

revue
catholique
internationale



communio



Dieu unique

Cardinal Angelo Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Dieu unique

Nous ne sommes pas athées, puisque nous considérons comme Dieu unique l'être inengendré, éternel, invisible, impassible, insaisissable et infini, conçu uniquement par l'intellect et la raison, entouré d'une lumière, d'une beauté, d'un Esprit et d'une puissance ineffables, par lequel tout, par l'intermédiaire de son Verbe, est venu à l'être, tout est ordonné et tout est soumis.

ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, X, 1
(vers 176, *Premiers écrits chrétiens*, Pléiade 2016, p.637)

Au sommet de l'abside, provenant du Ciel, la présence créatrice toute puissante et toute bienveillante du Dieu unique est symbolisée par cette *main de Dieu*, symbole et non figure de Dieu qui en respecte l'infinité imperscrutable. (*Abside de Sant Climent de Taüll – La main de Dieu. Vers 1123*)

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

SOMMAIRE

Éditorial  7 Isabelle Rak

Thème  Dieu unique

17 Rémi Brague : Un seul sauveur

Dire, comme tout le monde : « Il y a un seul Dieu » ne suffit pas. Encore faut-il demander : « le seul à quoi faire ? » Le christianisme répond : le seul à sauver. Le sauveur s'incarne en le Christ, dont la Trinité éclaire l'énigme. Elle ne dilue pas l'unicité de Dieu mais permet de penser l'unité qui la fonde comme charité.

29 Axel Bühler : La naissance du monothéisme inclusif

Après l'exil, notamment dans le deutéro-Isaïe, s'est développé un monothéisme rigoureux, « exclusif », rejetant toutes les idoles créées de main d'homme et insistant sur l'élection d'Israël. Mais les textes sacerdotaux du Pentateuque relèvent plutôt d'un monothéisme « inclusif », intégrant d'autres traditions religieuses dans sa représentation du monde, et incluant tous les peuples dans l'histoire de la révélation divine.

43 Anthony Giambrone : *Interpretatio iudaica* – Le monothéisme juif à l'époque du second Temple

L'exclusivité du culte rendu par les Juifs au Dieu unique semble avoir coexisté pacifiquement avec la religion des Perses, qui présentait certains caractères monothéistes. Par contraste, un conflit majeur a éclaté avec les Grecs lorsque ceux-ci ont voulu interdire le culte de YHWH au Temple et la Torah. Mais la polémique juive contre les idoles révèle une affinité avec certains aspects de la philosophie grecque, dont plusieurs représentants ont admiré les Juifs pour leur interdiction de toute représentation. Le monothéisme devient dans ce contexte le résultat d'un processus raisonné où la conversion du patriarche Abraham prend la forme d'une démarche philosophique.

61 Jean-Robert Armogathe : L'unicité divine dans la tradition rabbinique

La confession de l'unicité divine (Deutéronome 6, 4) est au fondement de la liturgie publique et de la dévotion privée du judaïsme. Objet d'une grande richesse d'interprétations dans la tradition rabbinique, elle a évolué de l'affirmation de l'unicité à la défense de l'unité.

67 Christian Julien Robin : Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie préislamique

L'étude des documents épigraphiques de l'Arabie pré-islamique montre l'évolution des noms donnés au Dieu unique par les peuples passés successivement au judaïsme, au christianisme et à l'islam. La représentation trinitaire du Dieu chrétien y est souvent reléguée au second plan, préfigurant le monothéisme musulman. Dans sa prédication, Mahomet, en choisissant de nommer Dieu Allah, nom d'une divinité de La Mecque païenne, tout en l'associant au qualificatif Al Rahman (le Miséricordieux) utilisé dans les religions monothéistes antérieures, tente en fin de compte une synthèse entre la continuité avec un dieu issu du polythéisme et la rupture opérée par le dieu des Juifs et des chrétiens.

87 Geneviève Gobillot : Monothéismes biblique et coranique – Une approche intertextuelle du Coran

La comparaison entre le Coran et des écrits de l'Antiquité chrétienne met en évidence la proximité des argumentations en faveur de l'unicité divine, en particulier parce que sa « monarchie » garantit la stabilité de l'univers et la concorde au sein des sociétés humaines. Et parce que la vérité du Dieu unique et tout-puissant n'a pas besoin de la violence pour s'affirmer, les textes chrétiens et coranique présentés dans cet article montrent en quoi le monothéisme, contrairement aux idées reçues du monde contemporain, doit se garder de toute contrainte en matière de religion.

117 Alberto Frigo : La trinité indifférente – L'évolution moderne des traités De Deo uno et De Deo trino

Dans un article célèbre paru en 1960 Karl Rahner constatait que le mystère de la Trinité « ne semble désormais avoir aucune influence concrète sur la vie spirituelle du chrétien ». Cette « indifférence » résulte de la décision théologique de consacrer à la Trinité un traité isolé et autonome (De Deo trino), où la confession de la Trinité ne relève que de l'acte de foi, et qui est subordonné au traité dédié à l'unicité divine (De Deo uno) dont la démarche reste purement rationnelle et métaphysique. Il en résulte une approche quasiment « a-trinitaire » de Dieu où la relation d'amour entre les Personnes, et même leur nombre, n'ont plus aucune importance.

133 Jean-Pierre Batut : Unicité de Dieu et paternité divine

Le monothéisme biblique est tout à fait original dans son affirmation de la création et surtout de l'alliance. Dieu s'y comporte comme un père à l'égard de son peuple, mais seule la manifestation du Monogène dans le Nouveau Testament permettra de donner congé au langage métaphorique pour affirmer la réalité en Dieu de la patrifiliation. En communiquant à l'homme son privilège personnel, le Christ lui donne part à sa propre condition filiale : dès lors se révèlent à la fois la préexistence du créé dans le Fils et sa vocation à la liberté, don gratuit de la philanthropie de Dieu.

Signets

151 Cardinal Angelo Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?

La réédition du texte italien de son autobiographie a conduit le cardinal Scola, ancien archevêque de Milan, à réfléchir sur l'avenir du christianisme.

161 Balázs Mezei : Miklós Vetö – Un philosophe à la recherche de la véritable nouveauté

Témoignage d'un ami et philosophe hongrois sur l'évolution de la pensée de Miklós Vetö.

173 Jean-Luc Marion : Le phénomène de beauté

Ce que nous éprouvons tous, chaque fois que nous visitons une exposition et même suivons la muséographie des plus grands musées d'art contemporain, se nomme la « fin de l'art ». Ce n'est pas là un jugement polémique, mais un événement que, depuis plus d'un siècle, la philosophie avait prévu et que l'esthétique récente a théorisé : n'est beau que ce qu'un concept qualifie comme tel ; mais comme le concept peut tout valider, tout peut prétendre au beau, donc la différence entre le beau et son contraire disparaît. Pourtant le beau, disait Kant, se définit en ce qu'il plaît universellement sans concept. Cela indique la vraie question : ce qui plaît, plaît à celui qui l'aime. Mais que signifie aimer le beau ? Qui juge dans ce face-à-face, le beau ou mon regard ? La philocalie, l'amour du beau fait-elle du beau une affaire d'amour ?

Erratum du cahier précédent (n° 268) :

Dans l'article de J.-R. Armogathe sur l'embolisme, deux erreurs fâcheuses sont à corriger :

- p. 5, dans le sommaire (l. 2) et p. 83 (l. 3), suppression du « et » dans la parenthèse, lire ceci :

(...) la doxologie (qui commence aujourd'hui par : « car c'est à Toi qu'appartient ... »).

- et p. 87 suppression de plusieurs mots dans le dernier § qui commence comme suit :

Cette prière située entre le Pater et la doxologie (...)

Contrairement au mot « polythéisme », forgé par Philon d’Alexandrie au début de l’ère chrétienne, le terme « monothéisme » n’apparaît qu’au xvii^e siècle, sous la plume de philosophes anglais¹. Par la suite, les religions concernées ne se définiront que rarement sous cette appellation. On peut s’étonner que le monde grec ancien, si féru d’antithèses (« polyarchie/monarchie », par exemple), ne se soit jamais risqué à l’inventer, pas même au sein du judaïsme hellénisé ou du christianisme. Cette curieuse absence ne témoigne-t-elle pas du problème majeur que présente la notion d’unicité divine au sein de cultures où la multiplicité des dieux semble aller de soi ?

La difficulté de trouver des qualificatifs communs (« monothéistes », « révélées », « du Livre », « abrahamiques ») aux religions que sont le judaïsme, le christianisme et l’islam a été maintes fois soulignée par Rémi Brague², qui montre, dans l’article d’ouverture de ce cahier³, que parler des « trois monothéismes » n’a pas de sens. Les trois religions concernées n’ont pas la même vision de l’unité divine. Pour la Bible hébraïque, le Dieu unique est d’abord libérateur, le seul dieu à pouvoir assurer le salut de son peuple. L’idée qu’il n’existe qu’un seul Dieu n’allait pas de soi chez l’Israël ancien, et a dû être défendue, notamment chez Isaïe, dans un discours de combat contre les idoles, ce qui n’est plus nécessaire à l’époque du Christ. Le Dieu du Nouveau Testament, le « seul Bon » (*Luc* 18, 19), est un Père qui agit en son Fils Jésus-Christ, il se révèle comme relation, non seulement *ad extra*, vis-à-vis de l’humanité, mais aussi *ad intra*, au sein de sa vie trinitaire, Dieu unique en trois hypostases. Pour l’islam enfin, Dieu est d’abord Celui qui est le seul détenteur du pouvoir. Cette souveraineté impossible à partager exclut tout schéma trinitaire, et ne peut comprendre la relation du Christ à son Père que comme pure extériorité. Ce bref panorama des trois religions du Livre, qui en souligne les différences profondes plutôt que leur hypothétique convergence, témoigne de l’urgence d’une authentique compréhension de la notion de monothéisme tel qu’il s’est progressivement construit à la fois de l’intérieur de chacune de ces religions, et en relation avec les représentations propres aux cultures dont elles sont issues.

Ce numéro se veut donc une découverte concrète, à l’intérieur de divers espaces culturels, de la manière dont la pensée religieuse se trouve

1 Ralph CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, I, IV, Londres, 1678, p. 185 ; Henry MORE, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, Flesher, Londres, 1660. Il faut noter que le mot monothéisme n’a été admis par l’Aca-

démie que dans son Dictionnaire de 1878.

2 Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*, Paris, Flammarion 2008.

3 Rémi BRAGUE, « Un seul sauveur », p.17 dans ce numéro.

Éditorial ● aux prises avec l'immense difficulté de définir l'unicité de Dieu.

Les réponses juive, musulmane et chrétienne montrent à quel point la confession de l'unité divine peut se déployer selon des modalités et des représentations très différentes. En d'autres termes, avant de se poser la question des concepts métaphysiques qui pourraient éclairer la notion d'un Dieu unique, il convient de s'interroger sur le processus de son élaboration au sein du monde hébraïque et islamique, où l'émergence de l'adoration d'un seul Dieu se dessine de manière très progressive dans l'environnement culturel et religieux de l'Orient ancien, et dont le caractère supposé exclusif ne se manifeste que tardivement et parfois partiellement.

Des études récentes ont en effet montré que le monothéisme d'Israël, compris en son sens le plus strict, rejetant tout autre dieu et restreignant l'exercice du culte en un lieu unique, le Temple de Jérusalem, ne s'est imposé que très progressivement, surtout à partir de l'exil à Babylone, comme en témoigne le deutéro-Isaïe où l'on ne compte plus les invectives contre les idoles. Mais à côté de cette approche, dite « exclusive », qui semble expliquer les accusations d'intolérance portées actuellement contre toute forme de monothéisme, une démarche inclusive, présentée par Axel Bühler⁴ dans ce numéro, apparaît dans de nombreux textes bibliques élaborés dans le milieu sacerdotal. Plutôt que de se focaliser sur la polémique contre les idoles et les peuples païens, ce monothéisme inclusif, qui se manifeste dès la *Genèse*, présente l'histoire d'Israël et les actions de son Dieu dans un récit qui inclut d'autres croyances et d'autres nations qui n'ont pas sa conception monothéiste du monde. Les travaux de Mark Smith⁵ avaient déjà montré, à partir des inscriptions ougaritiques des *xiv^e* et *xiii^e* siècles avant J-C qui décrivent un panthéon familial dirigé par le dieu El et son épouse Ashéra, comment l'émergence de Yhwh, le Dieu du peuple hébreu, avait progressivement fusionné avec la figure d'El, voire de l'un de ses fils Baal, et avait même endossé quelques traits féminins d'Ashéra. Dans certains passages bibliques, le Dieu d'Israël est présenté, non pas comme le seul Dieu, mais le Dieu qui est au-dessus de tous les dieux (ce qui signifie qu'on admet l'existence de ces autres divinités). L'inclusivité et l'universalité du monothéisme d'Israël se manifestent également dans les noms divins (le mot Elohim, bien que désignant un seul dieu, est un pluriel), ou dans l'alliance avec Noé par laquelle tous les peuples reçoivent le droit à l'existence et se partagent pacifiquement la terre. Le monothéisme du courant sacerdotal ne rejette pas brutalement les autres schémas religieux mais les intègre. Enfin, divers

4 Axel BÜHLER, « La naissance du monothéisme inclusif », p. 29 dans ce numéro.

5 Mark S. SMITH, *The Origins of Bi-*

blical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford University Press, Oxford/New York, 2001).

personnages n'appartenant pas à Israël jouent un rôle très positif dans la Bible, à commencer par Cyrus. Si le monothéisme exclusif post-exilique, plus proche de la représentation d'un monothéisme rigoureux, semble pratiquer un rejet violent du paganisme, une grande partie du Pentateuque relève d'une approche inclusive qui mérite d'être redécouverte.

D'un autre côté, Anthony Giambrone montre la permanence, mais aussi la limite de ce processus inclusif lors de la confrontation des pensées grecque et juive à l'époque hellénistique⁶. Il part du phénomène, assez largement répandu, de « traductibilité » entre divinités relevant de panthéons différents, et dont l'exemple le plus connu concerne la transposition des dieux grecs dans l'univers religieux des Romains. Des phénomènes analogues se sont produits dans le Proche-Orient ancien, notamment du côté de l'empire perse, sous une forme de « monothéisme inclusif », où Cyrus désigne le Dieu des Juifs par le même titre, le « Dieu du ciel », que celui employé pour Ahuramazda, la divinité suprême des Perses. En retour, YHWH est qualifié lui aussi de Dieu du Ciel par la communauté juive d'Égypte. Le conflit avec les Grecs, qui fut au contraire très violent, peut alors surprendre, d'autant plus qu'on observe une sorte de traductibilité entre Zeus ou Jupiter et YHWH au sein du monde païen. Bien plus, on remarque une sorte de convergence entre le monothéisme juif et la critique philosophique du polythéisme, qui parfois prenait les Juifs en exemple, notamment dans leur refus de penser le divin de manière anthropomorphique. Le conflit entre mondes juif et hellénique ne porte donc pas tant sur le rejet par les Juifs d'une certaine traductibilité théologique, accentuant l'antinomie mono/polythéisme, que sur la volonté des Grecs de transformer le culte et le mode de vie juifs, fondés sur les préceptes de la Torah, pour les modeler à l'image d'une cité grecque. Les *Livres des Maccabées* en témoignent. Mais le judaïsme d'avant l'ère chrétienne, loin de rejeter toute démarche sapientielle ou philosophique, s'efforcera de justifier son rejet des idoles par une démarche explicative et rationnelle, comme en témoigne l'argumentation développée dans le *Livre de la Sagesse*, dont la construction et le style rappellent les critiques hellénistiques du polythéisme par certains auteurs grecs. La polémique contre les idoles atteint sans doute son sommet dans l'*Apocalypse d'Abraham*, un écrit intertestamentaire qui montre comment Abraham en vient à rejeter les dieux que fabriquait son père à Ur par un processus de raisonnement et non par une révélation divine. Dans ce texte, cette démarche philosophique de rejet des idoles n'épargne rien car elle s'en prend *in fine* au culte pratiqué dans le temple de Jérusalem.

6 Anthony GIAMBRONE, *Interpretation second Temple*, p. 43 dans ce numéro.
Judaica : le monothéisme juif à l'époque du

Éditorial

On ne saurait conclure ce panorama de l'élaboration de l'idée d'un Dieu unique dans le monde juif sans examiner, comme le fait Jean-Robert Armogathe dans ce numéro⁷, comment cette notion a poursuivi son évolution au sein du judaïsme rabbinique. La prière biquotidienne du *Shema Israel* (« Écoute, Israël : l'Éternel est notre dieu, l'Éternel est un ») est tout d'abord la proclamation de l'unicité de Dieu, en dehors duquel il n'existe pas d'autres divinités. Cette unicité est également celle du Nom divin lui-même. Dans une perspective apologétique, la tradition homilétique des rabbins insiste sur le fait que des non-juifs (Jéthro, Rahab, Naamân) ont professé cette unicité, qui peut ainsi être reconnue par tous les hommes. Mais l'enseignement rabbinique sera amené progressivement à mettre l'accent sur l'unité divine : Dieu est la racine de toutes choses, racine une, non divisible, et dont la négation ou la multiplicité sont assimilées à l'athéisme. Parmi les « hérétiques » accusés d'une telle division, figure en premier le manichéisme, où le Mal semble si puissant qu'il revêt les attributs de la divinité et devient le maître absolu du monde présent, le Dieu de l'Écriture étant relégué au ciel et y demeurant inactif. Mais cette polémique vise également la représentation chrétienne d'un Dieu Père, Fils et Esprit, comprise elle aussi comme division de la racine et donc comme négation de l'idée même de Dieu. C'est ainsi que la formule « Dieu Un » du *Shema Israel* devient l'affirmation d'un dieu, non seulement unique, mais aussi Un, excluant toute altérité interne qui détruirait, dans cette perspective, le Nom et l'idée même de Dieu.

L'apparition de l'islam dans la péninsule arabe est également l'aboutissement d'un processus qui passe par des formes diverses de « monothéisme ». L'article de Christian Robin⁸ choisit de suivre une telle évolution à travers les noms donnés à Dieu, du IV^e au VII^e siècle, à partir des documents épigraphiques, notamment dans la région du Hijâz, au nord-ouest de l'Arabie, ou dans le royaume dit de Himyar (actuel Yémen), qui, durant cette période, est devenu juif, puis chrétien, avant que ses habitants deviennent musulmans à l'époque de Mahomet. Dieu est désigné sous différents vocables dès la période juive : Ilan (Dieu), Rahmânân (Miséricordieux), et même Muhammad (Le Louangé), ce dernier qualificatif annonçant étrangement celui du prophète de l'islam. Le nom de « Maître des Mondes » donné à Dieu par les Juifs du Hijâz est aussi une appellation coranique. Devenus chrétiens, les habitants de Himyar reprennent le nom propre de Rahmânân pour l'attribuer à la première personne de la Trinité, ce qui est inhabituel dans la tradition chrétienne. Les rois Himyarites auront d'ailleurs tendance à réduire le Fils à son rôle de Messie humain, et à

7 Jean-Robert ARMOGATHE, *L'unicité divine dans la tradition rabbinique*, p. 61 dans ce numéro.

8 Christian Julien ROBIN, *Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie pré-islamique*, p. 67 dans ce numéro.

« oublier » l'Esprit Saint, ce qui préparera le terrain à la théologie coranique. De manière plus générale, les Arabes chrétiens pré-islamiques appelaient leur Dieu *al-Ilâh*, (« le dieu »), et dans la vie courante... *Allâh*. Quant à la prédication de Mahomet, en dehors de nombreuses circonlocutions et qualificatifs divers, elle utilise pour désigner Dieu les termes *Allâh* et *al-Rahmân*. Le premier vocable se place en continuité avec des origines polythéistes (on a vu qu'il dérivait d'un nom commun) et des usages chrétiens, le second marque au contraire une rupture datant de l'instauration du monothéisme juif en Himyar, rejetant toute pratique religieuse antérieure à cette époque. Mahomet finira par nommer Dieu *Allâh*, choisissant un terme issu du polythéisme, mais en y apposant *al-Rahmân*, terme spécifiquement juif et chrétien, il aura le souci de tenter une synthèse entre toutes les traditions religieuses de l'Arabie, tout en transformant radicalement l'Allâh polythéiste en un Dieu unique.

Un autre aspect du développement du monothéisme musulman est présenté par Geneviève Gobillot⁹ dans une approche intertextuelle du Coran dont certains passages consacrés à la défense du monothéisme sont mis en parallèle avec des écrits d'auteurs chrétiens du III^e siècle, principalement Lactance. Elle met en lumière de profondes similitudes entre les arguments développés par le manuscrit coranique et les textes chrétiens : l'unicité divine peut seule garantir la cohésion et la permanence de l'univers, qui serait disloqué s'il était gouverné par plusieurs divinités nécessairement en concurrence ; le monothéisme est inné chez l'homme dont la station debout témoigne de sa vocation à regarder le ciel, séjour du Dieu unique ; le polythéisme ramène l'homme à la bête, il se réduit à une obéissance aveugle à l'autorité des ancêtres, empêchant l'homme de faire usage de son intelligence et de sa liberté ; seule la monarchie d'un seul Dieu est garante de l'unité individuelle et collective car elle permet à l'homme de ne servir qu'un seul maître, et sauvegarde la paix et la concorde des sociétés, contrairement à l'anarchie résultant de la multiplicité des sources d'autorité et qui aboutit à la violence généralisée. Dans cette perspective, même pour le Coran, le monothéisme ne serait pas la propriété exclusive d'une religion donnée mais une démarche personnelle de foi en un Dieu miséricordieux. Enfin, et c'est la conclusion la plus surprenante de l'article, d'après le Coran, seul le monothéisme peut garantir la liberté religieuse. En effet, si la religion a besoin de la violence pour s'imposer, c'est qu'elle est fautive car elle n'a pas confiance en la toute-puissance de Dieu. La non-violence est un signe de la véridicité de la religion du Dieu unique. Cette affirmation s'inscrit fortement à contre-courant de la perception actuelle du monothéisme en général et de l'islam en particulier, dont

9 Geneviève GOBILLOT, *Monothéisme textuelle du Coran*, p. 87 dans ce numéro. *biblique et coranique : une approche inter-*

Éditorial ● elle semble donner ici une image irénique. Mais il convient de préciser que l'article de G. Gobillot ne traite pas de l'islam en tant que religion, mais du seul texte coranique (dans sa matérialité, signifiée par le manuscrit de référence, le *mushaf*), indépendamment de critères d'analyse qui lui seraient extérieurs. Il s'agit essentiellement d'un rapprochement de documents destiné à montrer que les rédacteurs du Coran se sont posé les mêmes questions que d'autres religions, et en premier lieu le christianisme antique. Ce travail met en lumière la filiation intellectuelle du Coran dont l'élaboration s'inscrit dans le contexte religieux, historique et culturel dont il est issu. Qu'une grande partie de l'islam actuel refuse cette filiation constitue une question d'importance majeure que l'auteur n'ignore pas, et qui doit être traitée à l'intérieur de cette religion, comme certains théologiens musulmans l'ont déjà tenté, parfois à leurs risques et périls.

Ce rapide parcours de certains aspects historiques de l'émergence du monothéisme dans le judaïsme ancien et dans l'islam illustre ainsi les difficultés rencontrées dans le processus d'élaboration de l'idée d'unicité divine. Il n'aborde pas directement la question du Dieu trinitaire chrétien, qui soulève un problème d'une autre nature, celui de l'unité divine, que les rabbins ont dû expliciter face à la représentation chrétienne du divin⁷. On aurait pu proposer un panorama de l'évolution du dogme trinitaire à travers l'histoire des diverses hérésies et des Conciles qui les ont réfutées. L'approche d'Alberto Frigo¹⁰ est différente, et part directement de l'expérience spirituelle des fidèles, en particulier de leur (faible) intérêt pour la théologie trinitaire, eux qui se préoccupent bien davantage des questions relatives à la grâce, au salut ou à la morale. En d'autres termes, le fait que le Dieu chrétien soit Un en trois personnes leur est largement indifférent. Pourquoi l'idée d'un Dieu trinitaire est-elle si faiblement présente à leurs yeux ? L'origine de cet état de fait remonte à la dissociation du traité sur l'unité divine (*De Deo Uno*) de celui sur la Trinité (*de Deo Trino*) dans la scolastique tardive¹¹. Dans ce contexte, le traité *De Deo Uno* s'applique à démontrer l'existence de Dieu sur des bases essentiellement métaphysiques, fondées sur la raison, la Révélation n'y apportant rien de spécifique, hormis peut-être une certitude mieux affirmée. Il développe une sorte de « théologie naturelle » qui se confond avec la philosophie. À l'inverse, le traité *De Deo Trino* relève d'une « théologie révélée », étudiant un Dieu qui ne peut être connu que par la foi, et qui devient subalterne vis-à-vis du

10 Alberto FRIGO, *La Trinité indifférente: L'évolution moderne des traités De Deo Uno et De Deo Trino*, p. 117 dans ce numéro

11 Alberto Frigo fait remarquer que cette dérive ne doit pas être imputée

à saint Thomas d'Aquin, qui traite de Dieu en tant qu'un (*ut Uno*) et en tant que trine (*ut Trino*), dans une approche où arguments métaphysiques et données bibliques sont fortement intriqués.

discours sur le Dieu unique, accessible à la raison. Paradoxalement, le fait de consacrer au Dieu trinitaire un traité séparé du reste de la théologie dogmatique marginalise la notion de Trinité, notamment dans sa dimension « économique », c'est-à-dire dans son action *ad extra*. Création et rédemption ne sont dès lors plus comprises comme l'initiative commune des trois personnes de la Trinité, mais comme celle d'une « essence commune », d'un Dieu singulier qui est bien proche de celui des philosophes et des savants. En conséquence, il importe peu que l'action de Dieu dans le monde soit trinitaire, et en fin de compte, qu'il y ait trois personnes en Dieu. C'est pourquoi on peut parler d'indifférence des fidèles (et de beaucoup de théologiens entre le xvii^e siècle et le début du xx^e siècle) vis-à-vis de ce mystère pourtant fondamental de la foi chrétienne. Cette dérive aboutit, soit à affirmer que le Dieu chrétien pourrait compter plus de trois personnes, comme l'a fait remarquer Kant, soit à se contenter du « monothéisme non trinitaire » d'une représentation de Dieu de plus en plus floue, qui mènera au déisme des Lumières, à l'image d'un Dieu Grand horloger qui se tient à l'écart de l'histoire des hommes et se désintéresse de leur destin, un Dieu qui prête très justement le flanc aux sarcasmes de Nietzsche qui assimile le christianisme à un « monotono-théisme¹² ».

Comment échapper à cette « indifférence trinitaire » ? En revenant au point central de la foi en un Dieu Un et Trois, à savoir la paternité divine, qui montre comment il devient possible de penser l'unicité de Dieu dans la pluralité des Personnes, suivant une élaboration qui s'est mise en place dès la naissance du christianisme. L'article de Jean-Pierre Batut reprend dans cette perspective les fondements du monothéisme biblique et son développement au sein du christianisme¹³. Le Dieu Un de l'Écriture sainte se manifeste d'abord comme créateur, par un acte de séparation radicale entre Dieu et le monde, réalisé par une Parole – un Verbe – qui permet de franchir l'abîme entre Dieu et ses créatures. Cette parole est efficiente, elle scelle une alliance entre Dieu et les hommes, elle s'engage dans leur histoire, elle est éducatrice et par là même libératrice. On voit donc apparaître une représentation d'un Dieu qui agit comme un père, notamment vis-à-vis d'Israël, son fils. Dans l'Évangile, cette paternité *ad extra* se révèle comme fondée dans la paternité intradivine manifestée et proclamée par Jésus-Christ, le « Monogène », dont la relation à son Père n'est pas de l'ordre de la création mais de l'engendrement qui en Dieu fait exister un autre soi-même. Par contraste, nous ne sommes pas engendrés mais créés. Cependant, création et engendrement sont fondés tous deux dans ce mystère de la paternité divine. C'est dans et par le Fils, à partir de la relation du Père

12 Friedrich NIETZSCHE, *L'antéchrist*, traduction J-C Hémeury, Paris Gallimard, 2004, § 19.

13 Jean-Pierre BATUT, *Unicité de Dieu et paternité divine*, p. 133 dans ce numéro.

Éditorial ● et du Fils, que tout a été créé. L'activité créatrice est intégrée à la vie trinitaire. Plus généralement, la création et l'histoire du salut trouvent leur origine dans le « Conseil » divin des Trois personnes, réunissant ainsi les représentations théologique et économique de l'unité trinitaire. Si Dieu est père, la séparation des deux traités *de Deo Uno* et *de Deo Trino* dénoncée dans l'article précédent n'est plus possible. Enfin, l'approfondissement d'une authentique théologie de la Trinité fondée sur la paternité divine à laquelle répond l'obéissance du Fils, y compris dans sa volonté humaine, garantit que le Dieu Un des chrétiens n'est pas un totalitarisme fondé sur un Dieu sans amour, sans Église, sans dialogue avec les créatures, et enfermé dans son splendide isolement. Le monothéisme des chrétiens est celui d'un Dieu de relation, d'alliance, de dialogue, qui promeut la liberté humaine, loin du triste anonymat du déisme comme d'un Dieu solitaire et despotique.

Isabelle Rak, née en 1957, mariée. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Paris, agrégée de chimie. Professeur des Universités en sciences physiques à l'École Normale Supérieure Paris Saclay. Membre des comités de rédaction des revues Communio et Résurrection.

Depuis quelques décennies, un spectre hante l'Europe, celui des « trois monothéismes ». J'ai déjà eu l'occasion de hacher menu comme chair à pâté cette expression, à côté de deux autres de la même farine, qui ne sont guère dues qu'à la paresse ou à l'ignorance des médias, et de montrer qu'elles s'évanouissent quand on les soumet à un examen un peu approfondi. Je me permets de renvoyer au livre qui contient cette mise au point¹. Je ne fais ici que reprendre le dossier sous un angle nouveau, sans pouvoir garantir que j'éviterai toute redite.

Trois monothéismes ?

Parler des « trois monothéismes », c'est mettre dans le même panier, et la plupart du temps dans la même poubelle, des religions qui sont loin de coïncider sur tous les points. Il est amusant que la plus ancienne tentative pour rassembler judaïsme, christianisme et islam sous un même chef n'avait pas une connotation positive mais, bien au contraire, visait à les rejeter toutes les trois. Je veux parler de ce livre impie, *Des trois imposteurs*, selon lequel l'humanité aurait été trompée successivement par un berger (Moïse), un médecin (Jésus, à cause des guérisons miraculeuses) et un chamelier (Mahomet). Cet ouvrage sulfureux, personne ne l'avait jamais lu, mais tout le monde connaissait quelqu'un dont un ami, personnage tout à fait digne de foi, avait lui-même entendu parler de quelqu'un qui l'avait eu entre les mains... Bref, à force de le chercher, et d'en attribuer la rédaction à différents « méchants », dont Frédéric II de Sicile ou Averroès, on finit par l'écrire, en différentes versions, quelques siècles plus tard...

Quant au côté positif – gentil pour la religion – de l'affaire, ne faudrait-il pas, justement, là où il est question des « trois monothéismes », mettre d'un côté ce qui les distingue et de l'autre ce qui les unit ? Mettre l'accent sur l'un et rester discret sur l'autre ? L'entreprise n'est pas sans noblesse, elle vise à oublier les conflits pour se réconcilier dans l'affirmation d'un seul Dieu. Cela permettrait un très large œcuménisme et favoriserait la paix – à moins que, bien au contraire, cela ne les réunisse

1 R. BRAGUE, *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, chapitre 1, p. 16-26.

dans une sorte d'union sacrée contre l'ennemi commun : l'athéisme, le matérialisme, parfois sous sa forme marxiste-léniniste, etc.

Il s'agirait aussi en l'occurrence, diront ceux que l'on entendrait ainsi combattre, de faire front commun contre tout ce que les Européens d'aujourd'hui – s'entend ceux qui ont droit à la parole – s'accordent pour considérer comme bon. Les trois monothéismes en question s'allieraient contre toute avancée, toute émancipation des dominé(e)s, etc. En-dessous même de ces luttes, qui pour les progressistes ne sauraient être que d'arrière-garde, le poison serait à chercher jusque dans le cœur du monothéisme, à savoir dans la revendication d'exclusivité que suppose la croyance en un seul dieu.

Le reproche n'est pas d'hier, mais il a pris des aspects nouveaux. Ce que Nietzsche brocardait sous le nom, inventé par lui, de « monothéisme » relevait encore du domaine esthétique, et en l'occurrence du goût qui préfère la variété bigarrée aux monochromes². En relevait encore l'attrait pour le polythéisme antique de certains esthètes, d'ailleurs pas toujours bien informés sur les réalités du monde ancien. Aujourd'hui, c'est l'idée même d'un divin solitaire qui se trouve sous le feu de la critique.

La bonne question ?

Thème

Je voudrais ici prendre en vue l'idée monothéiste sous l'angle d'une seule question : quand on dit que tel ou tel dieu est *le seul*, que veut-on dire au juste ? Suffit-il de dire qu'Il est le seul à exister ? Ou faut-il ajouter quelque chose de plus ? C'est justement ce que je souhaite montrer.

Quand nous disons, dans la vie de tous les jours, que quelqu'un ou quelque chose est « le seul », nous sentons qu'il manque quelque chose – ce pourquoi nous n'utilisons jamais ces mots sans un complément. Nous disons : Untel est le seul à avoir réalisé un exploit (traverser l'Atlantique en solitaire), ou le seul à avoir osé commettre un forfait (voler la Joconde) ; ou encore : la seule lessive capable de laver aussi blanc, etc. Ou alors, nous sous-entendons ce par quoi se singularise celui que nous distinguons de tous les autres : « Freddie Mercury était vraiment le seul ! » (à chanter comme il le faisait). Dans tous les cas, la singularité ne se suffit pas à elle-même et il faut dire : le seul à *quoi faire* ?

C'est ici qu'il faut regarder de plus près les affirmations contenues dans les textes fondateurs de ce qu'on appelle les « trois monothéismes ». Commençons donc par le commencement, à savoir la Bible hébraïque, ce que les chrétiens appellent l'Ancien Testament ou, mieux, le Pre-

mier Testament. Nous verrons que, si Dieu est bien unique dans les trois Livres saints, il ne tient pas ce qu'il a d'unique à la même activité.

La Bible hébraïque

L'unicité divine, pourtant principe fondamental, germinal, de la religion des élites du peuple d'Israël, est plutôt supposée que défendue. Maïmonide fait remarquer qu'elle n'est proclamée qu'une seule fois dans les cinq livres du Pentateuque (Torah³). Le passage qu'il cite n'est autre que le fameux *Shema* « Écoute, Israël, YHWH ton Dieu est un YHWH unique... » (*Deutéronome* 6, 4). Dieu apparaît comme objet de l'amour (*ahava*), ce par quoi il faut entendre moins un sentiment affectueux qu'un attachement comme celui du vassal à son suzerain. Mais déjà, l'attachement à Dieu comme objet est la conséquence d'une activité dans laquelle Dieu apparaît comme sujet. Il s'agit en l'occurrence de la libération du peuple que YHWH est censé avoir tiré de la captivité en Égypte « par sa main forte et son bras étendu ». La force apparaît ici, sous l'image de la force brachiale, comme ce qui permet la délivrance.

Le *Livre de l'Exode* place le cantique de Myriam après le récit de la submersion de l'armée de Pharaon lancée à la poursuite des Israélites fuyant l'Égypte (chap. 15). Le texte actuel contient des anachronismes, comme des allusions à la conquête de Canaan, et même à la construction du Temple de Jérusalem (v. 13, 17). Il se peut cependant qu'il contienne quelques éléments anciens. Ainsi, la question « Qui est comme toi (*mī kamōha*) parmi les dieux, YHWH? » (v. 11). Une telle question est de toute évidence rhétorique car elle n'appelle aucune autre réponse que : « aucun ». La formule a des parallèles dans des psaumes probablement assez anciens comme le 89 où la même question se lit au verset 9. La théologie implicite de ce passage est encore primitive et le monothéisme n'est pas exclusif : le dieu d'Israël apparaît sur le fond d'un panthéon, comme un dieu parmi d'autres, auxquels il est certes supérieur, mais sans que soit réclamé un autre privilège que celui d'être l'objet exclusif de l'adoration de son peuple. Au psaume 86, on lit : « Tu es grand et tu fais des merveilles, toi, Dieu seul (*levadēha*) » (v. 8). C'est la capacité d'agir et d'accomplir des choses extraordinaires qui singularise le Dieu d'Israël.

Rémi
Brague

Osé, originaire du royaume du Nord (Israël), l'un des tous premiers prophètes dont nous avons conservé les oracles, vers -700, fait parler le Dieu d'Israël : « Moi, YHWH, je suis ton Dieu depuis le pays d'Égypte. Tu ne connaîtras pas de Dieu à part moi, et il n'y a pas de sauveur (*mōšī*) si ce n'est moi » (13, 4).

3 MAÏMONIDE, *Traité de la Résurrection*, V, §28, Iggerot, éd. J. Qafih, Jérusalem, Mosad Rav Kook, 1994, p. 85.

Aucun des livres formant la Bible hébraïque ne formule plus nettement l'idée monothéiste que celui qui figure parmi les prophéties d'Isaïe, et que l'on attribue à un auteur écrivant au moment de la victoire de la Perse de Cyrus sur l'Assyrie, qui allait permettre le retour en Terre Sainte de l'élite du royaume de Juda, retenue en otage à Babylone. Cet auteur est celui qu'on appelle le Second Isaïe (ou deutéro-Isaïe), responsable des chapitres 40 à 55 du *Livre d'Isaïe*⁴.

Ces chapitres reprennent une polémique contre le culte des idoles qui avait déjà été largement ébauchée par les psalmistes (*Psaumes* 115 et 135) ou par le prophète Jérémie (10, 3-5) pour lequel le Dieu d'Israël est absolument incomparable (10, 6-7). Le deutéro-Isaïe donne de ce thème une orchestration quelque peu lassante (44, 9-20).

Cependant l'affirmation monothéiste ne se limite pas à un aspect négatif. L'accent est mis sur Dieu comme sujet plutôt que sur Dieu comme objet, en l'occurrence objet d'un culte, d'une adoration. Si la polémique contre les idoles leur retire le droit à être adorées, c'est avant tout parce qu'elles sont privées de toute capacité à intervenir. Les idoles sont impuissantes. Mais la puissance ne suffit pas à déterminer ce que le Dieu du deutéro-Isaïe a d'unique. Encore faut-il dire à quoi sert cette puissance, quel acte elle rend possible.

Thème

Car c'est Dieu qui prétend avoir « tout fait » (44, 24). De la maîtrise sur l'histoire, on remonte à une première étape absolument originelle, la mise en place du décor sur lequel se joue le drame. La présence de la totalité de l'univers physique apparaît alors comme la condition élémentaire de l'histoire. Sa présence est donc elle-même le résultat d'une histoire déclenchée par l'action divine. L'action dont Dieu se réserve l'exclusivité est le déploiement d'un plan de salut. Quand Dieu affirme qu'il n'est pas d'autre que lui, cet « autre » devrait être capable d'assurer le salut du peuple. Le Second Isaïe reprend donc les mots d'Osée, son prédécesseur de deux siècles, en une citation quasiment littérale, et leur donne une ampleur neuve : « Moi, moi, je suis YHWH, il n'y a pas d'autre sauveur que moi » (43, 11).

Nouveau Testament

Les écrits canoniques de la Nouvelle Alliance contiennent assez peu de passages sur le monothéisme. Celui-ci était devenu en Israël une évidence paisiblement possédée et largement partagée. Lorsque le message chrétien pénètre dans le monde méditerranéen, et donc en milieu

4 Là aussi, je me permets de renvoyer à 2018, chapitre 3, p. 70-86.
mon *Sur la religion*, Paris, Flammarion,

« païen », l'unicité divine est réaffirmée, un peu pour mémoire, comme ce qui est bien connu. Elle se détache sur le fond d'une critique du culte des idoles, supposée entérinée (*Actes* 17, 29 ; *1 Corinthiens* 8, 4).

