résoudre cette difficulté : *Personne ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire ? [...]* S'il est tiré, objectera-t-on, il vient contre son gré ; s'il vient contre son gré, il ne croit pas ; s'il ne croit pas, il ne vient pas non plus, car ce n'est pas avec nos pieds que nous courons au Christ, mais en croyant, ce n'est pas par un mouvement de notre corps que nous nous approchons de lui, mais par la volonté de notre cœur [...]⁴².

Dieu amène les cœurs à croire, par une sorte de pression bienvenue qui pousse et donne l'envie de croire. Car personne, selon Augustin n'est tiré **malgré** lui.

[...] Ne va pas t'imaginer que tu es tiré malgré toi : l'âme est tirée aussi par l'amour. Et nous ne devons pas craindre de nous entendre reprocher ce mot des saintes Écritures, qui se trouve dans l'Évangile, par ceux qui pèsent attentivement les mots, mais sont loin de comprendre les réalités, surtout les réalités divines, nous n'avons pas à craindre qu'on nous dise : Comment puis-je croire volontairement si je suis tiré ?

Augustin utilise une image en parlant de la volupté du cœur. Celui qui goûte la « douceur du pain du ciel » est attiré vers Dieu par délectation et trouve ses délices dans la Vérité et la Justice.

J'affirme : c'est peu que tu sois tiré par ta volonté, tu l'es encore par la volupté. Que veut dire : être tiré par la volupté ? *Mets*

⁴² Augustin, *Homélie sur Jean*, 26^e traité, chapitre 2-3. Traduction BA.

tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton cœur [Ps 36.4]. Il existe une volupté du cœur pour celui qui goûte la douceur de ce pain du ciel. Or, si le poète [Virgile] a pu dire : « Chacun est tiré par sa volupté, non par la nécessité, mais par la volupté, non par obligation, mais par délectation », combien plus fortement devons-nous dire, nous, qu'est tiré vers le Christ l'homme qui trouve ses délices dans la Vérité, qui trouve ses délices dans la Béatitude, qui trouve ses délices dans la Justice, qui trouve ses délices dans la Vie éternelle, car tout cela, c'est le Christ ! Ou bien dira-t-on que les sens corporels ont leurs voluptés et que l'âme est privée de ses voluptés ? Si l'âme n'a pas ses voluptés, comment est-il dit : *Les fils des hommes espéreront sous le couvert de tes ailes, ils seront enivrés de l'abondance de la maison, tu les abreuveras au torrent de tes voluptés, parce qu'auprès de toi est la source de la vie et que dans ta lumière nous verrons la lumière* ? [Ps 35.8-10].

Ainsi, l'homme est attiré par Dieu vers la vérité.

Donne-moi quelqu'un qui aime et il sentira la vérité de ce que je dis. Donne-moi un homme tourmenté par le désir, donne-moi un homme passionné, donne-moi un homme en marche dans ce désert et qui a soif, qui soupire après la source de l'éternelle patrie, donne-moi un tel homme, il saura ce que je veux dire. Mais si je parle à un indifférent, qu'est-ce que je dis ? Tels étaient ceux qui murmuraient entre eux. Celui, dit-il, *que le Père a tiré vient à moi*⁴³.

La question de la liberté reste très présente chez Augustin. L'homme est tiré vers Dieu, certes, mais il reste libre, théoriquement, d'accepter ou non cette attraction. Au final, il choisira d'accepter, convaincu par la douce pression que Dieu exerce sur son âme.

Toujours à propos de Jean 6,44, vers 420 (donc un peu plus tard que dans l'*Homélie* 26) Augustin paraphrase et commente :

Le Seigneur n'a pas dit : si le Père ne le conduit, mot qui pourrait nous faire comprendre de quelque manière que la volonté précède ; qui est tiré s'il le voulait déjà ? Et pourtant personne ne vient s'il ne le veut. Il est donc tiré selon des voies merveilleuses pour être amené à vouloir par celui qui sait agir intérieurement dans le cœur des hommes, non point pour qu'ils

croient sans le vouloir, ce qui est rigoureusement impossible, mais pour qu'ils veuillent alors qu'ils ne voulaient pas⁴⁴.

Je lui accorderai ce qu'il aime, je lui accorderai ce qu'il espère : il verra ce qu'il a cru jusqu'alors sans le voir, il mangera ce que sa faim désire, il sera désaltéré de ce dont il a soif. Quand ? À la résurrection des morts, parce que *je le ressusciterai au dernier jour*⁴⁵.

La foi et l'amour sont donc entremêlés : nous croyons parce que nous sommes attirés par l'amour. La grâce donne la volonté de croire et donc ne force pas à croire : l'action du Père s'exerce dans l'amour, directement sur la volonté et conduit l'homme jusqu'à la foi.

Voilà comment, sans ôter à Dieu la prescience de tout ce qui doit arriver. Dès qu'il a prévu notre volonté, elle sera comme il l'a prévue⁴⁶.

Calvin reprendra l'essentiel de la pensée d'Augustin sur ce point en ajoutant qu'il s'agit d'une lourde et dangereuse méprise « d'attribuer à l'homme le pouvoir de déterminer son salut et sa destinée ». L'expression « libre arbitre » selon Calvin, connote généralement la faculté de s'autodéterminer, menant au « salut par les œuvres ».

Au final, si Dieu le voulait, il pourrait appeler tous les hommes de manière telle qu'aucun ne refuse de se rendre à son appel, et il pourrait même le faire sans déroger en rien au libre arbitre de l'homme. Parce que toute volonté agit en raison de certains motifs ; en fonction de certaines situations et Dieu sait d'avance à quels motifs et sous quelles influences tel libre arbitre particulier donnerait ou refuserait son consentement.

Différentes voies s'ouvrent donc à Dieu pour assurer l'exécution de ses desseins sans attenter à notre liberté. S'il crée des circonstances où il prévoit que notre libre choix se décidera de telle manière plutôt que de telle autre, Dieu obtient infailliblement de nous, sans modifier notre vouloir, les actes libres qu'il attend. Gilson résume bien la pensée d'Augustin sur cette question :

Quand Dieu veut sauver une âme, il lui suffit donc de choisir, soit des circonstances extérieures, dont elle devra se trouver entourée soit des grâces auxquelles sa volonté devra se trouver

⁴⁴ Augustin, *Contra duas epist. Pelag.*, livre 2, chapitres 29 et 37. Traduction BA.

⁴⁵ Augustin, *Homélie sur Jean*, 26^e traité, chapitre 6. Traduction BA.

⁴⁶ Augustin, *Traité sur le libre arbitre*, chapitre 4.8 10^e. Traduction Abbaye Saint Benoit.

soumise pour qu'elle consente à la grâce salutaire ; quant aux autres, il pourrait les appeler de la même manière, mais il ne le fait pas, et c'est pourquoi, bien qu'il y ait beaucoup d'appelés, peu sont élus. La grâce augustinienne peut donc être irrésistible sans être contraignante, car ou bien elle s'adapte au libre choix de ceux qu'elle a décidé de sauver, ou bien, transformant du dedans la volonté à laquelle elle s'applique, elle la fait se délecter librement de ce qui lui répugnerait sans elle. La prédestination divine n'est donc que la prévision infaillible de ses œuvres futures, par laquelle Dieu prépare les circonstances et les grâces salutaires à ses élus⁴⁷.

Si ma prédestination dépendait uniquement de ma volonté et de mon libre arbitre, serais-je alors certains de mon salut ? À la question ainsi posée, on serait tenté de penser que Dieu justifie les uns et réprouve les autres parce qu'il prévoit les bonnes ou les mauvaises œuvres qu'ils accompliront ? Mais alors la même difficulté revient sous une autre forme : ce sont les mérites futurs qui causent la grâce alors que la grâce est la seule cause concevable des mérites. Sur cette question, Augustin ira encore plus loin en affirmant que : « Ce n'est pas parce que nous avons cru, mais pour que nous croyions que nous avons été appelés⁴⁸ ».

La même conclusion ressort des actions de grâces que Paul rend au Seigneur pour la foi des Éphésiens et des Thessaloniens (Ep 1,13-16 ; 1 Th 2,13). Si ne sont ni les Éphésiens, ne les Thessaloniens qui se seraient donné la foi par l'exercice de leur seul libre arbitre, mais Dieu seul.

L'on insiste encore : Lorsqu'on nous dit : *Si vous croyez, vous serez sauvés* (Ro. 10.9), on exige de nous une chose tout en nous en offrant une autre. Par conséquent ce qui est exigé doit être au pouvoir de l'homme, de même que ce qui est offert est au pouvoir de Dieu (Lettre d'Hilarius). Pourquoi ces deux choses ne seraient-elles pas plutôt au pouvoir de Dieu, ce qu'il ordonne aussi bien que ce qu'il offre ? Nous le prions bien en effet de nous donner la force d'accomplir ce qu'il ordonne, comme par exemple quand nous lui demandons d'augmenter notre foi et de la donner aux infidèles : n'est-ce pas dès lors une preuve qu'elle est un don ? Aussi la forme conditionnelle

⁴⁷ Étienne Gilson, pp. 201-202.

⁴⁸ André Pinard, p. 329.

à laquelle on fait allusion n'empêche nullement que la foi vienne de Dieu⁴⁹.

Bien entendu, cela n'empêche pas que si les élus ont cru, c'est qu'ils l'ont voulu en fonction de leur libre arbitre, tandis que les autres ne l'ont pas fait parce qu'ils ne l'ont pas voulu. **Tout montre que c'est avant tout sur les volontés elles-mêmes et le libre arbitre de l'homme, que cette miséricorde et cette justice font sentir leur influence.**

Calvin reprendra exactement le même schéma en parlant des causes premières et secondes par lesquelles Dieu touche le cœur des élus :

L'homme à titre de cause seconde agit de manière réelle, mais la source de sa capacité est en Dieu, la cause première. Comme cause seconde, l'homme est effectivement actif et, participe pleinement, non pas par impulsion, c'est-à-dire par contrainte, mais réveillé par Dieu et poussé par Lui. Dieu est celui qui est l'initiateur du mouvement salvifique, qui le dirige, puis qui le mène à son achèvement final. *Dieu couronne ses dons en nous...*⁵⁰.

Pour résumer, on peut dire que ce qui est nôtre, choisi par notre libre arbitre est, en fait, reçu de la main de Dieu.

Or, cette grâce de Jésus-Christ, sans laquelle ni les enfants ni les adultes ne peuvent être sauvés, ne nous est point donnée à raison de nos mérites, mais d'une manière absolument gratuite ; de là son nom de grâce. « *Nous avons été justifiés gratuitement par son sang* », dit l'Apôtre⁵¹.

9. La foi qui sauve est une œuvre divine et non humaine

Augustin et plus tard Luther ont perçu le danger d'une mauvaise compréhension du rôle de la foi. C'est ce qui peut se passer si nous transformons la foi en une œuvre. Sans le vouloir, en prêchant le salut par la foi seule, nous pouvons donner l'impression que le salut s'obtient par le mérite de la foi. J'ai été sauvé parce que j'ai été assez perspi-

⁴⁹ André Pinard, p. 324.

⁵⁰ Calvin cité par André Pinard, p. 209.

⁵¹ Augustin, *De la nature et de la grâce. Réfutation de Pélage*, chapitre 4. Traduction Abbaye Saint Benoit.

cace pour reconnaître la valeur de l'Évangile, parce que j'ai eu le mérite de croire ! Le salut par grâce est alors transformé en un nouveau salut par les œuvres. La foi n'est pas une œuvre provenant de nous-mêmes. La foi consiste à renoncer à ses propres œuvres et à se confier humblement dans l'œuvre accomplie par Dieu lui-même, Rm 4,16 ; 11,6.

La foi qui sauve, c'est l'attitude humble et confiante de l'être humain qui tend ses mains vides pour recevoir le cadeau (la grâce) que Dieu lui fait. L'homme est sauvé en raison de la rédemption accomplie par Jésus-Christ sur lequel il s'appuie avec confiance⁵².

La foi ne peut donc être une œuvre donnant à l'homme un droit à la vie éternelle. Le salut étant pure grâce, la foi est donc aussi un don que Dieu donne dans sa grâce. L'apôtre Paul l'exprime de cette façon en Éphésiens 2,8ss : « *C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. Ce n'est point par les œuvres, afin que personne ne se glorifie. Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour de bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions* ».

Pourquoi Augustin et par la suite Luther et Calvin ont-ils tant insisté sur ce point ? Il y a un danger, infime soit-il, de trouver chez l'homme un motif personnel pour mériter le salut. Merlin résume bien la pensée d'Augustin sur ce point :

Le principal danger en tout ceci consiste à fournir à l'homme un motif, si faible soit-il en apparence, de s'élever en face de Dieu, comme si nous lui donnions d'abord quelque chose qui nous appartînt en propre, et qu'ainsi nous méritions par cet acte des grâces ou faveurs ultérieures. Car puisque nous sommes obligés de reconnaître que l'intervention divine est nécessaire pour perfectionner notre foi, quelle difficulté aurions-nous d'avouer que c'est également le très Très-Haut qui doit en poser les premières assises⁵³ ?

Augustin qui maîtrisait bien le sens de la formule disait que l'on « *atteint pas Dieu sans Dieu* » disant par là que, sans l'inter-

⁵² Faculté Libre de Théologie Évangélique, F. 78740, Vaux-sur-Seine, 1998, cours à distance « Introduction à la doctrine chrétienne », volume 2, p. 60.

⁵³ P. Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, p. 313.

vention de Dieu, il n'y aurait aucun départ de la foi chez personne, pas plus qu'il n'y aurait de persévérance jusqu'à la fin :

La foi n'est donc pas à elle-même sa propre fin ; elle n'est que le gage d'une connaissance qui, confusément ébauchée ici-bas, s'épanouira plénièrement dans la vie éternelle. Tel est en effet ce sommet de la contemplation auquel la foi conduit. C'est vers Dieu que la sagesse nous guide, et l'on atteint pas Dieu sans Dieu⁵⁴.

Selon Augustin commentant Romains 9,10-29, même l'observation de la loi mosaïque ne peut être une œuvre qui sauve :

Se glorifier de ses propres mérites, et spécialement de l'observation de la loi mosaïque, ne peut être considérée comme donnant droit à la réception de la grâce, au détriment des Gentils qui, de cette façon, en seraient indignes. La foi est une grâce, donc, elle est gratuite et non méritée par les bonnes actions. Cela est tellement vrai qu'elle est elle-même requise pour permettre d'accomplir la moindre action méritoire ; aussi, bien loin d'être accordée de droit à ceux qui se conduisent bien, elle doit nécessairement être possédée par quelqu'un pour qu'il lui soit possible de bien agir. Par conséquent, la toute première grâce donnée à l'homme est celle de la foi⁵⁵.

La grâce de Dieu ne peut pas être accordée selon les mérites de l'homme parce que Dieu est miséricordieux et juste. Si, au lieu de faire miséricorde à un grand nombre, Dieu n'écoutait que la voix de sa justice, alors tous iraient en enfer, vu que personne n'est capable par lui-même du moindre mérite. Cependant, s'il en est ainsi, pourquoi ne pas sauver tout le monde, au lieu d'exercer une sélection si inexplicable, même envers des jumeaux avant leur naissance et dépourvus de toute volonté propre ?

L'exemple de Jacob et Ésaü. Dieu endurecît qui il veut : Pourquoi Ésaü n'aurait-il pas été appelé de la façon qui lui convenait pour obéir ? Car comme nous en avons de nombreux exemples dans l'Écriture, Dieu a d'innombrables façons d'appeler de manière à convertir ; pourquoi ne s'est-il pas servi à l'égard d'Ésaü de ce pouvoir qu'il avait d'inculquer la foi dans son esprit et d'y ajouter la bonne volonté qui l'aurait justifié comme son

⁵⁴ Etienne Gilson, p. 40.

⁵⁵ P. Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, p. 314.

frère Jacob ? Ce n'est pas une solution de dire que son endurcissement a résisté en réalité à tous les appels ; on pourra voir une punition en ce fait que Dieu n'appelle pas de la manière qui susciterait l'obéissance, [...] cet endurcissement est uniquement négatif et consiste à ne pas vouloir faire miséricorde ; car ce serait une grande erreur de penser que Dieu communique aux hommes quelque chose de positif qui les rende mauvais ou pires qu'ils ne sont : tout simplement, il s'abstient de les rendre meilleurs⁵⁶.

Selon Augustin, c'est parce Dieu est juste, et qu'en exigeant de plusieurs la condamnation méritée, il témoigne par là à quel sort devraient être soumis les élus eux-mêmes, sans une faveur toute gratuite de sa part. C'est aussi pour que l'homme n'ait aucun motif de mérite face à Dieu. La foi est donc une œuvre, mais une œuvre divine.

10. La foi reçue se démontre par les œuvres

Les œuvres ne sauvent pas et la foi ne doit pas être considérée comme une œuvre « humaine » qui sauve. Pour Jacques, les bonnes œuvres du chrétien, bien que n'apportant pas le salut, prouvent tout de même devant les hommes l'authenticité de la foi. C'est une démonstration (Ja. 2.14)⁵⁷.

Voilà la définition courante des œuvres dans le contexte de la foi au Christ. Augustin va plus loin, n'hésitant pas à affirmer que sans la foi au Christ et ce quelle suscite dans le cœur des croyants, les œuvres de fait ne sont pas bonnes :

Certes la foi est distincte des œuvres, selon le témoignage de l'Apôtre qui affirme que *l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi*, et qu'il y a des œuvres qui paraissent bonnes en dehors de la foi au Christ, mais elles ne sont pas bonnes parce qu'elles ne sont pas référées à cette fin qui rend les œuvres bonnes...⁵⁸.

⁵⁶ P. Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931, p. 318.

⁵⁷ Faculté Libre de Théologie Évangélique, F. 78740, Vaux-sur-Seine, 1998, cours à distance « Introduction à la doctrine chrétienne », volume 2, p. 61.

⁵⁸ Augustin, *Homélie sur Jean*, 25^e traité, chapitre 12. Traduction BA.

Il y a là de la part d'Augustin la volonté de préciser que si l'homme ne peut rejoindre Dieu que par le Christ, de fait, sans la régénération promise, aucune œuvre n'est bonne :

Tes œuvres passées, avant que tu aies la foi, ou bien n'existaient pas, ou bien, si elles paraissaient bonnes, étaient vaines. En effet, si elles n'existaient pas, tu étais comme un homme sans pieds ou comme un homme aux pieds paralysés incapable de marcher, et, si elles paraissaient bonnes avant que tu aies la foi, tu courais, certes, mais, en courant hors du chemin, tu t'égarais plutôt que tu n'approchais du but. Il nous faut donc courir et courir sur le chemin. Celui qui court hors du chemin court en vain, ou plutôt il court au-devant de la peine : il s'égare d'autant plus qu'il court hors du chemin. Quel est le chemin sur lequel nous courons ? Le Christ a dit : *Je suis le Chemin* (Jn 14.6)⁵⁹.

Pour Augustin, l'apôtre Jean n'a pas voulu distinguer ici la foi et l'œuvre, mais il a appelé la foi elle-même une œuvre car il s'agit de la foi qui opère concrètement par la charité et l'amour. Ainsi, toute œuvre en dehors du Christ n'est pas bonne.

Augustin laisse penser que la foi est un préalable aux œuvres puisque sans elle les œuvres ne sauraient être bonnes. Dans le *De fide et operibus*, livre 13, chapitre 20, il décrit l'exigence de la foi et des œuvres comme étant celle des deux commandements : « Ces deux commandements apparaissent tellement liés l'un à l'autre qu'il ne peut exister dans l'homme d'amour de Dieu s'il n'aime pas son prochain, ni d'amour du prochain s'il n'aime pas Dieu ».

Puis il continue en disant que si l'Écriture ne mentionne parfois qu'un seul des deux commandements, elle n'en laisse pas moins entendre que l'un ne va pas sans l'autre : « Car celui qui croit en Dieu doit faire ce que Dieu a commandé, et celui qui fait parce que Dieu a commandé croit nécessairement en Dieu » (*ibid.*).

Ainsi on peut dire que : « Les commandements de Dieu concernent la foi seule, si l'on comprend, non pas la foi morte (c'est-à-dire celle qui est sans les œuvres) mais cette foi vivante qui opère par la bonté » (*ibid.*, 22,40).

Ainsi, la boucle est bouclée : on revient au point de départ essentiel pour Augustin, qu'on a appelé à juste titre le « Docteur de la grâce », car « tout est grâce ». Dieu produit dans le cœur des élus des œuvres bonnes et agréables. Elles seules porteront du fruit. Nous avons été adoptés comme fils de Dieu et frère de Jésus-Christ lors de

⁵⁹ Augustin, *Homélie sur Jean*, 10^e traité, chapitre 1. Traduction BA.

la création. Ensuite, l'homme a perdu cette qualité par le péché. Dès lors, rien de ce qu'il fait n'a plus le moindre prix aux yeux de Dieu. Pour que ses actes recouvrent une valeur quelconque de mérite, il faut que Dieu lui-même la leur rende ; c'est ce qu'il fait par la grâce uniquement.

Les œuvres bonnes sont donc produites par Dieu dans le cœur des croyants. Pour Augustin, elles sont primordiales. Elles attestent le don de la foi qui sauve. Autrement dit, une personne qui n'aime pas prouve par là qu'elle n'a pas reçu le don de la foi. Commentant l'Épître de Jacques, principalement 2,24 : « *L'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seulement. [...] La foi, si elle n'a pas les œuvres, est morte en elle-même* » (2,17), Augustin dit que la foi est aussi une œuvre, ou qu'elle est visible par les œuvres produites par les croyants : « L'apôtre n'a pas voulu distinguer ici la foi et l'œuvre, mais il a appelé la foi elle-même une œuvre car il s'agit de la foi qui opère par la charité⁶⁰ ».

Si l'Écriture ne mentionne parfois qu'un seul des deux commandements, elle n'en laisse pas moins entendre que l'un ne va pas sans l'autre, car celui qui croit en Dieu doit faire ce que Dieu a commandé, et celui qui fait parce que Dieu a commandé croit nécessairement en Dieu. Ces deux commandements apparaissent tellement liés l'un à l'autre qu'il ne peut exister dans l'homme d'amour de Dieu s'il n'aime pas son prochain, ni d'amour du prochain s'il n'aime pas Dieu (*ibid.*).

Concernant la vie éternelle et la récompense du chrétien, Augustin défendra également que seules les œuvres produites par Dieu en nous de notre vivant seront récompensées au ciel et non celles provenant de nos bonnes intentions uniquement. Cela afin que toute la gloire revienne à Dieu et que l'homme, même au ciel, ne soit au bénéfice d'aucun mérite. La visée ultime du salut consiste à élever la gloire de Dieu seule.

11. La foi, la vie éternelle et la sainte-Cène

- La première grâce qui nous a été accordée est le don de la foi.
- La grâce nouvelle, qui en est la conséquence et le couronnement, c'est la vie éternelle.

Jn 6,47 : « *En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi possède la Vie éternelle* ».

Augustin commente :

Il a voulu révéler ce qu'il était, car il aurait pu dire plus brièvement : Celui qui croit en moi me possède. Le Christ est en effet lui-même *le Dieu véritable et la Vie éternelle* (1 Jn 5.20). Donc, dit-il, celui qui croit en moi vient en moi, et celui qui vient en moi me possède. Or que veut dire : me posséder ? Posséder la Vie éternelle. La Vie éternelle a assumé la mort, la Vie éternelle a voulu mourir, mais à partir de ce qui est à toi, non de ce qui est à elle : elle a reçu de toi ce en quoi elle mourrait pour toi. Des hommes en effet il a assumé la chair, mais non à la manière des hommes, car, ayant un Père dans le ciel, il s'est choisi une mère sur la terre, et il est né là-bas sans mère, il est né ici sans père. La Vie a donc assumé la mort afin de tuer la mort, car, dit-il, *celui qui croit en moi possède la Vie éternelle*, non pas selon ce qui apparaît, mais de manière cachée. La Vie éternelle était en effet *le Verbe au commencement auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu, et la Vie était la Lumière des hommes*. Lui qui était la Vie éternelle a donné aussi la vie éternelle à la chair qu'il a assumée : il est venu mourir, mais il est ressuscité le troisième jour ; prise entre le Verbe qui assume la chair et la chair qui ressuscite, la mort a été engloutie (*Tract.* 26,10).

Augustin met en relation le fait de posséder la vie éternelle et l'eucharistie. Celui qui prend le repas de la sainte-Cène confirme, en le prenant, avoir reçu la vie éternelle. Le Christ est le pain de vie que nous mangeons, mais, avertit Augustin, veillons à ne pas manger notre « propre condamnation ». Augustin, commentant 1 Co 11,29 dit :

Prenez donc garde, frères, mangez spirituellement le pain du ciel, apportez à l'autel votre innocence. Même si vos péchés sont quotidiens, que du moins ils ne soient pas mortels. Avant d'approcher de l'autel, faites attention à ce que vous dites : *Remets-nous nos dettes, comme nous remettons nous aussi à nos débiteurs*. Tu remets, il te sera remis ; avance en toute sécurité, c'est du pain, non du poison. Mais examine bien si tu remets, car, si tu ne remets pas, tu mens et tu mens à celui que tu ne trompes pas. Tu peux mentir à Dieu, tu ne peux pas tromper Dieu. Il sait ce qu'il a à faire. Il te voit au dedans, il t'examine au dedans, il regarde au dedans, il juge au dedans, et c'est au dedans qu'il condamne ou qu'il couronne (*Tract.* 26,11).

Celui qui a reçu la grâce se tient dans le Corps du Christ et vit de l'Esprit du Christ :

C'est mon esprit évidemment qui fait vivre mon corps. Veux-tu par conséquent vivre, toi aussi, de l'Esprit du Christ ? Sois dans le Corps du Christ. Est-ce que mon corps en effet vit de ton esprit, à toi ? Mon corps vit de mon esprit, et ton corps vit de ton esprit. Le Corps du Christ ne peut vivre que de l'Esprit du Christ (*Tract.* 26,13).

12. La persévérance finale dans la foi

Peut-on perdre son salut ? Les croyants peuvent-ils faire naufrage dans la foi ?

Ici, la contribution d'Augustin fut capitale. Elle rétablit la prédestination divine et celle de la préservation finale des élus du même coup. La persévérance finale est :

Un don de Dieu grâce auquel on reste fidèle jusqu'à la fin de la vie [...] car il est évidemment bien plus difficile de rester fidèle lorsque tout porte à la défection, comme c'est le cas pour les martyrs, que lorsque la mort se présente à la suite d'une simple maladie corporelle. Si donc c'est Dieu qui donne la persévérance aux premiers, ne lui est-il pas plus facile de la donner dans tous les cas ? [...] l'on est obligé d'admettre que c'est Dieu qui donne cette et cette persévérance⁶¹.

Dieu donne donc l'assurance à ses élus qu'il les soutiendra jusqu'au bout. « La foi et la persévérance dans la foi nous viennent d'en haut. Cette origine les empêche de sombrer jamais⁶² ».

Le don de la foi ne rend pas seulement possible la persévérance, elle la rend certaine !

Conclusion

Certains ont dit avec enthousiasme et insistance qu'Augustin est notre contemporain⁶³.

Ce sentiment exprime bien la reconnaissance de l'apport d'Augustin à la théologie d'aujourd'hui. Nombres de livres sont régulièrement publiés sur cet auteur hors du commun. Sa contribution à

⁶¹ André Pinard, p. 330.

⁶² Louis Goumaz, p. 242.

⁶³ Le cardinal Duval, qui fut longtemps archevêque d'Alger.

la théologie de la foi a traversé l'histoire, façonné la théologie du grand réformateur Calvin et continue de fasciner encore aujourd'hui. Pour terminer, je laisse le dernier mot à Gilson, citant à nouveau Augustin, sur une pensée prophétique :

Puisque Dieu a prévu, voulu et conduit la suite des événements historiques, de son début jusqu'au terme qui s'approche, il faut nécessairement que tout peuple et tout homme joue son rôle dans un même drame et concoure dans la mesure voulue par la Providence à la réalisation de la même fin. En un certain sens donc, l'humanité tout entière n'est vraiment qu'un seul homme soumis par Dieu aux épreuves purifiantes et illuminatrices d'une révélation progressive. Pourtant ces grâces et ces lumières ne seront pleinement efficaces que pour les futurs élus, membres de cette communion des saints ou, comme dira Leibniz, de cette 'république des esprits', dont la construction et l'achèvement sont la cause finale de l'univers et de son histoire... [...] Ce n'est donc pas par accident que la doctrine d'Augustin s'épanouit en théologie de l'histoire, mais par une fidélité complète aux exigences de sa méthode et de ses principes fondamentaux⁶⁴. ■

Bibliographie

Le site de l'Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, route de l'Eglise 38, CH-1897 Le Bouveret (VS) Suisse, Valais, qui regroupe l'intégralité de l'œuvre d'Augustin traduite en français. Cette Abbaye a fait un précieux travail en scannant les œuvres d'Augustin et en les rendant disponibles sur le web, mais leurs copies, quoiqu'excellentes, correspondent à des traductions et éditions du XIX^e siècle.

Il existe des traductions plus récentes qui ont fait appel aux meilleurs latinistes et spécialistes de ce Père de l'Église. On les retrouve dans la Bibliothèque Augustinienne (BA).

Pour le présent travail, j'ai surtout lu les œuvres d'Augustin sur le site cité plus haut, mais j'ai également consulté les traductions récentes fournies par la Bibliothèque Augustinienne (BA).

Les citations sont donc notées selon la traduction, soit, pour la Bibliothèque Augustinienne : (BA). Soit pour l'Abbaye Saint Benoît de Port-Valais : Abbaye.

⁶⁴ Étienne Gilson, p. 242.

J'ai effectué quelques lectures également sur le site, <http://id.erudit.org/iderudit/001630ar>

Augustin, *Le Miroir sacré*. Œuvres Complètes de Saint Augustin, traduites en français, sous la direction de M. Raulx, Tome V^e, Commentaires sur l'Écriture, Bar-Le-Duc, L. Guérins & Cie éditeurs, 1867.

P. Merlin, *Saint-Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, librairie Letouzey et Ané, Paris, 1931.

Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, librairie philosophique J. Vrin, 1969, Paris.

Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, collection Didaskalia, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2001.

Jean Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Paris, éd. De la Revue des Jeunes, 1948.

Louis Goumaz, *La doctrine du Salut, d'après les commentaires de Jean Calvin*, librairie Payot, Lausanne, 1917, 448 pages.

André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la réponse aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en théologie pour l'obtention du grade de Philosophias Doctor (Ph.D.), décembre 2006, 450 pages.

L'être phénoménal

par **Jonathan CONTE**,

étudiant en Master à la FLTE,
impliqué au Foyer Évangélique
Universitaire de Reims
ainsi que pour la mission
France pour Christ

I. Introduction

Selon le physicien Carlo Rovelli (1956-) :
On peut penser le monde comme constitué de choses. De substances. D'entités. De quelque chose qui est. Qui demeure. Ou bien on peut penser le monde comme constitué d'événements. D'occurrences. De processus. De quelque chose qui se produit. Qui ne dure pas, qui se transforme continuellement. Qui ne persiste pas dans le temps. La destruction de la notion de temps par la physique fondamentale implique l'écroulement de la première de ces deux conceptions, non de la seconde. C'est la réalisation de l'omniprésence de l'impermanence, et non de l'immutabilité dans un temps immobile¹.