L'unicité de Dieu se monnaie en diverses propriétés qu'Il est seul à posséder. Ainsi, selon les *Épîtres* pauliniennes, il est le seul sage (*Romains* 16, 27), le seul à posséder l'immortalité (*1 Timothée* 6, 16), le « Roi des siècles, Dieu incorruptible, invisible, unique » (*monos*) (*1 Timothée* 1, 17). Pour l'*Apocalypse*, il est « le seul saint » (*monos hosios*) (15, 4).

Dans les *Évangiles*, Il a l'exclusivité du savoir : il (« le Père ») est le seul (*monos*) à connaître la date du dernier jour (*Matthieu* 24, 36). Ce savoir, Il le possède parce qu'Il est d'abord le seul qui puisse faire advenir ce dernier jour dont Il a le secret. L'exclusivité du savoir dépend de l'exclusivité de l'action. Ladite action se traduit par la capacité d'accorder la gloire (*Jean* 5, 44), de réaliser le salut (*Jude* 25). Le salut se réalise par le pardon des péchés : que Dieu seul (*monos*) ait le pouvoir de remettre les péchés est mis dans la bouche des pharisiens (*Luc* 5, 21 et 7, 49) mais n'en est pas moins l'expression d'une profonde vérité.

Ce pouvoir que Jésus s'arroge implicitement ouvre sur le mystère de sa personnalité, dans laquelle s'unit ce qui partout ailleurs s'exclut. Pour cette union des contraires, la théologie trouvera plus tard le terme technique d' « union hypostatique ».

Rémi
Brague

D'une part, il reconnaît chez Celui qu'il appelle son Père la possession exclusive de la bonté : « Un seul est bon (*heis estin ho agathos*) », répond-il à qui le salue du titre de « bon maître » (*Matthieu* 19, 17 ; *Marc* 10, 18 ; *Luc* 18, 19). Et le récit des trois tentations du Christ pendant la retraite au désert qui inaugura sa mission publique se termine par une citation du *Deutéronome* (6, 13) faite par Jésus et jetée à la figure du tentateur : « C'est le Seigneur que tu adoreras, c'est à Lui seul (*monos*) que tu rendras un culte » (*Matthieu* 4, 10). Dans l'*Évangile de Luc*, la même tentation et la même réponse se trouvent, non plus à la dernière place mais à la deuxième, au centre des trois tentations (*Luc* 4, 8). Il est intéressant que dans l'une des méditations les plus réussies sur les tentations du Christ au désert, à savoir le célèbre récit sur le Grand Inquisiteur que Dostoïevski met dans la bouche d'Ivan Karamazov, la réponse dans laquelle le Christ dit n'adorer que le Père ne soit pas mentionnée⁵.

D'autre part, Jésus revendique tacitement le droit d'accomplir des actions qui sont réservées à Dieu. La surprise choquée des pharisiens

5. J'utilise la commode édition bilingue : Fjodor DOSTOÏEVSKIÏ, *V'elikiy inkvizitor* / *Der Großinquisitor*, ed. R. Tietze, Munich, dtv, 2006.

que je viens de citer témoigne d'une inquiétude parfaitement légitime. Pour l'évangéliste, elle constitue un témoignage involontaire de ce que Jésus a d'exceptionnel. Elle est parallèle à l'autorité que Jésus revendique comme interprète de la Loi dont il se montre capable d'exprimer la signification sans devoir se référer à l'enseignement d'un maître (*Matthieu* 7, 29 ; *Luc* 4, 32). Ces traits indiquent chez Jésus une proximité au Père céleste qui ne peut avoir de parallèle chez aucun autre être humain.

Cette familiarité est justement exprimée par un terme qui relève de la vie de famille dans ce qu'elle a de plus intime. Que Dieu apparaisse à travers l'image de la paternité est au fond assez plausible. En Israël, le Dieu est appelé le père de son peuple qui en est le fils aîné (*Exode* 4, 22 ; *Jérémie* 31, 9), et qui le prie en l'invoquant comme « notre père, notre roi ». Mais il semble que Jésus ait eu l'audace d'utiliser dans la prière l'hypocoristique par lequel les enfants disent « papa ». L'Évangile de Marc le reproduit littéralement en araméen : *abba* (*Marc* 14, 36). Et Paul devait reprendre ce mot sémitique dans ses lettres écrites en grec (*Romains* 8, 15 ; *Galates* 4, 6), faisant probablement écho à un usage liturgique pour lequel on utilisait les mots mêmes du Christ.

Thème

La réponse à la question de savoir quelle est l'activité spécifique de Dieu, celle qu'il est le seul à exercer parce que lui seul en a la capacité, reçoit ainsi une réponse parallèle à celle d'Osée et du Second Isaïe, mais dans une formule où il est question non du Dieu unique mais de Jésus-Christ : « il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (*Actes* 4, 12). Ce que les *Actes des Apôtres* attribuent à Jésus-Christ, c'est dans la *Quatrième Évangile* ce même Jésus-Christ qui le met au crédit du Père : « La vie éternelle, c'est qu'ils Te connaissent, Toi le *seul* vrai Dieu (*ho monos alēthinos theos*) et celui que Tu as envoyé, Jésus-Christ » (*Jean* 17, 3).

L'unicité coïncide avec la capacité de salut et est attestée par elle. La question est implicitement posée : si le seul sauveur est Dieu, que doit être Jésus-Christ si sa conduite montre en lui un sauveur ?

Le dogme de la Trinité, tel qu'il sera formulé à des dates postérieures avec les grands conciles, constituera de la sorte une élaboration conceptuelle, effectuée en partie à l'aide d'instruments intellectuels empruntés à la philosophie grecque (« substance », « hypostase », etc.), du phénomène paradoxal qui s'est fait jour en Jésus de Nazareth. L'attitude de celui-ci, à la fois parfaitement obéissant envers ce Père qu'il appelle « papa » (*abba*) et jouant en ce monde le rôle de Celui-ci comme celui qui guérit, légifère et pardonne, s'avère ainsi refléter dans le registre humain ce qui se passe entre les hypostases à l'intérieur même du Dieu unique.

Coran

Dans le Coran⁶, c'est la qualité de la puissance qui donne au monothéisme son caractère distinctif. Dieu est unique dans la mesure où il est le seul détenteur du pouvoir. La preuve de l'authenticité d'un dieu est son pouvoir (*sultān*). Selon le Coran, si les faux dieux avaient un pouvoir, ce serait une preuve en leur faveur (VII, 71, p. 205; XII, 40, p. 310; XVIII, 15 (preuve), p. 382; XXX, 35, p. 536; LIII, 23, p. 702). Or, justement, ces faux dieux sont impuissants.

Le Coran pose des questions rhétoriques sur les idoles qui ont des membres, en tout cas représentés dans les statues, mais qui ne peuvent remplir les fonctions qu'on en attendrait (VII, 195, p. 225-226), reprenant par là les constatations lourdement ironiques du Psalmiste (*Psaume 105, 4-7*).

La question n'est pas celle de la possession de n'importe quelle caractéristique, la bonté, par exemple, ou la sagesse, etc., que le dieu coranique possède d'ailleurs, mais bien celle de la capacité d'agir (X, 68, p. 278; XXXVII, 156, p. 597). C'est elle qui fonde l'unicité divine. Dieu est caractérisé pas moins de six fois par le syntagme « l'unique, le dominateur » (*al-wāhid al-qahhār*) (XII, 39, p. 310; XIII, 16, p. 324; XIV, 48, p. 338; XXXVIII, 65, p. 604; XXXIX, 4, p. 607; XL, 16, p. 620⁷).

Rémi
Brague

Le rejet du polythéisme est d'abord le refus de partager la souveraineté. Lun des arguments contre l'existence de plusieurs dieux à côté du Dieu unique consiste à dire que, si c'était le cas, ils s'empêcheraient l'un l'autre d'agir (*tamānu*) et le monde créé serait traversé par des conflits qui le déchireraient. L'idée est dans le Coran (XXIII, 91, p. 455), et elle est constamment reprise par les « théologiens » (*mutakallimūn*), et même par quelqu'un qui fut pourtant leur adversaire décidé, le philosophe Averroès⁸. L'unicité de Dieu garantit l'unité du monde, qui à son tour la fait connaître aux hommes intelligents.

Pour le Coran, s'il y avait plusieurs dieux, ils ne manqueraient pas de chercher à détrôner l'Unique (XVII, 42, p. 371; XXI, 22, p. 423). L'argument se rencontre déjà dans les écrits attribués à « Hermès Trismégiste », vers le III^e siècle de notre ère⁹. Chez les Pères de l'Église, il faut

6 Je cite l'édition bilingue: *Essai d'interprétation du CORAN inimitable*, tr. D.<enise> Masson, Beyrouth, Dar al-Kitab al-Lubanaï, 1967.

7 D. GIMARET, *Les noms divins en islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988, p. 192.

8 AVERROÈS, *Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla fi 'aqā'id al-milla*, dans: *Falsafat Ibn Ruṣd*. Beyrouth, Dar al-afāq al-jadida, 1982, ch. 2, p. 65.

9 *Corpus Hermeticum*, XI: Nūs à Hermès, ch. 9, éd. A. D. Nock et A. J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1946, t. I, p. 150-151.

attendre Jean Damascène, d'ailleurs contemporain de l'islam, puisque au service des califes omeyyades, pour le trouver¹⁰.

Cela explique la perplexité amusante d'un musulman « de base » devant une religion polythéiste dans laquelle les dieux s'entendent bien, par exemple parce qu'ils se sont réparti le monde à l'intérieur d'une même fratrie, comme dans le mythe grec du *Dios dasmos*, tel que le rapporte Homère : À Zeus revient le ciel, à Hadès le monde souterrain, à Poséidon la mer, et la terre reste en indivision¹¹. On perçoit cette surprise chez Ibn Faḍlān qui, en 921, fut envoyé par le calife al-Muq-taḍir en ambassade vers le Nord, auprès des Turcs, Russes, Bulgares et Khazars. Il s'étonne devant le panthéon des Turcs qui étaient à l'époque encore polythéistes. Ceux-ci reconnaissent douze dieux qui se répartissent diverses saisons, régions ou phénomènes cosmiques. Au-dessus de ceux-ci est un Dieu suprême qui règne au ciel. Notre ambassadeur observe :

Le seigneur qui est au ciel est le plus grand, mais il est d'accord avec les autres et chacun d'eux approuve ce que fait son associé (*šarik*¹²).

Thème

Ce texte naïf est d'autant plus intéressant que le mot qu'il emploie est justement celui que le Coran utilise pour désigner ce dont il ne veut à aucun prix. « Associer » à Dieu d'autres êtres, qui seront nécessairement des créatures, est en effet le seul péché que Dieu ne pardonnera jamais (IV, 18, p. 102), et même qui annule toutes les bonnes œuvres accomplies (XXXIX, 65, p. 616), au point qu'il assure à ceux qui s'en rendent coupables un enfer éternel.

Associateurs ?

Ce péché irrémissible est justement celui que le Coran et les auteurs postérieurs reprochent aux chrétiens. De nombreux passages du Coran contiennent des attaques sévères contre les « associateurs » (*mušriqūn*).

On a longtemps pensé que ce terme désignait des « polythéistes », éventuellement adeptes de cultes dits idolâtriques. Mais il semble que lesdits cultes aient en fait disparu plusieurs siècles avant la prédication de Mahomet. Il n'est donc pas impossible que ces passages aient en réalité pour cible des chrétiens qui auraient adopté le dogme défini au concile de Nicée, lesquels devaient, aux yeux de leurs adversaires insuf-

10 Jean DAMASCÈNE, *De la foi orthodoxe*, I, ch. 5 ; PG 94, 801b.

11 HOMÈRE, *Iliade*, 15, 187-193.

12 IBN FAḌLĀN, *Rihla*, éd. S. La'ibī, Beyrouth, al-Mu'assasah al-'arabiyya

li-dirāsāt wan-našr, 2003, p. 74 / *Voyageurs arabes*, tr. P. Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1995, p. 42. La traductrice édulcore le mot arabe en le traduisant par « compère ».

fisamment informés des subtilités de la définition dogmatique, passer pour de purs et simples polythéistes.

Le Coran n'a donc de cesse de refuser la façon dont le dogme chrétien considère le Christ. Celui-ci y est d'ailleurs moins nommé qu'Abraham, et surtout que Moïse, à l'instar duquel il semble que Mahomet se soit lui-même compris. Lorsque le Christ est nommé, c'est comme « Jésus (en fait *'Issā*) fils de Marie », ce qui est aussi une façon d'éviter de l'appeler « fils de Dieu ».

En tout cas, on a pu montrer que la sourate CXII, appelée traditionnellement le « Culte pur » (*ihlās*) ou « l'affirmation de l'unicité » (*tawhīd*) était dirigée point par point contre le dogme trinitaire proclamé à Nicée¹³. Il est intéressant que la double négation « il n'engendre pas et n'a pas été engendré » (*lam yalid wa lam yūlad*) qui y figure constitue comme une citation d'une formule sans doute d'origine pythagoricienne à propos du nombre sept, nombre premier, qui a été, par rétroprojection, attribuée au présocratique Philolaos¹⁴. Elle se lit en tout cas à propos de l'unité (monade) chez Macrobe, en contexte théologique chez Candidus l'arien, l'adversaire de Marius Victorinus, enfin, plus près de la date de rédaction du Coran, mais à propos d'arithmologie, chez Jean le Lydien¹⁵.

La façon dont elle est citée par Philon d'Alexandrie montre une proximité troublante avec le texte coranique. Celui-ci définit Allah comme « l'impénétrable » (*ṣamad*), d'un mot qui désigne probablement un bloc homogène, sans fissure, et ajoute : « nul n'est égal à lui » (*lam yakun la-hu kufuw^{an} aḥad^{um}*) ; Philolaos, cité par Philon, et sans doute de seconde main, aurait dit du nombre sept qu'il était « semblable à soi-même » (*autos heautō homoios*) et « différent des autres » (*heteros tōn allōn*)¹⁶.

Rémi
Brague

Le Coran comprend la relation du Christ au Père comme une pure extériorité. Le Christ serait à côté de Dieu, s'ajouterait donc à Lui, ferait nombre avec Lui. Or, il ne faut pas dire « trois » (IV, 171, p. 133) car Dieu serait ainsi « le troisième de trois » (V, 73, p. 153), formule qui a dépassé les frontières de l'islam, puisque c'est aussi par elle qu'un juif comme Maïmonide caractérise le christianisme¹⁷.

13 A. NEUWIRTH, *Der Quran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010, p. 761-764. Chose étrange, I.A., pourtant soucieuse de montrer que le Coran appartient à l'Antiquité tardive et a donc une dimension « européenne », ne commente pas cette formule.

14 PHILOLAOS, DK 44 B 20 (douteux). Johannes LYDUS, *De mensibus*, II, 11, éd. R. Wuensch, Leipzig, Teubner, 1898, p. 33-34.

15 MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 5, 16, éd. J. Willis, Stuttgart, Teubner, 1963, t. 2, p. 17 ; Candidus, dans Marius VICTORINUS, *Traité théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry & P. Hadot, Paris, Cerf, 1960, t. 1, p. 106.

16 PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, XXXIII, 100, éd. F. H. Colson et G. H. Whitaker, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929, p. 80.

17 MAÏMONIDE, *Id.*, §1, loc. cit. (n. 2), p. 69.

Pour les chrétiens, eux aussi, dire que d'autres êtres pourraient faire nombre avec Dieu serait une erreur, pour ne pas dire un blasphème, et le IV^e concile de Latran dit lui aussi, à propos de l'essence, nature ou substance divine, qu'elle n'engendre pas et n'est pas engendrée (*non est generans, neque genita*¹⁸).

La nature trinitaire du salut

La nature trinitaire du Dieu chrétien tient à ce que son unicité est au service du dessein de salut dont nous avons vu qu'il déterminait son action. Le Dieu chrétien n'agit pas pour affirmer sa domination, voire pour réclamer qu'on lui rende un culte. Quand il le fait, son but unique est d'assurer le salut de ses créatures, et en particulier de celle qui a le plus besoin d'être sauvée et que son intelligence rend capable de ressentir ce besoin — l'homme.

Pour parvenir à retourner de l'intérieur la liberté de l'homme, blessée par le péché, il Lui faut entrer dans l'histoire humaine. Il le fait d'abord par des alliances successives entre un Dieu qui ne trahit jamais sa fidélité et un peuple qui n'est jamais à la hauteur. Puis, en tout cas selon les chrétiens, Il porte l'alliance à son point culminant indépassable en unissant la nature humaine et la nature divine à l'intérieur d'une seule et même personne, celle de Jésus-Christ. Cette alliance-là, nouée à l'intérieur d'un individu, est aussi indissoluble qu'un individu est, par définition, indivisible. Ce pourquoi elle est définitive.

Thème

La foi en la divinité de Jésus-Christ n'en fait pas purement et simplement un autre que Dieu, une sorte de doublure qui prendrait les coups à Sa place, ni un autre dieu qui viendrait s'ajouter à l'Unique. La théologie chrétienne s'est donné la plus grande peine pour rendre justice au phénomène inédit que représente le Christ des Évangiles. Elle a mobilisé à cet effet tous les instruments conceptuels que pouvaient lui fournir les différentes écoles philosophiques disponibles à l'époque où elle cherchait à penser ledit phénomène. Redisons explicitement ce à quoi je n'ai que fait allusion plus haut : c'est ne rien comprendre à la théologie que d'y voir un jeu de concepts. Elle est tout entière au service d'un émerveillement devant un phénomène qui la dépasse et tout entière tenue en haleine par un souci : ne pas trahir ce qu'il s'agit de décrire au plus juste, en l'occurrence le comportement d'un homme-dieu. Ni quelqu'un qui serait à moitié homme et à moitié dieu, ni quelqu'un qui ne serait qu'un homme posant au dieu ou un Dieu déguisé en homme. Ce que l'Église confesse en ses dogmes, « vrai Dieu et vrai homme », et même la définition technique du concile de Chalcédoine, « deux natures en une personne », ne forment pas une théorie mais esquissent un portrait.

C'est peut-être ici le lieu de protester contre une façon naïve de comprendre (ce que nous ne pouvons faire, de toute façon, que tant bien que mal) le dogme de la Trinité. Il n'introduit pas un monothéisme modéré, qui se distinguerait d'un monothéisme dit « strict », à supposer que parler d'un monothéisme qui ne serait pas strict ne soit pas une absurdité—comme s'il pouvait y avoir, en gros, à peu près, un seul Dieu ou peu s'en faut... Certains auteurs, et même certains qui se sont glissés parmi les Pères de l'Église, font valoir à des fins apologétiques que la Trinité serait un juste milieu entre le sec monothéisme juif et le polythéisme luxuriant des païens. Trois, ce serait un bon exemple de « ni trop, ni trop peu ». En fait, le dogme trinitaire n'atténue en rien le dogme fondamental de l'unicité de Dieu ; mais il le prolonge en se risquant à l'intérieur de la boîte noire, non par une orgueilleuse audace, mais parce que Dieu lui-même nous y a invités en se révélant et en se communiquant comme amour. Il dit en quoi Dieu est non seulement unique (l'unique exemplaire de l'ensemble des êtres divins), mais encore un, en accord avec Lui-même. Il donne du « monothéisme » une version plus approfondie en disant de quelle façon Dieu est un, à savoir dans la charité qui produit et unit les « personnes » (dans le vocabulaire technique, les hypostases) qui le constituent.

C'est là que l'on peut voir en quoi la nature trinitaire de Dieu n'est pas une bizarrerie, une curiosité parmi les différentes représentations du divin dont l'histoire des religions nous offre le spectacle bariolé. Bien au contraire, elle est étroitement solidaire d'une conception de ce qui, pour la créature, et en particulier pour l'homme, peut s'appeler « salut ». Si l'unité de la nature divine est relation d'amour entre les hypostases, l'attitude envers Dieu de l'homme, seule créature à notre connaissance qui soit capable d'un accès à Dieu, devra prendre un tour original. Un Dieu qui serait un au sens de « tout d'une pièce » n'admettrait comme modèle de relation avec Lui que deux possibilités. Ce serait soit une étrangeté totale, dans laquelle tout ce qui est créé resterait en dehors et, au fond, ne connaîtrait rien de Dieu. Ou ce serait une union qui serait une pure fusion dans laquelle le créé devrait abandonner tout ce qui le constitue comme tel dans sa singularité et, finalement, s'évanouir dans un Absolu impersonnel. Le salut qui correspond à un Dieu trinitaire ne consiste en rien d'autre qu'en une participation à la charité qui fait Dieu, voire que Dieu est.

Rémi Brague, de l'Institut, né en 1947, marié, quatre enfants, cinq petits-enfants. Professeur émérite de philosophie aux universités de Paris et de Munich. Dernières publications : Le Règne de l'homme (2015), Sur la religion (2018), Des vérités devenues folles (2019).

La naissance du monothéisme inclusif



Axel
Bühler

On attendrait de la Bible hébraïque qui est à l'origine des trois grands monothéismes – le judaïsme, le christianisme et l'islam – qu'elle exprime au fil de ses pages de nombreuses assertions sur l'unicité divine. Pourtant, cela n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît. En effet, la Bible hébraïque est une collection de textes rédigés à différentes époques et dans des milieux divers. Par conséquent, des conceptions variées du divin s'y retrouvent. Dans cet article, nous étudierons ces différentes conceptions en commençant par dresser le contexte historique et littéraire de la naissance du monothéisme dans la Bible.

1. La situation religieuse de l'Israël ancien avant le monothéisme

Dans la mythologie levantine, le dieu El était père de soixante-dix fils auxquels il avait donné une part de la terre. Chaque royaume avait ainsi sa divinité nationale : pour le royaume de Moab : Kemosh ; pour Ammon : Milkom, pour Edom : Qos ; pour Israël et Juda : Yhwh¹. Cette reconstruction de la mythologie levantine est possible grâce à des textes datant du ^{xiii}e siècle avant Jésus Christ retrouvés à Ougarit² mais également grâce à la Bible hébraïque. En effet, le texte original de *Deutéronome* 32, 8-9 atteste de cette conception : « Quand Elyon³ donna aux nations leur patrimoine, quand il sépara les humains, il fixa le territoire des peuples suivant le nombre des fils d'El. En effet, l'apanage de Yhwh, c'est son peuple, et Jacob est le patrimoine qui lui revient. » Ce texte original peut être reconstruit en comparant les différents manuscrits de la Bible hébraïque. Le plus ancien manuscrit en hébreu de ce passage retrouvé à Qumran ainsi que la traduction en grec attestent de cette version. Au contraire, dans les manuscrits du Moyen-Âge utilisés pour les traductions modernes de la Bible, « El » a été remplacé par « Israël ». En recoupant cette information avec d'autres textes bibliques⁴, on peut conclure que pendant la monarchie, les rois d'Israël et de Juda encouragèrent le culte de leur divinité nationale Yhwh. Cette

1 Voir *1 Rois* 11,5.33 ; *2 Rois* 23,13.

2 Le nom actuel est Ras Shamra sur la côte syrienne.

3 Au premier millénaire avant Jésus Christ, Elyon (le Très-Haut), qui peut

être le nom d'une divinité ou un titre d'El, est bien attesté.

4 Par exemple, le *Psaume* 82,6 : « Je le déclare, vous êtes des dieux (elohim), vous êtes tous des fils d'Elyon (le Très-Haut). »

divinité nationale, à l'image du roi, avait une cour céleste comme l'attestent de nombreux textes bibliques. Par exemple, le *Psaume 82* commence par « Dieu (Elohim) s'est dressé dans l'assemblée d'El, au milieu des dieux (elohim), il juge ».

Dans les années 1970, des fouilles archéologiques menées à Kuntilet Ajrud⁵ ont retrouvé des bénédictions au nom de « Yhwh de Teman » ou de « Yhwh de Samarie et son Ashéra », ce qui implique l'existence d'une parèdre de Yhwh – Ashéra – et d'épithètes topiques⁶. Dans les textes bibliques, Yhwh bénéficie également d'épithètes topiques : Yhwh-à-Sion (*Psaume 99,2* ; *Lamentations 2,6*) Yhwh-à-Hébron (*2 Samuel 15,7*), Yhwh-à-Béthel (*Genèse 28*) et Ashéra est perçue très négativement comme nous le verrons.

En plus de ces différentes manifestations de Yhwh, de l'existence d'une parèdre et d'une cour céleste, d'autres divinités étaient adorées sur les terres de Juda et d'Israël : des divinités concurrentes comme Baal ou des divinités astrales comme le Soleil ou la Lune.

Après la chute de Samarie en 722 avant Jésus Christ et l'annexion du royaume d'Israël par les Assyriens, le royaume de Juda qui était resté dans l'ombre d'Israël jusqu'à présent continue de développer la théologie yahviste. Selon les textes bibliques, deux rois judéens ont entamé des réformes religieuses : Ézékias (*2 Rois 18-20*) et Josias (*2 Rois 22-23*). Ces réformes condamnaient les cultes astraux, la présence de la parèdre de Yhwh dans le temple et centralisaient le culte de Yhwh sur Jérusalem sans pour autant nier l'existence ou la puissance des autres divinités. On parle alors de monolâtrie. Le « Shema Israël » (*Deutéronome 6,4*) est un bon exemple de cette conception : « Écoute Israël, Yhwh est notre Dieu, Yhwh est UN ». En stipulant que Yhwh est notre dieu, le verset présuppose qu'il existe d'autres divinités mais qu'elles ne doivent pas être adorées par les Judéens. La deuxième partie du verset mentionnant « Yhwh est UN » renvoie à la centralisation des sanctuaires yahvistes et l'abandon des épithètes topiques.

Selon de nombreux chercheurs, ces réformes sont à mettre en lien avec la rédaction de « l'historiographie deutéronomiste », c'est-à-dire de textes couvrant Josué, Juges, *1-2 Samuel* et *1-2 Rois* dans lesquels la loi du Deutéronome joue une place centrale. Les parties anciennes du Deutéronome (*Deutéronome 12-18** ou *12-25** selon les reconstruc-

5 Un site dans le désert du Néguev au sud du royaume de Juda.

6 Il s'agit de noms de lieux où se trouvent un sanctuaire avec une manifestation particulière de la divinité. Dans

le catholicisme, la Vierge bénéficie également d'épithètes topiques comme dans Notre Dame de Paris ou Notre Dame de Lourdes.

Thème

tions des chercheurs) nous permettent d'imaginer les objectifs et les conséquences de ces réformes. En outre, les archéologues essaient de montrer l'impact effectif de ces réformes. Quoi qu'il en soit, l'historiographie deutéronomiste a permis de développer une rhétorique monolâtrique sur laquelle se fonderont les développements monothéistes ultérieurs.

2. Les monothéismes bibliques

La destruction de Jérusalem et de son temple par Nabuchodonosor en 587 avant Jésus Christ ainsi que les déportations des élites en 597 et 587 avant Jésus Christ créèrent un choc sans équivalent pour les Judéens. En effet, sans territoire, sans temple, sans roi, l'ensemble des éléments constitutifs de l'identité et de la religion judéennes disparaissait pour les déportés qui entraient en contact avec de nouvelles cultures.

C'est dans ce contexte qu'est né le monothéisme biblique. Mais tout d'abord, comment définir le monothéisme ? Comment repérer un passage biblique monothéiste ? Cela est plus compliqué que cela peut paraître. D'une part, aucun terme ne correspond à « monothéiste » dans la Bible⁷. D'autre part, de nombreux psaumes et hymnes font l'éloge de Yhwh, ce qui peut donner l'impression d'une conception monothéiste. Cependant, un hymne sert à flatter une divinité qui devient – le temps de quelques vers – le centre du monde. Il ne faudrait pas y voir forcément du monothéisme. On parle de monothéisme lorsque les autres divinités sont niées ou que Yhwh est seul. C'est le cas de passages comme *Deutéronome* 4,35,39 ; *1 Samuel* 2,2 ; *2 Samuel* 7,22 ; *2 Rois* 19,15 ; *1 Chroniques* 17,20 ; *Néhémie* 9,6 ; *Psaume* 86,10 ; 96,5 ; *Jérémie* 16,19,20.

Axel
Bübler

En plus de ces divers passages, des corpus de textes développent une théologie monothéiste dans la Bible. Deux courants principaux sont discernables. Le premier se construit en opposition aux autres croyances et aux autres peuples contre lesquels il polémique. Il s'agit du monothéisme exclusif qui se retrouve principalement dans le deutéro-Isaïe (*Isaïe* 40-55), les *Livres d'Esdras-Néhémie* ou dans les parties les plus récentes du *Deutéronome*. La seconde manière de concevoir le monothéisme inclut tous les peuples et reconnaît une certaine légitimité dans l'ensemble des pratiques religieuses. On parle alors de monothéisme inclusif qui apparaît principalement dans le récit sacerdotal du Pentateuque. C'est ce deuxième courant qui nous intéressera particulièrement.

7 Ce terme n'apparaît qu'au xvii^e siècle après Jésus Christ

2.1 Le monothéisme exclusif du deutéro-Isaïe

Le corpus qui développe le plus en profondeur la théologie monothéiste est le deutéro-Isaïe (*Isaïe* 40-55). Ces chapitres ont vraisemblablement été rédigés pendant le règne de Cyrus le Grand (539-530 avant Jésus Christ) dans un contexte de diaspora. Au contact du polythéisme babylonien, une rhétorique monothéiste polémique va voir le jour ainsi qu'une attente messianique reposant sur le roi perse Cyrus (*Isaïe* 45,1).

En *Isaïe* 46,1-2, il y a mention polémique des divinités babyloniennes et de leurs cortèges à travers la ville :

Bel a fléchi, voici Nébo qui penche : leurs portraits sont confiés à des animaux, à des bestiaux ! Ce que vous portiez haut, le voici pris en charge, fardeau pour montures épuisées, qui penchent et fléchissent en même temps ; à leur fardeau elles ne peuvent assurer la liberté, elles-mêmes s'en vont en captivité.

Ce passage témoigne d'un contexte de confrontation avec la culture babylonienne.

Thème

Les statues divines et par extension les divinités étrangères elles-mêmes sont considérées comme des fabrications artisanales humaines (surtout *Isaïe* 41 ; 44). Au contraire, Yhwh est présenté comme le créateur du monde et d'Israël. Ainsi, il y a une inversion polémique : chez les Babyloniens, les hommes créent les dieux mais chez les Israélites, Yhwh crée les hommes. On trouve alors tout au long d'*Isaïe* 40-55 des formules monothéistes (*Isaïe* 43,10-11 ; 44,6.8 ; 45,5-7.14.18.21 ; 46,9) qui nient les autres dieux. Ainsi, en *Isaïe* 43,10-11 : « Avant moi ne fut formé aucun dieu et après moi il n'en existe pas. C'est moi, c'est moi qui suis Yhwh, en dehors de moi, pas de Sauveur. »

Lors de la construction du monothéisme, la parèdre de Yhwh est évincée. Un transfert des propriétés féminines sur Dieu a alors lieu⁸. Ainsi, en *Isaïe* 42,13-14 :

Yhwh, tel un héros, va sortir, tel un homme de guerre, il réveille son ardeur, il pousse un cri d'alarme, un grondement et contre ses ennemis se comporte en héros : Je suis depuis longtemps resté inactif, je ne disais rien, je me contenais, comme femme en travail, je gémis, je suffoque, et je suis oppressé tout à la fois.

8 Pour plus de détails, voir RÖMER, Thomas, « L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme », *ETR* 78/2 (2003), p. 167-180. Dans certains passages bibliques monothéistes, la

parèdre de Yhwh est remplacée par Israël qui devient alors son épouse (*Jérémie* 3 ; *Ézéchiel* 16 ; 23 ; *Osée* 2). Il s'agit d'une autre réponse possible à l'éviction d'Ashéra.

Dans ce passage, Yhwh se charge alternativement de dimensions masculine et féminine. De plus, *Isaïe* 49,15 compare l'attention de Dieu pour l'homme à celle d'une mère pour son nourrisson.

Dans un système polythéiste, certaines divinités peuvent endosser des rôles négatifs et d'autres divinités des rôles très positifs. D'autres encore font montre d'une certaine ambiguïté. Le deutéro-Isaïe affirme que seul Yhwh existe, ce qui accentue encore l'ambiguïté. En effet, le mal comme le bien proviennent alors de Yhwh comme le déclare *Isaïe* 45,6-7 : « C'est moi qui suis Yhwh, il n'y en a pas d'autre ; je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bien et je crée le mal : c'est moi, Yhwh, qui fais tout cela. » Contrairement à ce verset, en *Genèse* 1, les ténèbres existent avant la création (*Genèse* 1,2) et Dieu crée uniquement la lumière (*Genèse* 1,3). Dieu est donc montré sous un jour plus positif et moins ambigu en *Genèse* 1. En *Deutéronome*, 32,39, on trouve également une assertion sur l'ambiguïté de Yhwh : « Eh bien ! maintenant, voyez : c'est moi, rien que moi, sans aucun dieu auprès de moi, c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre, c'est moi qui brise et qui guéris, personne ne délivre de ma main. »

En bref, le monothéisme exclusif du deutéro-Isaïe insiste sur l'élection d'Israël et sur la vacuité des idoles babyloniennes qui s'oppose à la puissance du Dieu créateur, Yhwh. En outre, Dieu se charge d'une dimension féminine et devient maître de tout ce qui se passe sur terre, bien comme mal.

Axel
Bühler

2.2 Le monothéisme inclusif des textes sacerdotaux

Contrairement au deutéro-Isaïe et son monothéisme exclusif, un monothéisme inclusif se dégage des textes sacerdotaux du Pentateuque. Mais tout d'abord, il nous faut préciser ce que recouvre cette appellation. Le Pentateuque est une composition qui contient des traditions anciennes, des rédactions ultérieures, des retouches. Dans cette grande complexité, les chercheurs ont décelé qu'une trame de textes recouvrant la *Genèse*, l'*Exode* et peut-être le début du *Lévitique* présentait un vocabulaire particulier et une théologie cohérente. Les chercheurs ont attribué à cette trame la lettre P pour *Priesterschrift/Priestly source*, soit document sacerdotal en français (ou document des Prêtres). Cette trame est organisée en trois parties. Elle commence par les origines : la création (*Genèse* 1), le déluge (*Genèse* 6-9⁹) et la table des nations (*Genèse* 10^{*}). Ensuite, la deuxième partie concerne les patriarches. On y trouve une partie des récits sur Abraham, Isaac et Jacob mais pas sur Joseph. Finalement, la dernière partie se consacre à l'exode,

9 L'astérisque signifie qu'une partie seulement des textes dans ces chapitres appartient à P.

la révélation du nom de Yhwh et la compétition de magiciens (*Exode* 6-9*), la sortie d'Égypte (*Exode* 14*), la construction du tabernacle (*Exode* 25-32; 35-40) et peut-être les premiers chapitres du *Lévitique* qui contiennent des indications pour les sacrifices, la consécration des prêtres et des règles de pureté et d'impureté (*Lévitique* 1-16¹⁰). Ainsi, cette trame commence par la création et se termine par la construction du tabernacle. Le temple comme reflet du cosmos est une image courante dans le Proche-Orient ancien. *L'Enuma Elish*, le poème babylonien de la création ainsi que le cycle de Baal contre Yam retrouvé à Ougarit commencent également par la création et se terminent par la fondation du temple.

En analysant différents aspects du récit sacerdotal, nous allons voir comment celui-ci inclut d'autres croyances et d'autres peuples dans sa conception monothéiste du monde.

a) Les noms de Dieu

Thème

Dans le premier chapitre de la *Genèse* (*Genèse* 1-10*), le terme hébraïque pour désigner Dieu est Elohim. Or, ce terme est ambigu et peut, suivant les contextes, désigner « dieu », « dieux » ou « Dieu ». En *Genèse* 1, le pluriel n'est pas possible à cause du verbe au singulier. Elohim ne peut pas être non plus un nom commun car aucune divinité n'a été citée précédemment. Seule l'utilisation d'Elohim comme nom propre fonctionne dans ce contexte. Par ce procédé, on évite d'appeler la divinité qui, dans le monothéisme, n'a plus besoin de nom pour se différencier d'autres dieux. Le milieu sacerdotal innove en utilisant un nom commun comme un nom propre et s'inscrit ainsi dans une perspective monothéiste. La terminaison d'Elohim est un pluriel, ce qui suggère une pluralité au sein même de la divinité, par exemple le féminin et le masculin (*Genèse* 1,27). On peut aussi voir en Elohim l'ensemble des manifestations du divin. La première partie de l'œuvre sacerdotale qui concerne l'humanité et le monde animal (voir l'alliance conclue avec Noé en *Genèse* 9) utilise systématiquement le nom Elohim pour désigner le divin. L'universalité de Dieu est ainsi soulignée.

Dans la deuxième partie qui se restreint au monde des patriarches (*Genèse* 11-36*), c'est-à-dire le Levant et l'Arabie, c'est le nom El Shaddaï qui est privilégié. Or, El était également le nom de la divinité prin-

10 Il n'y a pas de doutes sur l'origine sacerdotale de ces chapitres. Cependant, certains chercheurs pensent que le document sacerdotal se terminait par la création d'un sanctuaire à l'instar d'autres récits proche-orientaux. *Lévitique* 1-16 serait alors des rajouts post-sacerdotaux,

c'est-à-dire des rajouts postérieurs dans le même style que le document sacerdotal. D'autres chercheurs pensent que le document sacerdotal devait contenir la consécration des prêtres et des lois sacerdotales, ce qui implique une inclusion de *Lévitique* 1-16 dans le document.

cipale de cette région. Il y a donc des degrés de révélation. L'alliance avec Abraham ne concerne plus toute l'humanité mais seulement les fils d'Abraham.

Finalement, Dieu prend le nom de Yhwh lorsqu'il se révèle à Israël en *Exode* 6,2-8, le dernier degré de révélation. Ce texte est construit en chiasme et est ponctué par quatre « Je suis Yhwh » qui est le cœur du passage. *Exode* 6,3 qui fait écho à *Genèse* 17,1 relie l'exode aux récits des patriarches : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais sous mon nom, Yhwh, je ne me suis pas fait connaître d'eux. » Alors qu'en *Genèse* 17,1, on trouve : « Il (Abram) avait quatre-vingt-dix-neuf ans quand Yhwh lui apparut et lui dit : "Je suis El Shaddaï. Marche en ma présence et sois intègre." » Ces deux passages nous permettent d'entrevoir la construction du récit sacerdotal : l'humanité connaît Elohim ; les patriarches, c'est-à-dire le monde arabe et levantin, connaissent El Shaddaï mais seul Israël connaît le nom Yhwh. Ces trois noms correspondent à trois degrés de révélation divine. Ainsi, pour le milieu sacerdotal, il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est universel comme l'utilisation d'Elohim dans les récits des origines le montre. Cette utilisation originale des noms de Dieu permet une ouverture vers les croyances des autres peuples qui sont inclus dans l'alliance divine tout en défendant un particularisme israélien.