Déjà, cinq cents ans avant notre ère, Héraclite argumentait en faveur de la volatilité du monde : « Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves ; nous sommes et nous ne sommes pas² ». Rien n'est fixe, disait-il, tout passe, sans jamais revenir. Marcel Conche (1922-2022) commente :

Nous entrons dans le même fleuve « Loire », [par exemple,] parce que c'est *pour nous* le même : nous lui donnons le même nom. Nous n'entrons pas dans le même fleuve « Loire », parce que, indépendamment de nous, il n'y a pas en réalité de « Loire »,

¹ Carlo Rovelli, *L'Ordre du temps*, Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2018, p. 117.

² Héraclite, *Fragments : Introduction par Marcel Conche*, 5^e édition, Paris, PUF, 2011, p. 455.

mais une mouvance ininterrompue, un changement continu que le langage ne peut absolument pas suivre dans sa variation. Le langage, qui nomme avec des mots définis, ne peut dire que le stable non l'instable, en conséquence, ne peut dire que les *lois*, qui seules sont stables, constantes, égales à elles-mêmes, non les *êtres*, car il n'y a pas d'« êtres » en réalité : il n'y en a qu'en apparence³.

Toujours à l'époque antique, Plutarque nous rapporte que le bateau de Thésée animait, lui aussi, les débats. Conservé par les Athéniens qui prenaient soin d'en changer chaque pièce usée, on en vint à se demander ce qui restait du bateau d'origine et donc, si le bateau conservé était bien celui de Thésée :

[...] Dans les disputes des Philosophes touchant les choses qui s'augmentent, à savoir si elles demeurent unes, ou si elles se font autres, cette galiote était toujours alléguée pour exemple de doute, parce que les uns maintenaient que c'était un même vaisseau, les autres, au contraire, soutenaient que non⁴.

Il faut rendre justice aux intuitions philosophiques des Leucippe, Démocrite et Héraclite, et, également, admettre que le paradoxe du bateau de Thésée est, aujourd'hui, bien plus anthropologique qu'initialement. Il trouve d'ailleurs son exact pendant dans l'expérience de pensée du téléporteur⁵ : prendriez-vous un téléporteur pour une autre planète s'il désintégrait votre corps ici, pour le reconstruire à l'identique là-bas à partir de molécules différentes ? Seriez-vous toujours « vous » ? Certaines découvertes récentes ont concrétisé l'expérience de pensée ! Dans un sens, et malgré nous, nous prenons le téléporteur à chaque instant. Les travaux menés par le suédois Jonas Frisen et son équipe ont, grâce à la datation au Carbone 14, prouvé le renouvellement continu des cellules du corps humain⁶. À titre d'exemple, notre peau se renouvelle en quelques semaines, la paroi de nos intestins en quelques mois et notre squelette entier en dix ans. Nous sommes le fleuve d'Héraclite ! Certes, toutes les cellules ne sont pas sujettes à ce renouvellement perpétuel, mais les chercheurs estiment que nous

³ *Ibid.*, p. 456.

⁴ Plutarque, Jacques Amyot, Gérard Walter, *Les Vies des hommes illustres*, Paris, Gallimard, 1937, p. 21.

⁵ Cf. Joshua Rasmussen, *Who Are You, Really?: A Philosopher's Inquiry into the Nature and Origin of Persons*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2023, p. 226.

⁶ Kirsty L. Spalding, Ratan D. Bhardwaj, Bruce A. Buchholz et al., « Retrospective Birth Dating of Cells in Humans », *Cell*, vol. 122, n° 1, juillet 2005.

serions différents à 50 % entre notre naissance et un âge avancé. Ce « reste » de « nous » est-il suffisant pour parler d'identité ? Le temps ravage-t-il trop cette notion pour qu'elle perdure ? Nous distingue-t-il inéluctablement de ce que nous étions pour faire de nous un autre partiel ? La fugacité de l'instant condamne-t-il à l'ipséité permanente ? Ne sommes-« nous » qu'en l'instant, puis jamais plus ? Le physicien Carlo Rovelli (1956-), dans son ouvrage magistral de pédagogie *L'ordre du temps*, propose de renoncer à l'« essence » au profit de l'« existence ». Il rejette le monde des idées de Platon, la distinction aristotélicienne entre substance et accident et, même, l'idée de Dieu : « Je crois [...] que c'est pour échapper à l'inquiétude que suscite en nous le temps [...] que nous avons imaginé l'« éternité », un monde étrange, hors du temps que nous voudrions peuplé de dieux, ou d'un Dieu, ou d'âmes immortelle⁷ ». Ainsi redéfinit-il l'être humain comme :

un processus complexe dans lequel, comme pour le nuage au-dessus de la montagne, entrent et sortent de l'air, de la nourriture, des informations, de la lumière, des mots, et ainsi de suite... Un nœud de nœuds dans un réseau de relations sociales, dans un réseau de processus chimiques, dans un réseau d'émotions échangées avec ses semblables⁸.

En découle une question fondamentale : les notions d'être, d'essence et d'identité demeurent-elles ? Et si oui, qu'est-ce qui les fonde ? Joshua Rasmussen (1981-) distingue deux volets à cette question, celui de l'identité à travers le temps, volet diachronique, et celui de l'identité au moment donné, volet synchronique⁹. Si tout n'est qu'événement, peut-on continuer à recourir à une métaphysique de l'être en substance comme l'ont défendu la plupart des systèmes théologiques ? Devons-nous continuer à nous demander « que suis-je », ou faut-il que se substitue à cette interrogation une autre : « quand suis-je » ?

Pour répondre à ces questions, nous proposons de réfléchir à ce qui a fondé la métaphysique de l'être classique, ainsi que les insuffisances aujourd'hui pointées du doigt. Nous présenterons ensuite la métaphysique, plus récente, du phénomène ainsi que ses implications théologiques et les impensés qu'elle dévoile. Enfin, nous essayerons de proposer, dans une démarche dialectique, une modeste métaphysique de l'être phénoménal.

⁷ Carlo Rovelli, *L'Ordre du temps*, p. 227.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ Joshua Rasmussen, *Who Are You, Really?*, p. 227.

II. Fondements d'une métaphysique de l'être

1. Définitions

La métaphysique de l'être s'est, historiquement, appuyée sur les distinctions grecques entre substances et accidents. « Substance » est la « traduction d'un terme aristotélicien [...] qui désigne ce qui peut indifféremment être présent ou disparaître sans modifier le sujet auquel il appartient¹⁰ ». À titre d'exemple, un être humain demeure un être humain quand bien même il perdrait un bras ou changerait de coupe de cheveux. Son bras et ses cheveux appartiennent donc aux « accidents ». La substance, parfois aussi nommée « essence », « subsiste en soi et en permanence, fondamentalement sous les apparences¹¹ ». Deux écoles de pensées s'affrontent : « pour l'*existentialisme*, l'essence de l'homme est son existence même. Opposé à cette doctrine, l'*essentialisme* est une philosophie du concept qui accorde à l'essence la primauté sur l'existence dont elle fait abstraction¹² ». En d'autres termes, une métaphysique de l'être, essentialiste donc, estime qu'il y a, sous les apparences, les événements et les interactions, une nature dont les apparences, les événements et les interactions ne sont que les manifestations visibles. Le faire découle de l'être. De l'autre bord, une métaphysique du phénomène, existentialiste donc, estime que la nature d'une chose se déduit des événements. Jean-Paul Sartre (1905-1980) en a fait un adage célèbre : « L'existence précède l'essence » ! Il explique : « Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après¹³ ».

2. Survol historique

« La vision de Platon était précisément la suivante : nous sommes des âmes immatérielles, qui se rapportent à notre corps à peu près de la même manière qu'une main se rapporte à un gant¹⁴ ». La théologie chrétienne s'est largement appuyée sur cette idée. Une métaphysique de l'être a prédominé et, avec elle, la nécessité de distinguer ce qui

¹⁰ Gérard Durozoi, André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 369.

¹² *Ibid.*, p. 392.

¹³ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Coll. Pensées, Nagel, 1946, p. 22.

¹⁴ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2006, p. 23.

relève de la corporéité et du spirituel. Augustin, par exemple, « a adopté une anthropologie néoplatonicienne dans laquelle l'âme peut facilement être séparée du corps pour l'aider à défendre la croyance en la résurrection de l'âme et en un état 'intermédiaire' après la mort¹⁵ ». Pour le théologien nord-africain, « l'être humain est avant tout la substance de l'âme, qui habite le corps et s'en sert comme d'un instrument¹⁶ ». Thomas d'Aquin (1225-1274), quant à lui, attribuait une substance à l'âme et au corps et faisant de l'unicité de deux la spécificité humaine :

La définition des êtres physiques ne désigne pas uniquement la forme, mais la matière. Aussi, dans ces êtres, la matière est-elle une partie de l'espèce, non pas la matière qui a une quantité déterminée, et qui est le principe de l'individuation, mais la matière commune. Par exemple, il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os, tandis qu'il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os. Car tout ce qui est commun par essence à tous les individus contenus dans une espèce appartient forcément à la substance de l'espèce¹⁷.

Les réformateurs se sont, eux aussi, emparés de ce paradigme. Pour Jean Calvin (1509-1564), Platon était le seul philosophe à avoir affirmé l'immortalité de l'âme¹⁸. Il l'a défini d'ailleurs comme « une substance qui n'a point de corps¹⁹ ». Il suit Augustin²⁰ en la décrivant comme gouvernant le corps dans lequel elle « habite [...] comme dans une maison²¹ ».

Il convient ici de préciser que l'âme et la substance ont tantôt été confondues, tantôt distinguées. Calvin semble faire de l'âme la substance de l'homme, tandis que Thomas considérait que l'âme et le corps avaient chacun une substance qui leur était propre. Quoiqu'il en soit, la grande majorité des théologiens, à travers les siècles, s'est accordée pour ne pas réduire l'homme à sa corporéité. L'homme est

¹⁵ Le Ron Shults, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2003, p. 167.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Livre 1, Q. 75, Art. 4.

¹⁸ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Lille, Librairie de la suisse française, 1888, I.XV.6., p. 87.

¹⁹ *Ibid.*, I.XV.6., p. 88.

²⁰ C'est l'observation de Le Ron Shults, *Reforming Theological Anthropology*, p. 169.

²¹ *Ibid.*

plus que le corps parce qu'il a reçu de Dieu une dimension spirituelle qui impacte son identité. On parle alors de « dualisme ontologique ».

Plus récemment, les théologiens réformés sont allés dans le même sens. Louis Berkhof (1873-1957) soutient qu'une distinction claire est faite entre l'origine du corps et de l'âme en Gn 2,7 :

Le corps a été formé à partir de la poussière du sol ; pour le produire, Dieu a utilisé des matériaux préexistants. Dans la création de l'âme, en revanche, il n'y a pas eu de façonnage de matériaux préexistants, mais la production d'une substance nouvelle. L'âme de l'homme était une nouvelle production de Dieu au sens strict du terme. Jéhovah « insuffla dans ses narines (de l'homme) une haleine de vie, et l'homme devint une âme vivante ». Ces simples mots affirment clairement la double nature de l'homme [...]. Les deux éléments sont le corps et le souffle ou l'esprit de vie insufflé par Dieu²².

Côté anglican, Tom Wright (1948-) reprend la métaphore de John Polkinhorne : le corps comme matériel informatique, l'âme comme logiciel (hardware et software)²³. La métaphysique chrétienne accorde donc une substance particulière à l'être humain. Il est, par nature, c'est-à-dire selon son essence, distinct du reste de la création et revêtu d'une dignité particulière. Pourquoi ? Parce que Dieu l'a fait à *son image*. Ici se trouve la caractéristique principale de la substance humaine. L'*Imago Dei* opère une séparation nette entre l'être humain et tout autre élément de la création. Même dans l'ère post-lapsaire ? Henri Blocher (1937-) argumente rigoureusement en faveur du maintien de cette spécificité humaine, tout en reconnaissant les distorsions qui émanent de la désobéissance initiale :

Il faut dire de l'image ce qu'on dit de l'humanité : car l'homme est l'image de Dieu, « terrienne ». La mort qu'entraîne le péché n'est pas une disparition du sujet, elle n'est même pas une soustraction d'être. Elle est la contradiction unique et impensable : nature contre nature, inhumanité des humains. Aucune catégorie faite pour l'être n'est adéquate pour la perversion de l'être. Il faut dire à la fois que l'homme reste homme après sa révolte, et que l'homme a radicalement changé, qu'il n'est plus que l'ombre monstrueuse de lui-même. Il faut dire que l'homme reste image de Dieu, inviolable et responsable, mais qu'il est

²² Louis Berkhof, *Systematic theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996, p. 183.

²³ Nicolas T. Wright, *Surpris par l'espérance*, Charols, Éditions Excelsis, 2019, p. 249.

devenu une image contradictoire, caricature si l'on veut, témoignage contre soi-même²⁴.

3. Fondements et remises en question

Mais les diverses justifications à ce dualisme de substance supportent-elles l'examen approfondi ? Kevin Corcoran, qui argumente en faveur d'un matérialisme chrétien, recense les propositions de trois métaphysiciens²⁵ : Platon (427-347 BCE), Descartes (1596-1650) et Thomas d'Aquin (1225-1274), et les récuse.

(1) Pour Platon, l'argument est une démonstration :

Les êtres humains sont immortels. Les corps humains ne sont pas immortels. Or, on ne peut être et ne pas être immortel. L'être humain n'est donc pas son corps. Logique. Mais une prémisse est mise en cause ! Corcoran relève que la doctrine de l'immortalité « essentielle²⁶ », n'a pas été défendue par l'Église. Au contraire, le 2^e Concile de Constantinople (553 apr. J.-C.) « a dénoncé l'affirmation de l'immortalité naturelle comme une hérésie²⁷ ». Relevons ici, que le récit de Gn 1–2 nous semble aller dans ce sens. Sans adhérer à l'idée d'une période probatoire²⁸, il semble pourtant bien que l'immortalité soit potentielle, puisque conditionnée par l'accès au fruit de l'arbre de la vie (Gn 2,8) qui trouve son pendant dans l'Apocalypse (22,2).

(2) Descartes, pour sa part, justifie le dualisme qui porte son nom²⁹ en faisant la distinction entre substances et propriétés. Les substances sont des choses qui possèdent des propriétés. Une pomme peut être verte ou rouge. La pomme est la chose, la couleur une propriété qu'elle possède. Par ailleurs, « Descartes était un dualiste des propriétés. [Pour lui], certaines sont mentales et d'autres physiques³⁰ ». Corcoran résume un premier argument³¹ :

²⁴ Henri Blocher, *Révélation des origines. Le début de la Genèse*, Charols Paris, Éditions Excelsis, 2018, p. 89.

²⁵ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 23.

²⁶ C'est notre vocabulaire, non celui de Corcoran.

²⁷ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 24.

²⁸ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000, p. 74.

²⁹ Le dualisme cartésien est aussi appelé, non sans dérision, « le fantôme dans la machine » (Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, BLF Éditions, 2023, p. 43).

³⁰ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 26.

³¹ *Ibid.*, p. 27.

1. Il existe deux types de propriétés (mentales/pensantes et matérielles/non-pensantes).
2. Une seule chose ne peut avoir que des propriétés d'une seule sorte.
3. Il existe donc deux sortes de substances (mentales et matérielles).
4. Je suis essentiellement une substance pensante.
5. Je suis donc une substance mentale (c'est-à-dire immatérielle).

Mais en pointe la faille : qu'est-ce qui prouve la seconde prémisse ? « Personne depuis Descartes n'a réussi à montrer pourquoi une chose physique ne peut pas avoir les deux sortes de propriétés³² ». Vient donc un deuxième argument³³ :

1. Si je peux concevoir qu'une chose existe sans qu'une autre existe, alors les deux sont des choses distinctes.
2. Je peux concevoir que je puisse exister sans que mon corps existe.
3. Je ne suis donc pas la même chose que mon corps. Je peux exister sans lui.

De nouveau, une prémisse pose un problème : comment justifier que l'existence soit possible sans le corps ? Et l'envisager, est-ce maintenir l'identité ? L'argument à l'apparence d'un sophisme : puisque je peux m'imaginer sans corps, alors je ne suis pas mon corps³⁴. L'inverse est tenu par les défenseurs du matérialisme qui conçoivent l'existence sans âme !