Axel
Bühler

b) Les alliances

La trame sacerdotale est rythmée par deux alliances : l'alliance noachique (*Genèse* 9) et l'alliance abrahamique (*Genèse* 17). Le milieu sacerdotal n'est pas le seul à utiliser une théologie de l'alliance mais il utilise une expression spécifique *heqim berit* qui signifie « établir une alliance » (*Genèse* 6,18 ; 9,9.11.17 ; 17,7.19.21 ; *Exode* 6,4) plutôt que *karat berit* « conclure une alliance » que l'on retrouve dans les textes deutéronomistes. Ce changement peut paraître mineur en français mais en hébreu il y a deux utilisations complètement différentes. La première expression désigne une alliance unilatérale décidée par Dieu et conditionnelle alors que la deuxième désigne un contrat entre deux parties, Dieu et Israël dans la Bible, avec des conditions et des sanctions. L'historiographie deutéronomiste explique l'exil par le non-respect de l'alliance conclue dans le Deutéronome. Au contraire, dans les textes sacerdotaux, on trouve l'expression *berit 'olam* « alliance perpétuelle » (*Genèse* 9,16 ; 17,7.13.19) car les alliances ne peuvent être rompues bien qu'il soit possible, à titre individuel, de s'en exclure en mangeant un animal avec son sang (*Genèse* 9,4) ou en ne pratiquant pas la circoncision (*Genèse* 17). Les alliances sacerdotales s'approchent ainsi plus d'une promesse. Dieu promet de ne plus détruire l'humanité et les animaux (*Genèse* 9,9-17) dans l'alliance noachique. Le signe de cette

alliance est le désarmement de Dieu qui restreint ainsi son pouvoir destructeur en déposant son arc dans la nuée. La seconde alliance a pour signe la circoncision (*Genèse 17,19-27*) et promet une descendance à Abram. Elle est établie avec Abram, Isaac et sa descendance mais une vision favorable est également donnée d'Ismaël. Cette fois-ci, toute l'humanité n'est pas incluse et la circoncision forme un particularisme qui regroupe les populations du Levant. La pratique de la circoncision existait bien avant la rédaction de *Genèse 17*. Une circoncision est en effet représentée sur une paroi d'un tombeau égyptien au III^e millénaire avant Jésus Christ. Dans *Genèse 17*, la circoncision est transformée en un rite religieux. On notera que l'ensemble du monde arabe est inclus dans cette alliance par Ismaël, ce qui est une reconnaissance tacite que la circoncision y avait cours. En outre, Ismaël a treize ans et Isaac a huit jours lors de leur circoncision. Peut-être qu'il y a derrière ce choix des âges, une attestation de différences locales entre la circoncision pratiquée sur les nourrissons ou sur les enfants pré-pubères.

Ainsi comme on l'a noté ci-dessus, les deux alliances s'intègrent dans une histoire de la révélation qui part de l'universel et se restreint par la suite. Ces deux alliances incluent d'autres peuples qu'Israël.

Thème

c) Les généalogies

Dans la *Genèse*, le récit sacerdotal contient de longues listes généalogiques qui rebutent souvent le lecteur contraint de tourner les pages pour retrouver une narration plus passionnante. Cependant, il ne faudrait pas sous-estimer l'importance théologique de ces généalogies. Elles ne sont pas là pour décrire le monde tel qu'il est mais pour proposer un cadre interprétatif à l'ensemble du Pentateuque. Comme nous l'avons souligné précédemment, le Pentateuque est formé de traditions plurielles qui, prises séparément, n'ont pas grand-chose en commun. Quel lien existe-t-il entre Noé, Abraham, Jacob ou Moïse ? En fait, il n'y en a pas vraiment mais par la généalogie ces différents personnages sont reliés. Cette généalogie « verticale », c'est-à-dire une lignée père-fils, permet de passer de l'universel de la création au particularisme d'Israël¹¹. De plus, une généalogie « horizontale » décrit l'ensemble des peuples du monde en *Genèse 10*. Dans son contexte original, ce texte reconnaît la légitimité pour chaque peuple d'avoir un territoire. En outre, tous ces peuples sont descendants de Noé qui adorait Elohim. On reconnaît alors que chaque peuple peut contenir dans ses traditions la connaissance de Dieu. Cette vision trop positive

11 Le terme Israël désigne un royaume au nord de Juda qui s'effondra sous les coups assyriens à la fin du VIII^e siècle avant Jésus Christ. Dès lors, le terme

prit une signification théologique sous la plume des auteurs bibliques qui firent l'équation entre le peuple de Yhwh et Israël.

de l'humanité et de sa dispersion sur terre a ensuite été tempérée par l'insertion de deux récits avant et après *Genèse 10*. Dans le premier, en *Genèse 9,18-29*, Cham est maudit au contraire de Sem et Japhet, ce qui est une polémique contre l'ensemble des peuples descendant de Cham. Dans le second, le récit de la tour de Babel en *Genèse 11,1-8*, une vision négative de la dispersion des peuples, perçue comme une punition divine, est donnée. Contrairement à ces deux récits qui n'appartiennent pas au document sacerdotal et à sa pensée, la généalogie P en *Genèse 10* répartit la terre entre les descendants de Noé sans conflits ni polémique. L'humanité remplit ainsi la terre accomplissant le souhait exprimé à maintes reprises par le milieu sacerdotal : « Fructifiez, multipliez-vous, remplissez la terre et dominez-la » (*Genèse 1,28*).

En résumé, les généalogies sacerdotales unifient l'ensemble des traditions du Pentateuque et créent une gradation dans la révélation. De plus, elles intègrent tous les peuples dans l'histoire de la révélation divine.

d) L'intertextualité

Le récit sacerdotal est structuré par une technique très fréquente dans la Bible, celle de l'intertextualité. En plaçant le même vocabulaire et les mêmes expressions dans deux passages différents, il se crée un lien qui prend fréquemment un sens théologique.

Axel
Bühler

On trouve par exemple la séquence de verbes « fructifier », « multiplier », « remplir¹² » comme en *Genèse 1,22* :

Dieu les bénit en disant : « **Fructifiez, multipliez-vous et remplissez** les eaux dans les mers, et que l'oiseau **se multiplie** sur la terre ! »

En *Genèse 9,7*, la racine « pulluler » est rajoutée à cette liste. Le récit de Création est ainsi relié au récit du déluge par l'emploi de la même formule. Cette formule s'intègre naturellement dans un récit de création car un Dieu créateur est un Dieu de fertilité qui donne la vie. Dans le récit du déluge, le côté destructeur de Dieu est mis en avant. Cependant, cette dimension destructrice est adoucie avec une alliance qui promet de ne plus envoyer de déluge et un rappel au Dieu créateur de *Genèse 1*. En *Exode 1,7*, cette suite de verbes se trouve appliquée aux fils d'Israël :

Les fils d'Israël **fructifièrent, pullulèrent, se multiplièrent** et devinrent de plus en plus forts : le pays en était **rempli**.

12 *Genèse 1, 22,28 ; 8,17 ; 9,1*

Ainsi, le Dieu de l'exode qui a multiplié les Israélites en Égypte est le même que le Dieu créateur de la Genèse.

En *Exode 14*, deux récits sont entremêlés. Le premier, plus ancien, décrit la confrontation d'Israël, avec le soutien de Yhwh, contre les Égyptiens sur un plan militaire. Le second, sacerdotal, transforme l'affrontement militaire en une démonstration de la souveraineté de Yhwh qui noie les armées de pharaon. Il s'agit d'une « mythologisation » du premier récit. Ce deuxième récit, en *Exode 14,16*¹³, nous livre un parallèle avec le récit de la Création en *Genèse 1,9* :

Et toi, lève ton bâton, étends la main sur la mer, **fends-la**, et que les fils d'Israël pénètrent au milieu de la mer sur **un sol sec**.

Dieu dit : « Que les eaux inférieures au ciel s'amassent en un seul lieu et qu'un **sol sec** paraisse ! »

Le « sol sec » est décrit par le même mot dans les deux textes. Quant à l'idée de fendre la mer, elle se trouve dans le récit sacerdotal du déluge :

En l'an six cent de la vie de Noé, au deuxième mois, au dix-septième jour du mois, ce jour-là tous les réservoirs du grand Abîme furent **fendus** et les ouvertures du ciel furent béantes.

Ainsi, l'intertextualité transforme une histoire plurielle et polythéiste d'Israël en un récit cohérent et continu d'une révélation progressive entre un Dieu unique et son peuple.

e) De la création au sanctuaire

La création de *Genèse 1,1-2,3* contient nombre d'éléments qui caractérisent le monothéisme inclusif du milieu sacerdotal. Comme nous l'avons vu, le choix du nom Elohim dans ce chapitre pour parler de Dieu pointe vers l'universalité mais ce n'est pas le seul élément.

Dans les cosmogonies proche-orientales telle l'Enuma Elish, la création du monde vient d'un combat auquel différentes divinités prennent part. En *Genèse 1*, la matière, présente dès le début, est organisée par plusieurs séparations. Dieu procède, seul, par la parole. De la même manière, dans le récit du déluge (*Genèse 6-9*), Dieu est seul à décider de son exécution, à avertir un homme en lui donnant les plans d'un bateau et à le sauver. Dans les autres récits du Proche-Orient ancien sur

13 Même utilisation du mot « sol sec » au verset 22.

le déluge tels Atrahasis ou Gilgamesh, différentes divinités endossent ces rôles. Tout comme dans le deutéro-Isaïe, ce monothéisme créé une ambiguïté sur la figure divine, tantôt créatrice et destructrice.

En *Genèse 1,27*, l'humanité, mâle et femelle, est créée à l'image de Dieu. Comme nous l'avons vu avec le deutéro-Isaïe, il y a une inversion : ce ne sont pas les humains qui créent Dieu à leur image mais Dieu qui crée les humains à son image. En effet, le mot hébreu « *šelem* » (image) utilisé dans ce verset désigne la statue d'un dieu ou d'un roi. Usuellement dans le Proche-Orient ancien, c'est le roi qui était image de Dieu sur terre. En élargissant l'image à toute l'humanité, ces textes sacerdotaux évacuent la monarchie qui avait disparu en Israël tout en contribuant à inscrire ce texte dans l'universel.

Dans ce récit de la création, on trouve de nombreux éléments naturels : la Mer, le Ciel, l'Abîme, le Soleil, la Lune et les Étoiles. Or, tous ces éléments étaient conçus comme des divinités et pas comme des éléments physiques inertes. Dans les récits cosmogoniques, ces entités jouent un rôle important dans la création du monde alors que dans *Genèse 1*, elles sont complètement dépendantes de Dieu et lui sont subalternes. L'existence de ces puissances n'est pas niée et on ne polémique pas contre elles¹⁴. Mieux, on confie à la Lune et au Soleil la gouvernance du jour et de la nuit (*Genèse 1,16*). Au lieu d'attaquer frontalement les adorateurs du Ciel, de la Lune et des Étoiles¹⁵, ce texte choisit d'admettre l'existence de ces puissances mais soutient que Dieu est maître des éléments naturels. On voit alors une dimension pédagogique et dialectique se dessiner avec les autres croyances.

Axel
Bühler

De la même manière, en *Genèse 23*, Abraham achète un tombeau pour Sarah. Or, à cette époque le culte des morts – et en particulier des patriarches – était très répandu. Pour autant, nulle part dans ce récit Dieu n'intervient pour justifier ou accepter cette pratique. Ce texte, à nouveau, ne nie pas l'existence de tels cultes ni ne polémique contre eux mais place au centre l'alliance d'Abraham avec Dieu.

Dans le récit des plaies d'Égypte (*Exode 7-14**), deux versions ont été combinées. On distingue aisément les plaies qui appartiennent au récit sacerdotal car elles ont une structure et une théologie différentes. Dans le récit sacerdotal, il y a cinq plaies (*Exode 7,8-13.19-22 ; 8,1-3.12-*

14 Le Soleil et la Lune ne sont pas nommés mais simplement décrits comme un « grand lumineux » et un « petit lumineux ». Certains exégètes voient alors une polémique. Pourtant, le Soleil et la Lune sont nommés avec une expression similaire dans les textes d'Ougarit. La mention

de ces deux astres s'inscrit plutôt dans l'objectif du récit sacerdotal qui est de tourner les yeux des lecteurs vers Dieu plutôt que d'attaquer les autres formes de religion.

15 Sur les cultes cosmiques et les attaques polémiques à leur rencontre, voir par exemple *Deutéronome 4,19 ; 2 Rois 23,5*.

15 ; 9,8-12) qui décrivent la confrontation comme un duel de magiciens. À chaque fois, le pharaon a le cœur qui s'endurcit ou il refuse d'écouter. Dans ces textes, les magiciens transforment leur bâton en serpent, changent l'eau en sang, font sortir des grenouilles, ce qui montre qu'ils sont pris au sérieux par les rédacteurs sacerdotaux. Seulement, Yhwh est plus fort puisqu'ils échouent à transformer la poussière en moustique et finissent couverts de furoncles. Lors de leur premier échec, ils confessent en *Exode* 8,15 que Dieu est plus grand : « C'est le doigt de Dieu (Elohim) ». Par cette expression qui est peut-être d'origine égyptienne et qui désignerait le bâton d'Aaron, les magiciens égyptiens, qui ne connaissent pas le nom Yhwh, reconnaissent la puissance du Dieu d'Israël par son nom universel d'Elohim.

Un certain syncrétisme s'opère alors dans le monothéisme inclusif sacerdotal puisque les autres traditions religieuses ne sont pas rejetées directement mais intégrées dans le cadre de sa théologie. Le Dieu créateur qui existe dans toutes les religions du Proche-Orient ancien est identifié comme le Dieu particulier d'Israël.

2.3 Tous monothéistes ?

Thème

Avant de conclure cet article, il est nécessaire de corriger l'impression d'une évolution linéaire des idées dans l'Israël ancien avec une sorte de perfectionnement. Israël n'est pas passé du polythéisme (x^e-viii^e siècle avant Jésus Christ) à une monolâtrie (vii^e siècle) puis finalement au monothéisme (vi^e-v^e siècle) comme pourrait le suggérer l'organisation de cet article. En effet, la religion de l'ancien Israël a toujours été plurielle. Par exemple, la réforme josianique n'a pas fait l'unanimité si l'on en croit le *Livre de Jérémie*. Le dialogue de *Jérémie* 44 suggère que les Judéens d'Égypte auraient perçu l'éviction d'Ashéra – la Reine du Ciel – comme une erreur qui aurait causé la chute de Juda.

Un autre exemple fourni par l'archéologie nous montre qu'au v^e siècle avant Jésus Christ le monothéisme n'était pas une réalité pour tous. En effet, une archive de documents araméens nous renseigne sur la religiosité d'une communauté de mercenaires Judéens à Éléphantine, une île près d'Assouan, à la frontière sud de l'Égypte. Dans ces documents, on apprend qu'un temple de Yhw¹⁶ s'y trouvait, que Yhw avait une parèdre – Anath –, que Yhw avait un épithète topique – Yhw-à-Éléphantine –, que d'autres divinités y étaient adorées comme Eshem-Béthel ou Hérem-Béthel. Finalement, à la fin d'une lettre, une bénédiction par Yhh et par Khnoum – divinité égyptienne à tête de bélier – nous té-

16 Il s'agit tout comme Yhh d'une variante orthographique de Yhwh.

moigne d'un certain syncrétisme. Cette communauté n'est donc pas en phase avec la réforme josianique ou avec les nouveautés monothéistes mais elle n'est pas non plus dissidente. En effet, il existait un contact épistolaire avec les temples de Jérusalem et du Garizim.

Dans les textes de l'époque hellénistique, la cour céleste est présente. De plus, se développe toute une angélogologie pour repeupler le ciel que le monothéisme avait laissé vide. De même, le développement des démons ou de figures négatives comme Satan s'éloigne du monothéisme strict du deutéro-Isaïe.

2.4 Violence et monothéisme

Plusieurs auteurs dont l'égyptologue Jan Assmann¹⁷, le philosophe Peter Sloterdijk¹⁸ ont récemment défendu l'idée d'une violence intrinsèque au monothéisme. Il faut néanmoins modérer cette idée. Certes, le monothéisme exclusif contient un particularisme et de nombreuses polémiques qui justifient l'intolérance et parfois la violence. Mais, comme nous l'avons vu, le monothéisme inclusif du milieu sacerdotal ne se construit pas en opposition polémique et destructrice des autres croyances. Il en est de même pour Cyrus qui est représenté très positivement dans plusieurs cultures bien que vouant un culte à Ahura Mazda qui s'apparente au monothéisme inclusif. La violence et l'intolérance ne sont pas inhérentes au monothéisme dans la Bible. En outre, ces théories qui associent violence et monothéisme ont tendance à idéaliser le polythéisme. L'Empire assyrien, polythéiste, use par exemple d'une rhétorique militaire très violente, violence utilisée lors de leurs différentes conquêtes. La formule du *Psaume* 137,9 reprend, dans un contexte monothéiste, une pratique guerrière assyrienne : « Heureux qui saisira tes nourrissons pour les broyer sur le roc ! » Cette pratique avait pour but de couper une ville de sa descendance. En outre, lors des conquêtes, les divinités étrangères n'ont pas été intégrées au panthéon assyrien. La tolérance religieuse, la cohabitation des peuples, le pacifisme ne faisaient donc pas partie de la rhétorique et des pratiques assyriennes. De nos jours, le polythéisme nationaliste exclusiviste se trouve aussi par exemple dans l'hindouisme qui discrimine plusieurs minorités religieuses.

Axel
Bühler

Conclusion

Le choc de la destruction de Jérusalem en 587 avant Jésus Christ et le dépeuplement de la Judée qui suivit auraient pu mettre fin à l'identité judéenne et ses traditions. Ce traumatisme généra au contraire des ré-

17 « Le prix du monothéisme », Aubier (2007) ; « Le monothéisme et le langage de la violence », Bayard (2018) ; « Vio-

lence et monothéisme », Bayard (2009).
18 « La folie de Dieu : du combat des trois monothéismes », Hachette (2007).

flexions théologiques originales dont fait partie le monothéisme. Cet article a comparé deux types différents de monothéisme dans les textes bibliques : le monothéisme exclusif du deutéro-Isaïe et le monothéisme inclusif que l'on retrouve dans les récits sacerdotaux. On a vu également que la formation du Pentateuque doit beaucoup au milieu sacerdotal qui a unifié les différentes traditions du Pentateuque. L'adoption de la Torah par l'ensemble des Judéens – qu'ils habitent Juda, Israël, l'Égypte ou Babylone – puis par les Samaritains a contribué à la diffusion des idées du monothéisme inclusif.

Axel Bühler, assistant à la Faculté de théologie de Genève. Après des études de physique, il a choisi de poursuivre ses recherches sur l'Ancien Testament, sous la direction de Jean-Daniel Macchi et Thomas Römer.

Interpretatio iudaica – Le monothéisme juif à l'époque du second Temple*



Anthony
Giambrone

Le mot « monothéisme » est devenu un boulet pour beaucoup de théologiens contemporains. Pour quelques-uns, il implique une espèce d'intolérance culturelle qui serait absente du système plus ouvert du polythéisme ancien¹. Pour d'autres, ce néologisme rationaliste des pré-Lumières anglaises est un simple anachronisme vis-à-vis du monde biblique, bien que ce mot soit maintenant intégré au lexique de la théologie occidentale. La question s'est donc posée : « Monothéisme—un terme impropre pour les études juives² ? »

Depuis au moins trente ans, malgré de telles préoccupations et des propositions alternatives (monolâtrie, monolâtrie intolérante, monolâtrie exclusive, hénothéisme, etc.), on répond en disant que le mot *monothéisme*, s'il est appliqué avec rigueur historique et non pas comme une vague généralité atemporelle, est un terme analytique parfaitement légitime, voire crucial pour comprendre la religion juive à l'époque du second Temple – surtout pendant les périodes hellénistique et romaine³. L'œuvre de Larry Hurtado mérite d'être mentionnée, surtout pour le soin qu'il a pris à décrire cette forme de religion juive, non pas comme une croyance, mais comme une *praxis* monothéiste⁴. Hurtado montre effectivement la suprême importance de l'exclusivité du culte rendu à YHWH ; selon lui, c'est là la marque essentielle du monothéisme juif ancien. Les Juifs adoraient un seul dieu et ils se sont opposés violemment à tout hommage culturel offert aux autres « dieux » – même s'ils croyaient à leur existence⁵.

Cette coexistence d'un seul Dieu avec une multitude de *Mittelwesen* (« êtres intermédiaires ») n'est pas incohérente. Bien qu'il y ait eu en ce

* La mise aux normes éditoriales a permis de déplacer à la fin de l'article les indications bibliographiques (NdE).

1 Voir bibliographie.

2 Peter HAYMAN, "Monotheism—A Misused Word in Jewish Studies?" *JJS* 42 (1991) 1–15.

3 Voir bibliographie.

4 Voir surtout Larry HURTADO, *Ancient Jewish Monotheism and Early Christian Jesus-Devotion* (Waco: Baylor University, 2017. Voir bibliographie.

5 La définition pratique du mono-

théisme que H. S. VERSNEL (*Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology* [Leiden: Brill, 2011] 241) propose est suggestive: "The conviction that only one god exists (involving the cultic corollary of exclusive worship), while other gods do not, or, if and as far as they do, must be *made* inexistent, for instance by relegating them beyond the political or cultic horizon of the community and attributing to them the status of powerless, wicked or demonic forces without any (real) significance."

temps-là, dans la vision juive du monde, des médiateurs célestes et des démons très puissants, on ne les priait pas, on ne leur offrait pas de sacrifice⁶. On parle même d'un « motif de refus de vénération » dans la littérature juive de l'époque, selon lequel un ange rejette l'adoration que quelqu'un tente de lui offrir⁷. Une rhétorique importante de l'unicité du Dieu juif, surtout dans son rôle de créateur, existe également dans les sources; mais les documents grecs tiennent eux aussi leur propre discours sur un Dieu unique⁸. La différence centrale par rapport à la religion grecque reste donc résolument au niveau du comportement culturel. À ce titre, le monothéisme juif ancien semble plutôt simple à décrire – et beaucoup moins « moniste » que d'autres variations monothéistes, dans l'antiquité tardive (après l'ascension du christianisme) et à partir du Moyen Âge (post-islam).

Sans nier la forte importance du travail de Hurtado, une objection méthodologique s'impose. Jonathan Z. Smith, en réfléchissant au problème des catégories utilisées dans l'étude du judaïsme ancien, insiste sur l'importance d'éviter une perspective « monothétique », c'est à dire la supposition d'une seule différence, la qualité différentielle (l'exclusivité du culte), qui définirait, sans reste, un taxon (monothéisme juif⁹). En revanche, Smith suggère un système « polythétique », où plusieurs propriétés et modalités de comparaison s'avèrent simultanément pertinentes.

Thème

Dans cette perspective, une particularité majeure, que Hurtado n'a malheureusement pas assez soulignée mais qui est essentielle à la *praxis* culturelle qu'il a bien mise en évidence, réside dans son caractère spécifiquement *aniconique*. La prohibition d'adoration des dieux étrangers se trouve dans la Torah à côté de la prohibition des idoles, qui est autre chose (*Exode* 20,3-5 ; 34,17 ; *Lévitique* 19,4 ; 26,1 ; *Deutéronome* 4,15-19¹⁰). Donc, même si les Juifs avaient un Temple, un sacerdoce, et un système de sacrifices, comme les autres nations, leur culte inouï, sans image, associé à une polémique agressive contre les idoles (et qui ressemble à des critiques gréco-romaines analogues), a tellement mis à part leur expérience du Dieu unique que, en tenant compte également du strict code moral de la Loi révélé par leur Dieu tutélaire, le monothéisme juif pourrait paraître comme une sorte de sagesse et de philosophie hellénistique – à la fois aux yeux des Grecs et à ceux de Juifs hellénisés comme Philon. Le paradoxe de cette séparation d'avec le monde païen et en même temps de ce rapprochement, s'explique en partie à cause de la distinction assez nette en ce temps-là entre culte (religion) et croyance/moralité (philosophie). Le monothéisme juif ne

6 HURTADO, *Ancient Jewish Monotheism*, p. 393.

7 Voir bibliographie.

8 Voir bibliographie.

9 Voir bibliographie. Un *taxon* est une

entité conceptuelle qui est censée regrouper tous les organismes vivants possédant en commun certains caractères bien définis (NdE).

10 Voir bibliographie.

correspondait parfaitement ni à l'un ni à l'autre mais présentait des points communs avec chacun d'eux. En outre, la restriction de ce culte unique à un seul Temple à Jérusalem – un idéal depuis le *Deutéronome* qui s'est finalement réalisé sous les Hasmonéens – renforçait l'anomalie de la religion juive. On vénérât un Dieu universel mais seulement en Judée et à la façon étonnante de ce peuple dit choisi.

De ce petit survol de quelques dynamiques du monothéisme juif à l'époque du second Temple, plus suggestif qu'exhaustif, il convient de garder à l'esprit cette interactivité complexe avec le monde polythéiste environnant, qui relève à la fois d'une influence mutuelle et d'une forte incompréhension. J'emploie donc le mot de « traductibilité », que Jan Assmann a récemment suggéré pour analyser et surtout pour critiquer le phénomène du monothéisme judéo-chrétien¹¹. Par une distinction des perspectives « émique » et « étique¹² », on verra qu'en fait la nette « rupture mosaïque » d'Assmann obscurcit une certaine parenté et un chevauchement entre pensées juive et grecque – y compris une « expérience abrahamique » subtile et très suggestive. À l'époque, Abraham, en tant que païen converti au monothéisme, symbolisait pour certains Juifs une vraie continuité entre la théologie naturelle hellénistique – voire un processus de raisonnement qui menait vers une confession d'un vrai Créateur de tous – et la révélation de ce même Dieu dans une apocalypse d'adoration, au-delà de toute image terrestre.

Anthony
Giambrone

1. *Interpretatio graeca*

Le célèbre parallèle entre dieux grecs et romains – Zeus avec Jupiter, Athéna avec Minerve, etc. – est l'exemple classique de la *traductibilité* polythéiste. Cette soi-disant *interpretatio romana* ne fut pas une nouveauté des Romains bien sûr. Elle existait déjà dans une tradition étrusque par rapport aux dieux phéniciens¹³. L'*interpretatio graeca* reliant de la même manière les dieux égyptiens à leurs équivalents grecs ; et plus tard on les identifiait également aux dieux de la Syrie et de l'Afrique du Nord¹⁴. Mais aucun panthéon ne monopolisait cette dé-

11 Jan ASSMANN, "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism," *Representations* 56 (1996) 48–67. Assmann a attiré l'attention sur la volonté des traditions polythéistes de traduire leurs notions de divinité de manière transculturelle ; puis il utilise ce modèle comme contraste pour souligner la « rupture mosaïque », à savoir le refus du principe irénique d'équivalence. L'effet de ce refus est, pour lui, la création fatidique d'un espace culturel divisé entre deux espèces de religion : la bonne et la mauvaise.

Voir dans *Communio* 251, mai-août 2017, Ludger Schwienhorst-Schönberger, « Pas de vérité sans violence ? Dialogue avec Jan Assmann », pp. 33-48.

12 L'approche *émique* décrit un comportement ou une croyance provenant d'une personne située à l'intérieur d'une culture. Un compte-rendu *étique* est une description d'un comportement ou d'une croyance par un observateur scientifique extérieur à cette culture (NdE).

13 Voir bibliographie.

14 Voir bibliographie.

marche très répandue. Mark Smith a très bien documenté les racines profondes d'une telle traduction théologique parmi les cultures du Proche-Orient ancien, jusqu'à l'âge de bronze tardif – y compris dans la religion primitive d'Israël (El = YHWH¹⁵).

Selon des chercheurs comme Smith, la naissance d'une vraie rhétorique monothéiste en Israël ne commence qu'à la période néo-assyrienne. Après l'Exil, au cours des empires successifs du Proche-Orient, on peut constater deux grandes étapes dans ce développement vers le monothéisme. Toutes deux s'inscrivent dans des actes d'*interpretatio* du culte de YHWH, réalisés respectivement par les Perses et par les Grecs.

1 • Tout au début de la période du second Temple – lors de la reconstruction même du Temple détruit par Babylone – on rencontre un acte important de traductibilité théologique :

Ainsi parle Cyrus, roi de Perse: YHWH, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre, c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda (*Esdras* 1,2).

Thème

Le titre divin « le Dieu du ciel » que le roi perse emploie ici pour désigner YHWH, le dieu de la province de Yehud (Juda), a été également utilisé à l'époque pour d'autres divinités diverses au Levant: Baalshamim, par exemple, et surtout Ahuramazda, dieu tutélaire de la dynastie achéménide¹⁶.

La théologie officielle de l'empire fut, selon Thomas Bolin, « un monothéisme inclusif (croyance dans un seul dieu en esprit), avec des réfractionnements régionaux, centré sur *Ahuramazda*¹⁷ ». Parler ainsi d'un monothéisme inclusif perse évoque l'émergence, antérieure à la période néo-assyrienne, d'une nouvelle sorte de traductibilité babylonienne: une théologie impérialiste d'un seul dieu, selon laquelle le dieu principal, Marduk, devenait la somme et la substance des autres dieux¹⁸.

Urash (est) Marduk des plantations
 Lugalidda (est) Marduk de l'abysse
 Ninurta (est) Marduk de la pioche
 Nergal (est) Marduk de la bataille
 Enlil (est) Marduk de la seigneurie et des consultations
 Nabu (est) Marduk de la comptabilité, etc.¹⁹

15 Voir bibliographie.

16 Voir bibliographie.

17 Voir bibliographie.

18 Voir bibliographie.

19 Voir bibliographie.

Pour décrire cette forme de déisme, où une divinité surplombe tout nom divin mais où les autres dieux du panthéon restent des vraies déités, on parle de « summodéisme » (Smith) ou peut-être de « monolâtrie » (Lemaire²⁰). Plus importante que le mot est la manière selon laquelle la théologie juive a répondu. Lorsque Jérémie prophétise que toute la terre connaîtra le vrai nom de Dieu, on voit que ce système babylonien est à la fois présupposé et dépassé. Il n'y a qu'un Dieu, avec un seul nom, qui effacera tout autre nom divin... et il n'est pas Marduk, mais YHWH. Lorsque *Isaïe* 40-55 se moque de Marduk et que YHWH demande : « À qui me comparerez-vous, pour que je lui ressemble ? », c'est encore cette théologie mésopotamienne qui est ciblée.

Bien que la théologie perse des Achéménides soit assez proche du discours des Babyloniens sur Marduk, la bienveillance perse envers YHWH et son culte a été l'inverse de la politique violente de Babylone. La réponse des Judéens à la théologie perse du Dieu suprême fut par conséquent beaucoup moins négative et polémique. Ils ont adopté le titre du culte impérial et, sans aucun scrupule, ils l'ont appliqué à leur propre Dieu, YHWH (*Néhémie* 1,4-5 ; 2,4, 20 ; *Daniel* 2,18-19, 37, 44 ; *Esdras* 5,11-12 ; 6,9, 10 ; 7,12, 21, 23 ; *Tobie* 10,11 ; *Judith* 5,8 ; 6,19²¹).

La possibilité existe que les Judéens eux-mêmes aient invité à identifier YHWH à Ahuramazda sous un seul *nomina sacra*, quand ils ont demandé à reconstruire leur Temple. Les célèbres papyri d'Éléphantine, qui conservent la correspondance fascinante entre le gouverneur perse, Bagohi, affecté en Yehud (Juda), et les membres de la communauté juive installée en Égypte qui voulaient obtenir la permission de rebâtir leur propre petit temple de YHW comme leurs confrères en Yehud, montrent que les Judéens ne furent pas les seuls adorateurs de YHWH impliqués dans cette affaire²². Donc, en nommant YHW « Dieu du ciel » à plusieurs reprises (A.P. 27 : 15 ; 30 : 2, 27-28 ; 31 : 2, 26-27), Yedoniah et les Juifs d'Éléphantine se sont alignés sur la théologie impériale, mais à leur propre initiative et dans un contexte carrément plus polythéiste. En effet, il semble que ce geste de traduction du côté juif ait été un effort qui rendait plus facile à Bagohi, l'officiel perse, l'octroi d'un accord pour laisser rebâtir le sanctuaire²³. Bien que les circonstances aient été différentes²⁴,

Anthony
Giambrone

20 André LEMAIRE (*Bib* 93 [2012] 316) n'aime pas le mot de Smith à cause de son enracinement dans la sphère des idées, plutôt que du culte. Voir SMITH, bibliographie n. 15, p. 168.

21 Le titre « le Dieu du ciel » a des racines syro-palestiniennes anciennes (polythéistes), qui faciliteraient l'adoption bien sûr.

22 Voir bibliographie.

23 Voir bibliographie.

24 Suivant la pratique officielle, Bagohi ne nomme jamais YHWH comme tel, utilisant seulement le titre « Dieu du Ciel ». La possibilité existe, cependant, d'un changement de politique perse et que Cyrus (qui nomme YHWH) aurait pu prendre l'initiative dans cette identification (rappelée plus tard par Yedoniah). Voir BOLIN, bibliographie n. 17, pp. 136-42.

le fait que les responsables du culte à Éléphantine étaient en contact avec Johannan, grand prêtre de YHWH à Jérusalem (et aussi avec les officiels en Samarie), suggère que les théologies de ces deux (trois) communautés juives ne s'étaient pas développées isolément. Elles ont trouvé leur place dans l'univers religieux perse; et il semble que le très imparfait monothéisme de cet État leur ait donné un point de référence théologique, dans la mesure où les Perses ont sagement reconnu le culte de YHWH – à cette époque pratiqué encore dans plusieurs temples et en plusieurs lieux.

2 • La situation change d'une manière frappante avec un changement politique, quand la liberté du culte juif ne fut plus respectée. En particulier, la crise provoquée par les Séleucides représente une collision frontale avec le monde et la théologie grecs.

Peu de temps après, le roi envoya Géronte l'Athénien pour forcer les Juifs à enfreindre les lois de leurs pères et à ne plus régler leur vie sur les lois de Dieu, pour profaner le Temple de Jérusalem et le dédier à Zeus Olympien, et celui du mont Garizim à Zeus Hospitalier [Zeus Xenios], comme le demandaient les habitants du lieu (2 *Maccabées* 6, 1-2).

Thème

On n'exagère pas en disant que cet effort, qui a échoué à dédier le Temple de Jérusalem à Zeus Olympien, est la pierre d'angle d'une nouvelle époque dans la religion juive. À partir de l'arrivée du pouvoir séleucide dans la région, on voit un durcissement de l'exclusivité de la théologie juive²⁵. Mais pourquoi? Quelle est la différence entre cet affront grec, si vigoureusement contesté, et la théologie perse officielle que l'on a adoptée?

La question du scandale dans le Temple divise les savants. Un nouvel autel ou quelque symbole du culte est impliqué (1 *Maccabées* 1,54, 59; 2 *Maccabées* 6,5), mais le caractère de l'innovation reste incertain. Plus clair est le cadre de traductibilité. Hérodote (*Hist.* 7.40) et Xénophon (*Cyr.* 8.3.12) nous informent qu'Ahuramazda est le nom perse pour Zeus. En Syrie, Baalshamim, honoré en tant que « Dieu du ciel » comme Ahuramazda et YHWH, a été assimilé sans incident à ce même culte de Zeus Olympien. Également à Garizim en Samarie, où existait un vieux culte yahviste semblable à celui qui avait cours à Jérusalem, on a déjà réalisé l'identification de YHWH et de Zeus. Selon toute apparence, le « summodéisme » hellénistique voulait inclure le « monothéisme » juif, comme il a été compris du côté grec, dans une *oikoumene* théologique plus large, en rassemblant sous un nom (Zeus) tous les cultes rendus dans l'empire au Dieu Très Haut²⁶. Loin d'être nécessairement un effort séleucide pour supplanter l'adoration de YHWH comme tel, un culte mixte sous un nom double est bien possible, comme la dévotion synchrétique à *Iao*

Sabaoth et *Iupiter Sabazius* qui se trouve à Rome à la même période (139 av. J.C.). En tout cas, dans une perspective « étique », le culte juif était déjà un culte à Zeus. Et, parallèlement à Éléphantine, si on suit la thèse classique et toujours controversée d'Elias Bickerman, cette identification aurait même été anticipée par un parti juif hellénisé (« étique²⁷ »). Plus tard, Philon n'aura pas de scrupule à nommer le Dieu juif « le plus haut père des dieux et des hommes », une épithète homérique pour Zeus (*De Specialibus Legibus* 2.164).

Il n'est donc pas invraisemblable que, dans la *Lettre d'Aristée*, un non-juif dise sans ambiguïté à la cour de Ptolémée :

Ces gens adorent Dieu qui surveille tous et qui est le créateur de tous, que tous adorent, mais nous ô roi, nous l'appelons différemment comme Zeus et Jove (§16).

Bien que celui qui parle soit la création littéraire d'un auteur juif, l'archéologie montre la réalité d'une certaine association entre Zeus et YHWH et leurs cultes. On pense surtout à l'adoration de *Theos Hypsistos*, Le Dieu Très Haut, un culte fascinant qui émerge à partir du II^e siècle av. J.-C. et était bien répandu dans la Méditerranée orientale²⁸. *Theos Hypsistos* est souvent identifié à Zeus, souvent à YHWH (mais jamais les deux ensembles, à ma connaissance). Le titre *Theos Hypsistos* même est probablement dérivé du titre d'*El Elyon*, traduit ainsi par la Septante.

Anthony
Giambrone

Une certaine aire philosophique s'attache à ce culte de *Theos Hypsistos* et une chose est claire : à côté de l'identification entre Zeus et YHWH, il y avait également une perception gréco-romaine du judaïsme comme une sorte de monothéisme philosophique. L'accent porte surtout ici sur l'interdiction des images. Hécatée d'Abdère, (*apud* Diodore, *Bib.* XL 3,4), par exemple, dit que Moïse n'a pas permis des images *dia to mè nomizein anthrôpomorfon einai ton theon*, « puisqu'il ne faut pas penser à la divinité d'une manière anthropomorphique » : il s'agit de la première utilisation du mot « anthropomorphique » dans la littérature grecque. Une célèbre déclaration de Strabon parle de l'aniconisme juif comme l'expression d'un raisonnement admirable (*Géographie* 16.2.35–36). Tacite raconte quelque chose de semblable (sans être aucunement bienveillant envers les Juifs) :

Les Égyptiens adorent de nombreux animaux et des images de forme monstrueuse ; les Juifs ont des conceptions purement mentales de la Déesse, comme une par essence (*Iudaei mente sola unumque*

27 Voir bibliographie.

28 Voir bibliographie.

numen intellegunt). Ils traitent d'impies ceux qui font des représentations de Dieu sous forme humaine à partir de matériaux périssables. Ils croient que l'Être est suprême et éternel, capable ni de représentation, ni de décadence. Ils ne permettent donc à aucune image de se tenir dans leurs villes, encore moins dans leurs temples (Tacite, *Histoires* 5,5 ; voir *contemnere deos* 5,2 ; 5,5,3).

Les exégètes ont l'habitude de considérer de telles constructions des Juifs (attribuées déjà à Théophraste) comme émanant d'une « nation de philosophes », une parodie sur-hellénisée sans aucune valeur réelle. Mais cela ignore justement l'énorme effort réalisé du côté juif, et qui n'est pas restreint à la diaspora, de traduire la *Sophia* selon le vocabulaire juif original (par exemple Ben Sira et la Sagesse de Salomon). Les projets de concordisme, grands et petits, d'un Philon d'Alexandrie, d'un pseudo-Aristée, ou d'un Aristobule par exemple, ne sont pas moins révélateurs. En réalité, comme Yehoshua Amir l'a bien montré depuis plusieurs décennies, l'affrontement théologique entre le monde grec et le monde juif était devenu une rencontre entre deux formes de monothéisme²⁹. Assmann pense que le monothéisme a inventé le polythéisme, et ce n'est pas complètement faux. Le mot « polythéisme » n'est pas (comme « monothéisme ») un mot tardif, mais un mot insulte créé par Philon. Cependant, dans la mesure où la « rupture mosaïque » est effectivement un produit de l'époque gréco-romaine, il y a également une action réciproque du côté païen ; et le point de désaccord n'est pas précisément là où Assmann le voit.

Thème

La résistance juive en Judée n'a pas reconnu ce monothéisme grec dans l'affaire séleucide. Mais pourquoi ? La réponse doit être cherchée non seulement dans une révérence croissante pour le nom divin (résultat, comme on a vu, des expériences du monothéisme en Mésopotamie), mais également dans le fait que les Grecs cherchaient à changer beaucoup plus qu'un nom. Ils voulaient transformer et recréer en *polis* la cité sainte, choisie par YHWH, en changeant la Torah et en la remplaçant par les lois grecques. La particularité du culte était en jeu – et il s'agissait d'un service divin incluant l'observance fastidieuse des commandements, même hors du *culte* proprement dit. Le monothéisme juif devint alors un tout, un mode de vie complet : « Dieu est un et la race hébraïque est une » (Flavius Josèphe, *A.J.* 4.200).