Descartes avance encore un troisième argument : la divisibilité³⁵.

1. Les corps sont divisibles en parties.
2. Les âmes ne sont pas divisibles en parties.
3. La même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être divisible en parties.
4. Par conséquent, les âmes et les corps sont des choses distinctes.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ Il s'agit ici de notre critique de l'argument de Descartes et non celui de Corcoran.

³⁵ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 31.

Mais, de nouveau, Corcoran interroge : qu'est-ce qui permet de justifier l'indivisibilité de l'âme ? « L'incapacité de Descartes à concevoir la division de l'esprit ne signifie pas que l'esprit ou l'âme ne sont pas divisibles³⁶ ».

(3) Corcoran évoque enfin Thomas d'Aquin dont il caractérise le dualisme de « composé ». Pour Thomas, « une personne humaine est un composite âme-corps³⁷ ». Il introduit la notion de personne et de substituants. L'âme, comme le corps, sont des subsistants : ils peuvent exister en eux-mêmes, mais n'existent pas pour eux-mêmes, au même titre qu'un doigt, une main ou toute partie du corps humain. L'intégration dans un ensemble plus large est nécessaire³⁸. L'âme et le corps sont des sous-substances qui, réunies, composent la substance de l'être humain et en font une *personne (hupostasis)*. Il se rapproche, en ce sens, de l'hylémorphisme aristotélicien³⁹. Mais Corcoran dénonce ce qui lui apparaît comme une incohérence chez Thomas, notamment le fait que ce dernier continue à se référer à l'âme comme à une substance, et qu'il concède à cette dernière la possibilité de contempler Dieu en l'absence du corps. *Qui* se livre alors à cette contemplation ?

Au-delà des difficultés d'ordre logique, Corcoran rejette également les arguments scripturaires classiques : « Je crois que ces soi-disant textes de preuve nous ont semblé si manifestement dualistes en partie parce qu'il nous a été inconcevable que ces versets puissent affirmer ce qui est vrai sans impliquer le dualisme⁴⁰ ». Par exemple :

La première chose à remarquer est que dans les passages de l'Ancien Testament, l'utilisation du mot *âme* ne signifie pas que nous croyons en une substance immatérielle. L'idée est que nous devons aimer et désirer Dieu de tout notre être, de tout ce que nous sommes. Et j'affirme bien sûr la vérité de cette affirmation⁴¹.

³⁶ *Ibid.*, p. 32. On pourrait ajouter que Tom Jedusor, alias Voldemort, a bien réussi à scinder la sienne en sept sous forme d'horcruxes !

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Livre I, Q. 75, Art. 4, cité par Corcoran, *ibid.*, p. 37.

³⁹ Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 40.

⁴⁰ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 147.

⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

Il conclut que « le récit global, de la création à la nouvelle création, semble être celui de l'incarnation et de la matérialité⁴² ». Il encore ajoute :

Il existe cependant d'autres raisons [...] pour remettre en question le dualisme de substance. Par exemple, les progrès de la neuroscience suggèrent que l'esprit dépend causalement du cerveau pour son existence et son fonctionnement d'une manière à laquelle nous ne nous attendrions tout simplement pas si le dualisme de substance était vrai⁴³.

Francis Crick (1916-2004), prix Nobel de médecine en 1962, argumentait en ce sens :

« Vous », vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, le sens que vous avez de votre identité et de votre libre arbitre, ne sont rien de plus que le comportement d'un vaste assemblage de cellules nerveuses et des molécules qui y sont associées. Comme l'Alice de Lewis Carroll aurait pu le formuler : « Tu n'es rien d'autre qu'un paquet de neurones⁴⁴ ».

En d'autres termes : n'a-t-il pas été démontré que nos émotions, nos sentiments, nos douleurs, etc., ne relèvent que de la physique et de la chimie ? Au point de pouvoir occulter toute dimension spirituelle comme le propose le physicalisme réductionniste ? Et si non, quel lien entre esprit et cerveau ?

Au-delà de Corcoran, d'autres penseurs chrétiens soulignent la difficulté du dualisme ontologique pensé tel qu'il l'a été dans les siècles passés. Sous un autre angle, Rasmusen ne se satisfait pas de la définition de l'identité par l'âme puisque cela consiste simplement « à déplacer le problème⁴⁵ » : « Dire qu'une âme maintient votre identité revient à traduire le mystère de 'votre' identité en mystère de l'identité d'une âme. Qu'est-ce qui explique l'identité d'une âme⁴⁶ » ? Ceci dit, il n'est pas plus satisfait par l'approche psychologique qui définit l'identité par la mémoire. L'hypothèse ? « Tant que vous avez suffisamment de souvenirs identiques, alors vous êtes vous-même. Par exemple, si vous avez suffisamment de souvenirs identiques à

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴ Francis Crick, *L'hypothèse stupéfiante*, Paris, Plon, 1995, p. 17, cité par Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 12.

⁴⁵ Joshua Rasmusen, *Who Are You, Really?*, p. 232.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 219.

ceux d'hier, alors vous êtes la même personne qu'hier⁴⁷ ». Il relève que « la « continuité psychologique » n'est pas transitive. Ainsi, même si vous avez suffisamment de souvenirs identiques pour être considérés comme « vaguement » identiques, les changements finiront par s'accumuler de manière excessive⁴⁸ ». Aucune garantie de continuité identitaire par la mémoire, donc.

Faut-il alors basculer vers une métaphysique du phénomène ?

III. Métaphysique du phénomène

1. Des atomes... et rien d'autre ?

Selon André Comte-Sponville (1952-) : « La promenade existe, tant que quelqu'un (un corps) se promène ; l'esprit existe, tant que quelqu'un (un cerveau) pense, se souvient, imagine ou veut⁴⁹ ». Il rejoint Carlo Rovélli qui constatait précédemment que tout n'est qu'événement, interaction et succession. Pour Comte-Sponville, l'« Esprit », ou « l'âme », n'est que le résultat des processus complexes qui prennent place dans notre boîte crânienne. La métaphysique du phénomène confère « l'être » dans la mesure où elle identifie un événement, lui reconnaît des similitudes avec un autre, les rapproche et les nomme. Marcel Conche, pour qui il n'y a d'être qu'en apparence, nous rappelait que le langage ne dit que ce qui est stable. Certains événements persistent suffisamment pour donner l'illusion de la stabilité, donc de l'être. La métaphysique du phénomène est nominaliste : elle regroupe sous des noms, plus ou moins arbitrairement donnés, des événements semblables selon la très réduite perspective humaine. Comble ? L'événement nomme l'événement. Cette métaphysique reconnaît, avec justesse, l'écoulement du temps et l'impersistance des agencements, aussi précis, improbables et minutieux soient-ils. Elle est matérialiste : « L'esprit n'est pas une substance ; c'est un acte. Mais seul un cerveau en est capable, et au présent seulement⁵⁰ ». Que sommes-nous ? Un amas d'atomes, dans une configuration particulière, pour un temps donné. Corcoran capitule :

Malgré quelques voix dissidentes, aujourd'hui, l'opinion dominante parmi les philosophes professionnels, les éthiciens, les neurobiologistes, les psychologues et les spécialistes des sciences

⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁹ André Comte-Sponville, *L'être-temps*, Paris, PUF, 1999, p. 109.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 115.

cognitives est une version « rien d'autre » du matérialisme, l'idée selon laquelle les créatures comme nous ne sont « rien d'autre » que des réseaux neuronaux complexes ou de simples bêtes biologiques⁵¹.

Sartre appuie :

Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme⁵².

Son optimisme libertarien peine cependant à convaincre. Les physiciens, tout en concédant l'impossibilité de la prévision en raison de la disposition chaotique⁵³ de notre cosmos, soutiennent en majorité une forme de déterminisme dur. Si tout n'est que matière, sans agent extérieur, tout n'est que succession de réactions chimiques et physiques. Si nous connaissions la place exacte de chaque quartz dans l'univers et les équations qui régissent leurs interactions, la fameuse « théorie du tout », alors nous verrions ce tout. Pierre Simon de Laplace (1749-1827) l'exprimait ainsi :

Nous devons [...] envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux⁵⁴.

⁵¹ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 10.

⁵² Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

⁵³ Dans le sens dans lequel la physique l'emploie. Un système chaotique est un système dont une variation infinitésimale des conditions initiales entraîne de grandes variations des états ultérieurs potentiels.

⁵⁴ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier, Paris, 1840, pp. 3-4.

Certains physiciens se sont plus à imaginer pareille intelligence. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) a nommé point Oméga⁵⁵ le niveau de conscience maximal que pourra atteindre l'univers. L'intelligence, loin de se borner à l'esprit humain, pourrait-elle se reprendre en tout lieu jusqu'à exercer une influence telle que l'univers puisse s'autodéterminer ? Oserions-nous appeler cette intelligence Dieu et en faire, à son tour, un événement⁵⁶ : le suprême agenceur, assurant la continuité de l'existence et le redémarrage du monde dans l'alternance des big-bangs et big-crunchs⁵⁷ ? Summum de l'humilité, il accepterait d'alterner entre existence et non-existence. N'y aurait-il pas un motif chrétien dans la mort et la résurrection perpétuelle de la divinité ? Le bientôt eschatologique du retour de Dieu, sans trouverait estimable : quelques milliards d'années, guère plus. Quant à la vie carbonée, elle ne serait plus anomalie, mais aurait pour finalité, selon un dessein intelligent, d'accueillir les premières formes d'intelligences primitives jusqu'à ce qu'un support plus apte, plus résistant et sans limites, apparaisse. Transhumanisme, intelligence artificielle, sommes-nous proches de notre *telos* ? L'hypothèse, spéculative, ne convainc guère ni les théologiens, ni les scientifiques⁵⁸.

2. Des attestations bibliques ?

L'homme, présenté comme un phénomène, un événement fugace et éphémère, en revanche, fait écho à certains motifs bibliques. L'Ancien Testament s'en donne à cœur joie pour rappeler aux hommes la finitude de leur être. Le Psaume 39 nous rappelle que « tout homme debout n'est que vapeur » (39,6) et le 90 que tout « passe vite, et [que] nous nous envolons » (39,10). Job n'est pas plus optimiste : « L'être humain, né de la femme ! Sa vie est courte, il est saturé d'agitation. Il a poussé comme une fleur et il est coupé. Il fuit comme l'ombre et ne s'arrête pas ! » (14,1) et « L'homme meurt et il perd sa force ;

⁵⁵ Cf. ses deux ouvrages *L'avenir de l'homme*, 1959 et *Le phénomène humain*, 1955.

⁵⁶ Certains ont essayé de penser Dieu sans l'être, notamment Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 4^e édition, Paris, PUF, 2013. Mais l'ouvrage peine à convaincre. Guy Delaporte en a notamment livré une critique salée (« Notes de lecture et sautes d'humeur », *Grand portail de Thomas d'Aquin*, 2013, disponible en ligne : https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Dieu_Etre.pdf, consulté le 24/01/2025).

⁵⁷ Cf. José Rodrigues Dos Santos, *La Formule de Dieu*, Paris, Pocket, 2013 qui émet cette hypothèse dans un roman scientifique et philosophique sans équivalent.

⁵⁸ Remarquons tout de même que certains s'en sont emparés à l'image de Frank Tipler (1947-) et John Barrow (1952-2020). Mais ils font, à notre connaissance, figure d'exception.

l'êtré humain expire ; où est-il ? » (14,10). À défaut d'être exhaustifs, nous mentionnons encore – comment ne pas le faire ? – le Qohélet : « Futilité complète (*h'āḥēl' h'āḥālīm*), futilité complète, tout n'est que futilité ! » (1,2), « Tout vient de la poussière, et tout retourne à la poussière » (Qo 3,20).

Quid du Nouveau Testament ? L'idée de vapeur apparaît également sous la plume de Jacques : « Vous êtes en effet une vapeur qui paraît pour un peu de temps et qui ensuite disparaît » (4,14). Pierre, quant à lui, se réapproprié la métaphore botanique et cite, semble-t-il, Esaïe 40,6 : « Tout être qui vit est comme l'herbe, toute sa gloire comme la fleur de l'herbe ; l'herbe se dessèche et la fleur tombe » (1 P 4,24).

Indubitablement, la vie humaine revêt un caractère éphémère. Jusqu'à en déduire qu'il n'y a rien d'autres que cette fugace existence ? Apparaître subitement, puis disparaître dans la foulée, sans aucune résonance éternelle, est-ce ici tout notre sort ? Si nous ne sommes à l'univers que ce qu'une pichenette est à l'Himalaya, triste est un qualificatif approprié. Peut-on encore espérer concilier fugacité et dignité ? Corporéité et spiritualité ? Mutabilité et identité ?

IV. Métaphysique de l'être phénoménal

1. *Un matérialisme chrétien ?*

Corcoran, malgré son point de vue fondamentalement chrétien – en témoigne son attachement aux crédos historiques, défend une vision du monde proche de celle de Carlo Rovéli. Il dépeint lui aussi l'êtré humain comme un événement :

En ce qui concerne la persistance des corps, je suggère que nous pensions de cette façon. Les corps humains sont comme des tempêtes. Une tornade, par exemple, emporte de nouvelles choses et rejette de vieilles choses en se déplaçant dans l'espace. Les corps humains sont comme ça. Ce sont des tempêtes d'atomes qui se déplacent dans l'espace et le temps. Ils absorbent de nouvelles choses (par la digestion des aliments, par exemple) et rejettent de vieilles choses au fur et à mesure. [...] Un corps persiste en vertu du fait que les atomes qui sont pris dans une relation (causale) préservant la vie à un moment donné transmettent cette relation causale préservant la vie à des essais successifs d'atomes. Mon corps a persisté jusqu'à présent parce que les atomes qui sont pris dans la vie de mon corps mainte-

nant ont reçu cette relation causale préservant la vie des atomes qui étaient pris dans sa vie il y a un instant⁵⁹.

Il propose une approche novatrice qu'il appelle « Conception Constitutionnelle » (*Constitution view*) selon laquelle « nous, les personnes humaines, sommes constituées par notre corps sans être identiques aux corps qui nous constituent⁶⁰ ». Il explique :

Selon mon point de vue, non seulement les personnes humaines sont essentiellement des êtres corporels, dans la mesure où elles sont maintenant constituées par des corps biologiques, mais les personnes humaines sont essentiellement constituées par les corps biologiques qui les constituent en fait. *Par conséquent, si mon corps devait un jour cesser d'exister, je cesserais d'exister*⁶¹.

Il donne l'exemple d'une statue de cuivre. Elle existe, certes, par le cuivre qui la constitue. Mais fondre ce cuivre mettrait fin à son existence sans mettre fin à l'existence du matériel qui la composait. La statue cesserait d'être, mais pas le cuivre. Il s'oppose en ce sens, à d'autres penseurs chrétiens. Il prend le contre-pied d'Augustin, Thomas et Calvin qui faisaient du corps le réceptacle de l'âme. Il s'oppose aussi à l'existentialiste Gabriel Marcel (1889-1973) qui avançait, pour sa part :

Mais plus généralement à toutes les tentatives que je pourrais faire pour inventer entre mon corps et moi une relation d'extériorité, une certaine expérience massive qui peut-être se confond avec moi-même, me contraindra à opposer cette affirmation elle-même massive : *Je suis mon corps*⁶².

Corcoran n'accorde donc guère de dignité au corps sans vie : « Un cadavre est un amas de matière qui composait un corps, et un corps ou un organisme est essentiellement vivant. Un cadavre n'est pas plus un corps qu'un tas de briques et de mortier après un tremblement de terre n'est un bâtiment⁶³ ». D'autres protestent, à l'image de Paul Wells (1946-) : « L'homme est un corps (il est inexact de dire qu'il a un corps)⁶⁴ ». Il argumente :

⁵⁹ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 69.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

⁶² Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Montaigne, Aubier, 1964, p. 68.

⁶³ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 141.

⁶⁴ Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance*, vol. 1., Charols, Excelsis, 2021, p. 391. En italique dans le texte.

Même la mort ne détruit pas l'identité attachée au corps de l'homme. Le corps reste le corps d'une personne. C'est le même Jésus qui a été enseveli et qui est ressuscité. Après la mort, la matière en désintégration s'identifie toujours avec la personne. C'est une personne qui se décompose. Qu'une personne puisse être identifiée à de la poussière montre l'anormalité de la mort⁶⁵.

Mais comment alors, puisqu'il refuse le dualisme classique, Corcoran justifie-t-il la dignité humaine et comment définit-il l'identité ? Au moyen des relations ! Au-delà de la conscience qu'elle a d'elle-même, une *personne* est une *personne* parce qu'elle s'inscrit dans un réseau relationnel. Corcoran admet donc que le « statut » de « personne » soit conditionné par des capacités physiques, émotionnelles et relationnelles. De fait, un embryon est une personne potentielle seulement, de même qu'une personne dont le cerveau ne permet plus la relation n'est plus une personne. Il affirme d'ailleurs que l'on peut avoir été une personne, ne plus l'être et le redevenir. Pente dangereuse ? Il reconnaît

que les conceptions matérialistes des êtres humains comme la Conception Constitutionnelle ne parviennent pas à fournir les ressources métaphysiques nécessaires ou suffisantes pour générer des obligations morales ou des attentes morales pour protéger et prendre soin de la vie d'un fœtus humain ou d'un patient PVS⁶⁶.

En guise de défense, il argue que le problème est similaire dans le dualisme classique. Par ailleurs, l'adhésion à la Conception Constitutionnaliste, soulève plus de questions qu'elle n'en résout. Quid de l'esprit ? Corcoran rejette le physicalisme réductionniste, selon lequel l'esprit est le cerveau⁶⁷, et l'animalisme sans parvenir à fonder la distinction entre humains et animaux sur une autre base que l'intellect. Il concède que « la conscience est et sera toujours un mystère pour nous⁶⁸ ». Quid de l'état intermédiaire ? Corcoran évoque deux possibilités : l'interruption de l'existence entre cette vie et la prochaine ou la résurrection immédiate. Il les rejette toutes deux en faveur d'un état désincarné, mais fait de matière. Nous peinons à comprendre. Quid de la résurrection finale ? Corcoran propose un étalage dans le

⁶⁵ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁶ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 83.

⁶⁷ Cf. Dirckx Sharon, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, p. 31.

⁶⁸ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature*, p. 57.

temps pour garantir la continuité moléculaire entre le corps *pré-gap* et *post-gap*, c'est-à-dire entre le corps au moment de la mort et au moment de la résurrection. Une fois la continuité assurée, le remplacement des molécules nécessaires ailleurs peut s'opérer. Il réveille ainsi le vieux débat concernant les pieux ex-cannibales dont Augustin rend compte⁶⁹.

Quelle évaluation pour la Conception Constitutionnaliste ? La proposition, qui a réellement éveillé notre curiosité, nous semble hélas n'être qu'une concession faite au sécularisme. Nous ne la retenons pas. Mais comment, alors, penser fugacité et dignité ? Corporéité et spiritualité ? Mutabilité et identité ?

2. Identité, diachronie et synchronie

Ryan Peterson s'est attaché à répondre à la question de la construction de l'identité dans le temps. Il constate d'abord :

Lorsqu'un être humain émerge pour la première fois dans le monde, il n'a pas d'identité ; c'est-à-dire qu'il n'est pas encore défini en termes d'affiliations institutionnelles, de représentations de soi et de rôles sociaux par lesquels les autres le reconnaissent... En clair, *les individus acquièrent des identités au fil du temps*, identités dont les origines et les significations découlent de leurs interactions avec les groupes sociaux et les organisations qui les entourent⁷⁰.

Il relève ensuite que la mutabilité humaine a été soulignée par l'anthropologie chrétienne pour deux raisons : (1) « les humains sont des créatures imparfaites, et les créatures imparfaites sont nécessairement mutables⁷¹ ». Comment sinon, espérer atteindre la perfection ? (2) « Les humains après la chute sont pécheurs, et le péché fragmente l'expérience humaine, exacerbant la malléabilité humaine⁷² ». Selon lui :

Beaucoup craignent que les chrétiens ne parlent de stabilité que parce qu'ils adhèrent à une métaphysique « essentialiste »

⁶⁹ Aurelius Augustinus, *La Cité de Dieu 3 Livres XVIII à XXII*, Collection Points Sagesse, n° 77, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 326-327.

⁷⁰ Ryan Peterson, « Created and Constructed Identities in Theological Anthropology », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018, p. 126.

⁷¹ *Ibid.*, p. 127.

⁷² *Ibid.*

qui cherche à établir la stabilité en se référant à une nature humaine immuable. Sur le plan doctrinal, ce n'est pas le cas. La stabilité est fondée sur Dieu et sur la détermination créatrice de Dieu, et non sur une essence humaine immuable. Bien entendu, l'essentialisme n'est pas exclu par ces amarres théologiques, mais il n'est pas non plus requis par elles⁷³.

Peut-on, alors, penser l'identité sans l'essence ? Peterson propose de distinguer l'identité créée, et l'identité construite :

Les identités créées sont les vérités fondamentales de ce que nous sommes en tant que créatures humaines devant Dieu. En ce qui concerne la signification de ces vérités, les particularités humaines sont moins importantes que ce que Dieu a déclaré être vrai pour tous les humains en commun. Les identités construites sont nos efforts, souvent fugaces et malléables, pour donner un sens à nos identités personnelles à la lumière de la façon dont nous vivons la nature humaine et de nos relations et rôles discrets⁷⁴.

Même s'il s'en défend, il nous semble toutefois proposer une variante de l'essentialisme. Qu'est-ce qui différencie l'identité créée, reçue de Dieu, d'une substance particulière ? Nous peinons à saisir la nuance.

C.S. Lewis (1898-1963), de son côté, a argumenté en faveur de la mutabilité comme condition nécessaire à l'exercice de « libre arbitre » : « Chaque fois que vous faites un choix, vous transformez la partie centrale de votre être, celle qui choisit, en quelque chose d'un peu différent⁷⁵ ». De notre point de vue limité, « nous voyons seulement les résultats des choix qu'un homme tire de sa matière première [comprenez son éducation, son bagage psychologique, sa culture, sa cognition, etc.]. Dieu ne juge absolument pas d'après celle-ci, mais d'après l'usage qu'[on] en fait ». Pour Lewis, c'est cet usage qui détermine qui nous sommes ; non le bagage. Aussi, Dieu se focalise sur les choix et non sur leur résultat. La route parcourue compte davantage que la destination.

Faut-il suivre l'intuition de Lewis, au risque de faire frémir les partisans d'un déterminisme déiste dur ? La spécificité humaine pourrait-elle être la capacité d'autodétermination ? Serions-nous réelle-

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁵ C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme*, Éditions LLB, 2006, p. 102.

ment « condamnés à être libres⁷⁶ » comme l'a soutenu Sartre ? C'est ce que suggère Ian McFarland (1963-) :

Il est nécessaire d'explorer plus en profondeur ce que j'ai appelé *l'étrangeté ontologique* de la nature humaine, en commençant par le statut des êtres humains en tant qu'agents – des créatures dont la nature est ouverte. Être un agent humain, c'est avoir une nature dans laquelle ce que l'on fait n'est pas réductible à la nature, *c'est reconnaître que je suis responsable de moi-même d'une manière qui m'interdit de considérer mes actions comme de simples manifestations de ma nature*, et donc comme des phénomènes dont je n'ai aucune responsabilité [...]. Ainsi, être humain ne signifie pas simplement être quelque chose : un type particulier de créature. C'est plutôt être quelqu'un : une entité dont la fin, bien que n'étant en aucun cas autoconstituée, est néanmoins inséparable de sa propre volonté⁷⁷.

L'être humain est-il, justement, humain parce qu'en mouvement ? Capable d'évoluer, de se construire, de refuser un « ainsi » au profit d'un « autrement » ? L'autodétermination est-elle le point de similitude entre Dieu et l'homme ? L'essence de l'*Imago Dei* ? L'homme est un phénomène. Certes, mais un phénomène conscient ! Responsable donc. Sartre dit de l'existentialiste qu'il

ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera ; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme⁷⁸.

Mais, spécificité de l'existentialisme chrétien, le modèle d'homme idéal nous est donné en Christ ! Nous n'inventons pas l'*Adam*, le second, nous l'imitons (*imitatio christi*). Nous ne sommes pas la mesure étalon de l'humanité, il l'est. Le Christ s'est fait, lui-même, phénomène pour notre salut : don de soi, humilité, sacrifice et résurrection. Quel narratif sans équivalent ! Jésus est une invitation à être « ainsi » et pas « autrement ». Réinventer l'homme, n'est-ce pas l'essence du péché ?

⁷⁶ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 37.

⁷⁷ Ian McFarland, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018, p. 225.

⁷⁸ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 38.

3. Phénoménologie et existentialisme

Si Arthur Schopenhauer (1788-1860) a invité les hommes à devenir des spectateurs du monde pour boycotter la Volonté au profit de la Représentation, il nous semble que l'appel divin est tout autre. Non pas spectateur, mais acteur, co-créateur et intendant du monde (mandat créationnel). L'homme est un acteur, non seulement parce qu'il est actif, mais aussi parce qu'il donne la réplique. Kevin Vanhoozer (1957-) propose une métaphysique dramatique : « Être, c'est manifester, ou communiquer, notre existence particulière. L'univers est constitué d'un ensemble d'entités qui ne cessent de donner et de recevoir, d'agir les unes sur les autres⁷⁹ ». Il explique : « Dieu a doté l'être humain de dispositions très semblables aux siennes, y compris, dans une certaine limite (de manière finie), la liberté. Créée pour la communion avec Dieu, la créature humaine a cependant l'étrange capacité de s'en détourner⁸⁰ ». « [Dieu] a offert aux hommes le privilège de répondre et de participer à sa propre autocommunication⁸¹ », mais l'homme peut, ou non, devenir ce phénomène de résonance de la parole divine. Gijsbert van den Brink (1963-) abonde dans ce sens en avançant que « comme l'a soutenu Robert Jenson, d'un point de vue théologique, les humains sont uniques en ce que Dieu parle non seulement d'eux, mais aussi à eux, établissant ainsi une relation avec eux⁸² ». Toutefois, il avance également que : « L'image de Dieu n'est pas une qualité substantielle (même si, comme nous le verrons, elle peut présupposer de telles qualités), mais un défi éthique. En effet, elle ne se trouve pas quelque part derrière nous, mais plutôt devant nous⁸³ ». Il conditionne, à l'image de Corcoran, la dignité humaine à la capacité à répondre à l'appel de Dieu avec les implications éthiques qui en découlent. Nous préférons faire de l'appel la condition nécessaire *et suffisante* à la dignité. Comprendons, elle se fonde dans la perception qu'a Dieu de l'existence de ses créatures. Non seulement il nous suscite, nous reconnaît, mais, bien plus, il nous nomme (És 43,1 ; Jn 10,3) ! Notre persistance éternelle ne tiendra pas dans l'éventuelle dualité de notre nature, mais dans la volonté divine d'un dialogue extratrinitaire, quand bien même le mystère et les moyens nous dépass-

⁷⁹ Kevin Vanhoozer, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Éditions Excelsis, 2021, p. 123.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

⁸² Gijsbert Van den Brink, *Reformed Theology and Evolutionary Theory*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2020, p. 135.

⁸³ *Ibid.*

sent, et quand bien même la possibilité de répondre consciemment soit suspendu par le détraquement des corps post-lapsaires ou la phase de croissance dans laquelle ils sont.

Notre création et notre rédemption sont des actes d'auto-communication de Dieu dont nous sommes à la fois les sujets et les observateurs. Elles sont la présentation de Dieu au monde. Notre dignité est initiale : fondée dans l'attention que Dieu nous a portée. Notre identité est narrative : nous sommes la réponse que nous donnons à Dieu dans le dialogue dont il est à l'initiative. Nous suivons Lewis : la mutabilité est nécessaire pour une construction identitaire. Le temps n'est pas l'ennemi, mais le moyen. Si nous refusons une forme caricaturale du dualisme classique au profit d'une imbrication, certes mystérieuse, mais ontologique, de la corporéité et de la spiritualité, que notre corps soit malléable, analogiquement à notre esprit, ne surprend guère. L'être humain est ce qu'il fait et subit, et il en porte les stigmates ! McFarland insiste :

[Notre] vocation n'est pas l'accomplissement d'un *telos* intérieur, car le caractère essentiellement ouvert de la nature humaine signifie qu'il n'y a pas de *telos*. C'est plutôt une manifestation de la liberté dans la mesure où elle est réalisée par chaque individu de son plein gré, dans le cadre de sa responsabilité personnelle⁸⁴.

Augustin reconnaissait, métaphoriquement, une croissance de l'âme dans le temps⁸⁵. Nous sommes des phénomènes diachroniques. Notre corps et notre âme, intrinsèquement imbriqués l'un dans l'autre, sont causes et conséquences mutuelles, selon le dessein de Dieu. Nous sommes l'œuvre du Dieu *Actus Purus*, qui, inlassablement, nous appelle, nous interroge, nous instruit et nous construit. Nous sommes ses phénomènes, paradoxalement son œuvre et, en même temps, le fruit de nos choix. Une bonne anthropologie ne devrait rien concéder d'un côté comme de l'autre.

4. Phénoménologie et peines éternelles

Mais si l'être humain s'accomplit dans la réponse qu'il donne à l'apostrophe divine, quid de ceux qui la refusent et choisissent de se soustraire au regard du Créateur, qui rappelons notre hypothèse, est le fondement de la dignité humaine ?

⁸⁴ Ian McFarland, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », p. 235.

⁸⁵ Augustin, *De la grandeur de l'âme*, chap. 17.

N.T. Wright se réapproprie la thèse de Gregory Beal (1949-) selon laquelle on ressemble à ce que l'on adore⁸⁶ et avance que l'idolâtrie corrompt l'image de Dieu. Ceux qui s'y livrent se « déshumanisent eux-mêmes⁸⁷ ». En d'autres termes, pour l'exprimer sous le motif de notre thèse, chaque fois que nous refusons le dialogue avec Dieu, chaque fois que nous ignorons l'apostrophe divine, chaque fois que nous lui préférons un substitut – l'argent, le sexe, le pouvoir, etc. – nous refusons de conformer l'être humain au Christ. En découle une déformation de l'humanité : une manière d'être non conforme à la suggestion divine. N.T. Wright avance

qu'il est possible pour les êtres humains de persister dans cette voie, de refuser tout murmure de bonnes nouvelles, tout scintillement de la véritable lumière, toute incitation à changer de chemin, toute indication de l'amour divin, au point qu'après leur mort, ils deviennent finalement par leur propre décision *des êtres qui étaient humains, mais à présent ne le sont plus*, des créatures qui ont cessé de porter l'image divine⁸⁸.

Faut-il le suivre jusqu'à défendre la perte de l'identité humaine dans la réprobation ? Pas si elle s'ancre dans l'appel initial, indépendamment de la réponse finale. Henri Blocher, pour sa part, relève toutefois que « la notion biblique de la mort implique le caractère final irrévocable dans la paralysie totale, l'impossibilité d'agir, la coupure de la communication⁸⁹ ». La perte de la capacité d'autodétermination ? Concernant l'éternité, Blocher énonce que « ce qui vaut déjà de la première mort vaut *absolument de la seconde*. La rigidité cadavérique, *rigor mortis*, trouve là son équivalent éternel⁹⁰ ». McFarland a argumenté en faveur d'un *telos* indéfini de l'être humain comme la possibilité pour ce dernier d'être ce qu'il souhaite. Nous abondonons dans ce sens en rappelant que si possibilité d'autodétermination il y a, l'invitation à être « ainsi », c'est-à-dire à l'image du Christ et pas « autrement » selon tout ce que l'imagination humaine pourrait inventer, existe bien. Blocher suggère que cette décision d'être, c'est-à-dire la réponse donnée à l'apostrophe divine, trouve une résonance éter-

⁸⁶ Gregory Beale, *On ressemble à ce qu'on adore. Une théologie biblique de l'idolâtrie*, Charols, Excelsis, 2013.