Voilà le lieu d'incompréhension et de conflit. Les limites de la traductibilité heurtent la constitution du peuple choisi et le « de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta force » des commandements du seul Dieu (*Deutéronome* 6,4-6). Ainsi, sous les Hasmonéens, une théo-

logie nationaliste a été facilement unie à un « zèle » destructeur contre les autels païens (par exemple 1 Maccabées 2,25 ; voir Exode 34,13 !) et même contre le temple de YHWH-Zeus en Samarie. Aux yeux grecs, un tel zèle monothéiste – avec ses observances étranges, comme la circoncision, le shabbat, et la *kasbrut* et avec ses violences extrêmes contre les dieux et leurs sanctuaires – fut paradoxalement coupable à la fois de *deisidaimonia* (*superstitio*) et d' *atheotès*, de « trop » et de « trop peu » d' *eusebeia* (*piété*³⁰).

En même temps, il ne s'agit pas d'un refus de traductibilité tout court, ni du côté juif, ni du côté grec. Le pont restait la philosophie. Une affirmation de Flavius Josèphe montre admirablement l'ambiguïté de la situation. Il met l'accent sur les Juifs comme « l'Autre » en tant que sujets d'une théocratie, mais il le fait en utilisant des catégories tout à fait grecques et en montrant l'accord profond entre les philosophes et les Juifs sur la question de Dieu.

Certains peuples ont confié le pouvoir politique suprême aux monarchies, d'autres aux oligarchies, d'autres encore aux masses. Notre législateur n'a été attiré par aucune de ces formes de politique mais a donné à sa constitution la forme de ce qui – si une expression forcée est autorisée – peut être qualifié de *théocratique*, mettant toute souveraineté et autorité entre les mains de Dieu [...] Moïse le représenta comme *un*, incréé, immuable à toute éternité, avec une beauté dépassant toute pensée mortelle [...] Que les plus sages des Grecs ont appris à adopter ces conceptions de Dieu à partir des principes que Moïse leur fournissait, je ne veux pas maintenant insister ; mais ils ont témoigné de l'excellence de ces doctrines, de leur consonance avec la nature et la majesté de Dieu. En fait Pythagore, Anaxagore, Platon, les stoïciens qui lui ont succédé, et en fait presque tous les philosophes semblent avoir eu des vues similaires concernant la nature de Dieu (*Contra Apionem* 2.168).

Anthony
Giambrone

On peut mettre à l'écart un tel témoignage comme trop apologétique, hellénistique, et non représentatif ; mais il révèle quand même une *interpretatio graeca* impressionnante de l'intérieur même du judaïsme : une vue à la fois « émique » et « étique³¹ ».

2. Interpretatio Judaica

Pour l'esprit hellénistique, le monothéisme juif oscille entre *deisidaimonia*, et *atheotès* d'un côté et la *filosofia* de l'autre. L'ironie est que, sans nier le fait que le zèle féroce qui jaillit à l'époque hasmonéenne a des

30 Voir bibliographie.

31 Voir bibliographie.

racines dans la période perse, ces catégories grecques soulignent un vrai lien entre le regard juif sur les dieux et les avis des athées et des philosophes qui critiquaient leur propre tradition de l'intérieur³².

Le caractère hautement polémique des Juifs quand ils parlent des pratiques « idolâtriques » des autres nations est un bon indice de la véhémence de l'adoration exclusive de YHWH. On se moquait déjà des dieux cananéens dans la période de la monarchie (par exemple Élie et Baal; 1 Samuel 5,3-5), mais une nouvelle tradition tournant en dérision les idoles comme telles, comme des choses mortes fabriquées par des mains humaines, commence avec le deutéro-Isaïe à l'époque perse³³. Cette tradition cible, de façon significative, non pas les dieux perses, mais plutôt les divinités babyloniennes (Isaïe 37,19; 44,13-20; 45,20; 46,1-2; voir Jérémie 16,20). En effet, dans la mesure où le processus même de la fabrication des idoles devient le centre de la polémique, il semble bien possible qu'il y ait une sorte d'inversion du rite *mîš pi*, « le lavement de la bouche », qui était une manière rituelle mésopotamienne de purifier une statue des souillures venant de sa fabrication, afin de faciliter son changement en *persona* d'une déité.

Thème

Dans les traditions les plus anciennes, la polémique s'entrelace avec une rhétorique ouvertement yahwiste/monothéiste. Jérémie 10, par exemple, joint en alternance une satire sur les idoles (vv. 2-5, 8-9) avec une confession du vrai Dieu (vv. 6-7, 10). Isaïe fait quelque chose de similaire (voir 40, 12-23; 45, 16-21; 46, 1-7; 48, 5). Les traditions anti-idoles plus tardives, en revanche, perdent cette technique d'encadrement et, curieusement, deviennent moins explicitement monothéistes.

L'Épître de Jérémie (Baruch 6, 8-58; LXX ÉpJer 7-57), une longue harangue anti-idoles, en offre un exemple utile. La mention de YHWH est presque inexistante (voir 3-5); tout l'intérêt se focalise désormais sur les idoles.

On voit bien que ce ne sont pas des dieux [...] N'ayant pas de pieds, elles sont portées sur les épaules, montrant ainsi aux hommes leur honteuse impuissance. Qu'ils soient confondus avec elles ceux qui les servent! Si elles tombent à terre, elles ne se relèveront pas d'elles-mêmes, et si quelqu'un les pose debout, elles ne se mettront pas d'elles-mêmes en mouvement, et si elles penchent, elles ne se redresseront pas. C'est comme à des morts qu'on met devant elles des offrandes (14, 25-26).

32 J.J. COLLINS observe à juste titre que, "la vue la plus pénétrante dans le grand livre de HENGEL [*Judaism and Hellenism*] est peut-être que même ces formes de judaïsme qui semblent le plus résolument antihellénistiques sont néanmoins souvent

profondément influencées par la culture hellénistique" (*Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* [JSJSup 100; Leiden: Brill, 2005] p. 43).

33 Voir bibliographie.

Les origines sémitiques de ce texte sont datées du IV^e ou III^e siècle mais la version grecque date probablement du II^e siècle av. J.-C. À cet égard, Michael Wojciechowski observe que la polémique, insérée dans le *Livre de Baruch* mais qui se préoccupe très peu du Dieu d'Israël, ressemble vivement à une espèce de critique hellénistique qui ridiculise l'idée d'une idole et que l'on trouve chez Ésope ou Diogore, par exemple³⁴.

Les histoires satiriques de Bel et du Dragon (LXX *Daniel* 14) sont un exemple plus développé de ce motif³⁵. On voit ici que l'impulsion iconoclaste s'est heureusement souvent sublimée en narrative. Mais encore une fois, il n'y a rien dans l'intrigue qui indique un strict monothéisme *per se*; isolé du contexte canonique (voir *Daniel* 14,1-3, 24-25, 41) on voit plutôt un simple mépris des dieux, qui frise l'athéisme³⁶.

Encore plus intéressante est l'explication évhémériste³⁷ des origines des cultes païens qui entre dans la tradition anti-idoles, puisqu'elle révèle incontestablement l'affinité des polémiques juives avec les critiques des sceptiques grecs de leur propre tradition. La *Lettre d'Aristée* (§137-38) et le *Livre de la Sagesse* (14, 12-21) emploient ce *topos*, par exemple; et la *Sagesse* étend la théorie au-delà de la vénération de tel ou tel héros comme un dieu pour expliquer l'invention de l'idolâtrie elle-même.

Anthony
Giambrone

Elles [les idoles] n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours; c'est par la vanité des hommes qu'elles firent leur entrée dans le monde [...] C'est encore sur l'ordre des souverains que les images sculptées reçoivent un culte: ceux qu'on ne pouvait honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, on en rendit présente la lointaine figure en faisant du roi vénéré une image visible; ainsi, grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était présent. Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés par l'ambition de l'artiste à étendre son culte; car désireux sans doute de plaire au souverain, il dépensa tout son art à faire plus beau que nature, et la foule, emportée par le charme de l'œuvre, fit alors un objet de culte de celui que naguère on honorait comme un homme (*Sagesse* 14,13-14; 17-20).

Un texte passionnant, qui représente le point culminant de la polémique anti-idoles et une synthèse du monothéisme juif tout à fait exceptionnelle, est l'*Apocalypse d'Abraham*³⁸. Probablement écrit en

34 Voir bibliographie.

35 Voir bibliographie.

36 WOJCIECHOWSKI, voir Bibliographie 34, p. 63.

37 L'évhémérisme est une théorie selon laquelle les dieux seraient des personnages

réels, sacralisés après leur mort (NdE).

38 Voir bibliographie. – L'*Apocalypse d'Abraham* est un pseudépigraphe de l'Ancien Testament écrit un peu après 70 (*Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, pp. 1655-1730) (NdE).

hébreu en Palestine entre 75-150 ap. J.-C, il se divise en deux parties. Les huit premiers chapitres racontent sous la forme d'un récit comique l'histoire d'Abraham qui travaille dans l'atelier de son père Terah, un fabricant d'idoles à Ur. Le jeune Abraham observe encore et encore la faiblesse des idoles muettes qui subissent toutes sortes d'avaries et dont la nature périssable devient manifeste. Il se dit alors que cela aurait plus de sens de vénérer son père, en tant que créateur d'idoles, que d'adorer les idoles elles-mêmes (*Ap.Abr.* 3.2-4, 8). Ce topos existe aussi chez Philon (*Dec.*172) et dans la *Lettre d'Aristée* (§136). Les observations d'Abraham le mènent finalement à la découverte philosophique du Créateur :

Mon père, le feu est plus vénérable que tes dieux, plus vénérable que les dieux d'or et d'argent, de pierre et de bois, parce que le feu brûle tes dieux... Mais le feu non plus, je ne l'appellerai pas dieu, car il est soumis aux eaux. Beaucoup plus vénérables sont les eaux [...] mais les eaux non plus, je ne les appellerai pas dieux, parce que les eaux s'écoulent sous la terre [...] mais la terre non plus [...] beaucoup plus vénérable est le soleil, parce que le soleil assèche la terre [...] mais le soleil non plus, je ne l'appellerai pas dieu, parce que la nuit l'obscurcit [...] mais la lune et les étoiles non plus [...] Terah, mon père, je te fais connaître le Dieu qui a créé tout (*ApAbr* 7. 27).

Thème

La légende d'Abraham, iconoclaste à Ur, apparaît déjà dans *Jubilés* (12.12-14), à la période hasmonéenne³⁹. Mais là, Abraham détruit violemment les idoles en brûlant un temple – tandis que son frère Haran meurt dans le feu en essayant de sauver les dieux. L'originalité de l'*Apocalypse* est de réorienter cette violence iconoclaste. C'est Dieu lui-même, par son ange, qui détruit l'atelier de Terah, et non pas Abraham. Lui vainc les idoles par un processus de raisonnement qui entraîne cette destruction divine. Ainsi la conversion d'un idolâtre au vrai Dieu prend la forme d'une conversion philosophique (confirmée d'une manière surnaturelle). La dérision polémique de l'*Autre* grec se transforme subrepticement en célébration de la perspicacité de l'esprit hellénistique.

Après son rejet du polythéisme, Abraham prie « Que Dieu se révèle à nous » et tout de suite la voix de YHWH lui parle du ciel, « Abraham, Abraham », et l'on rejoint l'histoire biblique à *Genèse* 12,1. Tout le reste du texte raconte alors une longue révélation et un voyage céleste (en s'appuyant sur *Genèse* 15). La structure est donc très claire. Une sorte de *praeambula fidei* au niveau de la raison humaine prépare, à travers

³⁹ Voir bibliographie. – Les *Jubilés* sont p. 690. dans le même volume, pp. 635-810, ici

la découverte du vrai Dieu, un espace théologique face à la révélation proprement biblique.

L'apocalypse offerte à Abraham dans cette « Bible réécrite » très imaginative n'est pas moins intéressante que l'interprétation de l'expérience païenne qui la précède. Brièvement, Abraham, accompagné par l'ange Jahoel, monte au Mont Horeb où il offre un sacrifice, puis continue l'adoration d'une manière céleste auprès de Dieu. Cette figure de l'Ange du Nom – un produit de la théologie juive élaborée en Samarie⁴⁰ – se mêle furtivement avec Dieu lui-même qui joue le rôle d'*angelus interpres* pendant le voyage céleste. On est ici face à l'énigme profonde des soi-disant « hypostases » ou « attributs divins personnifiés ». La disparition de l'ange médiateur derrière Dieu doit être lue comme un déplacement monothéisant qui correspond au soin extrême apporté par l'auteur afin de garantir que la vision de Dieu ne soit pas anthropomorphique⁴¹. Ce soin montre la continuité entre les deux moitiés du texte, bien sûr ; de l'aniconisme à l'apophatisme (voir Eudore d'Alexandrie⁴²). Mais il révèle en outre une polémique contre la tradition biblique elle-même, surtout contre les traditions d'un corps divin dans *Ézéchiel* et dans certains pseudépigraphes.

La sévérité de l'*Apocalypse d'Abraham* contre toute forme d'idoles commence par les païennes mais se tourne ensuite finalement contre les juives. *L'interpretatio iudaica* devient autoréférentielle. La vision céleste d'Abraham se termine par une révélation d'idolâtrie dans le Temple juif, comparée à l'idolâtrie à Ur (§25-27) ; Dieu le frappe donc dans sa colère, comme il a frappé la maison de Terah au début. Qui est ciblé par cette polémique en interne ? Derrière cette abomination commise dans le sanctuaire, qui rappelle celle évoquée par Daniel aux temps des Maccabées, mais qui sort cette fois de l'intérieur du peuple et entraîne la destruction du Temple par les Romains en 70 ap. J.-C., il semble probable qu'apparaissent pour la première fois ceux qui adhèrent à Jésus, ceux qui divisent le peuple en adorant leur Messie comme Dieu : une idolâtrie pour les uns – à la fois l'adoration d'un dieu étranger et d'une image corporelle – mais pour les autres, une nouvelle révélation monothéiste⁴³.

Anthony
Giambrone

Le monothéisme juif à l'époque du second Temple était à la fois profondément étranger et durement critique par rapport aux formes de culte répandues dans le monde antique, mais il était aussi et en même temps lié sans solution de continuité avec une expérience philosophique du divin. Si l'érudition récente a été caractérisée par une in-

40 Voir bibliographie.

41 Voir bibliographie.

42 Eudore fonda l'école néopytha-

goricienne d'Alexandrie vers 50 après J.-C. (NdE).

43 Voir bibliographie.

sistance sur la rupture vigoureusement affirmée par les sources juives, il serait trompeur d'imaginer une « rupture mosaïque » absolue – non seulement aux périodes pré- et post-exiliques, mais même (et surtout) spécialement à l'époque du grand conflit culturel qui a suivi la crise macchabéenne. En fin de compte, la profonde pénétration de l'hellénisme dans la vie juive – aussi bien dans la Diaspora qu'en Palestine – a entraîné une rencontre capitale entre religion naturelle et religion révélée. Le particularisme juif que cet affrontement a provoqué a aggravé le désaccord, tout en renégociant grandement l'harmonie du culte et de la philosophie.

Pour le monde païen antique, la pratique rigoureuse d'un culte aniconique et exclusif, étroitement lié à un code de conduite morale, était à la fois attractive et troublante. D'une part, cela suggérerait un déséquilibre entre athéisme et superstition, mais d'autre part, c'était très attrayant pour les contemporains attirés par l'éthique et la métaphysique.

L'étude du monothéisme juif à l'époque hellénistique et gréco-romaine a souvent, de manière compréhensible, été subordonnée à un intérêt désireux de comprendre le contexte de la christologie primitive. Mais il semble cependant judicieux de renouveler dans ces recherches l'intérêt pour le monothéisme païen. Cela ne permettra pas seulement de comprendre correctement le vrai caractère de la foi juive pré-chrétienne. Cela aidera aussi à clarifier d'importants éléments de teneur philosophique dans la christologie néotestamentaire, qui mettent en place les développements doctrinaux ultérieurs.

Thème

Antony Giambrone, o.p., né en 1977, est professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Dernière publication : *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel*, WUNT II 439, Tübingen : Mohr Siebeck, 2017, 365 pp.

Bibliographie

- 1 Voir Regina SCHWARTZ, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago : University of Chicago, 1997).
- 2 Voir aussi Paula FREDRIKSEN, "Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go", *SR* 35 (2006) pp. 231–46.
- 3 Larry HURTADO, "Ancient Jewish Monotheism in the Hellenistic and Roman Periods", *JAJ* 4 (2013) p. 382.
- 4 Voir aussi John SCHEID, *Quand faire c'est croire: les rites sacrificiels des*

Romains (Paris : Aubier, 2005).

● 6 Norman B. JOHNSON, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God* (SBLMS 2; Philadelphia : SBL, 1948) ; et A. ENERMALM-OGAWA, *Un langage de prière juif en grec : Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées* (ConBNT 17; Uppsala : Almqvist and Wiksell, 1987).

● 7 Richard BAUCKHAM, "The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity," *NTS* 27 (1981) pp. 322-41; et Loren T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tubingen : Mohr-Siebeck, 1995).

● 8 Henk S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde, Brill, 2011, chapitre 3, "One God : Three Greek Experiments in Oneness," pp. 239–307.

● 9 Jonathan Z. SMITH, "Fences and Neighbours : Some Contours of Early Judaism", in *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown* (Chicago : University of Chicago, 1982) pp. 1–18.

● 10 Voir Thomas A. JUDGE, *Other Gods and Idols : The Relationship between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols within the Old Testament* (LHBOTS 674; London : Bloomsbury T&T Clark, 2019).

● 13 Voir Joseph A. FITZMYER, "The Phoenician Inscription from Pyrgi," *JAOS* 86 (1966) 285.

● 14 Voir Robert PARKER, *Greek Gods Abroad : Names, Natures, and Transformations* (Sather Classical Lectures 72; Oakland : University of California Press, 2017), surtout chapitre 2, "Interpretatio".

● 15 Mark SMITH, *God in Translation : Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Grand Rapids : Eerdmans, 2010).

● 16 Voir Stefan BEYERLE, « "The God of Heaven" in Persian and Hellenistic Times », dans Tobias Niklas, Joseph Verheyden, Erik Eynikel, et al, eds., *Other Worlds and their Relation to this World : Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJSup 143; Leiden : Brill, 2010) pp. 17–36.

● 17 Thomas BOLIN, "The Temple of יהוה at Elephantine and Persian Religious Policy", dans Diana Edelman, ed., *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms* (Kampen : Kok Pharos, 1995) pp. 127–42, 128.

● 18 Voir SMITH, *God in Translation*, p. 172.

● 19 Voir Wilfred LAMBERT, "The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon : A Study in Sophisticated Polytheism", dans Hans Goedicke et J.J.M. Roberts, eds., *Unity and Diversity* (Baltimore : Johns Hopkins University, 1975) p. 198.

● 22 Bezalel PORTEN, *Archives from Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley : University of California, 1968).

● 23 Voir BOLIN, "The Temple of יהוה", [bibliographie 17] pp. 135–36. L'abréviation A.P. pour les papyri découverts à Éléphantine (une île dans le Nil, à la frontière de la Nubie) renvoie au catalogue d'A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford, 1932. Voir aussi P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, 1972 (NDE).

● 26 Voir J. P. KENNEY, "Monotheistic and Polytheistic Elements in

Anthony
Giambrone

Classical Mediterranean Spirituality” dans A. H. Armstrong, ed., *Classical Mediterranean Spirituality* (New York: Crossroad, 1986) pp. 269–92.

• 27 E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung* (Berlin: Schocken /Jüdischer Buchverlag, 1937).

• 28 Voir Stephen MITCHELL, “The Cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews, and Christians”, dans Polymnia Athanassiadi et Michael Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon, 2008) 81–148.

• 29 Yehoshua AMIR, “Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus”, *EvTh* 38 (1978) pp. 2–19.

• 30 Voir Yehoshua AMIR, “Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt”, *JBTh* 2 (1987) pp. 58–75.

• 31 Voir Sylvie HONIGMAN, “Jews as the Best of All Greeks: Cultural Competition in the Literary Works of Alexandrian Judaeans of the Hellenistic Period,” dans Eftychia Stravrianopoulou *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images* (Leiden: Brill, 2013) pp. 207–32.

• 33 Voir K. HOLER, *Second Isaiah’s Idol Fabrication Passages* (BET 28; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995); H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92; Stuttgart: Kohlhammer, 1971) pp. 279–91; et Nathaniel B. LEVITOW, *Images of Others: Iconic Politics in Ancient Israel* (BJSUCSD 11; Winona LAKE: Eisenbrauns, 2008) pp. 57–72.

• 34 Michael WOJCIECHOWSKI, “Ancient Criticism of Religion in Dan 14 (Bel and the Dragon), Bar 6 (Epistle of Jeremiah), and Wisdom 14,” dans Géza G. Xeravits et József Zsengellér, eds., *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (DCLS 5; Berlin: De Gruyter, 2010) pp. 60–76.

• 35 Voir Claudia BERGMANN, “Idol Worship in Bel and the Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period”, dans Wolfgang Kraus et R. Glenn Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBLSCS 53; Atlanta: SBL, 2006) pp. 207–23.

• 38 Voir Beate EGO, «La conversion d’Abraham au monothéisme: le portrait du patriarche dans l’Apocalypse d’Abraham», dans Eberhard Bons et Thierry Legrand, eds., *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives* (Paris: Cerf, 2011) pp. 299–311.

• 39 Voir Beate EGO, “Abrahams Jugendgeschichte in der Literatur des frühen Judentums: ein Paradigma theologischer Rezeptionskonzepte in der Antike”, dans Heinrich von Assel, Stefan Beyerle, Christfried Böttrich, eds., *Beyond Biblical Theologies* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) pp. 431–544.

• 40 Voir Jarl FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Waco: Baylor University, 2017).

Thème

- 41 Voir Andrei ORLAV, “‘The Gods of My Father Terah’: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham,” *JSP* 18 (2008) pp. 33–53.
- 42 Voir Daniel HARLOW, “Anti-Christian Polemic in the Apocalypse of Abraham: Jesus as Pseudo-Messiah in *Apoc. Ab.* 29.3–14,” *JSP* 22 (2013) pp. 167–83

*Anthony
Giambrone*

L'unicité divine dans la tradition rabbinique*



Jean-Robert
Armogathe

On sait l'importance, dans la liturgie de la synagogue, de la prière *Sh'mâ Israël*¹, désignée par les premiers mots du verset récité :
Écoute, Israël, l'Éternel [est] notre dieu, l'Éternel [est] un
(Deutéronome 6, 4).

Dans le Livre saint, ce verset est attribué à Moïse, dans un long discours où il vient d'énoncer la seconde version des Dix Paroles (le « Décalogue »). Les versets suivants (Deutéronome 11, 13-21 et Nombres 15, 37-41) constituent comme un commentaire de ce texte initial. Il est récité dans la prière communautaire mais la piété des fidèles l'a aussi introduit dans la dévotion privée. Son commentaire fait l'objet d'une riche littérature dans la tradition rabbinique. Nous essayerons ici d'en donner une vue synthétique, forcément sommaire.

1. La tradition exégétique

Attribué à Moïse², le précepte de la récitation biquotidienne de cette prière est contenu dans le texte lui-même :

Le matin [on doit dire] deux bénédictions avant [le *Sh'mâ*] et une après ; et le soir [on doit dire] deux bénédictions avant et deux après, une longue et une courte³.

L'exégèse rabbinique attache une grande importance aux lettres de l'alphabet – créées selon divers récits par Dieu lui-même au dernier instant du sixième jour. On a noté que le premier mot du verset 4, *sh'mâ* [écoute], se termine par la lettre 'ayin, tandis que la dernière lettre du dernier mot, é'd [un], est un *dalet*. Dans la graphie traditionnelle, les deux lettres sont habituellement plus grandes, et elles constituent le mot 'èd [témoin] : on affirme de la sorte que par ce verset le fidèle énonce le témoignage par excellence, celui de l'unicité de Dieu.

* Le saint Nom ne peut pas, dans la tradition rabbinique, être écrit en toutes lettres, une interdiction qui peut s'étendre aux traductions. Par correction, nous observons ici l'usage d'écrire le Nom Dieu (ou D-ieu)
1 *Sh'mâ Yisroël* dans la prononciation

ashkenaze (Europe centrale).

2 Le *Sifre Devarim* (Pisqa' 31) l'attribue plutôt à Jacob-Israël. Le *Sifre Devarim* est un *midrash* (IV^e s.) du Deutéronome, divisé en 357 *pisqa'ot* (chapitres) voir plus bas l'appendice.
3 *Midrash Bereshit* I 8.

La tradition rabbinique est unanime : la récitation de ce premier verset suffit pour suppléer à toute la récitation du *Sh'mâ* (prière qui comprend aussi *Deutéronome* 4, 5-9, *Deutéronome* 11, 13-21 et *Nombres* 15, 37-41). Dans un contexte où les règles de la récitation du *Sh'mâ* ont été érigées en *halakha* (c'est-à-dire en principe codifié), définitive, cet assouplissement est significatif : la proclamation de l'unicité de D.ieu contient toute la prière.

À cet effet, le dernier mot du verset (*é'had*, « un ») a revêtu dans la tradition rabbinique une exceptionnelle importance :

« Quiconque prolonge le “un”, on lui prolongera ses jours et ses années ! », disait un rabbin du 11^e siècle⁴.

Mais le mot *é'had* est lui-même porteur d'une signification qui dépasse son sens littéral. Il est en effet composé de trois lettres, *aleph*, *hêt*, *dalet* qui représentent les chiffres 1, 8 et 4 (on sait que les lettres des alphabets anciens avaient une valeur numérique⁵).

Aleph (= 1) signifie l'unicité de D.ieu. *Hêt* (= 8) renvoie à la Terre et aux sept sphères célestes qui constituent l'univers (« les ciex »), et enfin *dalet* (= 4) est lié aux quatre points cardinaux.

Thème

Quand le prophète Zacharie (14, 9) annonce l'instauration définitive du Royaume, dans le dernier chapitre de son livre, il proclame que « l'Éternel sera roi sur toute la terre ; en ce jour, l'Éternel sera un (*é'ad*) et unique sera son nom (*w'shemhu é'ad*⁶) ».

Ibn Ezra, le grand commentateur du 11^e siècle, entend cela du Nom divin – D.ieu aura reçu bien des noms différents en rapport avec toutes ses actions et tous ses attributs : mais à la fin, le Nom unique sera seul retenu (et révéle⁷).

2. La tradition homilétique

Il est intéressant de relever que la tradition homilétique insiste sur le caractère progressif de la croyance en un dieu unique, à partir de trois témoins non-Juifs : Jéthro, Rahab et Naaman.

Jéthro le Madianite est le beau-père de Moïse, selon le récit d'*Exode* 18, 11 : « Je reconnais à cette heure que l'Éternel est plus grand que

4 Soumakou b. Yossef, de la V^e génération des tannaïm (135-170), Talmud [de Babylone], traité *Bera'hot* II, 13b.

5 Les chiffres indo-arabes ne furent répandus en Occident qu'au xv^e siècle.

6 Traduction de la Bible du Rabbinat, probablement influencée par le Com-

mentaire de Rachi (« et son Nom sera prononcé par tout le monde »).

7 Rapporté par David Kimhi (le Ra-DaQ, c. 1160-c.1235) dans son commentaire de Zacharie, *ad locum* (je l'ai lu dans la traduction latine de Thomas Nelus, Paris, 1557).

tous les dieux», dit-il (dans un verset en partie corrompu). Certains commentateurs l'identifient avec le Shu'ayb du *Coran*, présenté comme le prophète des Madianites (*Coran* VII 85 ; XI 84 et 94-95), l'un des quatre prophètes envoyés aux Arabes (Hûd et Sâlih envoyés aux peuples arabes des temps mythologiques, et Mahomet le quatrième⁸).

Au livre de Josué, **Rahab** la prostituée de Jéricho est une Cananéenne : elle sauve les deux espions hébreux envoyés par Josué et est épargnée lors de la prise de la ville. Elle et son clan trouvent refuge hors de la ville, mais « hors du camp d'Israël » (*Josué* 6, 23), qui étant une chose sainte (*Deutéronome* 23, 15) aurait été souillé par la présence d'étrangers. Le texte lui attribue une profession de foi : « L'Éternel, votre Dieu, est Dieu en haut dans le ciel comme ici-bas sur la terre » (*Josué* 2, 11).

Enfin le général syrien **Naamân**, guéri par Élisée, reconnaît : « il n'y a point de dieu sur toute la terre, si ce n'est en Israël » (*2 Rois* 5, 15).

Le recours à des non-juifs a un sens apologétique précis : la reconnaissance en dehors d'Israël de Dieu UN. Si l'Éternel est unique, il est important que des non-Juifs puissent en porter témoignage.

3. La tradition liturgique

Jean-Robert
Armogathe

La prière quotidienne des synagogues correspondait à la liturgie du Temple (ce qui explique qu'elle ne fut pas affectée par la destruction de celui-ci). Il semble que ce fut à l'époque du second Temple (VI^e siècle avant notre ère) que la récitation du *Sh'mâ* fut introduite dans la prière, le matin et le soir. Elle suivait la récitation des Dix Paroles (les Commandements), qui lui était probablement antérieure⁹ :

« Le préposé disait aux prêtres : “récitez une bénédiction” et ils récitaient la bénédiction, puis récitaient les Dix Paroles, puis le premier paragraphe du *Sh'mâ*, le deuxième et troisième paragraphe du *Sh'mâ*, etc. »

Ce premier verset venait en effet compléter les deux premières Paroles :

« Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte [...] ; tu n'auras point d'autre dieu que moi » (*Exode*, 20, 2-3).

La récitation des dix Paroles fut supprimée à la suite de débats où certains (des « hérétiques ») auraient prétendu qu'elles contenaient à elles seules toute la Loi¹⁰, et que leur récitation suffisait à remplir le devoir de prière.

8 D'autres sources ajoutent un cinquième, Ismaël (*Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont, 2007, s. v. *Shu'ayb*

[M. Bar-Asher]).

9 Talmud, traité *Tamid* 5, 1.

4. La piété et l'incroyance

À l'obligation liturgique de récitation le matin et le soir, la piété populaire a éprouvé le besoin de prononcer le *Shm'a* en d'autres occasions, en particulier au coucher et au lever. La présence de *dalet* (= 4) et le rappel des quatre points cardinaux conduisent le fidèle pieux à un mouvement circulaire de la tête en prononçant le mot.

L'affirmation de l'unité divine comme fondement de l'existence même de Dieu est démontrée *a contrario* par la définition de l'athéisme. Celui qui nie l'existence de l'Unique est appelé *kôfêr bâ-Iqqâr*, « celui qui nie la racine¹¹ ». Dieu est la Racine de toutes choses (dans le *Targum* de *Job* 19, 28 : « la Racine de toutes choses est en lui¹² »), et l'expression désigne de façon générale tous les types d'incroyance : mais tout particulièrement ceux qui divisent la Racine, qu'ils soient manichéens ou chrétiens. Diviser la Racine revient à nier l'existence même de Dieu.

Il convient de citer ici un récit rabbinique qui fait intervenir ce rabbin apostat, Élisha ben Avouya (fin du 1^{er} s.), dont le nom a été banni et qui n'est habituellement pas nommé, mais seulement désigné comme *A'her*, « l'autre¹³ ». Des quatre sages qui ont pénétré au paradis (le *pardès*, le jardin secret de la Kabbale), seul R. Akiva « entra en paix et sortit de même » ; des trois autres, l'un mourut, un autre devint fou et *l'Autre* (Élisha ben Avouya) « arracha les racines ». L'appellation *l'Autre* (*A'her*) était d'ailleurs rapprochée et opposée à *l'Un* (*E'ad*), les deux mots ayant en commun deux des trois consonnes – et la troisième, *rech* ou *dalet*, ayant une forme proche¹⁴).

La tradition explique l'apostasie de *l'Autre* par sa prise de conscience du Mal dans le monde ; il vécut de terribles moments : après la prise de Jérusalem et la destruction du Temple (en 70), il connut l'exécution de R. Akiva (132 ?), l'échec de la révolte de Bar Kochba (135), l'effondrement politique et national du peuple d'Israël et la persécution romaine interdisant l'étude de la Torah et la pratique des commandements. Il aurait identifié dans ces événements une force du Mal qui régissait le monde inférieur, reléguant dans le monde supérieur une divinité inactive ou impuissante.

10 Talmud, traité *Bera'hot* 12a : « Rav Yehouda dit au nom de Chmouel : même dans nos frontières [= dans toute la terre d'Israël, pas seulement au temple de Jérusalem], on a voulu établir la lecture quotidienne des Dix Paroles mais on l'avait déjà annulée à cause des insinuations des hérétiques » (et Talmud de Jérusalem, traité *Bera'hot* 1, 5). Le refus de cette « hérésie » est encore présent aujourd'hui : les fidèles sont invités à rester assis pendant

la récitation des dix Paroles lors de la fête de Chavouot [remise de la Loi à Moïse] ou, s'ils se lèvent, c'est par respect pour le rabbin qui est le seul à les proclamer.

11 URBACH 1973, p. 26 sv..

12 Texte (araméen) en ligne www.sefaria.org

13 Beaucoup d'anecdotes sur Élisha sont rapportées dans le traité *Haguiga* du Talmud. Voir GOSHEN-GOTTSTEIN 2000.

14 Le jeu de mots se trouve dans le Talmud, traité *Haguiga* 15b.

Les avis sont partagés sur le contenu doctrinal de l' « hérésie » de l'Autre et sur ses origines. Il reste acquis qu'il a « arraché les racines », c'est-à-dire qu'il a nié l'unité de D.ieu. Il apparaît alors comme la figure la plus extrême de la croyance en un auxiliaire de l'Éternel, qu'on a pu nommer Son fils¹⁵. Il semble bien qu'il faille relever ici des influences (judéo) chrétiennes, en particulier les spéculations sur le « Nom du Seigneur¹⁶ ». En niant l'unité de D.ieu, l'Autre arrachait la Racine.

« L'Éternel UN » a d'abord été revendiqué comme l'affirmation de l'unicité de D.ieu; nous avons vu que les témoignages des non-Juifs, Jéthro, Rahab et Naaman, portaient sur ce point: il était alors important d'affirmer aux autres peuples qu'il n'y avait qu'un seul dieu, celui d'Israël. La diffusion chrétienne d'une doctrine trinitaire du dieu unique, qui a coïncidé avec le développement de doctrines gnostiques sur l'Ange Yaho'el (le Grand Ange, l'Ange de la Face, qui porte deux fois le nom divin) et avec la large diffusion du manichéisme, a entraîné une évolution. Dans un contexte de religions monothéistes, l'affirmation de l'unicité était moins urgente que celle de l'unité: il est alors apparu nécessaire d'insister sur l'autre sens de l'expression, celui de *l'unité divine*, sans division ni partage.

Conclusion :

De l'affirmation d'un dieu unique, la tradition rabbinique est donc passée vers celle de l'unité divine. Les deux sens se rejoignent dans la première partie du *Sh'mâ*. En ce sens, elle contient bien tout ensemble l'expression complète de la foi juive et la plus efficace prière devant le Très Haut.

C'est ainsi que Rabbi Akiva mourut sous la torture en récitant le *Sh'mâ* en prolongeant *éh'ad* jusqu'à sa mort :

Il prolongea la lecture du mot *Un* jusqu'à ce qu'il ait rendu l'âme. Une voix se fit alors entendre du ciel: « Heureux R. Akiva, ton âme t'a quitté pendant la prononciation du mot *é'ad* [Un] » (Talmud *Berakhot* 9, 61b ; T.J. *Berakhot* 9, 14b).

Jean-Robert Armogathe, prêtre (Paris, 1976) appartient au Comité de rédaction depuis les origines.

15 Dossier dans IDEL 2007.

16 Dossier dans DANIELOU 1958, pp. 198-216.

Appendice¹⁷

Une autre parole :

Le Nom est notre Dieu (Deutéronome 6, 4) – sur nous ; Le Nom est Un – sur tous les habitants de la Terre ; Le Nom est notre Dieu – dans cet âge ; Le Nom est notre Dieu – dans l'âge qui vient.

Et Il dit :

« Le Nom sera comme le Roi de toute la Terre, en ce jour-là le Nom sera Un, et son Nom sera Un » (*Zacharie 14, 9*).

Bibliographie

- J. DANÉLOU, 1958, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée.
- ALON GOSHEN-GOTTSTEIN, 2000, *The Sinner and the Amnesiac: the rabbinic invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach*, Stanford University Press, California.
- JOHN W. MCGINLEY, « *The Written* » as the Vocation of Conceiving Jewishly, iUniverse, Bloomington, IND, 2006.
- ADIN STEINSALTZ, *Personnages du Talmud*, Albin Michel, 2000, chap. 6, pp. 65-74.
- R. HAMMER, *Sifre: A Tannaitic Commentary on the book of Deuteronomy* (New Haven, 1986)
- Une autre traduction anglaise est en ligne (Stroum Center for Jewish Studies).
- MOSHE IDEL 2007, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Shalom Hartman Institute, Londres-New York, Continuum.
- E. E. URBACH 1973, *The Sages*, Cambridge, MA-Londres, Harvard UP, p. 26 sv. (tr. fr. *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Paris-Lagrasse, Cerf-Verdier, 1996).

Thème

17 *Sifre Devarim, Va'et'hanan, Pisqa' 31, 12* (Hébreu pour *Et je suppliai*), premier mot de la lecture dans la synagogue (45^e section hebdomadaire du cycle annuel

de lecture de la Torah et la seconde du *Deutéronome*. Elle correspond à *Deutéronome 3 : 23 - 7 : 11*).

Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie préislamique



Christian
Julien Robin

Depuis le ^{xix}^e siècle, l'idée s'est imposée que la croyance en un Dieu unique en Arabie remonterait à la prédication d'un réformateur religieux du ^{vi}^e siècle de l'ère chrétienne, Muhammad fils de *ʿAbd Allāh*, le fondateur de l'islam. C'est effectivement ce que la tradition savante arabo-musulmane prétend : les principaux adversaires de Muhammad auraient été les polythéistes, tout d'abord à La Mecque, puis dans l'ensemble de la péninsule Arabique.

Les rares témoignages étrangers sur l'Arabie de l'Antiquité tardive mentionnent sans doute l'existence d'une influente communauté juive au Yémen et dans le nord du Hijâz, ainsi que des chrétiens en grand nombre dans la vallée de l'Euphrate et dans les régions littorales du Golfe Arabo-persique. Mais ils signalent tout autant d'exemples de la persistance du polythéisme, de telle sorte que l'idée d'une Arabie majoritairement polythéiste s'est imposée dans les travaux historiques.

L'exploration archéologique

L'exploration archéologique de l'Arabie qui a été entreprise dans la seconde moitié du ^{xix}^e siècle avait notamment pour objectif de rechercher tous les vestiges susceptibles d'éclairer la naissance de l'islam et l'extraordinaire épopée vécue par le fondateur de cette nouvelle religion et par ses successeurs. Ses résultats ont déçu les espérances : aucun vestige remontant au siècle de Muhammad, entre 560 et 660, n'a été découvert. Il en a été de même après la reprise des recherches archéologiques dans les années 1970 : la période de formation de l'islam est restée invisible. C'est assurément une période de crises et d'anarchie pendant laquelle la misère est générale, comme le suggère l'arrêt total des importations. Mais si rien n'a été découvert sur le siècle de Muhammad, il n'en va pas de même des périodes antérieures. Les vestiges découverts modifient radicalement l'image qu'on pouvait se faire de l'Arabie à la veille de la prédication muhammadienne.

Ces vestiges sont parfois des monuments ruinés ou des pierres sculptées qui en proviennent, comme les chapiteaux ornés de croix de la Grande Église de Sanaa, mais ce sont surtout des centaines de textes

épigraphiques, à savoir des textes reportés sur des matériaux durables comme la pierre, le bronze ou le rocher.

Si on compare la valeur historique des textes épigraphiques avec celle des traditions savantes profanes ou religieuses, plusieurs différences majeures apparaissent. Les traditions savantes rapportent des séquences d'événements qui fondent la structuration de la chronologie et abondent en considérations générales qui nous éclairent sur les principaux acteurs, les institutions et les orientations idéologiques. Mais, si elles offrent un matériau particulièrement précieux pour comprendre le passé, elles présentent deux travers. Le premier est qu'elles transmettent uniquement la version des vainqueurs ; pour connaître celle des vaincus, on ne dispose que de rares réfutations, souvent allusives. Le second travers réside dans le mode de transmission : nous ne disposons pas des textes originaux, mais de versions dérivées, fréquemment enrichies, corrigées et remaniées au cours des multiples recopies, ou même, trop souvent, seulement de résumés ou d'extraits.

Thème

Les textes épigraphiques, en revanche, dont la grande majorité a pour seule visée de mettre en valeur la réussite et la puissance de leurs commanditaires, se focalisent avant tout sur des individus. Ce ne sont pas des archives historiques mais des textes de propagande. Les événements négatifs sont passés sous silence et ceux qui sont à l'avantage du commanditaire sont logiquement embellis. Néanmoins, si les textes épigraphiques sont sélectifs, ils ne s'écartent guère de la vérité, parce qu'un texte de propagande qui ment effrontément perd toute crédibilité et donc toute efficacité. Une autre caractéristique des textes épigraphiques réside dans leur caractère extrêmement concis et allusif parce que la confection d'une inscription est coûteuse. Par rapport aux traditions manuscrites, les textes épigraphiques présentent cependant une supériorité incontestable : sauf exception très rare, ils nous sont parvenus sans la moindre altération depuis leur élaboration, reflétant très exactement les prétentions de leurs commanditaires.

L'histoire de l'Arabie antique présente la particularité unique au monde d'être reconstruite uniquement (ou presque) grâce aux textes épigraphiques. Il en va naturellement de même pour celle de la diffusion du monothéisme en Arabie avant l'islam. La conséquence est que nous disposons d'un nombre important de petites données factuelles, comme les noms donnés aux puissances surnaturelles, qui mettent en évidence des ruptures, mais non de textes théologiques ou mythologiques qui nous éclairent sur la manière dont les croyants se représentaient le monde surnaturel et les entités qui lui appartenaient. Nous allons l'illustrer en présentant successivement l'enracinement de l'idée de Dieu unique, la conversion de Himyar au judaïsme (380-500), le

christianisme de Himyar après la conquête éthiopienne (530-570) et les noms du Dieu unique chez les Arabes juifs et chrétiens. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il n'est pas inutile de rappeler ce que les inscriptions nous apprennent sur la situation politique et culturelle de l'Arabie pendant l'Antiquité tardive.

L'Arabie de l'Antiquité tardive : le royaume de Himyar

Par rapport au tableau traditionnel qui se fondait principalement sur la tradition savante de l'islam classique, les principaux résultats de la recherche archéologique sont la mise en évidence d'un pouvoir politique, les rois de Himyar, dont le siège était au Yémen actuel et dont l'autorité s'exerçait plus ou moins directement sur la totalité de la péninsule; la conversion des rois de Himyar au judaïsme vers 380; la disparition de toute trace de polythéisme dans la documentation épigraphique vers 400; enfin, après la réduction de Himyar en royaume tributaire des Aksûmites (ou Éthiopiens) d'Afrique, la conversion officielle du royaume (à savoir de toute l'Arabie) au christianisme, entre 530 et 570.

Himyar est une petite tribu de la montagne yéménite qui devient indépendante vers le milieu du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Vers 300 de l'ère chrétienne, Himyar, qui a étendu sa domination sur l'ensemble de la Sudarabie, devient la principale puissance de la péninsule Arabique. Au cours du 4^e siècle, les Himyarites lancent des raids dans toute l'Arabie désertique et étendent progressivement leur influence au détriment des rois arabes de la vallée de l'Euphrate, tributaires des Sâsânides. Vers 420-440, ils annexent l'Arabie centrale et occidentale. La titulature du souverain devient alors « roi de Saba', de dhu-Raydân (= Himyar), de Hadramawt, du Sud et des Arabes du Haut-Pays et du Littoral ». Elle révèle une réforme importante: Himyar devient un empire avec un double socle, les anciennes populations de la Sudarabie et celles de l'Arabie désertique appelées « les Arabes », alors que précédemment ces « Arabes » étaient des populations soumises ou marginales.

*Christian
Julien Robin*

La capitale de Himyar était la ville de Zafâr, à 2750 m d'altitude, aujourd'hui un minuscule village à 130 km au sud de San'â'. La résidence royale était le palais Raydân. C'est pourquoi les princes de Himyar et leur principauté sont appelés « dhu-Raydân », c'est-à-dire « celui de Raydân ». La langue que les Himyarites écrivaient était le sabaïque, la principale des cinq langues antiques de l'Arabie méridionale¹. Le sabaïque est la langue sudarabique qui est la plus proche de l'arabe,

1 Les autres sont le qatabânique, le arabe méridional, ma'înique, le hadramawtique et le vieil-

mais s'en distingue de diverses manières, notamment avec une sifflante supplémentaire (latérale) et un article postposé (alors que l'article arabe est préposé).

L'écriture utilisée par les Himyarites était l'alphabet consonantique commun à tous les peuples de la Sudarabie, qu'on appelle « sudarabique ». C'est une singularité de la Sudarabie que d'avoir la même écriture alors que la diversité linguistique était très grande. On peut parler d'unité culturelle parce que le répertoire iconographique, l'architecture, le travail de la pierre et du bronze, ainsi que bien d'autres aspects de la civilisation matérielle présentaient d'innombrables traits communs.

Les Himyarites, qui étaient des montagnards, vivaient principalement de l'agriculture qui était très développée dans cette partie de l'Arabie grâce aux abondantes pluies de mousson pendant l'été. À Zafar, la pluviométrie est de l'ordre de 500 mm par an. Mais, alors que les Sabéens avaient fondé leur prospérité sur le commerce caravanier trans-arabique, les Himyarites étaient tournés vers la mer. Depuis la fin du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne, ils avaient d'ailleurs été les principaux alliés de Rome dans la région.

Thème

Himyar a été juif, puis chrétien. Cette affirmation est sûre parce qu'elle se fonde sur deux sources indépendantes, d'une part les chroniqueurs et les hagiographes de l'Empire byzantin qui écrivaient en grec ou en syriaque, d'autre part les très nombreux textes épigraphiques qui ont été découverts en Arabie, et surtout au Yémen. Les vagues réminiscences transmises par les traditionnistes arabes d'époque islamique le confirment dans une certaine mesure. Évidemment, une telle affirmation ne signifie pas que toute la population a adhéré au judaïsme ou au christianisme. Les sources ne nous éclairent que sur les détenteurs du pouvoir et leurs partisans dans la frange supérieure de la société.

La crise du polythéisme et les premières mentions du Dieu unique au IV^e siècle

Le royaume de Himyar s'est converti au judaïsme vers 380. Une telle conversion, qui impliquait une rupture radicale avec le passé et notamment le rejet des anciennes divinités, a évidemment été l'aboutissement d'une longue crise dont les premiers symptômes s'observent au III^e siècle de l'ère chrétienne.

Dans les régions de vieille culture, la manière de concevoir la divinité avait progressivement évolué à l'image de la société. Aux divinités conçues à l'image des humains et vénérées collectivement par l'ensemble du groupe social dans des cérémonies ritualisées, on substi-

tuait des divinités transcendantes que chacun pouvait choisir et adorer à sa manière. La foi et les actes individuels primaient désormais sur les rites. Ils étaient évalués avec équité par les puissances surnaturelles et déterminaient le sort de chacun. Mais comme ni la rétribution ni le châtement n'étaient avérés durant la vie terrestre, la conviction s'est imposée qu'ils intervenaient lors d'un jugement après la mort, ce qui impliquait une résurrection et une seconde vie.

Ces évolutions s'observent dans le judaïsme avant et après la destruction du second (ou du deuxième) Temple en 70 de l'ère chrétienne, puis dans l'ensemble de l'Empire romain. La rupture intervient durant le IV^e siècle en trois étapes : les édits de tolérance au début du siècle, puis le christianisme comme religion de l'empereur avec Constance II (337-361), et enfin le christianisme comme religion de l'empire à la fin du siècle.

Ce qui est particulièrement remarquable dans le royaume de Himyar, mais aussi en Éthiopie, de l'autre côté de la mer Rouge, c'est que les mêmes évolutions se produisent vers la même époque et au même rythme que dans le monde méditerranéen. C'est une preuve que l'Arabie n'était nullement le territoire isolé, misérable et arriéré que l'on imagine trop souvent, mais une région périphérique, étroitement liée économiquement et culturellement au monde méditerranéen.

Christian
Julien Robin

Au début du IV^e siècle, les Himyarites sont encore polythéistes, ce qui signifie qu'ils croient en une pluralité de puissances surnaturelles. Le terme « polythéiste » qui décrit simplement les pratiques religieuses semble préférable à celui de « païen » qui formule un jugement de valeur. En effet le mot « païen » renvoie au *pagus*, mot latin qui signifie la campagne, avec l'idée que les gens des villes sont plus évolués et plus modernes que ceux des champs qui restent attachés aux vieilles superstitions.

Le polythéisme de Himyar au début du IV^e siècle est notamment prouvé par trois inscriptions royales qui commémorent des offrandes à une divinité polythéiste ou invoquent une pluralité de divinités.

Mais dans le courant du IV^e siècle, plusieurs indices trahissent une situation de crise. Le premier est que, pendant près d'un siècle, entre 300 et 380, les rois successifs ne commanditent plus d'inscriptions. L'une des explications possibles de cette disparition des inscriptions royales est l'absence d'accord au sein des classes dirigeantes sur l'orientation religieuse du régime. Deux parallèles sont éclairants. Dans la principauté théocratique musulmane fondée par Muhammad à Médine en 622, la première inscription officielle date de 691-692 (72 de l'hégire),

soit 60 ans après la mort du fondateur. Les premiers califes n'ont pas commandité d'inscriptions parce qu'il n'y avait pas de consensus dans la communauté sur la manière d'invoquer Dieu, sur la mention de Muhammad et sur le titre du souverain. Une illustration du même phénomène est fournie par la Révolution française de 1789 : les inscriptions révolutionnaires sont rarissimes.

Un deuxième indice de la crise religieuse est fourni par les invocations dans les textes commémorant des travaux de construction ou d'aménagement. C'est seulement dans la moitié des textes qu'on trouve encore des invocations à une pluralité de divinités. Dans un quart des textes, les divinités polythéistes sont remplacées par une divinité unique et, dans un autre quart, les commanditaires préfèrent ne pas invoquer de puissances surnaturelles, ce qui ne se faisait guère auparavant.

Vers la même époque, la fréquentation des temples polythéistes décline inexorablement. Un inventaire des inscriptions les plus récentes recueillies dans ces temples l'illustre parfaitement : tous cessent de recevoir des offrandes au III^e et au IV^e siècle. C'est évidemment le Grand Temple sabéen de Marib qui est le plus significatif, à cause de son rôle de sanctuaire commun à toutes les communes sabéennes et du grand nombre de textes qui y ont été découverts, près de 800 postérieurs au début de l'ère chrétienne. Au IV^e siècle, le nombre des dédicaces décline par rapport au siècle précédent mais elles sont encore relativement nombreuses. La dernière est datée de 379-380 de l'ère chrétienne. On peut en conclure que l'aristocratie sabéenne cesse de visiter ce temple en 380 (avec une faible marge d'erreur). Il est plausible qu'il soit fermé alors ou peu après, à moins qu'il ne soit transformé en synagogue.

Thème

Le passage à une nouvelle ère est signalé par des innovations qui marquent une rupture avec le passé. Les invocations à des divinités multiples sont remplacées par celles à un Dieu unique. Ce Dieu unique est désigné par des appellations qui n'étaient pas attestées auparavant. Il est vénéré dans des édifices appelés *mikrâb*, un terme nouveau qui signifie « lieu de bénédiction » ; auparavant, la célébration des divinités se faisait dans des lieux appelés « temple » (*bayt*) ou « sanctuaire » (*mahram*). Ces changements, enfin, sont accompagnés par des emprunts linguistiques à la langue araméenne.

Le basculement intervient dans les années qui précèdent janvier 384. À cette date, le roi de Himyar et ses deux corégents commémorent la construction de deux palais et concluent leur texte par une invocation au Dieu unique. C'est la proclamation officielle de l'adhésion des souverains à une nouvelle religion et de leur rejet du polythéisme. À une

date apparemment quelque peu antérieure, le même souverain avec un seul corégent avait déjà fait édifier un *mikrâb*.

Le nom du Dieu unique dans les premières inscriptions « monothéistes » (320-380)

Les divinités polythéistes, en général, ont un nom propre comme 'Athtar ou Almaqah. Certaines peuvent être désignées par une périphrase comme « Celui des Cieux », *dhū al-Samâwī*. Ce peut-être aussi un terme de parenté, comme « Oncle » (*'Amm*) ou une qualité « la Puissante » (*al-'Uzzâ*). Un dieu polythéiste porte un nom intrigant : il s'appelle *al-'Ilâh*, « le Dieu », nom qui a évolué en *al-Lâh*, puis a donné *Allâh*, le Dieu de l'islam, mais aussi, probablement, celui des chrétiens arabes du VI^e siècle.

Le Dieu unique, dans les inscriptions les plus anciennes, n'a pas de nom propre et chacun le désigne à sa manière. Dans les cinq inscriptions antérieures à la conversion de 380, ce sont quatre formulations différentes que l'on relève :

- « Dieu », *'Îlân* (un exemple)
- « Dieu, propriétaire du Ciel », *'Îlân ba'al Samayân* (trois exemples)
- « Propriétaire du Ciel », *Ba'al Samayân* (un exemple)
- « Seigneur du Ciel », *Mara' Samayân* (un exemple).

Christian
Julien Robin

Les commanditaires de ces cinq inscriptions « monothéistes » sont des personnages influents, soit proches du pouvoir, soit appartenant à l'aristocratie provinciale, dans les régions de San'â' au nord et d'al-Baydâ'² au sud.

Les noms de Dieu dans les inscriptions après la conversion de Himyar au judaïsme (vers 380)

Après la conversion au judaïsme, Dieu continue à être appelé de multiples manières, souvent dans le même texte. Le plus souvent, il est désigné par un nom double, composé d'un appellatif (un nom commun) et d'une petite circonlocution définissant sa sphère d'influence. Mais à partir de 420, l'appellatif tend à être remplacé par le nom propre *Rahmânân*.

Les appellatifs utilisés sont :

- *'Îlân*, « le Dieu » en langue sabaïque de Himyar ;
- *'Ilâhân*, « le Dieu » en langue sabaïque de Saba' ;
- une fois *A'lâhân*, « les Dieux », un calque de l'hébreu *Elôhîm*.

2 Ville proche de l'ancienne frontière à 150 km au nord-est d'Aden, entre le Yémen-Nord et le Yémen-Sud,

Le second élément est une brève circonlocution, comme :

- « le Propriétaire du Ciel », *Ba'al Samâyân* ;
- « le Seigneur du Ciel », *Mara' Samâyân* ;
- « le Seigneur du Ciel et de la Terre », *Mara' Samâyân wa-Ardân* ;
- « Celui à qui appartiennent le Ciel et la Terre », *Dhu la-hû Sa-mâyân wa-Ardân* ;
- « le Dieu d'Israël », *ʾIlâh Yisra'îl* ;
- « le Maître des Juifs », *Rabb Yabûd*.

Toutes ces dénominations qui sont distribuées dans les diverses catégories d'inscriptions sont synonymes et interchangeables.

Dieu, initialement une puissance céleste, est rapidement conçu comme ayant autorité sur le Ciel et la Terre. Le nom propre qui remplace progressivement l'appellatif, *Rahmânân*, renvoie à l'idée de « clémence ». Initialement, dans le judaïsme, une telle qualité n'était guère associée à l'idée de Dieu ; c'est seulement dans l'Antiquité tardive qu'elle apparaît avec le théonyme *Rahmânâ*, fréquent dans le Talmud de Babylone, plus rare dans celui de Jérusalem, également attesté dans les Targums et dans l'épigraphie synagogale ; ce théonyme se rencontre également en christo-palestinien et en syriaque (mais seulement en relation avec les chrétiens himyarites³).

Thème

Dans le royaume de Himyar, le nom de *Rahmânân* est parfois explicité par un qualificatif. Dans un texte assurément juif datant de juillet 523 (voir la citation ci-dessous), il est qualifié de « Très-Haut ». Ailleurs, c'est l'adjectif « (celui qui) a pitié » (*mutarahham*) qu'on relève dans un texte d'orientation non explicitée (soit juive soit chrétienne). L'expression *Rahmânân mutarahham* se retrouve en arabe islamique sous la forme *al-Rahmân al-rahîm*. Enfin, dans un texte peut-être judaïsant, mais datant de la période chrétienne, on relève « *Rahmânân le Roi* ».

Dans le texte juif daté de juillet 523 auquel il vient d'être fait allusion, Dieu est encore appelé d'une autre manière : « Louangé », *Muhammad* (ou *Mahmûd*). L'intérêt de ce théonyme réside dans sa parenté évidente avec le nom du fondateur de l'islam (racine HMD), sans qu'on puisse véritablement en expliquer la raison.

Pour illustrer la manière dont les Himyarites juifs nommaient Dieu, il n'est sans doute pas inutile d'en donner deux illustrations concrètes.

3 On le relève dans les hagiographies en langue syriaque rapportant les propos des martyrs de Najrân. L'oasis de Najrân, aujourd'hui en Arabie saoudite,

sur la frontière avec le Yémen, était alors l'une des plus importantes villes du royaume de Himyar.

La première est une inscription soigneusement incisée qui décorait un palais de la capitale. Son commanditaire est un juif de la diaspora entré au service d'un roi de Himyar. Le texte date de 400 de l'ère chrétienne environ :

Yahûda' Yakkuf a construit, posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet, avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du Ciel et de la Terre, qui a tout créé, avec la prière de son peuple Israël, avec le soutien de son seigneur Dhara³amar Ayman, roi de Saba³, de dhu-Raydân, du Hadramawt et du Sud⁴.

Le second texte est celui daté de juillet 523 qui a déjà été mentionné. Il a été gravé sur un rocher du désert par le chef d'une armée envoyée par le roi himyarite juif Joseph pour réduire la révolte des chrétiens pro-byzantins de Najrân. Les formules de bénédiction se trouvent au début et à la fin :

Que Dieu, à qui sont le Ciel et la Terre, bénisse le roi Yûsuf As²ar Yath²ar, roi de toutes les communes, et qu'Il bénisse les princes Lahay²at Yarkham, Sumûyafa² Ashwa², Sharah²il Yaqbul et Shurihbi²il As²ad, fils de Shurihbi²il Yakmul, (du lignage) de Yaz²an et Gadan...
... Que bénisse *Rahmânân* leurs fils, Shurihbi²il Yakmul et Ha²ân As²ar, fils de Lahay²at, ainsi que Lahay²at Yarkham, fils de Sumûyafa², et Marthad²ilân Yamgud, fils de Sharah²il, (du lignage) de Yaz²an, au mois de dhu-madhra²ân {juillet} 633. Puisse, avec la protection du Ciel et de la Terre et les capacités des hommes, cette inscription (être protégée) contre tout briseur et déprédateur, et *Rahmânân Très-Haut* contre tout briseur... A consigné, écrit et supervisé au nom de *Rahmânân* le secrétaire de Tamîm dhu-Hadyat. *Seigneur des juifs*. Avec le Louangé (*Muhammad*⁵).

Christian
Julien Robin

Le nom de Dieu chez les Juifs du Hijâz avant l'Islam

Les données, très abondantes pour les populations prospères et développées de la montagne yéménite, sont beaucoup plus pauvres pour celles du désert. Quelques textes nous informent cependant sur la manière dont elles nommaient Dieu. C'est notamment le cas pour les juifs du Hijâz.

Selon la tradition savante arabo-musulmane, le judaïsme était la religion dominante dans les oasis du nord-ouest de l'Arabie à l'époque de la prédication muhammadienne. Il en allait ainsi notamment à Médine

où Muhammad entre en conflit avec les trois tribus juives de l'oasis qu'il contraint à l'exil ou qu'il extermine⁶. Certains chercheurs cependant doutaient de l'historicité de ces données parce qu'on ne trouvait aucune trace archéologique de ces juifs du Hijâz. Ce n'est plus vrai. On dispose désormais de deux stèles funéraires, d'une inscription rupestre et de nombreux graffites, notamment sur les rochers d'une piste caravanière entre Madâ'in Sâlih et Tabûk⁷. Le commanditaire ou l'auteur de ces textes peut être considéré comme juif parce que son nom est juif, de façon assurée (comme pour Isaïe, Samuel ou Juda) ou probable; parce qu'il mentionne une fête juive ou encore parce qu'il donne à Dieu un nom utilisé par les juifs.

Le plus ancien de ces documents remonte au milieu du III^e siècle. Il s'agit d'une inscription funéraire rupestre de Madâ'in Sâlih⁸, datée de juillet-août 267 de l'ère chrétienne et rédigée en écriture (araméenne) nabatéenne, mais dans une langue qui mêle araméen et arabe. Son commanditaire appelle Dieu « Maître des Mondes {ou: du Monde} » :

« Que maudisse le Maître des Mondes {ou: du Monde} quiconque s'attaquerait à ce tombeau. »

Thème

On pouvait supposer que ce commanditaire était juif parce qu'il donne à Dieu un nom entièrement nouveau dans l'épigraphie. Mais il fallait une confirmation qui est arrivée en 2019, dans un modeste graffite de la piste caravanière :

Certes en souvenir de Sillâ fils de 'Aws⁽²⁾ en bien et paix en face du⁽³⁾ Maître des Mondes {ou: du Monde}; cette inscription⁽⁴⁾ a été écrite le jour de la fête⁽⁵⁾ de Pâque {mot-à-mot: de la fête du pain azyme} en l'an 197⁹.

Le texte est rédigé en langue araméenne et écrit en alphabet (araméen) nabatéen. Il date de 303-304 de l'ère chrétienne (197 dans l'ère de la province romaine d'Arabie). Son auteur est certainement juif parce qu'il date son graffite de la fête juive de Pâque. En effet, la « fête du pain azyme » est certainement la Pâque juive. Un premier indice est offert par le substantif *hg* qui fait sens dans le contexte si

6 Ces tribus s'appellent al-Nadîr, Qurayza et Qaynuqa'.

7 Cette piste est appelée le Darb al-Bakra. Voir LAÏLA NEHMÉ, *The Darb al-Bakrah. A Caravan Route in North-West Arabia. Catalogue of Inscriptions*, with contributions by Françoise Briquel-Chatonnet, Alain Desreumaux, Ali I. al-Ghabban, Michael Macdonald, Laïla Nehmé, and François Villeneuve, Riyadh (Saudi

Commission for Tourism and National Heritage), 2018.

8 JS 17 (voir J. F. HEALEY (J.F.) and G. REX SMITH, « Jausen-Savignac 17 - The Earliest Dated Arabic Document, A.D. 267 », dans *Atlat*, 12, 1989, pp. 77-84 et pl. 46).

9 UjadhNab 538 (voir NEHMÉ, *The Darb al-Bakrah*, op. cit.). Le nombre en exposant est le numéro de la ligne.

on le traduit par « fête » (hébreu *hag*, « fête »), mais guère si on le rend par « pèlerinage » (arabe *hajj*) ; un emprunt à l'hébreu implique un milieu juif. Par ailleurs, si on recherche un rituel annuel imposant que le pain soit exempt de tout ferment, on ne trouve que celui de la Pâque juive, qui prescrit également de consommer l'agneau sacrifié avec des herbes amères. Une telle appellation de la fête de Pâque se trouve dans la Bible¹⁰ et le Talmud, mais sans être fréquente ; elle l'est en revanche en araméen chrétien (syriaque).

Dieu est appelé ici *Marâ 'Almâ* ou *Marâ 'Almê* (*Mry 'lm'*), le « Maître du Monde » ou le « Maître des Mondes ». *Mry* est une graphie régionale de *Mr'*. Le substantif *marâ* existe dans plusieurs langues d'Arabie, mais l'arabe lui préfère *rabb* ; il est donc probable, mais non assuré, que ce soit un emprunt à l'araméen. Pour *'Almâ/'Almê*, en revanche, l'emprunt ne fait aucun doute. C'est le substantif araméen *'âlam*, « monde », qu'on retrouve en arabe avec les mêmes voyelles. La graphie araméenne peut distinguer le singulier (*'lm'*) du pluriel (*'lmy'*), mais ne le fait qu'exceptionnellement. L'appellation « Maître du Monde » ou « Maître des Mondes » est courante chez les rabbins et en araméen chrétien (syriaque).

Si on lit le « Maître des Mondes », on obtient une appellation coranique de Dieu, *Rabb al-'âlamîn*, « Maître des Mondes ». *Rabb* est l'équivalent arabe de l'araméen et du sudarabique *mry / mr'* ; quant à *'âlamîn*, c'est le substantif araméen au pluriel, réinterprété comme un pluriel arabe (*'âlamûn*, *'âlamîn*). Ce pluriel renvoie probablement à deux Mondes {= le Ciel et la Terre} parce que l'araméen de l'Antiquité tardive n'a pas de duel. Ces deux mondes pourraient bien être le Ciel et la Terre des juifs de Himyar.

Christian
Julien Robin

Le graffite de la piste caravanière confirme donc que les juifs du Hijâz appelaient Dieu le « Maître des Mondes » (ou le « Maître du Monde »).

Les noms de Dieu dans les inscriptions après la conversion de Himyar au christianisme (530-570)

Le théonyme « Rahmânân » rencontré dans les inscriptions himyarites juives est également chrétien : il désigne Dieu le Père, à savoir la première personne de la Trinité. On le trouve dans l'inscription du premier souverain officiellement chrétien, Sumûyafa' Ashwa' (vers 530-532) :

« au nom de Rahmânân, de Son fils Christ Vainqueur et de l'Esprit saint ».

10 *Hag ha-matsot*, par exemple Exode 23, 15.

Dans les inscriptions d'Abraha (vers 532-565), qui accède au pouvoir après une rébellion, Dieu le Père est toujours appelé « Rahmânân » :

- « Avec la puissance, l'aide et la miséricorde de Rahmânân, de son Messie et de l'Esprit de Sainteté¹¹ » ;
- « Avec la puissance, le soutien et l'aide de Rahmânân, seigneur du Ciel, et de son Messie¹² » ;
- « Avec la puissance de Rahmanân et de son Messie¹³ ».

Il est très inhabituel de donner un nom propre à la première personne de la Trinité. Universellement, et notamment dans le royaume voisin d'Aksûm, la première personne est appelée « le Père ». Cette singularité de Himyar est d'autant plus remarquable que l'inscription de Sumûyafa' Ashwa' suit de très près la phraséologie guèze des Aksûmites. Par exemple, l'Esprit saint y est nommé *Manfas qeddûs* à la manière Aksûmite ; et l'adjectif « Vainqueur », apposé à Christ, est également aksûmite.

L'explication de cette singularité himyarite est hypothétique : elle réside sans doute dans le désir du pouvoir politique de montrer que la nouvelle religion (chrétienne) a le même Dieu que l'ancienne (juive). C'est un moyen de souligner que le changement s'accorde avec une part de continuité.

Thème

L'intérêt des invocations himyarites à la Trinité réside également dans la manière de désigner la deuxième personne. Si le roi Sumûyafa' Ashwa' emploie une formulation très orthodoxe soulignant la filiation divine, « son fils Christ Vainqueur », il est remarquable que son successeur Abraha remplace cette expression par « Son Messie », avec la suppression du mot « Fils ». La deuxième personne perd ainsi son rang divin, pour n'être plus qu'un homme élu par Dieu. De ce fait elle devient parfaitement acceptable pour des adeptes intransigeants de l'unicité divine, comme les juifs. Une telle évolution répond assurément à une exigence tactique : Abraha qui règne sur un royaume dont les élites sont majoritairement juives a besoin d'élargir sa base politique. La christologie d'Abraha peut donc être considérée comme la recherche d'une voie moyenne pour réunir juifs et chrétiens dans une même communauté.

Quant à la Trinité, son nom est un calque du guèze dans l'inscription de Sumûyafa' Ashwa' et un calque du syriaque dans celle d'Abraha où elle est invoquée.

La manière de désigner la Trinité dans le royaume de Himyar et son évolution ne semblent pas avoir de rapport avec les querelles christo-

11 CIH 541.

12 DAI GDN-2002/20

13 Murayghân 1.

logiques féroces qui divisaient alors l'Empire romain depuis le concile de Chalcedoine en 451. D'ailleurs, aussi bien les chrétiens d'Aksûm que ceux Himyar se rangeaient parmi les adversaires de la foi de Chalcedoine (appelés traditionnellement « monophysites » ou, plus récemment, « miophysites »).

En revanche, les choix dogmatiques d'Abraha, avec une deuxième personne nommée le Messie (de Rahmânân) et un Esprit Saint réduit à un rôle effacé (puisque'il est omis deux fois sur trois) préfigurent apparemment ceux de Muhammad. Dans le Coran, « Jésus fils de Marie » est le « Messie » ; il est hautement vénéré, mais c'est un homme ; quant à l'Esprit Saint, c'est un esprit créé qui « assiste » Jésus ou apporte la vérité de Dieu à Muḥammad.

Le nom de Dieu dans les inscriptions des Arabes chrétiens des ^v^e et ^{vi}^e siècles

Comme pour les juifs du Hijâz, le nom que les Arabes chrétiens donnaient à Dieu n'est assuré que depuis peu. Il y a une quinzaine d'années, une seule inscription arabe chrétienne antérieure à l'islam comportait une invocation religieuse : Dieu y était appelé *al-Ilâh*. On pouvait lui adjoindre l'inscription du monastère de la reine Hind à al-Hîra (basse vallée de l'Euphrate), qui n'est connue que par la copie qu'en donnent (avec quelques différences) deux dictionnaires géographiques arabes médiévaux. Aujourd'hui, le nombre des occurrences du nom de Dieu est de sept. On peut désormais considérer comme raisonnablement sûr que, du nord de la Syrie jusqu'à Najrân, les Arabes chrétiens préislamiques appelaient le Dieu unique *al-Ilâh*, « le Dieu ». Ces inscriptions proviennent de la Syrie du nord, de la Jordanie du nord, du nord de l'Arabie séoudite (Dûma) et du sud de l'Arabie séoudite (Najrân). Elles sont rédigées en écriture arabe (une écriture dérivée de l'araméen nabatéen qui semble avoir été élaborée par les missionnaires chrétiens en milieu arabe) et dans une langue qui mêle araméen et arabe. La plus ancienne date de 470.

Christian
Julien Robin

Aux mentions directes de Dieu, on peut ajouter un nom de personne dans lequel Dieu est mentionné : 'Abd al-'Ilâh, « Serviteur de Dieu ». Ce nom est attesté en Jordanie et à Najrân.

Le théonyme *al-Ilâh*, formé avec l'appellatif arabe *'ilâh* qui signifie « dieu », a probablement été décalqué du syriaque (araméen chrétien de la Syrie du nord) *'Alâhâ* (« Dieu »), qui s'inspirait lui-même du grec *ho Théos* (comme le latin *Deus*).

Le fait que les Arabes chrétiens écrivent dans une écriture araméenne et nomment Dieu à la manière du monde syriaque n'est pas une sur-

prise en Syrie et en Arabie du Nord. En revanche, c'en est une pour les Arabes de Najrân qui étaient intégrés depuis des siècles dans le royaume de Himyar et auraient dû écrire en alphabet sudarabique et nommer Dieu Rahmânân. C'est un indice que ces Arabes de Najrân (au moins en partie) se sont éloignés de Himyar dès la fin du v^e siècle pour rejoindre les Arabes (chrétiens) de l'Arabie désertique. Cette dissidence ouvrait la voie à la recomposition politique que la création de la principauté théocratique de Muhammad à Médine (Yathrib) en 622 allait entraîner.

Une comparaison avec Aksûm

La manière de nommer Dieu dans le royaume de Himyar après la conversion au judaïsme présente des parentés notables avec celle du royaume d'Aksûm en Éthiopie après la conversion au christianisme.

À Aksûm, au milieu du iv^e siècle, les inscriptions du roi ʿĒzânâ sont d'abord polythéistes, puis chrétiennes. Le monnayage confirme la conversion au christianisme. Cependant, dans les inscriptions, cette conversion se présente diversement selon la langue. En grec, ʿĒzânâ proclame une orthodoxie trinitaire sans faille :

Thème

« Dans la foi en Dieu et la puissance du Père, du Fils et du Saint Esprit, à celui qui m'a conservé le royaume par la foi en Son Fils Jésus Christ, à celui qui m'a secouru et me secourt toujours, moi Azanas¹⁴,... »

Dans la langue locale, en revanche, ʿĒzânâ veut bien se réclamer du monothéisme, mais il le fait avec prudence, en se référant à des puissances surnaturelles qui paraissent acceptables par tous, chrétiens, polythéistes et autres. Le seul indice d'une adhésion au christianisme est la croix qui marque la fin d'un texte¹⁵. Les noms que ʿĒzânâ donne au Dieu unique¹⁶ rappellent ceux des inscriptions himyarites :

- « Seigneur du ciel qui, au ciel et sur terre, est victorieux pour moi » ;
- « Seigneur du ciel, qui m'a fait roi, et de la terre qui le porte » ;
- « Seigneur du ciel » ;
- « Seigneur du Monde » ;
- « Seigneur de l'univers ».

Ces inscriptions de ʿĒzânâ mettent en évidence les difficultés auxquelles se heurte un souverain qui entreprend une réforme religieuse radicale. Les partisans résolus de la réforme (à savoir les adeptes de la nouvelle religion) sont une petite minorité qui s'oppose à des adver-

¹⁴ RIÉth 271.

¹⁵ RIÉth 190, pl. 128.

¹⁶ Voir RIÉth 189 et 190.

saïres également minoritaires, mais tout aussi déterminés, tandis que la majorité est attentiste. Pour se maintenir au pouvoir, les réformateurs ont besoin d'alliés politiques qui sont gagnés grâce à un discours officiel lénifiant qui atténue les changements les plus bouleversants et multiplie les formulations neutres et consensuelles.

À Aksûm, le roi formule la nouvelle doctrine officielle de cette manière lénifiante quand il s'adresse à la population locale. Dans le royaume de Himyar, après la réforme de 380, le souverain fait de même : les inscriptions royales ne font jamais référence explicitement au judaïsme.

Mais le roi d'Aksûm agit différemment quand il écrit en grec, langue des étrangers (commerçants et officiels de passage) qui n'est pas comprise par la population. Son orthodoxie est alors d'autant plus parfaite qu'elle peut lui valoir les bonnes grâces du souverain ou des autorités ecclésiastiques de Byzance.

Les noms donnés au Dieu unique dans la prédication muhammadienne

Dans les premiers enseignements de Muhammad fils de 'Abd Al-lâh, le prophète de l'islam, on peut observer une circonspection assez semblable. Comme il s'agit de questions débattues, il n'est pas inutile d'entrer ici un peu plus dans le détail.

*Christian
Julien Robin*

Muhammad naît pendant une époque de crise extrême, marquée par des guerres violentes, des perturbations climatiques et des pandémies (connues sous le nom de Peste de Justinien), aboutissant à la dislocation du royaume de Himyar vers 570 et à une anarchie généralisée. L'attente d'un Sauveur suscite l'apparition d'un grand nombre de réformateurs religieux. Les deux principaux dont les prédications, réunies dans un recueil appelé « Coran », présentent des similitudes remarquables, sont Musaylima en Arabie centrale et Muhammad en Arabie occidentale.

C'est grâce à ces similitudes que nous sommes assez bien renseignés sur la doctrine de Musaylima. En effet les théologiens de l'islam ont déployé de grands efforts pour démontrer que Musaylima avait copié Muhammad (alors que son enseignement commence plus tôt) et non le contraire. Le Dieu unique de la religion ascétique prônée par Musaylima s'appelle al-Rahmân, transposition du sabaïque Rahmânân en langue arabe.

Mais ce sont évidemment les appellations de Dieu dans le Coran qui nous intéressent ici. Le théonyme qui prédomine de beaucoup est *Allâh*. Il est employé aussi bien par Muhammad que par ses opposants à Mak-

ka. Dieu peut également être nommé **al-Rahmân**. Ce nom, qui apparaît uniquement dans certaines sourates¹⁷, renvoie à l'idée de clémence.

Dieu peut encore être désigné par plus de vingt circonlocutions. Dans ce cas, il n'est pas nommé, mais caractérisé par sa souveraineté sur des espaces, des phénomènes, des symboles, des qualités, des personnages fameux ou des lieux divers dans des expressions du type « **le Maître de ...** » :

- « Maître des Mondes », *Rabb al-âlamîn* ;
- « Seigneur des Cieux », *Rabb al-Samawât* ;
- « Seigneur des sept Cieux », *Rabb al-Samawât al-sab'* ;
- « Seigneur des Cieux et de la Terre », *Rabb al-Samawât wa-al-²Ard* ;
- « Seigneur des Cieux et de la Terre et de ce qui est entre eux », *Rabb al-Samawât wa-al-²Ard wa-mâ bayna-humâ* ;
- « Seigneur de la Terre », *Rabb al-²Ard* ;
- « Seigneur de Sirius », *Rabb al-Shi'râ* ;
- « Seigneur de l'Aube », *Rabb al-Falaq* ;
- « Seigneur de la Puissance », *Rabb al-²izza* ;
- « Seigneur de toute chose », *Rabb kull shî'* ;
- « Seigneur de l'Orient et de l'Occident et de ce qui est entre eux »,
Rabb al-Mashriq wa-al-Maghrib wa-mâ bayna-humâ ;
- « Seigneur des Orient et des Occidents », *rabb al-Mashâriq wa-al-Maghârib* ;
- « Seigneur des Orient », *Rabb al-Mashâriq* ;
- « Seigneur des deux Orient », *Rabb al-Mashriqayn* ;
- « Seigneur des deux Occidents », *Rabb al-Maghribayn* ;
- « Seigneur de Moïse et Aaron », *Rabb Mûsâ wa-Hârûn* ;
- « Seigneur de vos premiers ancêtres », *Rabb 'abâ'i-kum al-awwalîn* ;
- « Seigneur des Hommes », *Rabb al-nâs* ;
- « Seigneur du Trône », *Rabb al-²arsh* ;
- « Seigneur du Trône immense », *Rabb al-²arsh al-²azîm* ;
- « Seigneur du noble Trône », *Rabb al-²arsh al-karîm* ;
- « Seigneur de cette Ville qu'Il a déclarée sacrée » (*Rabb hâdhihi al-balda al-ladhî haram-hâ* ;
- « Seigneur de ce temple », *Rabb hâdhâ al-bayt*.

Thème

Enfin, une dernière manière de nommer Dieu apparaît dans la formule qui introduit les sourates : **Allâh al-rahmân al-rahîm**. Elle résulte

17 Elles sont classées traditionnellement dans la deuxième période mecquoise. L'usage d'al-Rahmân serait rare pendant les deux autres périodes mecquoises et complètement absent dans les sourates de la période médinoise. Andreas KAPLONY (« Comparing Qur'anic Suras with Pre-800 Documents », dans *Der Islam*, 95,

2018, pp. 312–366) a récemment proposé une distribution fondée non plus sur la période, mais sur l'origine : il a observé que les sourates utilisant al-Rahmân de préférence à Allâh sont corrélées avec la manière de désigner le ciel et l'enfer et avec les « lettres mystérieuses » qui indiqueraient l'origine du texte (lieu ou personne).

de l'identification d'*Allâh* avec al-Rahmân qui s'est faite en trois temps. La première étape a été de déclarer que l'on pouvait prier indifféremment *Allâh* ou al-Rahmân :

« Dis : "Priez *Allâh* ou priez al-Rahmân" ! Quel que soit celui que vous priez, Il possède les noms les plus beaux" » (Q 17, *al-Isrâ'* ou *Banû Isrâ'îl*, v. 110, traduction Blachère).