⁸⁷ Nicolas T. Wright, *Surpris par l'espérance*, p. 87.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 274-275.

⁸⁹ Henri Blocher, « Les peines éternelles », *La Revue réformée*, n° 206, 2000. URL : <https://larevuerreformee.net/articler/n206/les-peines-eternelles>. Consulté le 6 février 2025.

⁹⁰ *Ibid.*

nelle. Dieu, dans l'éternité, entérine les décisions humaines. Blocher explique :

La mort signifie qu'aucun changement ne peut plus se produire, que rien de nouveau ne peut arriver. L'inscription à la porte de l'« Enfer » de Dante est exacte : « Vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance » ; il n'y a plus d'espérance, car il n'y a plus d'avenir (rien à *venir*). C'est pourquoi il est insensé de plaider que Dieu devrait accorder une seconde chance, etc. : mais ces personnes sont *mortes*, c'est fini⁹¹.

Ceux qui n'auront pas bénéficié de l'œuvre de salut du Christ seront bannis loin de la présence du Créateur. Éternellement « figés » dans leurs regrets, incapables de nuire, incapables de cocréer. Si l'on suit Blocher, dans cet état de fixité, sans succession d'événements, les damnés n'auront plus rien de phénoménal. Ils ne connaîtront de Dieu que la colère et la désapprobation. Ils glorifieront toutefois le Créateur dans la reconnaissance de leurs manquements et dans l'acceptation de la juste peine qui leur est infligée⁹². Conscience et regret éternel d'un appel manqué.

V. Conclusion

Nous avons démarré notre parcours par un constat physique : le monde et l'être humain sont en mutation constante. En découle une métaphysique de l'événement qui nous a amenés à remettre en question la métaphysique de l'être. Plusieurs voix s'élèvent en réaction et scandent la valeur de la métaphysique dualiste classique. Elle se justifie. D'autres y renoncent, et rivalisent d'originalité pour repenser la métaphysique croyante, jusqu'à proposer un matérialisme chrétien. Nous avons accordé une oreille attentive à la proposition avant de nous en détourner. Enfin, nous avons esquissé une sorte de phénoménologie essentialiste. Nous croyons l'identité humaine ancrée dans la perception qu'a Dieu de qui nous sommes. Des phénomènes, certes, mais conscients, en dialogue et reconnus comme tels. Le nominalisme a du sens, si celui qui nomme est le Créateur. C'est lui le garant de l'existence, de la mouvance, et de la possibilité d'autodétermination, source de la responsabilité humaine. Nous avons alors argumenté que l'apostrophe divine nécessite une réponse, et que cette réponse aura un écho éternel.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

Finalement, mutabilité et construction identitaire sont grâces communes à l'étape du théodrame de la rédemption dans laquelle nous sommes. Il ne sera pas ainsi dans la suivante. ■

Bibliographie

Augustinus Aurelius, *La Cité de Dieu 3 Livres XVIII à XXII*, Collection Points Sagesses, n° 77, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Beale Gregory, *On ressemble à ce qu'on adore. Une théologie biblique de l'idolâtrie*, Charols, Excelsis, 2013.

Berkhof Louis, *Systematic theology*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996.

Blocher Henri, *Révélation des origines. Le début de la Genèse*, Charols-Paris, Éditions Excelsis, 2018.

Blocher Henri, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000.

Blocher Henri, « Les peines éternelles », *La Revue réformée*, n° 206, 2000. URL : <https://larevuereformee.net/articlerr/n206/les-peines-eternelles>. Consulté le 6 février 2025.

Brink Gijsbert Van den, *Reformed Theology and Evolutionary Theory*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2020.

Calvin Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Lille, Librairie de la suisse française, 1888.

Comte-Sponville André, *L'être-temps*, Paris, PUF, 1999.

Corcoran Kevin, *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2006.

d'Aquin Thomas, *Somme Théologique*.

Durozoi Gérard, Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997.

Héraclite, *Fragments : Introduction par Marcel Conche*, 5^e édition, Paris, PUF, 2011.

- Laplace Pierre-Simon, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier, Paris, 1840.
- Lewis C.S., *Les fondements du christianisme*, Éditions LLB, 2006.
- Marcel Gabriel, *La dignité humaine*, Montaigne, Aubier, 1964.
- Marion Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, 4^e édition, Paris, PUF, 2013.
- McFarland Ian, « The Upward Call: The Category of Vocation and the Oddness of Human Nature », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018.
- Peterson Ryan, « Created and Constructed Identities in Theological Anthropology », dans *The Christian Doctrine of Humanity: Explorations in Constructive Dogmatics*, O.D. Crisp, F. Sanders, sous dir., Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic, 2018.
- Plutarque, Amyot Jacques, Walter Gérard, *Les Vies des hommes illustres*, Paris, Gallimard, 1937.
- Rasmussen Joshua, *Who Are You, Really?: A Philosopher's Inquiry into the Nature and Origin of Persons*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2023.
- Rovelli Carlo, *L'Ordre du temps*, Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2018.
- Santos José Rodrigues Dos, *La Formule de Dieu*, Paris, Pocket, 2013.
- Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Coll. Pensées, Nagel, 1946.
- Sharon Dirckx, *Ne suis-je que mon cerveau ?*, BLF Éditions, 2023.
- Shults Le Ron, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2003.
- Spalding Kirsty L., Bhardwaj Ratan D., Buchholz Bruce A. et al., « Retrospective Birth Dating of Cells in Humans », *Cell*, vol. 122, n° 1, juillet 2005, pp. 133-143.
- Vanhoozer Kevin, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Éditions Excelsis, 2021.

Wells Paul, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance*, vol. 1., Charols, Excelsis, 2021.

Wright Nicolas T., *Surpris par l'espérance*, Charols, Éditions Excelsis, 2019.

Chronique de livre

Gérard Pella, *7 semaines pour nous ouvrir au Saint-Esprit* – édité par l’auteur, diffusion en Suisse : La Maison de la Bible, diffusion en France : La Cause – ISBN : 978-2-8399-4623-0 – 10 € ou CHF 10.

Gérard Pella est bien connu des lecteurs de *Hokhma*, revue qu’il a contribué à créer en 1976 et dont il a fait partie du comité de rédaction pendant des décennies. Pasteur de l’Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud, il a toujours cherché à donner à la vie des paroisses où il a œuvré, une dimension marquée par le Saint-Esprit. C’est ainsi que, partant du travail effectué par des prédécesseurs, il a élaboré un programme de sept semaines visant à donner à chacun les bases solides sur lesquelles édifier une vie chrétienne épanouie, remplie et dirigée par le Saint-Esprit. Il a été amené par la suite à répondre à diverses demandes pour donner cet enseignement dans divers milieux ecclésiastiques, puis finalement à le rendre accessible à un plus large public en le mettant par écrit.

Le livre que nous présentons ici servira aussi bien de manuel pour les responsables qui auront à cœur d’organiser et d’animer ce parcours des 7 semaines dans leur communauté (paroisse, groupe de prière, etc.) que de support aux participants qui suivront ce programme.

Dans les dix chapitres de ce livre, on trouvera tout ce qui est nécessaire pour animer et vivre ce cheminement des 7 semaines : des directives pratiques avec le programme type des rencontres, le contenu de chacune d’elle qui permettra de progresser dans la démarche. On y trouvera aussi des questions à discuter en groupe et des versets bibliques à méditer pendant la semaine.

La démarche part du constat que chaque humain « a soif » d’une vie pleine et épanouie, qu’il soit chrétien ou pas. Jésus veut y répondre par le don du Saint-Esprit (Jn 7,37-39). Les semaines suivantes permettent au participant de s’assurer que les bases indispen-

sables à la poursuite de la démarche sont bien posées : a-t-il une image faussée de Dieu ? le salut de Dieu avec ses différentes facettes est-il une réalité dans toute sa vie ? Jésus est-il son Seigneur ? est-il réconcilié avec Dieu ? a-t-il apporté à Dieu ses blessures et tout ce qui l'empêche d'être en communion avec lui ? Ces bases posées, l'œuvre du Saint-Esprit est présentée, tant au niveau individuel qu'ecclésial : on y trouvera une brève présentation du renouveau charismatique, des témoignages divers ainsi que la démarche à mettre en œuvre pour être rempli du Saint-Esprit et que l'Évangile puisse rayonner tant par le témoignage individuel que communautaire.

Ce livre est accessible à tous. Des images aident à retenir et interioriser les enseignements donnés. Par exemple :

- le couteau suisse avec ses multiples fonctions, illustre les diverses facettes de l'œuvre du salut ;
- pour savoir si Jésus est le Seigneur de sa vie, le participant est invité à se demander s'il est au volant ou dans le coffre de sa voiture ?

Souhaitons que ce livre soit largement connu et diffusé pour que la vie de l'Église de Jésus soit dynamisée. ■

Alain Décoppet

Jean Decorvet, Tim Grass et Kenneth J. Stewart (dir.), *Le Réveil de Genève. Perspectives internationales*, Saint-Légier 2024, HET-PRO – ISBN : 978-2-940650-12-5 – 592 pages – CHF 25 ou 25 €.

Cet ouvrage collectif édité par Jean Decorvet inscrit le Réveil de Genève du début du XIX^e siècle dans le tissu relationnel local et international qui l'a accompagné dès ses origines et tout au long de son développement. Un incontournable accessible aux non-initiés et riche en découvertes pour ceux qui connaissent l'histoire de ce mouvement qui a profondément modifié le paysage du protestantisme francophone.

« Ce livre nous offre un festin ! » Voilà en substance ce que le fameux historien du mouvement évangélique, l'Étatsunien Mark A. Noll, déclare dans la préface du livre collectif : *Le Réveil de Genève. Perspectives internationales*. Il y a là festin tout d'abord pour celui qui ne connaît pas les origines du mouvement évangélique en Suisse romande. Cette publication de plusieurs spécialistes, éditée notamment par Jean Decorvet, recteur de la HET-PRO à Saint-Légier, est l'occasion de découvrir l'histoire d'un mouvement de renouveau de

la foi, qui débute dans les premières années du XIX^e siècle à Genève, avec des figures de proue comme Robert Haldane, Félix Neff ou Louis Gaussen.

Ce livre est aussi « un festin » pour celui qui en sait davantage sur le Réveil à l'origine de l'Église libre de Genève, des Églises de la FREE et de plusieurs familles d'Églises libres en Suisse comme en France. Grâce à l'inscription de ce mouvement dans sa dimension internationale, ce livre permet de prendre conscience de ses nombreux liens avec le Royaume-Uni, les États-Unis, le monde germanique, les Pays-Bas... et bien entendu la France ! *Le Réveil de Genève* pose donc un regard beaucoup plus large – international – sur un phénomène local où nombre de lieux chargés d'histoire se trouvent en vieille-ville de Genève.

Un réveil en deux vagues

Dans une introduction générale, Jean Decorvet montre comment le Réveil de Genève a transformé le paysage protestant francophone. Au travers de deux vagues successives, le Premier Réveil (1810-1818) et le Second Réveil (1830-1832), de jeunes étudiants en théologie et de jeunes pasteurs genevois découvrent Jésus-Christ au travers d'une expérience spirituelle personnelle. Dans la foulée, ils s'enracinent dans la pensée du réformateur du XVI^e siècle Jean Calvin, en un temps où l'Église protestante de Genève était marquée par le « déisme » plutôt que par une pensée trinitaire. Pour faire court : par des vues libérales, plutôt que par un christianisme orthodoxe.

Cette double revitalisation spirituelle et calvinienne va entraîner un autre rapport à l'État et à la société. Certains « réveillés » vont créer des Églises indépendantes de l'État, une nouveauté à l'époque en terreau protestant romand, du point de vue du pluralisme religieux. Ces communautés seront les ancêtres de l'Église libre de Genève et, via l'Église évangélique de la Pélisserie, des Églises de la FREE. D'autres « réveillés » comme César Malan vont créer des communautés qui s'affilieront à des Églises réformées à l'étranger, plus orthodoxes que l'Église réformée de Genève. Et d'autres, comme Louis Gaussen ou Frédéric Monod, tenteront de rester dans leur Église réformée pour œuvrer de l'intérieur à leur renouveau.

Un réveil populaire, puis plus aristocratique

Mû par cette découverte de la joie du salut en Jésus-Christ, le Premier Réveil éclot en milieu populaire, alors que le Second Réveil

touchera une population plus aristocratique, avec des personnalités comme le théologien Louis Gaussen ou Henri Dunant, fondateur de la Croix-Rouge. Cette seconde vague donnera une assise intellectuelle au mouvement, notamment au travers de la fondation en 1831 de l'École de théologie qui s'installera bientôt sur le site de la chapelle de l'Oratoire, en vieille ville de Genève.

Comme le souligne Jean Decorvet : « En bénéficiant de contacts abondants avec des missionnaires britanniques, nord-américains et allemands à divers stades de son développement, le Réveil s'est inscrit dans l'« Internationale évangélique » qu'il contribua à façonner et à influencer par le biais de ses propres activités littéraires, missionnaires et philanthropiques ».

Dans la deuxième partie de ce festin, *Le Réveil de Genève. Perspectives internationales* nous emmène à la découverte de la diffusion de ce mouvement en France, dans le canton de Vaud, dans les régions germanophones, aux Pays-Bas, en terres anglophones, en Italie et au Canada.

Au travers de divers contributeurs, la troisième partie de ce livre se penche sur des « Figures majeures du Réveil » : Adolphe Monod, Frédéric Monod, César Malan, Félix Neff ou Louis Gaussen, notamment.

Diffusion et impact

Grâce à des contributions de Monique Cuany, professeur d'histoire à la HET-PRO, et de Sarah Scholl, professeur associée d'histoire du christianisme à l'Université de Genève, la quatrième partie du livre *Le Réveil de Genève* va traiter entre autres du sujet « Le Réveil et les œuvres. Éducation, soins et société » et du thème : « Réveil et catholicisme ». Dans sa contribution, Monique Cuany souligne la multiplication dans la foulée du Réveil de Genève des œuvres ou sociétés charitables et philanthropiques à Genève et dans le monde francophone. Parmi les plus marquantes, elle en présente deux : les diaconesses de Reully et de Saint-Loup ainsi que la Croix-Rouge fondée par Henri Dunant et Gustave Moynier.

De son côté, Sarah Scholl montre que le Réveil se nourrit dans ses débuts d'une fascination pour le catholicisme à cause de sa doctrine et de son rituel, et plus tard d'un anticatholicisme qui remonte à la Réforme du XVI^e siècle. Néanmoins des causes communes comme la défense de la liberté religieuse et la défense du dimanche comme jour chômé a posé les bases d'un « proto-œcuménisme ».

« Cet ouvrage est un commencement »

Par ses prestigieux contributeurs, *Le Réveil de Genève. Perspectives internationales* donne un nouveau crédit à ce renouveau très helvétique et à l'impact international qu'il a eu. Cet ouvrage de référence devrait ouvrir des perspectives à des recherches nouvelles, non seulement en milieu évangélique, mais beaucoup plus largement au plan académique. Ce qu'aucune publication en français de ces dernières décennies, aussi remarquables soient-elles, n'est parvenue à susciter.

« Plus qu'un aboutissement, cet ouvrage est un commencement », appuie Jean Decorvet dans son introduction générale. On se réjouit de poursuivre ce festin en découvrant de futurs travaux historiques et théologiques, qui pourraient ouvrir des pistes stimulantes non seulement pour approfondir la contribution évangélique au pluralisme religieux et à la liberté de conscience en Suisse... mais peut-être pour contribuer à la revitalisation de toutes nos Églises ! ■

Serge Carrel

Mark A. Noll, *Jésus-Christ et le développement de la vie intellectuelle* – Saint-Légier 2024, Éditions HET-PRO – ISBN : 978-2-940650-24-8 – 248 pages – CHF 18.