Dans un deuxième temps, probablement dans les dernières années de la vie de Muhammad, le nom d'al-Rahmân a été apposé à celui d'*Allâh* : « Au nom d'*Allâh* (qui est) al-Rahmân le bienfaisant » (*bi-sm Allâh al-Rahmân al-rahîm*). Un tel procédé était courant dans le monde polythéiste quand deux divinités étaient associées, puis fusionnées en une seule.

Enfin, l'assimilation est devenue complète quand les théologiens musulmans ont estimé qu'*al-rahmân* était une épithète d'*Allâh* : « au nom d'*Allâh* bienveillant et bienfaisant » (*bi-sm Allâh al-Rahmân al-rahîm*), avec *Allâh* suivi de deux épithètes.

On peut supposer qu'*al-rahîm* était à l'origine une épithète d'al-Rahmân. C'est d'autant plus vraisemblable que l'épigraphie himyarite donne à Rahmanân une épithète très semblable, également formée sur la racine RHM, comme nous l'avons vu : « Rahmânân qui a pitié » (*Rahmânân mutarahham*).

Christian
Julien Robin

Chacune de ces appellations de Dieu dans le Coran porte une signification et un message qu'il importe de décrypter.

Allâh est un dieu de la continuité. À l'origine, il est un dieu polythéiste (*al-Lâh*) vénéré dans de nombreuses régions de l'Arabie occidentale, où ses premières attestations remontent aux alentours des v^e-III^e siècle avant l'ère chrétienne ; il est assuré que le nom propre *al-Lâh* dérive de l'appellatif *al-'ilâh*, « le dieu » (attesté dans un nom propre). Au VII^e siècle de l'ère chrétienne, pour une partie au moins de ses fidèles à La Mecque, al-Lâh est considéré soit comme un dieu suprême soit comme le Dieu unique transcendant.

Mais *Allâh* était également l'un des noms du Dieu unique pour les Arabes chrétiens. Le nom savant de Dieu était *al-'Ilâh*, mais, dans la vie courante, les chrétiens disaient plutôt *Allâh*, comme le révèle le nom de personne très populaire chez les chrétiens de Najrân, 'Abdallâh, « Serviteur de Dieu¹⁸ ».

18 Dans la liste des 174 victimes de la persécution de 523 qui nous est parvenue, 10 martyrs se nomment 'Abdallâh.

L'introduction du culte d'al-Lâh/Allâh dans le temple de La Mecque qui intervient apparemment dans le troisième quart du VI^e siècle, comportait donc un double message : elle signifiait que le temple était ouvert aux polythéistes, mais aussi aux chrétiens. C'était de bonne politique pour les responsables d'une ville dont la principale ressource était le pèlerinage, heureusement coordonné avec une grande foire.

al-Rahmân est bien différent. C'est un Dieu de la rupture qui d'ailleurs porte un nom étranger. Dans les premières décennies du VII^e siècle, al-Rahmân est le théonyme retenu par les réformateurs religieux, aussi bien par Muhammad (de façon non exclusive) que par ses rivaux, de manière assurée pour Musaylima dans la Yamâma (en Arabie centrale) et plus hypothétique pour al-Aswad al-Ansi au Yémen. Ces deux réformateurs auraient d'ailleurs été surnommés « Rahmân de la Yamâma » et « Rahmân du Yémen ».

On peut se demander si al-Rahmân est un emprunt direct au judéo-araméen Rahmânâ ou la transposition en langue arabe du sabaïque Rahmânân, le nom de Dieu attesté depuis 420 dans le royaume de Himyar, aussi bien juif (380-530) que chrétien (530-570). Un emprunt au judéo-araméen paraît peu vraisemblable (sans être impossible) du fait de la domination de Himyar sur toute la péninsule Arabique durant l'Antiquité tardive.

Thème

Au VI^e siècle ou au début du VII^e, le choix de Rahmânân (ou al-Rahmân) comme nom de Dieu impliquait un rejet radical des pratiques religieuses antérieures. Il rattachait la communauté au prestigieux héritage de Himyar. Enfin, il caractérisait Dieu par sa Clémence et non par la Colère du Juge terrible de la fin des temps (considérée comme imminente).

Vers la fin de sa vie, Muhammad a finalement tranché. Il a décidé que Dieu s'appellerait *Allâh*, le nom du Dieu mecquois issu du polythéisme, et qu'al-Rahmân serait un deuxième nom en apposition. Ce faisant, Muhammad s'inspirait d'Abraha qui avait tenté une synthèse audacieuse entre christianisme et judaïsme, mais il le dépassait en ouvrant sa communauté aux polythéistes. En effet, tout en reprenant la christologie d'Abraha, mais reformulée avec un nouveau nom de Dieu, Muhammad développait un rituel qui intégrait les deux constituants majeurs du polythéisme mecquois, le Temple (unique comme dans le judaïsme) et le pèlerinage. Il est probable que ces décisions sont consécutives à la conquête de La Mecque en 629-630 (8 de l'hégire) et à la politique du pardon qui intégrerait les Mecquois dans la communauté des croyants.

Quant aux circonlocutions utilisées par Muhammad pour nommer Dieu, elles sont également fort instructives. Elles rappellent celles du

judéisme de Himyar au iv^e siècle, notamment « le Maître du Ciel », « le Seigneur du Ciel » ou « le Seigneur du Ciel et de la Terre ». Les premières inscriptions chrétiennes d'Éthiopie en langue locale, toujours au iv^e siècle, en comportent aussi de très semblables. Ces périphrases paraissent être particulièrement prisées par les mouvements religieux en formation, à un stade où le corpus doctrinal n'est pas encore définitivement fixé. Elles présentent deux avantages : expressives, elles sont utiles pour frapper les imaginations et gagner des adeptes ; d'une signification très vague, elles sont aisément acceptables par tous.

Il semblerait cependant que les circonlocutions imagées de Muhammad aient une signification quelque peu différente de celles de Himyar et de Aksûm. Elles sont utilisées concurremment avec *Allâh*, uniquement dans les sourates réputées les plus anciennes, celles qui annoncent l'imminence de la fin du Monde et du jugement dernier et mettent en garde les incrédules contre la colère divine. Elles n'introduisent donc pas un Dieu nouveau mais servent à mieux cerner *Allâh* qui n'est pas le vieux dieu polythéiste mais un Dieu transcendant et universel, sans alignement sur une orientation religieuse préexistante.

En bref, au cours de sa carrière, Muhammad a appelé Dieu de plusieurs manières. Ses hésitations mettent en évidence qu'il a balancé entre la continuité (un Dieu issu du polythéisme) et la rupture (le Dieu universel des juifs et des chrétiens). C'est finalement une synthèse des deux qui a été décidée et largement ratifiée.

Christian Julien Robin, directeur de recherches émérite au CNRS, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Directeur de la Mission archéologique française en République arabe du Yémen (1978-1989), directeur de la Mission Qataban (1988-2010), directeur de la Mission archéologique française au Tigré (1996) et responsable de la partie française dans la Mission franco-séoudienne de prospection épigraphique dans la région de Najran (depuis 2005), il est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles fondamentaux pour la connaissance historique de l'Arabie préislamique, dont Les origines du Coran, le Coran des origines [sous la dir. de], Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2015 ; Tamna^c (Yémen). Les fouilles italo-françaises. Rapport final [sous la dir. de], Paris, De Boccard, 2016 ; Inventaire des inscriptions sudarabiques : Tome 8 (avec la collaboration de Sergueï Frantsouzoff), Paris, De Boccard, 2016 ; « L'Arabie préislamique », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali) et Dye (Guillaume) (sous la direction de), Le Coran des historiens. Vol. 1, Études sur le contexte et la genèse du Coran, Paris (Cerf), 2019, pp. 51-154.

Orientations bibliographiques

Joëlle BEAUCAMP, Françoise BRIQUEL-CHATONNET, et Christian Julien ROBIN

- *Juifs et chrétiens en Arabie aux v^e et vi^e siècles : regards croisés sur les sources* (Collège de France — CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris (Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance), 2010.

Christian Julien ROBIN

- « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du v^e et début du vi^e siècle de l'ère chrétienne) », dans Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt (éd.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Religions in the Graeco-Roman World), Leiden et Boston (Brill), 2012, pp. 433-476.
- *Le judaïsme de l'Arabie antique, Actes du colloque de Jérusalem (février 2006)*, éd. Christian Julien Robin (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 3), Turnhout (Brepols), 2015, 567 pp.
- « L'Arabie préislamique », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali) et Guillaume Dye (sous la direction de), *Le Coran des historiens. Vol. 1, Études sur le contexte et la genèse du Coran*, Paris, Cerf, 2019, pp. 51-154.

Thème

Inscriptions sudarabiques, CIH 541; DAI GDN-2002/20; Gar Bayt al-Ashwal 1; Ja 1028; Murayghân 1: voir la base de données DASI <http://dasi.cnr.it/>

Inscriptions éthiopiennes: Étienne Bernand, Drewes (A. J.) et Schneider (R.), *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, Tome I: *Les documents*; Tome II: *Les planches* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris (Diffusion de Boccard), 1991. Tome III: *Traductions et commentaires*, A. Les inscriptions grecques, par Étienne Bernand (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 2000.

Monothéismes biblique et coranique – Une approche intertextuelle du Coran*



Geneviève
Gobillot

Terrain privilégié du dialogue interreligieux¹, le monothéisme est censé être le motif le plus consensuel que l'on puisse envisager entre la Bible et le Coran. Cependant, nombre d'exégètes, de théologiens et de docteurs de la Loi musulmane y ont très tôt trouvé matière à polémiquer contre les « Gens du Livre », dont les textes auraient, selon eux, été altérés sur ce point comme sur les autres². La principale conséquence de cette attitude fut la normalisation de l'opinion selon laquelle l'islam serait la seule religion qui prône une conception véridique et indéfectible de l'unicité de Dieu³. Beaucoup d'études contemporaines s'en font encore l'écho, tandis que d'autres interrogent l'image de rigidité conventionnelle que peut renvoyer ce monothéisme formel⁴.

Pour tenter d'évaluer les fondements coraniques d'une telle diversité de points de vue, on portera sur la question un regard renouvelé, au sens où il se fonde sur une lecture affranchie de tout critère extérieur à ceux que le texte fournit par sa composition autant que par ses renvois, le plus souvent implicites, à des corpus antérieurs⁵.

Les expressions du monothéisme dans le Coran

Les arguments relatifs au monothéisme, qui occupent une proportion non négligeable du corpus du *mus'haf*⁶, sont si nombreux et variés qu'il a fallu effectuer des choix en vue de dégager les grandes lignes de la pensée qu'ils sous-tendent.

Ils se répartissent en deux catégories principales : les expressions directes et les discours indirects. La première rassemble des assertions explicites de type dogmatique et des démonstrations théologiques et

* Les normes éditoriales de la revue ont permis de placer en fin d'article les notes scientifiques de l'auteur et la bibliographie (NdE)

1 Voir note p. 108.

2 C'est en particulier le cas des auteurs de la mouvance hanbalite. Voir bibliographie (a).

3 Voir bibliographie (b).

4 Voir note p. 109.

5 Voir note p.109.

6 Le *mus'haf* («le texte rassemblé entre deux couvertures», c'est-à-dire son as-

pect matériel) est le livre écrit par Zayd Ibn Thâbit, un secrétaire du prophète Muḥammad, sur demande du calife 'Uthmân (m. 656). Il en a existé un certain nombre de variantes, composées par d'autres compagnons, qui, bien que présentant des différences de détail, convergent, dans l'ensemble, autour d'un même contenu. Mais seule la version de Zayd (la «vulgare») a été entièrement conservée jusqu'à nos jours.

polémiques, la seconde un ensemble de critiques adressées tant à des individus qu'à des communautés, ainsi que des allusions et des allégories de différentes formes. Il faut ajouter que ces modes d'expression apparaissent rarement de manière indépendante mais se trouvent le plus souvent associés et même combinés entre eux, voire superposés.

C'est pourquoi nous avons préféré adopter ici un fil conducteur thématique qui part de la perception de l'unicité de Dieu dans l'univers créé pour aboutir au dévoilement d'un monothéisme dont, contrairement à un certain nombre d'idées reçues, la miséricorde, l'harmonie et la recherche de la paix sont les corollaires indissociables. Cette démarche qui se fonde sur la *a priori* de l'harmonie, de la coordination et de la perfection d'un texte qui se présente lui-même comme « inimitable⁷ », c'est-à-dire « unique » et « unifié » à l'image de l'unicité du Créateur, soulève bien évidemment le problème du statut de certains passages de la Vulgate coranique, qui vont clairement à l'encontre des grandes lignes de la pensée qui le sous-tendent.

On constatera que l'intertextualité coranique déborde sur ce point largement le cadre du texte biblique pour s'étendre à une littérature aussi bien exégétique que théologique, qui inclut en particulier plusieurs œuvres représentatives de la pensée de l'Antiquité tardive, juive, chrétienne et judéo-chrétienne.

Thème

Il importe enfin de rappeler qu'à la différence de l'image qu'en a souvent véhiculée la théologie musulmane, le Coran évite l'usage des termes techniques représentant des notions telles que l'intellect (*'aql*), ou la proclamation de l'Unicité (*tawhîd*), au profit des formes verbales, comme *'a qa la* : « établir le lien entre les choses » ou *wah ha da* : « exprimer l'unicité ». De ce choix linguistique émane d'emblée une prédominance de l'investissement personnel sur la dissertation théorique et d'une vision des créatures comme des êtres en mouvement vers leur *métanoïa* finale : la Résurrection, sur la conception d'un univers statique, figé dans des structures prédéterminées.

L'unicité de Dieu perceptible dans ses signes (âyat)

Le mot *âya* peut désigner dans le Coran, en vertu de sa polysémie, trois types de « signes divins » : ceux que recèle la création, les miracles, et les éléments du langage – versets, mais aussi, selon les cas, sourates et passages entiers, mots isolés ou même mots-outils – qui entrent dans la composition du texte de la Révélation.

7 C 11, 13: « Dis : - Apportez donc dix sourates semblables à celle-ci qui auraient été forgées (par vous) ». Il en est de même en C 27, 1: « Ce sont là les

versets du Coran, ils appartiennent à un Livre d'une clarté limpide » et en C 39, 28 « Un Coran arabe, exempt d'imperfections ».

Parmi les signes présents dans l'univers, celui qui « parle » le plus clairement de l'Unicité est la pérennité de l'équilibre (*qist*) entre les éléments qui le constituent. Cette stabilité, considérée comme impensable dans le cas d'une création qui n'aurait pas été conçue par une divinité unique et toute puissante, peut être envisagée comme un miracle permanent. L'argument était bien connu des théologiens de l'Antiquité tardive, en particulier des chrétiens : si le monde avait eu plus d'un créateur, chacun aurait voulu imposer la suprématie de ce qu'il aurait créé et l'univers, ainsi tiraillé, aurait fini par se trouver détruit. Cet aspect de l'intertextualité, au sens de la mise en relation d'un ensemble de textes dans un corpus donné, que l'on peut, dans plusieurs de ces cas, nommer « hypertextualité⁸ » apparaît dans le tableau suivant, qui montre que le Coran a aussi en commun avec ces textes l'utilisation de syllogismes conditionnels incomplets :

<p>Minucius Félix, <i>Octavius</i> († 250.) ch. XVIII</p>	<p>Coran</p>
<p>Les abeilles ont un roi, les troupeaux n'ont qu'un conducteur, et tu imagines dans le ciel deux maîtres? [...] Dieu créateur de l'univers est unique, car, s'il y en avait plusieurs, ils se combattraient⁹.</p>	<p>C 21, 22 a unanimement été lu de la manière suivante: S'il y avait en eux-deux (les cieux et la terre, as-samawâti wa-l-ardî, cités au verset C 21, 19) des divinités en dehors de Dieu (<i>Allâh</i>), ils seraient tous deux corrompus (<i>Law kâna fihimâ alihatan illâ-l-Lâh, lafasadatâ</i>). Gloire à Dieu Seigneur du Trône, très éloigné de ce qu'ils choisissent (de penser). Ce verset semble viser le polythéisme en général, tandis que le suivant s'adresse à ceux qui ont déclaré que Dieu s'était donné un enfant.</p>
<p>Lactance († vers 325), <i>Epitomé des Institutions divines</i> 2, 4-5</p>	<p>C 23, 91</p>
<p>S'il y a plus d'un roi dans un essaim d'abeilles, ils périront ou se disperseront. S'il y a plus d'un chef dans un troupeau, ils combattront aussi longtemps que l'un d'entre eux n'aura pas triomphé. S'il y a plus d'un général dans une armée, le soldat ne pourra obéir à des ordres opposés. De même, dans cette république du monde, s'il n'y avait pas un seul modérateur, qui est aussi son créateur, ou bien toute cette masse se serait désagrégée, ou bien elle n'aurait pas même pu se former du tout¹⁰.</p>	<p>Dieu ne s'est pas donné d'enfant (<i>mât-takhadha-l-Lâhu min waladin</i>). Il n'y a pas de divinité à côté de lui, sinon chaque divinité s'attribuerait ce qu'elle aurait créé. Certaines d'entre elles seraient supérieures aux autres.</p>

Geneviève Gobillot

Les miracles, en tant que phénomènes surnaturels, sont avant tout, dans le Coran comme dans la Bible, des preuves de la puissance du vrai Dieu face à l'incapacité des fausses divinités. Ils n'annoncent donc le monothéisme que de manière indirecte. En revanche, les signes du langage qui composent la Révélation offrent une perception de l'Unicité, non seulement par les déclarations qu'ils permettent de formuler, mais aussi par la méditation à laquelle invite le caractère unique d'un discours dont la perfection et l'absence de contradiction répondent à l'harmonie

8 Voir note p. 109.

9 On trouve également au chapitre XVII l'argument de l'homme dressé

pour regarder le ciel.

10 Voir aussi LACTANCE, *Institutions divines*, Livre I, 3, 19.

régissant l'univers. Le verset (C 4, 82) en témoigne clairement : « Ne médisent-ils pas le Coran (de façon méthodique) (*a fa-lâ yatadabbarûn*¹¹) ? Si celui-ci venait d'un autre que Dieu (mais ce n'est pas le cas), ils y trouveraient beaucoup de contradictions ». Cette unité et cette harmonie caractérisent également la structure de l'être humain, créé pour découvrir en lui-même les preuves de l'existence du Dieu unique.

La tendance monothéiste innée de l'être humain (*fitra*)

Selon le Coran, l'être humain bénéficie, en vertu de la nature conférée à Adam lors de sa création, d'une aptitude innée au monothéisme, une « tendance religieuse spontanée », la *fitra*¹². Il semblerait que l'enseignement de Lactance soit celui dont se rapprochent le plus les arguments qu'il présente à ce propos, en rassemblant les trois notions-clé que le rhéteur de Nicomédie avait pour partie héritées de la doctrine stoïcienne et de l'épicurisme. La première est le consensus universel autour de l'existence de l'unique Dieu créateur. La deuxième tient dans le constat que ce consensus est lié à la posture corporelle de l'homme, qui le rend apte à lever la tête afin de contempler le ciel. La troisième est la certitude que cette aptitude est, tout comme l'esprit conféré à chaque individu, « quelque chose de Dieu », qui le distingue des autres créatures¹³. Le Coran, tout comme les *Institutions divines*, ajoute que cette capacité innée lui permet, à condition qu'il y adjoigne un effort de raisonnement et de discrimination, de saisir que la divinité céleste, unique et transcendante, ne peut pas être de nature astrale, contrairement à ce qu'avaient affirmé les Grecs dont la pensée était conditionnée par les retombées du pythagorisme. Le Coran introduit dans ce contexte l'exemple de la déclaration de monothéisme d'Abraham, dont il existe plusieurs versions dans la littérature apocryphe et chez différents auteurs de l'Antiquité tardive :

Thème

Institutions divines, II, 1, 17

Si Dieu a voulu que nous regardions vers le ciel, ce n'est pas sans raison. À nous il a été donné en propre de fixer notre regard sur le ciel, en nous tenant fermement debout, afin que nous cherchions là-haut la religion (*ut religionem ibi quaeramus*) et pour qu'avec notre esprit nous contemplions Dieu, qui a son siège là-haut, puisque nous ne pouvons le faire avec nos yeux.

C'est précisément ce que ne fait pas celui qui vénère du bronze ou de la pierre, objets terrestres.

11 L'utilisation de la racine *dabbara*, que l'on trouve sous une autre forme verbale dans le verset C 10, 3 : « Puis il s'est assis sur le trône pour mettre en place l'ordre », suggère l'idée de se fonder, pour aborder

Coran 30, 30-31

Dresse ton visage (vers le ciel) en vue de la religion (la seule authentique) en pur monothéiste (*hanifan*) (*en homme qui a rejeté aussi tous les cultes, y compris celui des divinités astrales*) conformément à la conception originelle selon laquelle Dieu a créé les hommes. Pas de changement à la création de Dieu (*ou*: pas de changement dans l'état conféré par Dieu). Voici la religion immuable (*al-dînu-l-qayyîmu*). Mais la plupart des gens ne savent pas.

Revenez repentants vers Dieu, craignez-le, acquittez-vous de la prière, ne soyez pas au nombre des polythéistes.

la lecture du Coran, sur une organisation qui présente des correspondances avec l'ordre unique et unifié de la création.

12 Voir note p. 110 et Bibliographie (c).

13 Voir note p. 110.

(Lactance fait allusion dans ce même passage au rejet de l'adoration des corps célestes, mais selon une forme plus abrégée que le Coran. Il précise, dans le but de différencier la religion du dieu transcendant des cultes astraux):

Institutions divines, II, 5, 20-25

Comme les philosophes ne distinguaient pas l'habileté de la puissance divine dans l'organisation des cours des astres, ils ont pris ces astres pour des êtres vivants [...] Si donc il n'est pas possible que les planètes soient des dieux, le soleil et la lune ne peuvent pas non plus être des dieux.

(Voir aussi *Epitomé des Institutions Divines*, 21, 2-5)

Ce rejet de la divinisation des astres au profit du Dieu unique et transcendant correspond point par point à la notion de *ḥanīfiyya* coranique.

(*Ḥanīf* est la qualité qui désigne le plus souvent Abraham dans le Coran. Elle renvoie à une particularité de ce patriarche: son refus d'adorer les idoles mais aussi les corps célestes, divinisés, comme l'indique le verset qui suit:)

(6, 76-77): Lorsque la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et dit: "Voici mon Seigneur". Mais il ajouta, lorsqu'elle eut disparu: "Je n'aime pas ceux qui disparaissent". Lorsqu'il vit la lune qui se levait, il dit: "Voici mon Seigneur". Mais, lorsqu'elle eut disparu: "Si mon Seigneur ne me dirige pas, je serai au nombre des égarés". Lorsqu'il vit le soleil qui se levait, il dit: "Voici mon Seigneur, c'est le plus grand". Mais, lorsqu'il eut disparu: "Ô mon peuple, je désavoue ce que vous associez à Dieu".

Cette argumentation est elle-même très ancienne et très répandue, l'une de ses premières attestations connues figure dans l'Apocalypse d'Abraham (VII, 1, 7¹⁴). Elle a été reprise, à la suite de Philon, par la quasi-totalité des théologiens et des Pères de l'Église¹⁵.

Enfin, à l'instar de Lactance, héritier sur ce point d'Aristote mais aussi d'Ésope, le Coran rappelle que le sentiment de crainte doit être considéré comme un auxiliaire providentiel de cette tendance monothéiste, puisque, dès qu'il se manifeste, il reconduit vers le Dieu unique l'homme qui s'en était détourné¹⁶:

Institutions Divines, II, 1, 8-12.

Cela (reconnaître et proclamer un dieu suprême) ils ne le font pas quand leur situation est prospère; mais pour peu que quelque pesante difficulté les accable, les voilà qui se souviennent de Dieu. Si quelqu'un, en mer, est ballotté par un vent furieux, c'est lui (Dieu) qu'il invoque [...] Ils ne se souviennent donc jamais de Dieu, sauf quand ils sont dans le malheur, mais une fois que la crainte les a quittés et que les périls se sont écartés, les voilà qui courent tout gaillards vers les temples des dieux, leur offrant des libations, des sacrifices, des couronnes. Quant à Dieu, qu'ils avaient imploré au milieu de leurs besoins, ils n'ont même pas une parole pour le remercier.

Coran 17, 67

Quand un malheur vous touche en mer, ceux que vous invoquez s'égarer, sauf lui, mais lorsqu'il vous a sauvés et ramenés à terre, vous vous détournez. L'homme est très ingrat.

C 29, 65

Quand ils montent sur un bateau, ils invoquent Dieu en lui rendant un culte pur. Mais lorsque Dieu les sauve en les ramenant sur la terre ferme, ils lui donnent des associés.

14 «Plus que la terre, j'appellerai digne de vénération le soleil, car il éclaire de ses rayons le monde et les différentes atmosphères. Mais celui-là non plus je ne le placerai pas parmi les dieux, car la nuit, sa course est assombrie par les nuées» et «Et pas plus je ne nommerai 'dieu' la lune et les étoiles, car elles aussi, en leur temps,

la nuit, obscurcissent leur lumière». Voir Bibliographie (d). - *L'Apocalypse d'Abraham* est un pseudépigraphe de l'Ancien Testament, écrit un peu après 70 (*Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, pp 1691-1730, ici: p. 1703 (NdE).

15 Voir note p. 110, p. 232.

16 Voir note p. 110.

Le polythéisme est un laisser aller aux passions de l'âme : une critique de l'évhémérisme¹⁷

Par opposition à la station droite, caractéristique de la *fitra*, et donc de l'attitude monothéiste qui fait la dignité de l'homme, le polythéisme correspond à une posture morale et spirituelle qui situe les humains à un degré bien inférieur à celui de l'animal pour le Coran, au sens où ils se laissent aller à leurs passions, qui les attirent vers le bas et tout ce qui est matériel :

Institutions divines IV, 17, 21

Dieu voulait empêcher les hommes de s'engloutir dans les plaisirs honteux, comme fait le porc qui se vautre dans la fange¹⁸, ou encore de se mettre au service de statues de terre et de se souiller de boue. Car ils s'imprègnent de boue, ceux qui vénèrent les dieux, c'est-à-dire de la boue et de la terre. »

IV, 17, 18-21 :

Le porc est un animal fangeux et immonde, qui ne regarde jamais le ciel ; au contraire, tourné tout entier vers la terre, corps et groin, il est toujours l'esclave de son ventre et de sa nourriture. »

(Le contexte de cette deuxième citation insiste sur l'opposition entre l'animal qui ne peut regarder que vers le sol et l'homme créé pour regarder vers le ciel.)

Coran 7, 176-179

(L'homme) s'est attaché à la terre, il a suivi ses passions [...]

Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore.

C 5, 60

Dieu a transformé en singes et en porcs ceux qu'il a maudits, ceux contre lesquels il est courroucé et ceux qui ont adoré les *tâghût* (divinités étrangères, provenant du polythéisme¹⁹)

C 8, 22

Les pires des bêtes au regard de Dieu sont les sourds et les muets qui ne comprennent rien.

Thème

S'appuyant sur ce concept clé, il développe une critique de l'évhémérisme consistant à affirmer que le polythéisme ne peut pas avoir été la première manifestation religieuse adoptée par les hommes, puisqu'au contraire Adam et son *alter ego* féminin, ainsi que les premières générations de leurs descendants, se comportaient conformément à la *fitra*. Il adopte, pour ce faire, une représentation très proche du motif de l'âge d'or présenté par Lactance sur le sujet.

17 L'évhémérisme est une théorie selon laquelle les dieux seraient des personnages réels, sacrifiés après leur mort (NdE).

18 L'interdiction de la consommation du porc figure en *Lévitique*, 11, 7 ; *Deutéronome*, 14,18 pour des raisons purement naturelles : « Vous ne mangerez pas le porc, qui a le sabot fendu, le pied fourchu, mais qui ne rumine pas ; vous le considèrerez comme impur ».

19 Le passage C 2, 63-65 rappelle que les Fils d'Israël se sont détournés des commandements, mais que Dieu leur a fait miséri-

corde. Le verset C 2, 65 ajoute que certains d'entre eux ont transgressé le sabbat et qu'Il a donné l'ordre qu'ils se transforment en singes, rétribution dont le contenu correspond à celui que l'on trouve, comme l'a noté Denise Masson, dans un récit talmudique (TB, *Sanhédrin* 109a). On passe dans ce cas de l'impureté qui rend impropre à la consommation, à une impureté d'ordre moral. Mais cela n'a pas, dans le Coran, pour corollaire que les hommes visés dans ce verset soient adeptes du judaïsme ou d'une autre religion en particulier.

Institutions divines II, 14, 12

Ils se trompent, ceux qui soutiennent que le culte des dieux a existé dès le commencement du monde et que le paganisme est antérieur à la croyance en Dieu, qu'ils croient avoir été inventée plus tard, parce qu'ils ignorent la source et l'origine de la vérité.

IV, I, 4-5

Les hommes cessèrent de lever leur visage vers le ciel, tandis que leur esprit, cloué au sol, y demeurerait fixé par tout ce qui est terrestre dans leurs biens comme dans leurs religions. Il en (*de la croyance aux dieux multiples représentés par les idoles*) résulta une division de l'humanité, ainsi que toutes sortes de tromperies et de sacrilèges

II, 14, 8-12

Quant aux descendants directs du père, ils furent appelés les *Hébreux*; c'est chez eux que demeura la religion de Dieu. Mais comme par la suite leur nombre s'était multiplié d'immense façon, ils s'exilèrent pour chercher de nouveaux territoires [...] Ceux qui s'étaient dispersés sur la terre contemplèrent avec admiration les éléments du monde et se mirent à vénérer le ciel, le soleil, la terre, la mer. Avec le temps, ils se mirent à construire temples et statues pour leurs rois les plus puissants, et décidèrent de leur rendre un culte avec des victimes et des parfums. C'est ainsi que se formèrent les *nations* (*gentes*) qui n'ont aucune connaissance de Dieu.

Coran 7, 172

Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, il les fit témoigner contre eux-mêmes: "Ne suis-je pas votre Seigneur?" Ils dirent: "Oui, nous en témoignons!" Et cela pour que vous ne disiez pas le Jour du redressement (*yawm al-qiyâma*): "Nous avons été pris au dépourvu", (173) ou que vous ne disiez pas: "Nos pères étaient autrefois polythéistes, nous sommes leurs descendants. Nous feras-tu périr à cause des actions accomplies par des imposteurs²⁰?"

C 2, 213

Les hommes formaient une seule communauté. Dieu leur a envoyé les prophètes (*al-nabiyyîna*) pour leur apporter la bonne nouvelle et pour les avertir.

7, 168

Nous les avons divisés (*les Fils d'Israël*) sur la terre en communautés, il y a parmi eux des justes et d'autres qui ne le sont pas.

7, 69

Souvenez-vous! Lorsque votre Seigneur a fait de vous des successeurs après la disparition du peuple de Noé (*détruit entre autres raisons pour son attachement acharné au polythéisme*), il a développé votre expansion dans le monde.

(*Le Coran parle ici du peuple de 'Âd, donc des Arabes, à qui il attribue cette expansion sur la terre. Il sera suivi des Thamûd, et tous refuseront l'héritage de la vraie foi de Noé, qui leur avait pourtant été destiné²¹*).

Geneviève Gobillot

Selon ce point de vue, le polythéisme est une pratique survenue postérieurement aux premières générations. Le Coran, à l'instar des *Institutions divines*, invite à se détourner de l'enseignement de ces Pères égarés à cause de leurs passions pour revenir au monothéisme originel:

Institutions divines V, 20, 3

Si on leur demande la raison de cette croyance (aux faux dieux), ils ne peuvent en présenter aucune, mais ils ont recours à l'autorité des ancêtres (*maiorum*), en disant que c'étaient des sages

20 Voir note p. 111

Coran 5, 104

Lorsqu'on leur dit: "Venez à ce que Dieu a révélé au Messager", ils répondent: "L'exemple que nous trouvons chez nos pères nous suffit". Et si leurs pères (*abâ*) ne savaient rien,

21 Voir note p. 111

qu'ils avaient approuvés, qu'ils connaissent ce qui est le meilleur; et eux, ils se dépouillent eux-mêmes de leurs propres idées et renoncent à l'usage de leur raison pour croire aux erreurs des autres. Ainsi, prisonniers d'une ignorance totale, ils ne connaissent ni eux-mêmes, ni leurs dieux.

II, 7, 7

Voilà les religions que leur ont transmises leurs ancêtres et qu'ils s'obstinent à protéger et à défendre avec le plus grand acharnement; et ils n'examinent pas ce qu'elles sont, mais ils les considèrent comme véritables et démontrées, puisque ce sont les anciens qui les ont transmises.

II, 7, 10-11

Que vas-tu faire? Suivras-tu plutôt les anciens ou la raison qui n'a pas été introduite en toi par un étranger mais que tu as toi-même trouvée et découverte, quand tu as abattu de fond en comble toutes les religions? [...] Si la piété filiale te dit de suivre les anciens, avoue alors qu'ils ont été stupides de s'être mis au service de religions établies contre la raison.

II, 7, 15

Voilà ce que sont ces pères (*patres*), des hommes vêtus de peaux, des hommes au cœur rustique, aux décisions de qui se soumettent scrupuleusement des personnages savants et compétents.

s'ils n'étaient pas dirigés? Ô vous qui croyez, vous êtes responsables de vous-mêmes. Celui qui est égaré ne vous nuira pas si vous êtes bien dirigés.

C 7, 27

Quand ceux-ci commettent un acte abominable (*ici: associer quelque chose à Dieu*), ils disent: "Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant; Dieu nous l'a ordonné".

C 7, 69

Es-tu venu à nous pour que nous adorions Dieu, l'unique, et que nous abandonnions ce que nos pères adoraient?

C 43, 22

Ils disent: "Nous avons trouvé nos pères suivant tous la même voie. Nous nous guidons d'après leurs traces".

39, 9

Ceux qui savent et les ignorants sont-ils égaux? Les hommes doués d'intelligence du cœur sont les seuls qui réfléchissent.

2, 170

Lorsqu'on leur dit: "Conformez-vous à ce que Dieu a révélé", ils répondent: "Non! Nous suivons la coutume de nos pères". Et si leurs pères ne comprendraient rien et s'ils ne se trouvaient pas sur la voie droite? Les incrédules sont semblables à un bétail contre lequel on vocifère et qui n'entend qu'un cri et un appel: sourds, muets, aveugles, ils ne comprennent rien.

Il s'agit là d'une critique en règle des *Patria*, élément essentiel de la culture de l'Empire romain, dont on rencontre de nombreux exemples dans les textes de l'Antiquité tardive comme les *Homélie pseudo-clémentines*²², mais également en vigueur chez les Arabes contemporains de la révélation coranique, comme en atteste le Coran.

22 *Homélie* IV, 8, 3: «Celui qui choisit de pratiquer la piété ne doit pas observer les usages ancestraux dans tous les cas, mais les observer s'ils sont pieux et les rejeter s'ils sont impies. Ainsi il est possible qu'un homme dont le père est impie ne consente pas, dans sa volonté de pratiquer la piété, à suivre les voies de

son père». - Ces homélie ont été composées sans doute au IV^e s., en mêlant les aventures fictives de Clément de Rome et de sa famille avec un récit apocryphe de la prédication de Pierre, de tendance judéo-chrétienne (*Écrits apocryphes chrétiens*, Pléiade, Gallimard, 2005, pp. 1235-1589, ici: p. 1320, NdE).

Le Coran et les Écritures antérieures, textes bibliques et parabibliques

Le Coran établit une différence très nette entre Révélations antérieures et Textes antérieurs, au sens où les premières auraient subi un certain nombre d'altérations lors de leur mise par écrit. C'est à ce niveau qu'il propose de pratiquer l'abrogation – au sens de rectification – ou même l'oubli de certains passages, introduits par les rapporteurs et les scribes. Son argumentation sur ces questions rassemble plusieurs démonstrations comparables à celles des *Homélie*s et des *Reconnaissances pseudo-clémentines* et des expressions du livre I d'Hénoch²³ consacrées aux interpolations qui auraient été introduites dans le *Tanakh*²⁴.

Livre d'Hénoch CIV, 6

Gardez-vous (ô justes) de vous faire les complices (des pécheurs). Au contraire tenez-vous loin de tous leurs méfaits [...] (9) : Ne vous égarez pas en votre cœur, ne mentez pas, n'altérez pas les paroles de vérité, ne proférez pas de mensonges contre les paroles du Saint, ne donnez pas gloire à vos idoles, car tout mensonge, tout égarement ne conduisent pas à la justification. (10) : Et maintenant je vous dis ce mystère : les pécheurs altèrent et récrivent les paroles de vérité, ils en changent la plupart, ils mentent et forgent de grandioses fictions. Ils rédigent les Écritures en leur nom.

XCVIII, 15

Malheur à vous qui écrivez des discours mensongers, des discours fallacieux. Il en est qui écrivent et égarent beaucoup de monde par leurs mensonges (16) : Vous vous égarez vous-mêmes. Il n'y a pas de salut pour vous, mais vous périrez bientôt.

XCIX, 1

Malheur à vous qui créez l'égarement, qui obtenez gloire et honneur pour vos œuvres fallacieuses. Vous périrez et vous n'aurez pas le salut bénéfique. (2) : Malheur à vous qui dénaturez les paroles de vérité, transgressez l'ordonnance éternelle et vous croyez exempts de péché. Ceux-là seront engloutis.

Coran 2, 78-79

Comment pouvez-vous désirer qu'ils vous croient, alors qu'une grande partie d'entre eux (*les Gens du Livre, même expression qu'en C 2, 100*) entend les paroles de Dieu, puis les altère (*yuhar-rifûn : pratique du tahrîf, la déformation des textes*) après les avoir correctement comprises, en toute connaissance de cause.

(78) : Certains d'entre eux sont des ignorants. Ils ne connaissent pas le Livre, sauf à travers des aspirations inconscientes (*amâni*). Ils ne font que se livrer à des conjectures.

(79) : Malheur à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains et qui disent ensuite, pour en retirer un faible prix (*l'intérêt de suivre ce que leur dictent leurs passions*) : « Ceci vient de Dieu » ! Malheur à eux ! à cause de ce que leurs mains ont écrit. Malheur à eux ! à cause de ce qu'ils ont fait. »

(80) : Ils ont dit : Le feu ne nous touchera que durant un temps limité.

(81) : Non ! Ceux qui ont commis un péché et que leur faute a enveloppés : voilà ceux qui seront les hôtes du feu ; ils y demeureront immortels.

Geneviève Gobillot

23 Pseudépigraphe de l'Ancien Testament, le *Livre d'Hénoch* date du II^e siècle avant J.-C (?), il figure au canon de l'Église éthiopienne (*Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Galli-

mard, 1987, pp. 470-625, ici : p 618, NdE).
24 La Bible hébraïque, qui se compose de trois parties : la Torah, les Nevi'im (les Prophètes) et les Ketouvim (les Livres).

Homélies pseudo-clémentines
II, 38, 1

Peu de temps après (sa révélation à Moïse) la Loi, mise par écrit, accueillit certains ajouts et des mensonges hostiles au Dieu unique, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent²⁵.

Le Mauvais avait eu l'audace d'être l'exécuteur pour une juste raison.