Avec *Jésus-Christ et le développement de la vie intellectuelle*, Mark Noll engage une réflexion en faveur d'un dialogue fécond entre foi chrétienne et vie intellectuelle. Il y soutient que la doctrine de l'incarnation du Christ, mystère central du christianisme, offre un cadre épistémologique permettant de concilier foi et raison. Puisque Dieu lui-même a pris chair et qu'il est entré dans l'histoire, la matérialité du monde, de même que la condition humaine, sont dignes d'être étudiées avec la plus grande rigueur. Pour Mark Noll, la foi chrétienne n'entrave pas la raison, mais lui donne une direction et une profondeur, en stimulant un engagement intellectuel ouvert et rigoureux. Au fil des pages de ce livre, nous sommes donc tous invités à oser un cœur intelligent, non seulement pour comprendre ce qu'est l'espérance chrétienne, mais pour l'annoncer et la vivre. ■

(Quatrième page de couverture – Jean Decorvet)

Michel Siegrist (sous dir.), *Découvrir la foi avec les enfants – questions théologiques et pratiques* – Saint-Légier 2024, Coédition Ligue pour la Lecture de la Bible et HET-PRO – ISBN : 978-2-940650-23-1 – 192 pages – CHF 14.

L'évolution de notre société imposait de remettre sur le métier la question de la transmission de la foi aux enfants. Sous la direction de Michel Siegrist, professeur à la HET-PRO et ancien directeur de la Ligue pour la Lecture de la Bible en Suisse romande, Coline Aubry, Pascale Bittner, Alexis Bourgeois, Frédéric Hammann, Noémie Lacombe, Nathalie Perrot et Corinne Siegrist ont uni leurs compétences pour traiter les divers aspects de ce sujet capital pour la vie de l'Église. ■

Alain Décoppet

Flavius Josèphe, *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par Mireille Hadas-Lebel, Paris 2022, Bouquins Éditions – ISBN 978-2-221-13298-2 – 1501 pages – 37 €.

Bien que cette édition remonte déjà à 2022 – sa parution m'avait alors échappé – il me semble important de la présenter étant donné l'utilité que les œuvres de Flavius Josèphe revêtent pour le bibliste : Josèphe (env. 37-100 apr. J.-C.) est souvent le seul témoin antique à nous parler des événements contemporains de Jésus et des Apôtres.

Sa *Guerre des Juifs* décrit dans le détail la révolte juive de 66 à 73 avec une présentation des circonstances qui ont déclenché cette guerre en remontant jusqu'à l'époque des Maccabées vers 170 av. J.-C.

Dans ses *Antiquités juives*, il raconte l'histoire d'Israël, en la présentant d'une manière accessible à un public gréco-romain.

Il est parfois le témoin d'interprétations midrashiennes dont on retrouve des éléments dans la littérature rabbinique. Cela peut s'expliquer par ses ascendances sacerdotales dont il témoigne dans son *Autobiographie*.

Enfin, *Contre Apion* est une œuvre apologétique qui défend le judaïsme contre un critique du premier siècle qui l'avait dénigré.

Cette nouvelle édition permet d'accéder en un volume maniable, et pour un prix abordable, à l'ensemble de l'œuvre de Josèphe déjà publiée, mais en plusieurs volumes, souvent épuisés. Mireille

Hadas-Lebel a repris, mis à jour et annoté des traductions existantes : celles de Reinach pour les *Antiquités juives* » et la *Guerre des Juifs*, de Bachon pour l'*Autobiographie* et de Léon Blum pour *Contre Apion*. On y trouve la division en livres et sections de l'édition grecque de Niese avec celle en livres et chapitres (mais sans les sections) des éditions anglaises.

Grâce à cette édition, le lecteur pourra se replonger dans l'ambiance du I^{er} siècle de notre ère en Palestine et se référer aux nombreux renvois aux œuvres de Josèphe qu'on trouve dans les ouvrages d'étude biblique. ■

Alain Décoppet

Charles Kouyoumdjian, *Séniors porteurs de fruits. La vie chrétienne ne s'arrête pas à 60 ans !*, Charols, Excelsis, 2024, 115 pages.

Avec son titre évocateur et sa photo de couverture montrant une main saisissant une belle pomme rouge encore accrochée à sa branche porteuse, cet ouvrage annonce bien son sujet. Ce que confirment les premières pages, qui rendent compte d'une expérience sylvicole : sur un arbre vieillissant ont été pratiquées de multiples greffes. Cet arbre se met alors à produire une multitude de fruits variés, des pommes, des cerises, des abricots et d'autres dans un foisonnement improbable.

Les cinq chapitres qui composent ce livre d'édification s'attachent à développer sur différents plans l'image de ces troncs dont l'âge, loin d'être seulement un handicap, peut devenir une vertu remarquable et tout à fait originale.

Mais avant même l'originalité s'impose l'actualité qu'est la situation des séniors, dont le terme a émergé en même temps que sa réalité. Les séniors sont en effet une classe d'âge en plein essor avec le vieillissement de la population. Pour ne citer que deux chiffres : + 14 années d'espérance de vie pour les hommes depuis 1950 ; 30 000 centenaires en France en 2025, 75 000 peut-être en 2040 ; et un nombre de pré-retraités qui a été multiplié par 6 entre 2010 et 2021.

Au-delà de ce constat massif, qu'est-ce qu'un sénior ? Il est possible d'en donner une double définition. Du point de vue de la vie sociale, un sénior est une personne de 60-65 ans. C'est en général à partir de cet âge que certaines aides, comme des signes de reconnaissance, apparaissent. Du point de vue de la vie professionnelle, ce serait plutôt à partir de 45-50 ans. Dans l'un ou l'autre cas, nous touchons un nœud existentiel qui s'articule à la fin de la vie profession-

nelle, et qui peut coïncider avec des situations douloureuses : des périodes de chômage pour ceux qui sont toujours « trop » (trop âgés, trop diplômés, trop chers...), le deuil de toute une vie professionnelle, accompagné souvent de changements familiaux. Tout à coup, le tronc ne semble plus pouvoir bourgeonner, sinon de manière extrêmement réduite. Pourtant une fécondité reste possible, pour une production moins quantitative que qualitative.

Quelle autre figure biblique que celle d'Abraham, appelé à quitter ses anciennes habitudes à 75 ans, peut éclairer la situation des séniors par une perspective biblique ? Alors que le poids des années peut être synonyme d'immobilité, cette histoire les replace dans la perspective d'une marche, développée par l'auteur dans les 2^e et 3^e chapitres. Comment envisager ce départ d'Abraham, dont la radicalité peut impressionner, voire dissuader ? Pour rester avec cette image de l'arbre, s'agirait-il tout simplement d'un déracinement ? Ce n'est pas la tonalité retenue ici : « *L'arbre n'est pas appelé à être déraciné, il est appelé à étendre ses racines vers le courant d'eau pour porter du fruit ; ce n'était pas un déracinement qui était proposé à Abraham, mais un élargissement* » (p. 41). D'abord parce que, porté par la parole d'envoi « *Va vers toi* » ou « *Va pour toi* », selon la traduction d'André Chouraqui, le voyage se révèle être tout autant intérieur que géographique. La vertu mise en avant ici est le détachement, qui accompagne la perte. Cette perte des choses passées qui met à l'arrêt notre vie représente un défi pour la foi de celles et de ceux qui voient « *diminuer et disparaître tant de choses* », le défi de « *découvrir le Dieu qui créé à partir de rien, qui appelle à la vie et nous entraîne dans un voyage nouveau et inconnu* » (p. 56).

Les pièges de l'âge (chap. 4) seraient de renoncer à perdre, et donc de renoncer à avancer, en s'enfermant dans le passé. Ce que l'auteur appelle le « *piège du rétroviseur* », une métaphore qui fait comprendre l'enjeu de la « *conduite* » des séniors. Pour se garder d'une vie bloquée dans la nostalgie, les regrets ou l'amertume, seule l'espérance trace une voie de vérité, en ce qu'elle permet de faire face à la réalité et qu'en visant loin, elle ne cherche ni à rassurer, ni à faire montre d'un optimisme convenu et répandu notamment sous des slogans apparemment sympathiques : « *Restez jeunes* » « *Soyez dynamiques* », etc. Au contraire, portée par une foi attachée à ce que l'on ne voit pas, l'invitation faite aux séniors consiste à « *croire que ce que je lâche pour Dieu n'est jamais perdu* » (p. 58).

Aussi l'auteur achève-t-il sa réflexion en s'interrogeant sur le caractère remarquable de ce vieux tronc vivifié par les multiples greffes. Les véritables exploits des séniors ne sauraient se résumer à

des performances sportives, ni aux palmes décernées pour record de longévité. Une approche croyante et édifiante de cet âge repose bien plus sur une compréhension renouvelée de l'amour. Un amour riche d'expérience, plus désintéressé et dont la promesse particulière peut s'exprimer dans une réciprocité vivifiante entre générations, en tout premier lieu entre grands-parents et petits-enfants. Dans une société où la performance est reine, toute promesse semble perdre en crédibilité quand elle ne s'inscrit plus dans cet état d'esprit. L'amour quant à lui promet de s'affiner encore dans les situations de faiblesse car « *pour aimer vraiment, il faut abandonner tout ce qui est de l'ordre de la force, de la rapidité, des décisions fracassantes. Il faut entrer dans la faiblesse* » (p. 104). S'il est une puissance dont dispose le sénior, ce ne peut être que celle de l'amour. Celle-ci sera à l'image de la réponse du vigneron au maître qui voulait faire couper le figuier stérile (Luc 13,6-9) : disposer du temps, creuser en intériorité, et apporter un terreau nourrissant, enrichi par les ans.

Un ouvrage stimulant sur une question sociétale de premier plan, que l'auteur aborde sous un angle général, ne cherchant pas à entrer dans des problématiques plus détaillées. Je pense aux dynamiques familiales portées par les séniors, dont nous savons qu'ils se situent bien souvent à l'articulation de deux générations à soutenir : les plus jeunes en devenir, et les plus âgés dont la dépendance grandit. Je pense encore au rôle des séniors dans les Églises, où ils jouent un rôle essentiel par leur plus grande disponibilité et par l'expérience qu'ils ont acquise. Si ces aspects restent manquants, l'approche proposée par Charles Kouyoumdjian convainc toutefois par la pertinence de son sujet et par les pistes de réflexion qu'elle suscite. ■

Julien N. Petit

Frédéric Worms, *La vie, qu'est-ce que ça change ?*, Genève, Labor et Fides, 2024, 101 pages.

Le titre un peu étrange de cet opus stimulant d'une centaine de pages s'explique par la collection à laquelle il appartient. Une collection inaugurée en 2024 à l'occasion du siècle d'existence de la maison d'édition théologique suisse, avec laquelle elle introduit dans son catalogue au caractère très scientifique des livres accessibles, appétissants, qui vont à l'essentiel.

Que faire de la vie ? La question est aussi évidente qu'abysmale et s'offrir de la traiter dans un format réduit relève d'une mission

presque impossible. Il faut tout de suite la préciser : Que faire *philosophiquement* de la vie ? Quel genre d'objet, quelle matière à penser constitue cette vie dans et par laquelle nous nous mouvons, nous respirons et... nous mourons. C'est bien le vitalisme qui est le sujet de ce livre, autrement dit d'une pensée qui prend la vie au sérieux, qui retourne à son évidence sans la réduire à une idée, sonnante le glas d'une pensée cartésienne qui l'avait réduite à un décor suspect. L'auteur s'inscrit dans la lignée des philosophes de la vie, au premier rang desquels Schopenhauer, Nietzsche et Bergson. Frédéric Worms est spécialiste de ce dernier, dont il réédite les œuvres complètes aux Presses Universitaires de France.

« Qu'est-ce que la vie ? » : comme le biologiste Bichat l'avait formulé à la fin du XVIII^e siècle, la vie ne peut se connaître qu'à partir de son contraire, la mort, à laquelle elle s'oppose irrémédiablement : « *L'évidence de la vie [...] ne réside pas dans la représentation abstraite de la mort, mais dans l'opposition concrète à la mort. Tel est le principe premier* » (p. 9). Cette affirmation n'est pas seulement la thèse de départ de l'ouvrage, car cela ne suffirait pas à fonder un vitalisme crédible. La proposition consiste ici à maintenir l'opposition au point de l'ériger en principe critique, à l'accueillir comme critère de la pensée, au même titre que pourrait l'être la raison.

Il en va pour l'auteur de la capacité de la philosophie à penser le monde contemporain. Notre moment est « le moment du vivant ». Le fait qu'en ce début de XXI^e siècle la vie soit menacée développe une conscience aiguë de sa fragilité, mais conduit aussi à penser le vivant, ce que la tradition occidentale a réalisé selon deux approches différentes : la science objective et les théories spiritualistes. Se proposant en 3^e voie, le plaidoyer vitaliste de Worms dessine une direction singulière. Il est important de préciser que l'auteur l'avait déjà exposée dans de précédents ouvrages, notamment *Pour un humanisme vital* (2019). Elle est présentée ici de manière plus succincte, sous l'appellation de « vitalisme critique ». L'opposition originaires relevée ci-dessus y prend une tournure décisive. Car la vie ne peut être définie, pas plus que le vivant, bien que ces deux notions soient particulièrement prisées aujourd'hui. Par conséquent, seuls existent des vies et des vivants singuliers, afin que la pensée puisse rendre compte de la complexité du réel : « *La vie est une évidence, mais une évidence qui très vite se complique. Car les hommes ont mille façons de mourir et de se contredire* » (p. 23).

Quelles sont les conséquences éthiques de ce recours à une version critique du vitalisme ? La première tient à un changement de son orientation : ainsi régulée, l'éthique ne se pose plus la question

du bien et du mal, mais celle du meilleur et du pire. Le retour à l'évidence de la vie, ou, plus encore, de vies particulières semble exiger une telle relativisation, dès lors que l'on ne veut pas s'abstraire, ou s'extraire de la vie. La deuxième conséquence donne lieu à de longs développements autour du concept de violation, un concept que l'auteur avait déjà défini dans le cadre de ses travaux sur le soin (cf. *Le moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, Paris, Odile Jacob, 2010), qui reste un axe important de ses recherches. La violation se comprend comme le pendant de la guerre. Quand celle-ci représente un danger ultime par la menace vitale qu'elle fait peser, celle-là représente un « *danger intérieur ou intime* » (p. 54). Ainsi la violation est la « *destruction d'une relation vitale de l'intérieur même de cette relation* » (p. 62). Compté au rang des enjeux pratiques du vitalisme, ce concept se décline sur un plan politique, dans la mesure où, aux yeux de l'auteur, les institutions démocratiques instituent en lois et en principes la lutte contre les violations. Deux exemples sont convoqués, étrangement sans qu'aucune contradiction pourtant légitime entre les deux ne soit mentionnée : l'abolition de la peine de mort « *première institution réelle de l'humanité* » (p. 82), et la pratique de l'Interruption Volontaire de Grossesse. Cette dimension institutionnelle du vitalisme lui donne une longueur de temps qui l'élève au-dessus de la réponse aux menaces pressantes. Mais la lutte de la vie contre la mort se réalise encore là, dans le dépassement de l'urgence. Elle s'éclaire alors autrement : de négation de la mort, elle devient prévention, et même affirmation par laquelle la vie se déploie elle-même. L'ouvrage se termine ainsi opportunément sur quelques belles pages sur la joie : « *Car être en vie, c'est aussi avoir envie d'être en vie, et avoir envie d'être en vie passe par le plaisir, et même la joie* » (p. 89).

Il me semble que la réflexion proposée, sans être directement théologique, ouvre cependant à de fortes résonances.

En premier lieu, il faudrait souligner la pertinence biblique du sujet traité : « *Choisis la vie* », « *Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et la vie en abondance* », « *Je suis le chemin, la vérité et la vie* ». Ces seules citations suffiraient à le montrer, auxquelles on pourrait ajouter la qualification de Dieu comme « *le Vivant* ». La résurrection n'est-elle pas l'illustration par excellence d'une lutte engagée par l'Éternel contre la mort ?

Ensuite, le recul pris avec un vitalisme strict, fondé sur la notion englobante de « *vie* » ou de « *vivant* » constitue une piste intéressante et sérieuse, tant il n'est pas rare que celle-ci tende à devenir un critère ultime d'appréciation de l'éthique, définissant comme bon ce qui est « *vivifiant* » et comme mauvais ce qui est « *mortifère* ». La vie ne

prend-elle pas par moments la place de Dieu en tant que critère décisif de l'éthique ? Si l'opposition vie-mort demeure chez Worms, du moins est-elle passée au tamis d'une certaine complexité.

Un troisième aspect mérite attention, quand l'auteur souligne la dimension relationnelle de la vie et la mise en avant de l'intériorité dans l'existence. On y verra une précieuse ouverture sur le chemin d'une saine spiritualité, qui n'oublie ni Dieu, ni le prochain. ■

Julien N. Petit

Glenna Marshall, *Mémoriser l'Écriture. Acquérir les bases et découvrir les bénédictions de la Bible* (traduit de l'anglais par Antoine Doriath), Pontault-Combault, Éditions Farel, 2024, 145 pages.

Avec le nombre de manuscrits qui ont permis la pérennité de ses textes et par l'ampleur de sa diffusion, la Bible représente l'écrit par excellence. Au temps de la Réformation, dont on oublie parfois qu'elle correspondit à une révolution technologique avec le développement de l'imprimerie et la fabrication des livres, les élèves apprenaient à lire dans ses pages. Aujourd'hui, alors que nous vivons une nouvelle révolution technologique, numérique celle-là, nous disposons de la Bible sur ce support multitâches de notre quotidien qu'est le smartphone. En deux ou trois clics, le livre des Proverbes ou l'Épître aux Romains s'ouvrent et s'offrent à notre lecture. Ils peuvent même être entendus grâce à une voix de synthèse. Il n'a jamais été aussi facile d'accéder au texte de l'Écriture.

La proposition que fait l'autrice dans ce livre avance donc à contre-courant de ces facilités. Sans aucun passéisme, ni regret du « monde d'avant », elle s'inscrit dans ce qui a été tout aussi déterminant pour le christianisme : la transmission orale. Aussi se demande-t-elle avec bienveillance si l'omniprésence des moyens d'accès au texte biblique sous tous ses formats ne correspond pas paradoxalement avec une certaine méconnaissance de l'Écriture. Par connaissance, Glenna Marshall n'entend pas une approche des textes par l'étude. Conformément au titre programmatique de son ouvrage, elle s'intéresse à la mémorisation des textes, suivant le double angle de sa finalité et de sa mise en œuvre pratique. Les lecteurs ne trouveront pas ici de formulations théologiques originales, innovantes, offrant des perspectives radicalement nouvelles sur le monde. Là n'est pas l'ambition de l'autrice, dont le témoignage vise plutôt l'encouragement des chrétiens à mieux connaître Dieu en gardant le plus possible à

l'esprit sa Parole par un apprentissage par cœur. Réussissant à créer une connivence avec le lecteur par les différents récits tirés de son expérience de vie et par les leçons d'une pratique éprouvée au long de nombreuses années, elle plaide en faveur d'un attachement renouvelé à la sagesse divine par le biais de la mémoire. Elle voit ainsi dans la mémorisation des textes une action plus profondément formatrice que l'étude. C'est ainsi que le premier chapitre de la Lettre aux Colossiens a été déterminant pour elle, à une période où sa santé était éprouvée : « *Si j'avais simplement étudié ce passage un jour ou deux, j'aurais été encouragée et édifiée, mais le creuser en profondeur [...] pour graver les paroles dans mon esprit en les répétant souvent à voix haute, tout ce travail de mémorisation a consolidé dans mon cœur ces vérités réconfortantes concernant Jésus* » (pp. 64-65).

Pourquoi apprendre par cœur des textes bibliques comme ce chapitre, ou encore le Psaume 145 ? Pour mieux connaître Dieu à travers la révélation spécifique de l'Écriture. Plus largement, si les chrétiens veulent ancrer leur existence dans la méditation de la parole de Dieu, il est bon qu'ils la mémorisent afin que ses richesses ne se trouvent jamais loin de leur esprit. Quand ils connaîtront des temps de tentation, ou de tempête intérieure, elle sera leur boussole. Et quand tous les voyants seront au vert, elle maintiendra vivants ses encouragements. Car la mémorisation vise principalement la méditation, ce que d'autres appellent encore « *rumination* » de la Parole.

Au fil des 9 chapitres du livre, nous passons du « *Pourquoi ?* » au « *Comment ?* », dans une approche pragmatique. Toujours encourageante, l'autrice confesse à plusieurs reprises qu'elle n'est pas une surdouée de la mémoire, et que, par conséquent, l'exercice reste à la portée de tous. Mémoriser l'Écriture peut s'insérer dans le quotidien, en investissant les « temps morts » des jours ordinaires, quand nous faisons la queue à une caisse, ou que nous patientons en salle d'attente ; les temps d'activité pendant lesquels notre cerveau reste disponible, par exemple en faisant la vaisselle. Pas de méthode révolutionnaire, donc, mais une imprégnation patiente intégrée au rythme de vie et à la disponibilité de chacun.

Petite clef mise quand même à la disposition des lecteurs : la mémorisation via l'écriture abrégée des versets par la première lettre de chaque mot, une technique évoquée à plusieurs reprises, dont il n'est malheureusement pas donné d'exemple pratique. En revanche, chaque chapitre se termine par des propositions de textes fondamentaux à apprendre sur la thématique traitée, avec les mentions d'une version longue et d'une version courte pour chacun.

Nul doute que ce livre accessible à un large public dispense d'utiles encouragements, en réponse au verset du Deutéronome : « Ces paroles que j'institue pour toi aujourd'hui seront sur ton cœur » (Dt 6,6). On se demande par moments s'il n'y a pas dans cette focalisation sur la mémorisation un brin de solution miracle, mais on ne peut en définitive qu'acquiescer à la proposition, dans ce qu'elle dit de notre attachement à l'Écriture comme parole vivante de Dieu. À l'heure où l'on commence à prendre conscience des méfaits psychiques de la fréquentation assidue des réseaux sociaux, nous découvrons là une alternative crédible, et spirituellement édifiante. Il est permis de se demander si par cette pratique d'une simplicité exemplaire, que les pédagogies n'ont cessé de reléguer à l'arrière-garde, ne pourrait pas donner une impulsion à un renouveau de fréquentation de l'Écriture dans les Églises. ■

Julien N. Petit

Éric Fuchs, *Fenêtres sur l'invisible. Anthologie éthique et théologique*, Genève, Labor et Fides, 2024, 311 pages.

Le théologien Éric Fuchs, décédé en 2023, laisse une œuvre éthique importante, remarquable par la diversité des sujets abordés, et par sa capacité à entrer en dialogue avec les questions d'actualité. Cette anthologie publiée à titre posthume, sous la direction de sa fille Catherine Fuchs et du professeur Michel Grandjean, veut lui rendre hommage par un choix de textes représentatifs de cette œuvre, tout en caressant l'ambition de donner envie à des lecteurs non avertis de lire ou de relire leur auteur. Éric Fuchs avait lui-même constitué un premier ouvrage de textes choisis en 2000, sous le titre *L'exigence et le don*. Pour cette anthologie posthume, la volonté est d'ouvrir le spectre en faisant figurer, à côté de textes significatifs puisés dans les ouvrages majeurs, des articles publiés dans des revues plus confidentielles. Les 9 chapitres présentés abordent cependant les principales thématiques traitées par l'auteur, dont on rappelle qu'il fut directeur du Centre Protestant d'études de Genève, puis professeur dans les universités de Lausanne et de Genève. L'éthique protestante, la sécularisation, la sexualité, la politique, l'art, l'éthique médicale : voilà qui donne un aperçu de leur étendue.

116 L'éthique, nous le savons, est devenue un point névralgique pour les Églises dont l'autorité doctrinale s'est affaïssée dans la société.

Si elles sont attendues désormais, si leur parole peut encore avoir aux yeux du plus grand nombre une forme de légitimité, c'est là qu'on veut bien les entendre, à ce carrefour citoyen où se construisent des échelles de valeurs. Ce constat, Éric Fuchs s'est refusé de le fuir. Penser l'éthique théologique dans le contexte de la sécularisation lui est apparu comme une exigence fondamentale pour les Églises protestantes. Deux articles de cette anthologie se penchent sur la question, cherchant toujours à l'éclairer en se tenant à distance d'un catastrophisme de principe et d'une opposition systématique à la modernité. Fuchs fait sienne, à la suite notamment de Max Weber, l'affirmation de l'origine chrétienne de la sécularisation, permettant d'entrevoir l'Évangile comme clé de ce phénomène qui touche les sociétés occidentales. Le christianisme, avance-t-il, est renvoyé à « *ce qui est proprement son essence, à savoir la reconnaissance de l'absolu que représente tout être humain en vertu de l'amour que Dieu lui offre* » (p. 73). Apparaît ici une notion centrale de cette réflexion éthique : la reconnaissance qui, avec la responsabilité, forment les deux colonnes de l'éthique protestante. De sorte que s'il existe un « *sérieux éthique* » attribué aux protestants, celui-ci naît d'abord « *d'un souci de se montrer dignes de l'appel reçu* » (p. 86). Mettre en avant le mouvement de la reconnaissance implique de se référer pour sa vie à une autre source que soi-même, d'effectuer constamment un acte de remémoration et d'interprétation d'un événement fondateur extérieur à soi qui devient « *dans le lien personnel de confiance, de foi* » (p. 59) une réalité qui fait sens aujourd'hui. Ainsi Éric Fuchs a-t-il accepté, dans un texte de 1999, de se risquer à définir une nouvelle identité chrétienne : « *rappeler qui est le Christ* », « *parier sur la vérité de sa parole* », compter sur « *le langage fragile et multiple des témoins* » (p. 134), tels en sont les voies, aussi risquées que solides, qui en appellent à une certaine modestie conceptuelle. À la différence du catholicisme, le protestantisme ne peut compter sur le poids indéfectible d'une tradition dans l'élaboration de sa théologie. Au contraire, il est piégé dans le complexe de la *tabula rasa*, très puissant en son sein, qui veut que « *le travail théologique ne procède [...] que par ruptures et jamais par filiation ou continuités. Chaque génération réinvente la théologie en renvoyant au néant, ou presque, les travaux des récents prédécesseurs* » (p. 179). Serait-ce le constat de la modernité un peu folle d'un protestantisme cherchant à s'accorder avec l'aspiration sans fin à la nouveauté, à l'originalité et à l'oubli tant prisée à l'aube de ce millénaire ? Loin de s'y résigner, l'éthicien plaide en sens contraire, soulignant non seulement la centralité de la Bible, mais le caractère contestataire de ces textes, « *leur mouvement, leur richesse*

symbolique, leur capacité d'interpellation, leur non-conformisme créateur » (pp. 56-57) appelant à un travail herméneutique renouvelé contre la domination du *fast-food* culturel et sans l'orgueil facile du dernier arrivé. Dans des pages inspirées, Fuchs livre un plaidoyer pour la Bible, dont les Églises issues de la Réforme ont été « *depuis quatre cent cinquante ans [...] les protectrices et les servantes* » (p. 186). On se souviendra que le professeur d'éthique avait tout d'abord été bibliste.

Des lecteurs et lectrices avertis reconnaîtront sa voix – réformée – aussi dans la définition de la Loi biblique comme lieu d'altérité, avec des accents de type psychanalytiques ; altérité encore en matière d'éthique sexuelle, abordée ici à travers deux articles explorant la valeur spirituelle de l'érotisme et de l'intimité. Altérité de Dieu, enfin, dont la paternité est défendue comme marqueur de l'identité chrétienne, à distance des accusations de machisme ou d'encore de paternalisme. Dire un Dieu Père pour Éric Fuchs, c'est confesser d'abord notre absence de maîtrise de la vie ; c'est encore faire le constat que nous ne pouvons nous enfanter nous-mêmes. Ce que nous sommes, nous le devons à une certaine compréhension de Dieu, comme au mystère de la vie qui nous entoure, sur lequel, au-delà des discours, « *l'amour, l'art, la foi [...] ouvrent une fenêtre* » (p. 304).

Une esthétique trouve donc aussi sa place dans le florilège qui nous est proposé, pour faire droit à une médiation qu'appréciait et connaissait l'auteur : la peinture, ce domaine du visible renvoyant presque toujours à l'invisible, de même que la musique ne saurait se passer de silence. Si invisible il y a, alors la foi ne peut faire l'économie du doute, qui n'est pas son contraire, mais son « *complice, l'ami exigeant qui ne s'en laisse pas conter* » (p. 301). Un doute qu'il faut donc approcher, apprivoiser peut-être, sans pour autant lui céder la place.

Au terme de cette lecture, nous nous dirons peut-être que des sujets manquent à l'appel : l'argent, la technique, dont la puissance exige de nous que nous leur répondions par une attitude morale. Les champs labourés par Éric Fuchs sont cependant déjà larges.

En revanche, même si cette anthologie ne vise à aucune exhaustivité, il est étonnant de ne pas voir mentionner l'ouvrage qui restera comme le dernier de l'éthicien, et qui a fait grand bruit lors de sa parution en 2011 : *Turbulences*, co-écrit avec Pierre Glardon sur la crise des Églises réformées. Il semble avoir été oublié de la liste des ouvrages collaboratifs cités dans l'avant-propos. C'est dommage, car les positions qu'il y défendait étaient courageuses. Un courage qui

est en dernier lieu le signe d'une saine éthique. Tout comme le désir, valorisé dans une formule que je laisse ici en point d'orgue : « *Mendiants d'espérance, nous ne sommes riches que de notre désir* » (p. 134). ■

Julien N. Petit

Hokhma,
revue de réflexion théologique
depuis plus de 40 ans !
Depuis 1976,
la revue *Hokhma* s'est donné comme mission
de publier un contenu théologique de qualité
pour tous les lecteurs francophones.

Hokhma est une revue indépendante
qui vit de ses abonnements et de vos dons
sans autre soutien institutionnel.

Si vous appréciez la lecture de la revue
et ses articles,

nous vous encourageons,
chères lectrices et chers lecteurs,
à soutenir *Hokhma*
en faisant la promotion de la revue
dans votre réseau
et, pourquoi pas,
en envisageant un soutien
par un don régulier ou ponctuel.

Nota Bene : en raison de l'augmentation
actuelle du coût des matières premières et diverses
charges, nous avons été obligés de revoir **le tarif
des abonnements**. Merci de tenir compte de cette
évolution dans votre renouvellement
d'abonnement ou votre soutien.

MERCI !

Tarifs 2025

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2025	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	24 €	29 CHF	29 CA\$
réduit	20 €	25 CHF	25 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	35 €	45 CHF	45 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 99 (2011) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 100 à 127 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.
Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Commande possible sur notre site internet (www.hokhma.org).

POUR COMMANDER OU VOUS ABONNER, RENDEZ-VOUS SUR

<https://hokhma.org/commandes/>

Pour tout paiement ou don :

Pour la Suisse :

CH43 0900 0000 1002 4712 6

HOKHMA, 1000 LAUSANNE (EN FRANCS SUISSE, VOIR QR FACTURE)

Pour l'Europe et le reste du monde :

IBAN CH94 0900 0000 1501 3680 0

HOKHMA, 1000 LAUSANNE (EN EUROS)

Pour des conditions particulières, veuillez écrire à l'adresse de la rédaction.

La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée.

Merci de contribuer, par un paiement régulier ou par vos dons, à sa parution et à sa diffusion.

Partage



La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Églises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité



Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Écritures. Être fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Église.

Recherche



L'étude des Écritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Écriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».

Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :

Être science dans le respect
du seul sage.