II, 38, 2

Et cela même s'est fait conformément à la raison et à l'exercice du jugement, dans le but de dénoncer les audacieux qui écoutent avec plaisir ce qui est écrit contre Dieu et de reconnaître ceux qui, par attachement à Dieu, non seulement n'ajoutent pas foi aux paroles qui lui sont hostiles, mais ne supportent absolument pas de les entendre.

Coran 2, 75

Ils ont altéré (*yuharrifûna*) la Parole de Dieu après l'avoir correctement comprise (*min ba'd mâ 'aqâlûhâ*)»

2, 102

Ils ont approuvé ce que les démons leur racontaient touchant les possessions (*mulk*) de Salomon. Salomon ne fut pas mécréant, mais les démons sont mécréants.

3, 6-7

Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant le sage. C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre (*Torah, Évangile, Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament et Coran*). On y trouve des versets fondés en vérité (*muhkamât*) – la Mère du Livre²⁶ – et d'autres qui semblent l'être (fondés en vérité) (*mutashâbihât*). Ceux qui ont dans le cœur un penchant (déviant) (*zaygh*) s'attachent à ce qui est fondé seulement en apparence sur la vérité (*mutashâbihât*) car ils recherchent l'épreuve (de la tentation) (*fitna*) et sont avides d'interprétations (*ta'wil*); mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre.

Thème

Il n'est toutefois pas question, selon le Coran, de faire peser ces altérations de détail sur l'ensemble des Écritures. Il ne s'agit donc en aucun cas de les écarter définitivement dans leur ensemble comme l'ont préconisé une majorité de théologiens. De surcroît, il n'est pas question d'en changer matériellement le texte qui, tel qu'il se présente, constitue une épreuve cautionnée par Dieu, permettant de distinguer les hommes qui recherchent sincèrement la vérité, de ceux qui sont attirés par l'erreur. Mais surtout, rien ne doit être changé au sens où toute une partie du Coran qui apporte les rectifications de ces passages erronés se trouverait privée des références qui les sous-tendent et dont la confrontation est susceptible de servir d'exemples pour d'autres cas que les lecteurs auraient à traiter eux-mêmes. Dans ce sens, le Coran propose une méthode de lecture, une « façon de lire », qui correspond à son nom : *qur'ân*²⁷, permettant de rectifier ou de relativiser les passages des Écritures susceptibles de poser problème à des fidèles non avertis. Il s'agit, en particulier de tous les récits qui pourraient justifier la violence et la guerre, en particulier le combat au nom de Dieu ou de la religion²⁸.

25 Dans le même ordre d'idées, puisque celui qui a écrit les Livres était un homme, il n'est pas étonnant que « l'on trouve dans les Écritures l'intention de gens de toutes sortes » (*Homélies*, III, 9).

26 Voir note p. 111

27 Il s'agit d'un terme arabe qui signifie « récitation », tiré de la racine *q.a.ra.a* :

lire. Cette récitation est donc une « lecture » qui implique une compréhension du texte lui-même, cette qualité pouvant, en vertu de l'intertextualité, s'appliquer aussi aux textes antérieurs qu'il mentionne ou auxquels il fait allusion.

28 Voir bibliographie (e).

Concernant la question du monothéisme, le Coran ne contient aucune critique de la Bible, ce qui donne raison à ceux qui fondent sur ce point un dialogue entre les religions. C'est seulement sur sa mise en œuvre par ceux qui en avaient hérité qu'il émet certaines réserves, en se fondant sur des données bibliques et parabibliques. Aux Fils d'Israël, il reproche trois faiblesses, correspondant toutes à des données bibliques : leur tendance à « demander à voir » Dieu, celle à se croire ses seuls élus, et leur manque de détermination dans leurs engagements.

Critique de la mise en pratique du monothéisme par les Fils d'Israël

Dans le premier cas, le Coran reprend l'épisode du veau d'or en proposant de comprendre quelle a été la position des Fils d'Israël dans cette affaire. Pour ce faire, il renvoie au passage biblique selon lequel leur attitude vis-à-vis de cette statue aurait été, selon leurs dires, liée à l'absence de Moïse, voire même directement causée par elle : « Allons, fais-nous un dieu qui aille au-devant de nous, car ce Moïse, qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé » (*Exode*, 32, 1). Dans le récit coranique, ils expliquent à Aaron que c'est pour cela qu'ils ont adopté le veau et qu'ils y resteront fixés (*âkifin*), tant que leur messenger ne sera pas revenu auprès d'eux (C 20, 91 : Nous y resterons fixés tant que Moïse ne sera pas revenu parmi nous). Une analogie verbale avec le verset C 7, 138 rappelle toutefois qu'ils avaient, suite à leur traversée de la mer, remarqué un peuple qui restait « fixé » à ses idoles et demandé à Moïse de leur procurer un dieu qui présente les mêmes caractéristiques (« Après que nous avons fait traverser la mer aux Fils d'Israël, ils remarquèrent un peuple qui était fixé sur ses idoles et ils dirent : "Ô Moïse, donne-nous un Dieu qui soit semblable à leurs divinités". Il dit : "C'est un peuple ignorant" »). Ce rappel confirme leur propension à quêter, avant même l'épisode du veau, des représentations de la divinité, et invite ainsi à relativiser le prétexte de l'absence de Moïse²⁹.

Geneviève
Gobillot

Le deuxième exemple est également sous-tendu par une information figurant dans le texte biblique. Il s'agit d'un manque de détermination à suivre les ordres donnés par Dieu, même si, en paroles, ce peuple a toujours proclamé son intention d'obéir. Son attitude se voit définie selon le Coran par une prononciation presque inaudible du *shema Israël* : (C 4, 46 : « Ils (*les Fils d'Israël à qui une partie du Livre a été donnée, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas l'Évangile, ni le Coran*) disent : "[...] Entends !" ("Écoute!") d'une manière inaudible (*sma' ghayru musma'*). Il est fait là allusion à la proclamation de foi figurant en *Deutéronome* 6, 4-6 (« Écoute Israël : YHW notre Dieu, YHW est un. (5) Tu aime-

29 Voir note p. 112.

ras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. (6) Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur ! Tu les répèteras à tes fils³⁰ [...] ») que des Fils d'Israël sembleraient avoir prononcée en langue arabe devant des fidèles du Coran.

La nuance se joue en effet dans le cadre du passage de l'hébreu à l'arabe. En se fondant sur la prononciation hébraïque du *chema*, ces gens auraient énoncé un « *smá* » arabe peu audible, c'est-à-dire dépouillé de son attaque vocalique, et qui, de ce fait, ne rendrait pas correctement compte de la conjugaison du verbe à l'impératif dans cette langue. C'est pourquoi le Coran précise : « (Vous prononcez) un « Écoute (Israël) » inaudible. Dites (clairement et avec une attaque vocalique franche qui exprime la décision ferme de suivre l'ordre donné : *isma*) « Écoute » (sous-entendu : "Israël, écoute la parole de Dieu qui, à présent, t'est adressée en arabe", ce qui semble être la seule signification possible du passage). Le Coran suggère par là d'une part que si les Fils d'Israël avaient su se montrer vraiment fidèles à l'ordre donné par Dieu dans la Torah, nul parmi eux n'aurait rejeté le Messie, Jésus venu pour l'accomplir (C 3, 50 : « Me voici, manifestant la véridicité de ce qui existait avant moi de la Torah et déclarant licite pour vous une partie de ce qui était interdit »), d'autre part que, devant la révélation coranique, ils se montreraient réceptifs, puisqu'elle transmet le même ordre divin.

Thème

Cette rectification recouvre aussi de manière symbolique une mise en garde les invitant à une vigilance particulière à l'égard de l'intransigeance de la déclaration d'unicité « *chema' isrâ'il* » qui suit l'ordre d'écouter : « YWH est notre Dieu, YWH est Un ». La prononcer en la détériorant devant des Arabes qui ont reçu le Coran pour éviter d'avoir à reconnaître que l'unique vrai Dieu peut s'adresser à un autre peuple et espérer ainsi conserver le titre de « peuple élu³¹ », revient à défigurer la proclamation de l'Unicité divine.

Critique de la mise à mal du monothéisme par les doctrines christologiques

Les doctrines christologiques sont incontestablement le motif le plus délicat abordé par le Coran. Nous en esquisserons ici seulement les grandes lignes. Il est question tout d'abord de déplorer les divisions parfois sanglantes qui déchiraient à l'époque la chrétienté sur ce sujet comme en témoigne le verset C 2, 253. Le verbe qui signifie s'entretuer de façon réciproque (*iqatala*) s'y trouve répété par deux fois pour désigner les chrétiens qui, usant de leur liberté, se sont entretués au sujet de la nature de

30 Voir dans ce numéro l'article de J.-R. Armogathe, p. 61.

31 Ce thème est présent dans de nombreux versets. Comme par exemple : « ne

voudraient pas qu'une grâce de votre Seigneur (en particulier ici la révélation du Coran), descende sur vous (fidèles de la parole coranique) » (C 2, 105).

Jésus; «Si Dieu l'avait voulu, ils ne se seraient pas entretenus». Les critiques coraniques visent ensuite, presque toujours de manière allusive et indirecte, les trois christologies les plus répandues à l'époque. À la pensée monophysite (des «Jacobites») s'adresse indirectement le reproche de nier que Jésus ait vécu sur terre comme y vivent les hommes, ce qui revient à saper le fondement de l'enseignement évangélique selon lequel il est venu ici-bas accomplir les prophéties et les promesses divines par sa vie et son exemple. Il mangeait, buvait et marchait dans les lieux publics. Le verset C 5, 75 attribue à Jésus et à sa mère un même comportement alimentaire :

Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un messenger. Des messagers sont passés avant lui. Sa mère était une véridique. Tous deux mangeaient de la nourriture prescrite par Dieu aux humains (*aṭ-tā'âm*).

Il ne peut donc pas être question d'occulter cet aspect de sa personne, essentiel pour l'économie du salut.

À la pensée nestorienne, le Coran adresse de façon allusive le reproche de séparer totalement le *nâsût* du *lâhût*, faisant de Jésus un être humain par sa naissance, sans tenir compte des éléments constitutifs de sa personne : le Verbe et l'Esprit, qui participent de la dimension divine, sans pour autant faire de lui un Dieu (C 4, 171 : «Le Messie, fils de Marie est le messenger de Dieu et son Verbe lancé en Marie et un esprit de Lui. Croyez en Dieu et faites confiance à ses messagers»).
Geneviève Gobillot

Enfin, il réserve ses foudres les plus sévères à la doctrine chalcédonienne, pour avoir défendu l'idée d'une double nature qui laisse supposer que Dieu aurait pu se donner un fils en prenant une compagne humaine. Il y décèle les dangers d'un polythéisme masqué, qui associerait à Dieu, non seulement un fils, Jésus, mais aussi une compagne, la Théotokos, mère de Dieu : C 4, 171 : «[...] Dieu est une divinité unique, exalté soit-Il ! (*Il est trop élevé*) pour qu'un enfant soit à lui (*dans le temps linéaire des créatures* : an yakûna = *temps qui exprime le présent et le futur*.) Ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Dieu suffit comme protecteur » et C 37, 151-152 : « Iront-ils, dans leur imposture, jusqu'à dire : "Dieu a engendré" (*walada-l-Lâhu*) ? ».

Rappelons que cette formulation théorique est de notre fait, le Coran s'exprimant la plupart du temps par de brefs constats allusifs dépourvus de termes techniques, dont il laisse ses lecteurs tirer les conséquences. Toutefois, son discours est on ne peut plus direct lorsqu'il s'adresse aux théoriciens de la double nature³².

32 Au point qu'il présente la chute de la coupole de Sainte Catherine, évoquée de façon allusive en C 16, 26 comme

une correction divine adressée à ces gens qui avaient « usé de stratagèmes » pour tromper les croyants au sujet de Jésus.

La solution qu'il présente comme étant l'opinion « du juste milieu », « éloignée des extrêmes », est une conception de la nature de Jésus à la fois unifiée et unique, selon laquelle il est une créature exceptionnelle, créée par Dieu en vertu d'un *fiat* (*kun*), en Marie et qui, en réalité, n'est ni Dieu ni homme³³. Jésus serait donc un « nouvel Adam³⁴ » dont l'essence est d'origine divine, puisqu'il est « un esprit de Dieu » et « son verbe » a été, non pas « incarné », mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, « carnifié³⁵ » – en même temps que les éléments de son corps se sont trouvés « spiritualisés » – en Marie, après qu'elle a accepté cette mission hors du commun. Il n'est donc pas un homme (*insân*), mais un être de forme humaine (*bashar*) qui partage presque tout avec l'humain, hormis sa *fitra*, ses vertus spirituelles étant bien supérieures à celles des humains, et sa « *nafs* », son âme charnelle, intrinsèquement pure et à l'abri de toutes les attaques du Malin, à l'instar de celle de Marie, sa mère (C 3, 36) : « Je (la femme descendante de Imrân, mère de Marie) l'appelle Marie. Je la mets sous ta protection (Seigneur), elle et sa descendance (Jésus), contre Satan le lapidé³⁶ ». La théologie musulmane, dont les représentants, très tôt sollicités par les contestations des chrétiens, se sont jetés à corps perdu dans la polémique, n'a, semble-t-il, jamais perçu cet aspect de la pensée coranique qui se dévoile pourtant de façon claire dans une lecture tenant compte du code de la « langue du sanctuaire ».

Thème

Cette nature de Jésus, unique à tous les sens du terme, joue un rôle essentiel dans le processus de retour à la vie des êtres pour le Jugement et le déroulement du processus de Résurrection. Mais il s'agit là d'un autre sujet, même si en réalité il ne peut pas être dissocié de la question de l'Unicité, elle-même liée à celle de la Transcendance.

33 Voir bibliographie (f).

34 Puisqu'Adam a été lui-aussi créé par un *fiat* à partir d'un *bashar*, être de forme humaine (C 3, 59 : « Oui, il en est de Jésus comme d'Adam auprès de Dieu (du point de vue de l'acte créateur divin). Il l'a créé de poussière, puis lui a dit : « Sois », et il a été ») la différence étant que ses descendants héritent tous de ses caractéristiques, en particulier la *fitra*, alors que pour ressembler à Jésus, il faudra que les hommes accomplissent une complète *métanoïa*, que le Coran assimile à « la maîtrise de l'âme charnelle » (*nafs*).

35 Terme médical utilisé à partir du XVIII^e siècle pour signifier le fait de « se changer en chair ».

36 Ce qui explique qu'elle n'ait pu être atteinte par la mort que de manière apparente, comme l'indique le verset C 4,

157 : « Leur discours : "Oui nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, le messager de Dieu (*rasûla-l-Lâhi*)". Mais ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, il leur a seulement semblé en être ainsi (*shubbihâ lahûm*). Certes, ceux qui sont en désaccord à son sujet restent dans l'incertitude (*lâ fi shakkîn minhu*). Ils n'ont aucune science le concernant si ce n'est une conjecture. Ils ne l'ont pas tué de manière assurée (ou, en vertu de la bîsémie de cette expression ; "ils ne l'ont assurément pas tué" *wa-mâ qatalûhu yaqînan*), (159) Mais Dieu l'a élevé vers lui. Dieu est puissant et juste ». – Sur la difficulté du verbe *shubbihâ*, voir *Le Coran des historiens*, éd. M. A Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Le Cerf, Paris, 2019, t. 2a, p. 193 (NdE).

Monothéisme coranique et « esprit monarchique » : se départir de la prétention à égaler Dieu et à se substituer à Lui

Plusieurs versets confirment que le premier témoignage des Fils d'Adam a pour objet la reconnaissance de Dieu en tant que Seigneur et maître. C'est le cas en C 44, 8 : « Il n'y a de Dieu que lui. Il donne la vie et il donne la mort. Il est votre Seigneur (*rabb*) et le Seigneur de vos premiers ancêtres (*abâ'ikum al-awwalîn*³⁷) » ou encore en C 37, 125-126 : « Délaissez-vous le meilleur des créateurs ? Dieu, votre Seigneur et Seigneur de vos premiers ancêtres ? ». Ils apportent en même temps une confirmation de la conception coranique du monothéisme pur des ancêtres les plus anciens.

L'insistante répétition du mot *rabb* (Seigneur) aux versets C 37, 125 et 126 dans la formule « *Rabbukum wa-rabb abâ'ikum al-awwali* » (« Délaissez-vous le meilleur des créateurs ? Dieu, votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers ancêtres ? »), qui reprend les termes du verset C 7, 172 (« ne suis-je pas votre Seigneur ? »), met l'accent sur l'universalité et la transcendance de la proclamation de la suzeraineté divine. Il existe une expression comparable chez Lactance, pour qui la reconnaissance de Dieu comme Seigneur (*dominus*) est le premier acte que tous les hommes ont à accomplir : « Le premier devoir de la justice est de reconnaître Dieu, de le craindre comme un maître », en ajoutant toutefois : « et de le chérir comme un père³⁸ ». Cet auteur rappelle aussi le lien entre monarchie et unicité divine par la formule : « Un seul roi du monde³⁹ ».

Geneviève
Gobillot

Ce thème de la suzeraineté de Dieu correspond également à la notion de « royauté divine » dont les *Homélie pseudo-clémentines* semblent avoir, antérieurement aux *Institutions Divines*, mis en lumière le rôle capital. Elles appellent à ne reconnaître qu'un seul maître, première condition nécessaire pour accéder au plus haut degré de développement spirituel : « Comment un homme pourrait-il donner un maître unique à son âme (*littéralement* : avoir l'âme monarchique) et devenir saint s'il a préjugé qu'il y a de nombreux dieux et non un seul⁴⁰ ? ». Ce texte ajoute que « ceux qui n'auront jamais donné la préférence à cette monarchie (divine) ne pourront jamais obtenir miséricorde⁴¹ ».

37 La confirmation de la justesse de ce qui a été donné aux anciens se trouve en C 26, 196 : « Ceci (*cette révélation*) se trouvait déjà dans les psaumes (*zibur*) des anciens ». Dans les versets C 23, 24 et C 28, 36 les incrédules utilisent à tort l'argument des premiers pères, disant qu'ils n'ont pas entendu cela (l'appel au monothéisme) de leur part. Or, le verbe

entendre construit avec *fi* signifie qu'il s'agit de leurs pères les plus proches et non des anciens. Ceux-ci confondent donc leurs ancêtres lointains et leurs ancêtres proches.

38 *Épitomé des Institutions divines*, 54, 4.

39 *Institutions divines*. I, 7, 3.

40 *Homélie* II, 42, 2.

41 *Homélie* III, 3, 2.

Comme le remarque Alain Le Boulluec, la monarchie divine au sens de « l'unicité de Dieu, seul principe » est un des thèmes fondamentaux de l'enseignement de saint Pierre dans les *Homélie*s⁴² :

Vous avez eu le malheur de ne pas reconnaître la différence qui sépare la monarchie et la polyarchie divine, de ne pas comprendre que la monarchie procure la concorde, tandis que la polyarchie génère des guerres. Car l'Un ne se combat pas lui-même, tandis que le multiple fournit l'occasion d'engager la lutte avec autrui⁴³.

L'établissement d'un même lien entre la paix et l'Unicité divine figure dans le Coran sous la forme de l'affirmation selon laquelle la situation d'un serviteur ayant plusieurs maîtres constitue un préjudice grave :

Dieu vous propose en parabole un serviteur qui a plusieurs maîtres associés qui se disputent son service et un autre serviteur qui n'a qu'un seul maître. Le sort de ces deux serviteurs est-il le même ? Louange à Dieu ! La différence est claire ! Mais trop peu d'hommes en ont conscience (C 39, 29).

Thème

Selon ce point de vue, l'harmonie nécessaire à la vie, à sa durée et surtout à son recommencement, ne peut exister que dans l'hypothèse d'un unique créateur et maître. D'un autre côté, la reconnaissance de sa suzeraineté implique de la part de ceux qui la proclament un double abandon : celui de leur propre prétention à la suzeraineté, cause du drame vécu par tous ceux qui ont adopté l'attitude de Pharaon⁴⁴, et allant de pair, celui de toute velléité de s'imposer aux autres par la violence et de s'arroger un droit sur eux, en particulier sous prétexte de religion.

Dans ce cadre se situe l'unique rectification proposée par le Coran à l'Évangile, l'enseignement de l'esprit monarchique étant attribué à Jésus qui, de ce fait, ne peut pas avoir revendiqué le titre de maître pour lui-même, tout comme en avaient témoigné les *Homélie*s pseudo clémentines :

*Homélie*s XVIII, 19, 3, 4

Voici pourquoi vous êtes dans l'erreur : vous ne connaissez pas les vérités des Écritures, ce qui vous fait ignorer aussi la puissance de Dieu. Tout homme qui désire être sauvé doit devenir, comme le maître (Jésus) l'a dit : « Juge des livres

Coran 3, 79

Il n'appartient pas à un être de forme humaine (basha, terme qui désigne ici Jésus qui n'est jamais appelé insân dans le Coran) auquel Dieu a donné le Livre, la capacité de trancher (par un jugement) (*hukm*) et la prophétie (caractéristiques

42 Alain LE BOULLUEC précise que le thème de la monarchie est à prendre dans le sens de « l'unicité de Dieu, seul principe », *Écrits apocryphes chrétiens*, Pléiade, Gallimard, Paris, 2003, t. 2, p.

1278, note 3, 2.

43 *Homélie*s, IX, 2, 3.

44 Voir le verset C 12, 43 dans lequel Pharaon porte le titre de roi.

écrits pour induire en tentation». Car il a dit à cet effet : -Devenez des changeurs éprouvés. Or, si l'on a besoin de changeurs, c'est que, à la monnaie éprouvée se trouve mêlée de la fausse.

Homélie II, 51, 1-2 « Il s'agit d'une allusion aux paroles des Écritures dont les unes sont de bon aloi et les autres de mauvais aloi⁴⁵. »

de Jésus dans le Coran), de dire ensuite aux hommes "Soyez mes serviteurs et non pas ceux de Dieu", Mais (*il dit*): soyez seigneuriaux (*kunû rabbiyyîn*), puisque vous enseignez le Livre et que vous l'avez étudié.

Ce passage coranique contient deux thématiques. Sa seconde partie correspond au texte des Homélie, les deux corpus rappelant que Jésus est venu pour former les fidèles à la juste lecture des Écritures antérieures, en particulier dans ce contexte, l'Ancien Testament et plus spécifiquement la Torah. La première partie est, précisément, une contestation de l'attribution à Jésus du titre de « Maître », réservé à Dieu seul. L'idée est que le Messie ne peut pas avoir prononcé de telles paroles et qu'il s'agit donc d'une interpolation initiée par ceux qui ont rapporté son enseignement. Le texte abrogé ici est un passage évangélique connu : *Matthieu 23*, constitué des versets 8, 10, 11 et 12 : « Pour vous, ne vous faites pas appeler seigneurs, car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes des frères [...]. Ne vous faites pas non plus appeler maîtres, car vous n'avez qu'un seul maître et c'est le Christ ». Il s'agit d'un cas unique dans le Coran, tandis que l'on y trouve de nombreux exemples de rectifications de l'Ancien Testament.

Geneviève Gobillot

Le monothéisme authentique s'imposant de lui-même, toute violence faite au nom de la religion est une marque de polythéisme.

Cette déclaration, que le Pape Benoît XVI avait soulignée dans sa conférence de Ratisbonne⁴⁶, figure presque à l'identique dans le Coran et dans les *Institutions divines* :

Institutions divines II, 4, 7

Où est la vérité ? (*Ubi ergo veritas est?*) Là où aucune contrainte ne peut peser sur la religion (*Ubi nulla vis adhiberi potest religioni*), où rien ne peut être victime de violence (*ubi nihil quod violari possit apparet*), là où il ne peut y avoir de sacrilège. Mais tout ce qui tombe sous les yeux ou sous les sens, tout cela, parce que c'est périssable, reste totalement étranger à la notion d'immortalité.

Coran 2, 255-256

Dieu, il n'y a de Dieu que Lui, le vivant, celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont de prise sur lui ! Tout ce qui est dans les cieus et sur la terre

45 *Écrits apocryphes chrétiens, op. cit.*, t. 2, p. 1275-1276 et la note : « Soyez des changeurs éprouvés ». Il s'agit d'un *agraphon* (dit non canonique de Jésus) fréquemment cité, recueilli par Clément d'Alexandrie (*Stromates I*, 28, 177, 2). Voir également *Homélie III*, 50, 1-2

ainsi que note *Ibid.*, p. 1304. – A. Resch (*Agrapha*, Leipzig, 1906, pp. 112-118) énumère 69 mentions; voir M. Pesce éd., *Le parole dimenticate di Gesù*, Arnoldo Mondadori, Milan, 2004, p. 268 et 687-688 (Nde).

46 Qu'il a donnée le 12 septembre 2006.

Ce passage est précédé dans les Institutions Divines par une critique de la fragilité des idoles, qui, en tant qu'objets matériels, sont susceptibles d'être détruites, incendiées ou pillées et l'auteur conclut : « Comment peut-on chercher protection auprès de ce qui ne peut se protéger soi-même ? » Ce qui est suivi presque immédiatement par l'affirmation que :

Institutions divines, II, 9, 44

Seul est Dieu celui qui n'a pas été fait, et qui, pour cette raison peut détruire les autres, mais ne peut pas, lui, être détruit. Il demeurera donc toujours en l'état où il a été, parce qu'il n'a pas été engendré de l'extérieur, que son origine et sa naissance ne dépendent d'aucune autre chose qui puisse le modifier et le détruire. Dieu est tel qu'il a voulu être : impassible, immuable, incorruptible, bienheureux et éternel.

Institutions divines V, 20, 11-13

Cette même idée est complétée dans un autre passage qui ajoute l'affirmation qu' « Il n'est pas besoin de violences et d'injustices pour convaincre, parce que la religion ne peut pas naître de contraintes (*non est opus vi et injuria quia religio eogi non potest*). Il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui, et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs.

lui appartient. Qui intercedera auprès de lui sans sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent de sa science que ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge ; il est le Très Haut, l'inaccessible. (256) Pas de contrainte en religion. La voie droite se distingue de l'erreur.

Thème

La succession logique des idées, condensée dans le texte coranique, développée de façon plus ample chez Lactance, est cependant identique dans les deux textes : la seule vraie religion est celle qui rend un culte à un dieu susceptible de ne subir ni contrainte, ni changement : il ne dort pas et n'est pas fatigué, le maintien de sa création dans l'existence ne lui pèse pas (réminiscence du *Psaume* 121, 4⁴⁷) et tout dépend de lui, puisque même l'intercession ne peut être entendue et aboutir qu'avec son agrément (C 20, 109). En d'autres termes, la vérité d'une religion qui reconnaît un Dieu totalement transcendant éclate par elle-même et se distingue de l'erreur sans laisser place à aucune ambiguïté. Elle s'impose à l'esprit de tout être humain, à l'image d'une connaissance *a priori*, correspondant à la tendance religieuse naturelle. Il est donc contradictoire d'user de violence pour l'imposer. Plus que cela, une communauté monothéiste qui agirait ainsi se rabaisserait d'elle-même au rang des polythéistes et porterait un tort irréparable au vrai culte dû à Dieu⁴⁸.

47 EPHREM DE NISIBE mentionne, dans ses *Hymnes sur le Paradis*, VI, 10, Introduction et notes Fr. Graffin, Collection Sources Chrétiennes, n° 137, Le Cerf, Paris, 1968, première édition, p. 85 : qu' « Une Puissance sans effort Et un bras sans fatigue Plantèrent le Paradis ».

48 « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », contribution en hommage à G. Troupeau, *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, Les éditions de Paris, octobre 2005, pp. 59-90. Précisons que Michel Cuypers a bien voulu vérifier pour nous le sens voulu par le Coran selon l'analyse rhétorique.

De ce point de vue, la conclusion donnée par Lactance correspond point par point à une expression coranique bisémique⁴⁹, qui présente un caractère complémentaire. Il s'agit de l'injonction : *lâ ikrâha fi-d-dîn*, formulée sur le même modèle phrastique dans le texte latin : *Ubi nulla vis adhiberi potest religioni*⁵⁰ : la seule religion vraie est celle qui s'adresse à un Dieu totalement transcendant, qui ne subit aucune contrainte. Par conséquent et conjointement, cette religion vraie n'a nul besoin d'utiliser de violence pour s'imposer. Elle emporte spontanément l'adhésion de tous ceux qui en ont pris connaissance et y restent fidèles, sans qu'il soit nécessaire de les retenir de force. C'est cette même idée de spontanéité, rejoignant la *fitra*, qu'expriment les *Homélie pseudo-clémentines* : « Le vrai jaillit dans l'intelligence qui est innée, toute pure, et donné par la réflexion aux bons⁵¹ ».

Ainsi, se livrer à quelque violence que ce soit pour des raisons religieuses revient à s'attribuer erreur et faiblesse et à afficher aux yeux de tous la fausseté de sa propre religion. La rationalité de la pensée théologique coranique veut, en théorie, que même pour les commentateurs qui admettent le principe de l'abrogation du Coran par le Coran, ce verset soit totalement intangible par essence, puisqu'il énonce la condition que doit remplir la religion « droite » pour prétendre à la véridicité⁵². « Pas de contrainte en religion » signifie que la transcendance divine se manifeste à travers tant de perfection qu'elle s'impose naturellement et sans violence aucune à l'homme. Par ce trait, la religion monothéiste est la seule qui convient à sa nature, puisqu'elle ne nécessite pas d'être infligée par la contrainte. Par contre, les religions polythéistes, qui sont en désaccord avec la raison naturelle, ont besoin de recourir à ce genre de pratique. De ce fait, il va de soi que le polythéisme engendre la violence⁵³, alors que le monothéisme authentique ne peut être accompagné que de paix.

Geneviève
Gobillot

Le concept de tendance monothéiste naturelle a ainsi pour corollaire immédiat une nécessaire abstention à l'égard de toute violence, surtout lorsqu'il s'agit d'œuvrer au service de la vraie religion et de la vraie foi, qui ont vocation à s'imposer d'elles-mêmes aux êtres qui mettent en œuvre cette capacité innée. Au contraire, les faux cultes, opposés à la nature de l'homme, se caractérisent par leur recours à la violence et à la contrainte pour convaincre.

Le Coran indique ainsi par de multiples détails que les anciens prophètes et patriarches, comme Salomon, mais aussi Moïse, transcen-

49 Bisémique : Se dit d'un mot qui a deux sens différents selon le contexte (NdE).

50 Ce caractère exceptionnel est dû à la langue, l'arabe étant la seule du groupe sémitique à se prêter aussi facilement à des compositions bisémiques.

51 XVII, 17, 5.

52 Voir note p. 112.

53 LACTANCE, *Epitomé des Institutions divines*, 54, 6-7 : « À partir du moment où les hommes commencèrent à reconnaître une foule de dieux [...] ils mesurèrent le droit à la force, se firent réciproquement du tort, s'attaquèrent avec perfidie [...] ».

daient déjà par leur sagesse les lois deutéronomiques terrestres au profit des règles de paix et de miséricorde que Jésus décrit dans l'Évangile comme étant celles du Royaume de Dieu. Par contre, il souligne le fait que l'appartenance à une religion du Livre ne constitue pas une garantie absolue de non-violence de la part de ses fidèles. N'ont-ils pas été les premiers à tuer les messagers et les prophètes que Dieu leur avait envoyés, comme l'indiquent par exemple les versets C 3, 21 et C 3, 112 ? Or, en agissant ainsi, ils se sont comportés en incroyants et en polythéistes.

Le monothéisme authentique et efficient dans toutes ses dimensions doit donc être pour chacun l'objet d'une acquisition personnelle, qui correspond à l'injonction adressée aux croyants de se comporter en *ḥunafâ'* (monothéistes), en prenant Abraham pour exemple, aussi bien pour sa foi que pour l'esprit miséricordieux qui le caractérisait.

Conclusion : Proclamer le monothéisme n'est rien si l'on ne vit pas en fonction de l'Unicité

Si l'on prend en considération le premier témoignage des descendants des Fils d'Adam – les premières générations d'hommes – des versets (C 7, 172-173), le monothéisme apparaît comme une caractéristique universelle de l'humanité, qui ne dépend d'aucune religion quelle qu'elle soit. Il en découle qu'aucune n'est en droit de se proclamer « monothéisme premier ».

Thème

En ce sens le Coran affirme également qu'Abraham n'était ni Juif, ni chrétien, puisqu'il a vécu bien avant le surgissement de ces deux religions : C 2, 135 : « Ils ont dit : "soyez juifs ou chrétiens, vous serez bien dirigés" Dis : "Mais non ! Suivez la religion d'Abraham, un *ḥanif* qui n'était pas au nombre des polythéistes" ». Dans la personnalité d'Abraham le concept de *ḥanifiyya* rejoint celui d'*islâm*, selon le verset C 3, 67 : « Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était un *ḥanif muslim*. Il n'était pas au nombre des polythéistes ». Si l'on s'appuie sur cette déclaration, il est, de même, exclu de déduire de cette déclaration qu'il aurait été « musulman » au sens d'une religion instituée, comme l'ont répété à l'envi des générations d'exégètes, et ce à double titre. D'un côté, pas plus que le judaïsme et le christianisme, l'islam n'existait à l'époque d'Abraham, d'un autre, tout, dans l'histoire du texte coranique prouve que cette communauté n'était pas encore constituée au moment de la diffusion des versets qui mentionnent la question.

Il apparaît ainsi que les théologiens ont « retourné » la proposition de manière injustifiée : le Coran affirmant qu'Abraham était *muslim*, ils en ont déduit qu'il avait été le premier des musulmans, alors qu'en réalité c'est l'islam qui a adopté cette dénomination *a posteriori*. Ils en ont conclu qu'Abraham était « soumis à Dieu », selon l'acception islamique du terme,

occultant ainsi que selon le Coran, Abraham était *muslim* au sens où il a su faire confiance à Dieu de manière absolue et inconditionnelle lorsqu'il s'est vu demander d'égorger son fils, puisqu'il y est allé, la paix au cœur, sachant qu'en dépit de toute apparence, le Miséricordieux suprêmement bon ne permettrait pas qu'il en résulte le moindre mal pour cet enfant⁵⁴.

Ce récit rappelle une fois de plus que le monothéisme authentique et efficace dans toutes ses dimensions doit être pour chacun l'objet d'un engagement personnel, qui correspond à l'injonction adressée aux croyants de se comporter en *ḥunafā'* avec Abraham pour exemple, aussi bien pour sa foi que pour la miséricorde qui le caractérisait. De ce fait, il ne saurait être d'ordre purement théologique, l'abstraction à laquelle il est souvent réduit résultant d'une totale incompréhension de son enseignement.

Bien au contraire, n'étant la propriété d'aucune religion instituée, le monothéisme coranique représente un engagement personnel de tout l'être, un état d'esprit individuel pour lequel chacun rendra des comptes le Jour du Jugement, les œuvres étant une synthèse indissociable de la foi et des actes. Aucune religion en tant que telle ne garantit en effet une mise en œuvre des vertus correspondant à l'Unicité. Par contre, toutes peuvent être le cadre du développement d'un polythéisme masqué, en particulier si leurs représentants se laissent aller à leurs passions.

Geneviève
Gobillot

Enfin le trait fondamental de la profession de foi monothéiste du Coran est la confiance inconditionnelle en la miséricorde indissociable de l'unicité, l'équilibre de la création prouvant que ce qui provient de l'Unique est unifié et pacifié et témoignant qu'il est le Miséricordieux par excellence. (C 2, 163 « Votre Dieu est un Dieu unique ! Il n'y a de dieu que Lui. Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux »).

C'est cette profession de foi que souligne le verset C 2, 133 : « Étiez-vous témoins lorsque, sur son lit de mort, Jacob demanda à ses enfants : "Qu'allez-vous adorer après moi ?" (*mâ ta'budûna ba'dî*) – "Nous adorerons", répondirent-ils, "ton Dieu, qui est aussi le Dieu de tes pères, Abraham, Ismaël, Isaac, l'Unique Dieu auquel nous nous abandonnons avec une confiance sans réserve (*nahnû labû muslimûn*)" ».

Il n'y a donc en réalité ni peuple élu, ni religion privilégiée, ni groupe favorisé, y compris celui des fidèles à la parole coranique. C'est ce que confirme l'injonction qui leur est directement adressée de ne pas tom-

54 C'est le sens du passage C 37, 104-111 : « Nous (*Dieu*) lui criâmes : "Ô Abraham, tu as fait ressortir la vérité de cette vision (*saddaqtâ-r-ru'ya*)". C'est ain-

si que nous récompensons ceux qui font le bien : voilà l'épreuve concluante ». Voir note p. 113.

ber dans les mêmes ornières que tous ceux qui, au cours du temps, se sont cru les seuls élus de Dieu à l'exclusion du reste de l'humanité :

« Vous qui croyez, ne dites pas : “fais de nous tes élus”, mais “regarde-nous” (*au sens de*: accorde-nous ta protection) » (C 2, 104).

Comment considérer dans ce cas, les théories, anciennes ou actuelles, qui déclarent que les musulmans auraient le devoir d'imposer leur religion au monde entier par la force et la violence des combats ?

La réponse réside indéniablement dans certains passages et versets du *mus'haf* dont le contenu va radicalement à l'encontre de la pensée qui vient d'être mise en évidence⁵⁵, et dont le statut reste à établir. Cette tâche, bien que des plus urgentes, s'annonce toutefois compliquée, sachant que plusieurs intellectuels musulmans qui ont proposé de les abroger ont chèrement payé cette initiative⁵⁶.

Thème

Geneviève Gobillot, professeur de civilisation arabo-musulmane à l'université Lyon III Jean Moulin, spécialiste de la mystique musulmane, du chiïsme et du soufisme, en particulier chez Al-Hakim al-Tirmidhi, auteur du x^e siècle. Derniers ouvrages: *Exégèse et critique des textes sacrés: judaïsme, christianisme, islam hier et aujourd'hui* (avec Danielle Delmaire, Yohanan Lambert et Bernard Barc), Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2007; *Le Coran* (avec Michel Cuypers), Paris, éd. du Cavalier bleu, coll. « Idées reçues », 2007; *Idées reçues sur le Coran: entre tradition islamique et lecture moderne* (avec Michel Cuypers), éd. du Cavalier bleu, 2014.

Notes complémentaires

● 1. En témoigne, à propos du christianisme, cette réflexion d'Étienne GILLE: « Chrétiens et musulmans partagent une même croyance en l'unicité de toute l'histoire humaine sous la direction d'un unique Dieu Créateur. Plus fondamentalement, encore, si des analogies de structure apparaissent ainsi, c'est parce que chrétiens et musulmans sont profondément impliqués dans la confession et l'adoration du seul Dieu unique », « Avons-nous le même

55 En particulier le verset dit « du sabre », réputé par de nombreux ulémas comme ayant abrogé à lui seul 133 versets ordonnant la non-violence, surtout en matière religieuse, dont le verset C 2, 256. Ce sont en réalité plusieurs versets qui sont supposés correspondre à l'appellation « du sabre »: 9, 5; 9, 29; 9,

36; 2, 193, le plus célèbre étant le C 9, 29: « Si vous ne vous lancez pas au combat, Dieu vous fera subir une correction douloureuse; il vous remplacera par un autre peuple; vous ne lui occasionnerez aucun dommage – Dieu est puissant sur toute chose ».

56 Voir note p. 113

Dieu?» in: *Se comprendre* (revue des Pères blancs) n°02/05, Février 2005. Pour le judaïsme on peut constater, par exemple, l'importance conférée au monothéisme dans *Les études du CRIF*, n° 14, 2008, intitulé « Les détours du rapprochement judéo-arabe et judéo-musulman à travers le monde ».

● 4. Marie-Thérèse URVOY, par exemple, parle de «l'unicité mathématique et absolue de Dieu» article «Dogme» du *Dictionnaire du Coran*, dir. M.A. AMIR-MOËZZI, Robert Laffont, Paris, 2007, p. 223. Elle affirme (avec D. Urvoy) également que: «Cette profession de foi renouvelée souvent verbalement ou par le mouvement de lever l'index de la main droite pendant la prière comme au moment de la mort suffit pour assurer le salut du croyant. C'est le laisser-passer indispensable pour le Paradis. Nous sommes là au point central de l'islam: l'attachement à une profession de monothéisme «inaltéré»; inconsciemment on en arrive à cette attitude: peu importe le reste, si cela est sauvegardé» D. et M-T. URVOY, *Enquête sur le miracle coranique*, Le Cerf, Paris, 2018, p. 195, qui citent: Jean Mohammed ABD AL-JALÎL, *L'Islam et nous*, Paris, Le Cerf, 1947, pp. 37-38.

● 5. Il s'agit d'un ensemble de règles d'écriture, et par conséquent de lecture, constituant un code à paramètres multiples, dont: l'absence de synonymie, l'usage de la polysémie – de mots, d'expressions et de phrases entières–, la pertinence de l'analogie verbale (fondée sur les différentes acceptions d'un même terme dans le texte), la non-contradiction à tous les niveaux, la construction rhétorique, et enfin les références, très denses, aux Écritures antérieures (Bible, Apocryphes, Targumim) et à la production théologique de l'Antiquité tardive (milieux juifs, chrétiens, judéo-chrétiens et gnostiques) sous toutes les formes, allant de la citation explicite à l'allusion la plus subtile. La méthode d'analyse rhétorique est une transposition au Coran de résultats obtenus par les biblistes, en particulier Roland MEYNET (*L'Évangile de Luc*, coll. Rhétorique sémitique, Gabalda, Paris, 2011. Michel CUYPERS (*Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Lethielleux, Rhétorique sémitique, Paris, 2007, traduit en anglais et en arabe) a été le premier à appliquer avec succès cette méthode à la lecture du Coran. Concernant l'absence de synonymie, l'usage de l'analogie verbale et l'absence de contradiction, il s'agit de procédés d'écriture de la Torah mis en évidence par des tannaïms [Sages d'Israël, entre -520 et 200] des premiers siècles, en particulier Rabbi Aqiba (50? -136) comme l'a montré Bernard BARC dans *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire de la Judée à la période hellénistique*, (Histoire du texte biblique 5), éditions du Zèbre, Lausanne, 2000. Enfin, le Coran revendique lui-même son caractère exceptionnel à tous les niveaux. La particularité de notre démarche est de ne jamais dissocier ces paramètres lors de la lecture, en considérant que le sens voulu du texte ne peut correspondre qu'à une concordance totale de l'ensemble des informations qu'ils apportent.

● 8. Selon la définition de Gérard GENETTE, l'hypertextualité peut être conçue comme «toute relation unissant un texte B (hypertexte) à un texte antérieur A (hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire» *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Le Seuil, Paris, 1982, pp. 11-12.

● 12. De la racine *fa.ta.ra* : fendre, séparer, le sens coranique vient sans doute du guèze, langue dans laquelle il a été utilisé pour la traduction des Évangiles effectuée au v^e siècle. On y trouve l'expression *fâtrè samâya wa-mḍra*, créateur des cieux et de la terre (en transcription arabe : *fâtîr al-samawâti wa-l-ardî*) présente dans six versets coraniques : C 6, 14 ; C 12, 10 ; C 14, 10 ; C 35, 1 ; C 39, 46 ; C 42, 11, ainsi que le mot *ftrât*, équivalent de *fitra* (C 30, 30), avec les sens de : création, commencement, principe, chose créée, et surtout nature, en l'occurrence la nature du Christ (*Ka'ase ftrât*).

● 13. Épicure semble avoir été le premier à argumenter en faveur de l'existence de la divinité au moyen de la constatation que tout être humain en a une prénotion (*anticipatio*) ou connaissance innée. Voir à ce sujet CICÉRON, *De natura deorum*, Livre I, XVI, 65, qui renvoie à *De la règle et du jugement*. On retrouve cette conception d'une appréhension naturelle de la divinité par consensus universel chez Platon, puis chez les stoïciens, assortie de l'idée que les dieux ont créé « l'homme debout », par opposition aux animaux dont la face est tournée vers le sol, pour qu'il lève son visage vers le ciel afin d'y trouver des divinités célestes en lieu et place des idoles terrestres. Voir CICÉRON, *Tusculanes*, I, 70.

● 15. Pour PHILON, voir *De vita contemplativa* (éd. F. Daumas et P. Miquel, Cerf, Paris, 1963, ch. 1) : « Sera-ce ceux qui adorent les influences célestes, le soleil, la lune, les autres astres, fixes ou errants, le ciel entier et le monde ? Ces êtres, pas plus que les autres, ne se sont faits d'eux-mêmes ; ils sont l'œuvre d'un demiurge, d'une science profonde ». La thématique de l'homme debout, regardant le ciel en quête d'un culte pur, n'était pas exclusive des milieux monothéistes, comme le prouve ce passage de la *Mathésis* de FIRMICUS MATERNUS, ouvrage écrit avant sa conversion au christianisme, période où il semble avoir été sensible à un hénouthéisme de type néo-platonisant : « Nous ne devons en effet entretenir aucune pensée terrestre, dès lors surtout que nous savons que dieu, notre créateur nous a faits, avec la maîtrise d'un artisan divin, de telle sorte que la forme de notre corps dressé demeure à l'écart de tout abaissement humiliant, et que nous ne voyions rien d'autre, à peine ouvert notre premier regard, que le Soleil, la Lune, les astres et leur magnifique et immortel domicile, le monde » *Mathésis*, VIII, I, 3. éd. Pierre Monat, livres III-V, Belles Lettres, Paris, 1994, t. III, p. 232.

● 16. Pour ARISTOTE, la tragédie antique procurait un bouleversement qui, à travers la crainte et la pitié éprouvées pour le héros, éveillait chez les spectateurs une crainte pour eux-mêmes susceptible de leur permettre de s'ouvrir à la parole des dieux (voir à ce sujet la *Poétique*, ch. VI et XIII). Il semble, de plus, que le rhéteur de Nicomédie ait tiré sa parabole de la figuration du navire dans la tempête de la fable d'Ésope intitulée *Les Navigateurs* : « Des gens s'embarquèrent et mirent la voile. Lorsqu'ils eurent gagné le large, une forte tempête éclata, qui menaça de couler leur vaisseau ; et l'un des passagers, tout en lacérant ses vêtements, d'invoquer avec des cris et des gémissements les dieux de sa patrie, auxquels il promettait des *ex voto* s'il devait en réchapper. La tempête cessa, le calme revint : alors les passagers de festoyer, de danser,

Thème

de faire la cabriole, en gens qui se tirent d'un mauvais pas imprévu.» C'est cette première partie de la fable qui a vraisemblablement servi d'inspiration à Lactance, sa fin conduisant à une conclusion différente, qui est la sagesse selon laquelle la fortune varie, le fait d'avoir été sauvé une fois ne présageant rien quant à l'avenir. Le texte se termine en effet ainsi : « Mais le pilote, un caractère bien trempé, leur tint ce langage : "Réjouissons-nous, mes amis, mais en gens qu'attend peut-être une autre tempête" » ÉSOPE, *Fables*, trad. Daniel Loayza, Flammarion, Paris, 1995, p. 105.

● 20. Il s'agit là de la notion de « premier témoignage » de la Suzeraineté du Dieu unique, une sorte de « Pacte d'Adam », interdisant de prendre prétexte sur l'attitude des prédécesseurs pour justifier le polythéisme. On trouve un premier modèle de ce témoignage originel dans l'*Hermès Trismégiste* sous la forme d'un baptême auto-administré ; un passage du *Poimandrès*, qui relate un dialogue entre Hermès Trismégiste et son fils Tât, rapporte l'échange suivant : « "Pourquoi donc, ô père, Dieu n'a-t-il pas distribué l'intelligence à tous ?" – "Il a voulu, ô mon fils, l'établir au milieu des âmes comme un prix à conquérir". – "Et où l'a-t-il établie ?" – "Il en a rempli un grand cratère et l'a fait porter par un messenger, lui ordonnant de crier ceci aux cœurs des hommes : 'Baptisez-vous, si vous le pouvez, dans ce cratère, vous qui croyez que vous retournerez à celui qui l'a envoyé, vous qui savez pourquoi vous êtes nés'. Et ceux qui répondirent à cet appel et furent baptisés dans l'intelligence, ceux-là possédèrent la gnose et devinrent les initiés de l'intelligence, les hommes parfaits. Ceux qui ne le comprirent pas possèdent la raison, mais non l'intelligence, et ignorent par quoi et par qui ils ont été formés" » *Hermès Trismégiste*, trad. Louis MÉNARD, Trédaniel, Paris, 1977, p. 30.

Geneviève
Gobillot

● 21. On note ici une divergence notable avec LACTANCE. Selon ce dernier les Arabes sont simplement les descendants – païens – de Canaan : « Celui-ci, exilé, s'installa dans la partie du monde qu'on appelle maintenant l'Arabie [...] Ce fut la première famille qui ignore Dieu » (*Institutions divines*, II, 14, 6-7). Le Coran ne nie pas leur polythéisme au lendemain du Déluge, mais il les présente comme le premier peuple au monde appelé à endosser la responsabilité de la création. Mais ils ont refusé le monothéisme que venaient leur révéler des messagers divins et se sont trouvés, de ce fait, les derniers à recevoir une révélation dans leur langue.

● 26. Noter que le Coran, à la différence des autres textes, est décrit comme faisant intégralement partie de la « Mère du Livre » (le Livre céleste qui est auprès de Dieu et qui contient la totalité des discours divins adressés aux hommes) au verset C 43, 1-4 : « Par le Livre clair ! Oui, nous en avons fait un Coran arabe ! Peut-être comprendrez-vous ! Il existe auprès de Nous, sublime et sage, dans la Mère du Livre » et, donc, ne contenant que des versets fondés en vérité : C 3, 6-7 « Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant, le Sage. C'est lui qui a fait descendre sur toi (*Messenger coranique, et par la suite, indirectement : lecteur*) le Livre (*la totalité des Écritures terrestres*) en une seule fois (*anzala*). Il comporte des signes fondés en Vérité (*muhkamât*), qui sont la Mère du Livre, et d'autres signes qui semblent seulement fondés en Vérité (*mutashâbihât*) ».

● 29. Uri RUBIN dans son article « Traditions in transformation : The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic historiography », *Oriens*, 36, pp. 196-214, a établi une relation entre ce verset et *Nombres* 25, 2-14. Il est tout à fait probable que ce soit le cas, en particulier pour les versets 1-3 : « Et Israël habitait à Sittim. Et le peuple commença à commettre la fornication avec les filles de Moab. Et elles invitèrent le peuple aux sacrifices de leurs dieux, et le peuple mangea et se prosterna devant leurs dieux. Et Israël s'attacha à Baal-Péor et la colère de l'Éternel s'enflamma contre Israël ». Toutefois le Coran abroge là presque entièrement le texte biblique, puisqu'il ne conserve que l'idée d'une attirance du peuple d'Israël pour les représentations divines, sans qu'il soit question qu'il leur ait rendu un culte. Cet article est mentionné dans *Le Coran des historiens*, éd. M. A Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Le Cerf, Paris, 2019, vol. 2a, p. 782.

● 52. Toutefois, tous les commentateurs ne l'ont pas lu de cette manière et il a même entraîné, après la conférence du Pape Benoît XVI, une chaîne de réactions qu'il importe de rappeler ici pour mémoire. Préalablement à sa citation de Manuel II Paléologue sur les rapports de l'Islam à la violence (*Entretiens avec un musulman, 7^{ème} controverse*, éd. Théodore Khoury, Sources chrétiennes n° 115, Le Cerf, Paris 1996), le Pape reprend ce verset et constate : « L'empereur aborde le thème du *jihâd*, de la guerre sainte. Assurément il savait que dans la sourate 2, verset 256 on peut lire : « Nulle contrainte en religion ». C'est l'une des sourates de la période initiale, disent les spécialistes, lorsque Muḥammad lui-même n'avait encore aucun pouvoir et était menacé. Mais naturellement l'empereur connaissait aussi les dispositions développées par la suite et fixées dans le Coran, à propos de la guerre sainte ». Il se bornait là, comme il l'a précisé par la suite, à paraphraser T. Khoury, l'éditeur du texte qui s'était exprimé de la manière suivante, dans laquelle l'allusion à l'abrogation du Coran par le Coran apparaît plus nettement encore : « (Ce verset), [expression en l'occurrence plus précise de celle du Pape, qui parle de "sourate". En effet la sourate 2 est composée de strates de diverses époques] date de la période qui précède les grandes luttes de Mahomet. On pourra trouver les déterminations relatives au *jihâd* dans la sourate 9 : c'est l'expression de la dernière volonté de Mahomet sur le sujet ». Suite à diverses publications indignées et manifestations de mécontentement, cette position a été mise en cause, d'un point de vue scientifique, dans « La lettre des oulémas au Pape Benoît XVI » signée par 38 imâms du monde entier, publiée dans l'ouvrage de Jean BOLLACK, Christian JAMBET et Abdelwahab MEDDEB, *La conférence de Ratisbonne, enjeux et controverses*, Bayard, 2007, pp. 101-116, qui déclare le verset C 2, 256 non seulement inabrogeable, mais encore bel et bien adressé à des musulmans en position de force pour les inviter à ne pas user de violence envers ceux qu'ils voudraient convertir. Cette lettre ouverte fut élargie le 13 octobre 2007 à une lettre des 138, rédigée à l'initiative de l'Institut royal Ahl al-Bayt pour la pensée islamique d'Amman en Jordanie. Toutefois entre temps, une autre réponse était venue confirmer tristement la position de certains sur cette question : l'assassinat, le 17 septembre 2006 de Sœur Leonella Sgorbati,

Thème

qui travaillait dans un hôpital pédiatrique à Mogadiscio, les représentants islamiques locaux ayant déclaré à l'agence Reuter que cet assassinat était un signe de protestation contre les paroles prononcées par Benoît XVI sur l'Islam. Quant à certains des Imâms signataires de ce dernier manifeste qui avait soulevé une vague d'espoir partout dans le monde, leur attitude à Rome, en 2008, «lorsque 25 musulmans et 25 chrétiens se retrouvèrent, hôtes du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (CPDI), en vue de réfléchir sur la *Lettre* et d'en mieux comprendre les implications [...]», qui avait bouleversé Maurice Borrmans, marquait clairement leur estimation des limites de leur participation au dialogue auquel ils avaient été conviés (Maurice BORRMANS, conférence aux Missionnaires d'Afrique du 11 mai 2017, <https://www.mafrwestafrica.net/dialogue-interreligieux/1482-conference-maurice-borrmans>). Tout ceci montre à quels obstacles est susceptible de se heurter la lecture de certains passages du Coran.

● 54. Il s'agit ici de comprendre que la vision d'Abraham sacrifiant son fils ne pouvait pas être en contradiction avec une autre vision véridique : celle dans laquelle Dieu lui avait promis une postérité immense (*Genèse* 13, 15, verset biblique rappelé dans le Coran en C 37, 108-109 : « Nous avons perpétué son souvenir dans la postérité - Paix sur Abraham »). Il fallait donc comprendre par là que, quelle que soit la situation, Abraham était persuadé que Dieu ne permettrait qu'aucun mal soit fait à son fils et que celui-ci vivrait pour que s'accomplisse la promesse relative à cette postérité. Dans ce sens le *muslim*, ou « musulman » si l'on adopte cette traduction, est l'homme qui, derrière tout événement, si inquiétant qu'il puisse paraître, ne cesse de voir un dessein de la Providence du Dieu miséricordieux et bon qui ne veut que le bien pour ses créatures, et qui tient inconditionnellement toutes ses promesses lorsqu'elles sont à leur avantage, puisqu'il a décrété que « si Dieu t'atteint par un préjudice (*ḍurr*), nul ne l'écartera de toi, sauf lui. S'il veut pour toi un bien (*khayr*), pas d'obstacle à sa faveur. Il atteint par lui (le bien) qui il veut parmi ses serviteurs. Il est celui qui pardonne, il est miséricordieux » (C 10, 107), ce qui signifie qu'il a décrété qu'il pourra toujours, s'il le veut, écarter le mal qu'il aura destiné à quelqu'un. En revanche, pour ce qui concerne le bien, nul, absolument, c'est-à-dire pas même lui, ne s'opposera à ce qu'il parvienne à son destinataire (aucun obstacle à sa faveur), ce que corrobore la fin du verset.

● 56. L'un des cas les plus emblématiques est celui de Maḥmūd Muḥammad ṬAḤA (m. 1985), penseur soudanais qui paya de sa vie la conscience de ce qu'implique une fidélité profonde à l'éthique universaliste et pacifiste du Coran. Selon lui, l'authentique pensée de la Révélation divine est représentée par le « Coran mekkois » qui bien qu'ayant été révélé le premier, véhicule « le message second de l'islam », destiné à s'imposer avec le temps comme le seul qui doit être conservé, le « Coran médinois » qui appelle au combat ne répondant qu'aux nécessités immédiates d'une époque révolue. Son livre le plus connu : *Al-risāla al-thāniyya min al-islām* (*Le second message de l'islam*) première publication 1971, a été traduit en français par Mohamed El-Baroudi-Haddaoui et Caroline Paihe, *Un islam à vocation libératrice*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Geneviève
Gobillot

Bibliographie

- **a** On peut consulter par exemple à ce sujet *La lettre palmyrienne (al-risâla al-tadmuriyya)* d'IBN TAYMIYYA, trad. Abu Suleyman al-Kaabi, Éd. Nawa, Paris, 2014 et aussi Jon HOOVER, « Ibn Taymiyya » in *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, Brill, Leyde, 2012, pp. 824-878, voir particulièrement pp. 834-840 à propos de son épître *Réponse à ceux qui ont transformé la religion du Messie*.
- **b** Ouvrage de Muḥammad 'ABDUH (auteur égyptien de la mouvance réformiste, m. 1905), *Risâlat al-tawḥîd, Traité de l'Unité divine*. Pour sa traduction : Mohammad 'ABDUH, *Rissalat al-Tawhid, exposé de la religion musulmane*, tr. fr. B. Michel et Cheikh Mustapha Abdel Razzik, Geuthner, Paris, 1965. Il y déclare, dans son chapitre intitulé : « La religion islamique ou islam », que c'est l'islam qui est venu apporter l'unicité de Dieu dans son essence, dans ses actes et dans sa transcendance par rapport aux créatures.
- **c** Voir à ce sujet notre ouvrage, *La conception originelle (firra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*. Cahiers des Études Islamologiques de l'I.F.A.O., n° 18, Le Caire, 2000 et notre article « Nature innée », *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, pp. 591-595.
- **d** P. CRAPON DE CAPRONA, *Le Coran aux sources de la parole oraculaire : structures rythmiques et sourates mecquoises*, Publications orientalistes de France, Paris, 1981, p. 105, considère que cette attitude du *ḥanîf* qui se détourne des idoles comme Abraham se détourne successivement de la lune, du soleil et des étoiles figure dans la concordance des deux racines paragrammaticales *ḥ.n.th* et *ḥ.n.f* dont l'une des acceptations premières est « se détourner ».
- **e** Ne pouvant développer ici ce thème, nous renvoyons les lecteurs qui voudraient l'approfondir aux publications suivantes : G. GOBILLOT, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo-clémentines* », *Le Coran nouvelles approches*, sous la direction de Mehdi Azaiez, avec la collaboration de Sabrina Mervin, CNRS éditions, coll. CNRS philosophie, pp. 207-240 et « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir », (De l'abrogation dans le Coran) in *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, éd. Geneviève GOBILLOT, Éditions Modulaires Européennes, Transversales philosophiques, Cortil-Wodon, Belgique, pp. 51-87.
- **f** Les démonstrations relatives à cette question étant assez longues, nous renvoyons pour cela à notre article « Les fondements coraniques du dialogue interreligieux autour de la personne de Jésus », *Islamochristiana*. 44, 2018, pp. 15-84.

Thème

La trinité indifférente – L'évolution moderne des traités *De Deo uno et De Deo trino*



Alberto
Frigo

Dans une *pensée*, sans doute destinée à des écrits de polémique contre les jésuites, Pascal écrit :

Il est indifférent au cœur de l'homme de croire 3 ou 4 personnes en la Trinité, mais non pas etc.

Et de là vient qu'ils s'échauffent pour soutenir l'un et non pas l'autre.

Il est bon de faire l'un, mais il ne faut pas laisser l'autre, le même Dieu qui nous a dit etc.

Et ainsi qui ne croit que l'un et non pas l'autre ne le croit pas parce que Dieu l'a dit, mais parce que sa convoitise ne le dénie point et qu'il est bien aise d'y consentir et d'avoir ainsi sans peine un témoignage de sa conscience qui lui... (*Pensées*, Lafuma 963 ; Sellier 799).

Malgré la formulation très ramassée et en partie elliptique, on peut deviner facilement le sens du propos. Les dogmes chrétiens n'ont pas tous le même *poids* pour les fidèles. Il y a des vérités doctrinales qui affectent moins que d'autres notre existence. Un auteur très proche de Pascal, Pierre Nicole, y voit un corollaire du péché originel qui a entaché notre volonté plus encore que notre entendement. Dès lors, l'homme après la chute « a plus d'opposition pour les vérités qui regardent les mœurs, et en juge moins sainement que de celles qui regardent la foi ». Car, si « l'esprit ne comprend pas les mystères de la foi, au moins ne les hait-il pas », « mais il a de l'éloignement et de l'aversion pour les préceptes moraux qui lui commandent de mettre un frein à ses passions¹. »

On peut alors compléter l'analyse de Pascal : il est indifférent au cœur de l'homme de connaître le dogme trinitaire mais non pas de connaître, par exemple, la vérité de l'enseignement catholique sur les matières de la grâce et de la prédestination. D'où la réprimande adressée à ses adversaires jésuites que Pascal a longuement persifflés dans les pages des *Provinciales*. Les pères de la Compagnie affichent d'être intransigeants dans le domaine de la foi (« ils s'échauffent pour soutenir l'un... »), mais ils ne le sont pas du tout dans celui de la morale (« ... et non pas l'autre »). Or, non seulement Dieu ordonne de faire l'un et l'autre, d'accoupler la doc-

1 *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis [...], avec les notes de Guillaume*

Wendrock, Nouvelle édition, s.l., 1700, II, « Note sur la Quatorzième lettre, ou Dissertation théologique sur l'homicide », p. 298.

trine et la morale : qu'on se souvienne de l'invective contre les « scribes et pharisiens hypocrites » auxquels le Christ enjoint : « C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans négliger cela [*hæc oportuit facere, et illa non omittere*] » (*Matthieu 23, 23*). Mais, plus encore, les fidèles qui croient en la Trinité sans, en même temps, s'interroger trop sur les exigences et les fondements de la morale chrétienne, se bercent d'une croyance vicieuse. Ils croient en la Trinité moins parce que l'Écriture l'affirme (« Dieu l'a dit ») que parce que la « convoitise² » ne le « dénie point ». Voilà un alibi à bon marché pour une conscience qui veut se dire chrétienne sans trop d'efforts.

Cette analyse de Pascal peut étonner – d'autant plus qu'elle orchestre un paradoxe savoureux (les disputes trinitaires seraient un faux-fuyant pour des chrétiens hypocrites). Il ne reste pas moins que le constat de départ, quoiqu'inscrit dans un contexte polémique, semble bien pointer une vérité. Il y a des dogmes qui laissent (presque) « indifférent » le cœur du chrétien, des articles de foi auxquels on croit sans trop de soucis car ils ne nous soucient pas trop. La Trinité en serait le cas le plus éclatant.

Au demeurant, ce qui doit étonner est plutôt l'extraordinaire longévité du constat pascalien. La *pensée* d'où nous sommes partis date des années 1658-1660. Elle revient, presque à l'identique, trois siècles plus tard. Et, qui plus est (l'histoire ne manquant jamais d'ironie !), on la retrouve sous la plume d'un jésuite qui lui assigne désormais le rôle d'un diagnostic. C'est en effet en 1960 que le théologien Karl Rahner publie un article capital où il formule « Quelques remarques sur le traité dogmatique *De Trinitate*³ ». L'enjeu est polémique. Rahner y dénonce vigoureusement l'état actuel de la catéchèse chrétienne où « le mystère de la Trinité » ne semble désormais avoir « aucune influence concrète sur la vie spirituelle du chrétien⁴ » :

Les chrétiens, malgré leur profession exacte de la Trinité, sont presque exclusivement « monothéistes » dans la pratique de leur vie

2. Pascal dans son manuscrit avait écrit d'abord « cœur » avant de remplacer le terme par « convoitise » (« Et ainsi qui ne croit que l'un et non pas l'autre ne le croit pas parce que Dieu l'a dit, mais parce que [son cœur] sa convoitise ne le dénie point. »).

3 « Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De Trinitate* », dans *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln, Benzinger, 1960, p. 103-133, tr. fr. « Quelques remarques sur le traité dogmatique *De Trinitate* », dans *Écrits théologiques*, 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 105-140 dont les analyses sont reprises presque à l'identique dans « Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heils-

geschichte », in J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, p. 317-340, tr. fr. « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans *Mysterium salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, III, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 183-281. Toutes nos citations de Rahner sont tirées de ces deux textes.

4 S.-T. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »* (De Deo ut uno), Paris, Parole et Silence, 2016, p. 96. Nous reprenons dans les pages qui suivent plusieurs des remarques formulées par l'auteur au chap. 3 (« La théologie du mystère de Dieu en l'unité de son essence : apologia pro De Deo uno », p. 85-126),

religieuse. On pourra risquer l'affirmation que si l'on devait supprimer en tant que fausse la doctrine de la Trinité, même après une telle intervention une grande partie de la littérature religieuse pourrait demeurer presque inaltérée.

On croit la Trinité, on la professe même, et cela pourtant n'en fait pas un véritable enjeu de foi, en sorte que son éventuel abandon modifierait à peine la manière dont nous nous rapportons à Dieu. L'indifférence pratique du chrétien moderne à l'égard du mystère de la Trinité est persiflée par Rahner avec des termes qui rappellent presque textuellement ceux de Pascal :

On peut avoir le soupçon que pour le catéchisme de l'esprit et du cœur (à la différence de celui qui est imprimé) la représentation habituelle de l'Incarnation de la part des chrétiens ne devrait point se modifier au cas où la Trinité n'existerait pas.

La posture que Pascal attribuait jadis, comme choix stratégique, aux pères de la Compagnie est aujourd'hui celle commune au commun des chrétiens. Le « chrétien moyen », d'après Rahner, vit et agit comme s'il n'y avait qu'un Dieu, à tel point lui est « indifférent [...] de croire 3 ou 4 personnes en la Trinité ». D'où des enjeux polémiques différents. Car si pour Pascal il s'agissait de dénoncer une déviation jésuite, pour Rahner l'indifférence trinitaire est devenue la norme.

Alberto Frigo

Il faudra donc risquer un nouveau commencement. Et en effet les remarques de Rahner qu'on vient de rappeler constituent les prolégomènes d'une vaste refondation de la doctrine trinitaire qui marque un tournant décisif dans la théologie de la seconde moitié du xx^e siècle. Ainsi, pour bâtir à nouveau la théologie trinitaire et lever l'indifférence dans laquelle elle avait sombré, Karl Rahner énonce un célèbre « Axiome fondamental » (*Grundaxiome*): « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement ». Et le théologien jésuite de faire découler de cette intuition matricielle une vaste méditation sur « Dieu Trinité comme *fondement originnaire et transcendant* de l'histoire du salut ».

Au cours des trois dernières décennies, la rupture théorique imposée par K. Rahner a fait l'objet d'un nombre impressionnant d'études qui se sont efforcées d'apprécier les corollaires du *Grundaxiome* dans les différents domaines de la théologie et de la spiritualité chrétiennes et aussi de montrer jusqu'où celui-ci a été entériné par la doctrine trinitaire postconciliaire⁵.

5 Voir la bibliographie citée par BONINO, *Dieu, « Celui qui est », op. cit.*, et P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Rome, Città

Nuova, 2006, chap. II-IV, outre le cahier thématique de *Communio*, « Croire en la Trinité », n° 145, septembre-décembre 1999.

On s'est toutefois intéressé beaucoup moins au constat négatif qui étaye la critique de Rahner — un constat dont la valeur s'impose avec d'autant plus d'évidence qu'on le rapproche du diagnostic fort semblable formulé par Pascal trois siècles plus tôt. Il mérite donc qu'on s'y penche de plus près.

1.

On l'a rappelé : ce qui scandalise Rahner est le constat que, au sujet de la Trinité, « nous nous contentons d'enregistrer [...] un ensemble de propositions, mais en tant que réalité, il ne compte pas – ou si peu ! – dans notre vie ». Or, cette évacuation du mystère trinitaire « de notre espace existentiel » a une cause profonde. Car, si on a du mal à penser le rôle de la Trinité dans la vie concrète du chrétien, c'est parce qu'on la pense *mal*, le délaissement *pratique* étant la séquelle d'une mécompréhension *théorique*. En effet selon Rahner, dans la théologie trinitaire de l'Occident latin⁶, du moins à partir du Moyen Âge,

on croit devoir et pouvoir poser un traité *De Deo uno* avant le traité *De Deo trino*. Mais après, en fait, on écrit, ou on pourrait écrire seulement un traité *De divinitate una* (car la justification de cette approche réside dans l'unicité de l'être divin) et on doit le formuler et rédiger (ce qui arrive en effet) de manière très abstraite et philosophique et très peu concrète pour l'histoire du salut.

Thème

Comme le résume excellemment le père Bonino, pour Rahner « dans la tradition scolastique et néo-scolastique, la Trinité fait l'objet d'un traité à part, extrêmement abstrait, spéculatif, et coupé de tout lien avec les autres parties de la théologie qu'il n'informe aucunement. Saint Thomas porte une lourde responsabilité dans cette dérive puisqu'il a canonisé la division entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino*. Quand il aborde le traité de la Trinité, l'essentiel sur Dieu – son existence, ses perfections, sa vie propre... – a déjà été dit dans le *De Deo uno*, si bien que ce nouveau traité apparaît comme un appendice⁷ ». L'erreur doctrinale qui rend possible le délaissement pratique de la Trinité réside donc dans la décision de reléguer la théologie trinitaire dans ce que Rahner caractérise comme un « splendide isolement ». Un isolement,

6 Rahner reprend l'opposition entre une approche latine et une approche grecque de la Trinité pointée par le jésuite Théodore de RÉGNON dans ses *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* (1892-1898). Sur cette opposition, ses enjeux, ses limites, son durcissement progressif, notamment sous la plume de Schmaus et Stohr, et sa durable influence voir T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*,

Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2003, p. 3-5; BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 100; M. R. BARNES, «De Régnon Reconsidered», *Augustinian Studies*, 26, 1995, p. 51-79; *Id.*, «Augustine in Contemporary Trinitarian Theology», *Theological Studies*, 56, 1995, p. 237-250.
7 BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 96.

d'abord, du traité *De Deo trino* par rapport au traité *De Deo uno* que Rahner n'hésite pas à définir « a-trinitaire⁸ ». Un isolement, ensuite, de ce traité à l'égard de « l'ensemble de la théologie dogmatique », de sorte qu'il apparaît comme « un bloc erratique » sans liens explicites avec les autres domaines de l'enseignement catholique. Enfin, et à l'issue de ce double *splendid isolation*, l'isolement le plus pernicieux, celui qui sépare le mystère de la Trinité de la vie du chrétien : « On dirait que ce mystère ne nous a été révélé que pour lui-même, tant la révélation que nous en avons ne l'introduit guère dans notre espace existentiel. » En fait, « tout ce qui, en Dieu, est important pour nous-mêmes a déjà été dit auparavant par le traité de *Deo uno* ».

Ainsi – énième paradoxe –, le *monothéisme pratique* du chrétien du commun serait l'effet de la décision théorique de consacrer à la Trinité un traité spécifique et autonome. Mais à qui revient la responsabilité d'avoir inauguré cette désastreuse désarticulation entre les réflexions qui concernent l'essence divine dans son unité et celles qui portent sur la distinction des trois personnes, entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino*? On se tromperait lourdement en imputant cette décision à saint Thomas⁹. Certes, dans la première partie de la *Somme de théologie*, l'étude de Dieu « selon ce qu'Il est en lui-même » est scandée en deux moments, l'un consacré à ce qui est commun aux trois personnes en tant que les Trois sont *un* (*quaestiones* 2-26) et l'autre aux propriétés *propres* de chaque personne (les *propriétés personnelles* et les *actes notionnels*) au sein de l'unique substance divine (*quaestiones* 27-42). Et certes, lorsqu'à partir du xv^e siècle, la *Somme de théologie* remplace progressivement les *Sentences* de Pierre Lombard comme texte de référence pour les études de théologie, dans le commentaire suivi de la *Prima pars* on prend l'habitude de distinguer nettement deux traités, respectivement *De Deo uno* et *De Deo trino*, l'un traitant de « Dieu quant à son entité et ses attributs absolus, soit dans l'être soit dans l'agir », l'autre « Dieu quant à ses relations, c'est-à-dire le mystère de la Trinité¹⁰ ». Et cette distinction de se scléroser ultérieurement dans les manuels de théologie dogmatique du xviii^e et xix^e siècle, sous la plume notamment de Billot, Daffara, ou Franzelin.

Alberto Frigo

8 Pour Rahner la « division et l'ordre de ces deux traités » est sans doute l'effet d'une approche « latine », qui « dérive » la trinité des personnes divines *via* des analogies psychologiques à partir d'un Dieu *un*, dont on a défini des propriétés « métaphysiques » (« quand on prend comme point de départ la conception occidentale augustinienne, un traité a-trinitaire *De Deo uno* précède comme une chose obvie le traité sur la Trinité »).

9 Rahner reconnaît dans saint Thomas le point d'accomplissement d'une tradition « augustinienne » qui s'exprime de façon encore impure pendant le haut Moyen Âge avant de « régner » avec la théologie thomiste.

10 JEAN DE SAINT-THOMAS, *Isagoge*, dans *Cursus theologicus opera et studio monachorum solesmensis*, t. I, Paris — Tournai — Rome, Desclée et Sociorum, 1931 [1^{re} éd. 1637], p. 147a.

Cependant, on ne saurait méconnaître l'unité profonde des deux moments de l'étude du mystère de Dieu menée par saint Thomas dans les questions 2-43 de la *Prima*. Comme l'ont rappelé maints commentateurs¹¹, souvent en réaction (implicite) aux propos de Rahner, dans la *Somme de théologie*,

les questions *De Deo ut uno* – spécialement à travers l'étude des opérations immanentes – préparent les questions *De Deo ut trino* et [...] les unes et les autres préparent les questions sur la création et l'ensemble de l'économie. Dans une perspective de haute sagesse, toute l'économie du salut est donc envisagée par saint Thomas à la lumière du mystère premier de Dieu considéré en lui-même¹².

À ce titre, saint Thomas parle très précisément d'une double « *consideratio* » de Dieu :

L'étude de Dieu [*consideratio de Deo*] comprendra trois sections. Nous considérerons 1° ce qui concerne l'essence divine (q. 2-26); 2° ce qui concerne la distinction des personnes (q. 27-43); 3° ce qui concerne la manière dont les créatures procèdent de Dieu (q. 44-119) (*ST, Ia, q. 2, prol.*).

Thème

Il faut considérer trois choses au sujet de la divinité [*circa divinitatem tria consideranda*], l'unité de l'essence divine, la Trinité des personnes et les effets de la divine puissance (*De art. fidei, p. 1*).

Thomas traite donc de Dieu *en tant* qu'il est un (*De Deo ut uno*) avant de traiter de Dieu *en tant* qu'il est trine (*De Deo ut trino*¹³), plutôt que du Dieu un (*De Deo uno*) et du Dieu trine (*De Deo trino*). Cette deuxième option lexicale ne s'impose, d'ailleurs, qu'assez tard chez les théologiens de la première modernité. Elle est ignorée par Cajetan et Jean de Saint-Thomas (1589-1644) et en ouverture du célèbre *Cursus theologicus* publié par les Carmes de Salamanque, les *Salmanticenses*, entre 1600 et 1725, on lit encore : « Ainsi traite-t-on de Dieu en tant qu'il est un avant de traiter de Dieu en tant qu'il est trine [*idcirco prius de Deo ut Uno, quam de illo ut Trino sermo instituetur*¹⁴]. »

Mais il y a plus. Car, aux yeux de saint Thomas, non seulement la distinction en deux moments du traité *de Deo* de la *Somme* correspond à

11 Voir T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology, op. cit.*, chap. 2-3 et G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 54-58.

12 BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 113.

13 Ou, pour se tenir au strict lexique de

saint Thomas, on s'occupera de choses divines («in divinis») en en méditant l'unité (*unitas*) et la distinction (*distinctio*), voir. *ST*, q. 27, *proemium* et T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology, op. cit.*, p. 24,

14 Cité par BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 91, n. 18.

deux considérations complémentaires, voire presque indiscernables, d'un même objet, mais ces deux moments relèvent aussi d'une même approche de cet objet unique. Comme on l'a rappelé plus haut, Karl Rahner insiste dans sa critique sur le caractère éminemment « philosophique » qu'assume le traité *De Deo uno* une fois qu'il se trouve nettement distingué et presque opposé au *De Deo trino*. La distinction entre les deux traités recouperait alors un clivage d'ordre épistémologique entre une approche philosophique préliminaire de la divinité et une approche proprement théologique du Dieu trinitaire. Dans le premier traité, il s'agira donc de démontrer l'existence et l'unité de Dieu, outre ses « attributs » (simplicité, perfection, bonté, infinité, immensité, immutabilité et éternité), en mobilisant les outils de la métaphysique et les arguments issus de la raison naturelle. Ainsi, chez les *Salmanticenses*, l'étude de Dieu *ut uno* s'ouvre avec une très longue réflexion sur « le principe d'individuation des substances matérielles ». Et de nombreux théologiens du XVII^e siècle abordent les articles sur l'existence et l'unité divine en leur attribuant une fonction de réfutation de l'athéisme¹⁵. De sorte que le traité *De Deo uno* prend souvent les traits d'un *De divinitate una* où l'on rappelle les cinq voies thomistes et l'on s'interroge sur l'impossibilité d'une ignorance invincible de Dieu. Bref, on pourrait dire, en simplifiant, mais sans trop exagérer, que la distinction des deux traités *De Deo uno* et *De Deo trino* suppose un clivage entre l'étude du Dieu un, accessible à la raison et celle du Dieu trine, dont la connaissance relève *uniquement de la foi*.

Alberto Frigo

Or, de nouveau, une pareille séparation des approches épistémologiques ne gouverne en rien le dessein argumentatif de la *Somme de théologie* et les études thomistes ont depuis longtemps signalé l'imbrication profonde d'arguments philosophiques et des données bibliques dont témoignent les questions 2-26 de la *Prima pars*. Autrement dit, « l'intention du *De Deo ut uno*, même si, partiellement, il recoupe matériellement ce que pourrait être un traité de théologie philosophique, est formellement et de part en part théologique¹⁶ ».

2.

Une fois innocenté saint Thomas de toute responsabilité directe, qui blâmera-t-on, alors, pour avoir relégué le traité *De Deo trino* dans une condition de « splendide isolement » ? La question n'admet pas une réponse univoque. Il s'agit en effet d'un phénomène complexe qui est le résultat de la convergence d'instances multiples (doctrinales, disciplinaires, théologiques et philosophiques, mais aussi institutionnelles

15 Voir la thèse d'Agnes ALEMANNI, *Aspetti della cultura teologica nell'università di Parigi (1604-1643). I commenti alla quaestio II della Summa theologiae*

di Tommaso d'Aquino (Utrum Deus sit), Lecce, Conte, 2009.

16 BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., p. 96 et bibliographie.

et parfois même éditoriales) et dont les acteurs sont une longue filière de théologiens actifs entre le xvi^e siècle et la première moitié du xvii^e siècle¹⁷. Il conviendra de se borner ici à des figures marquantes. Nous en retenons deux, parmi les plus connues, celles de Francisco Suárez et de Cajetan. L'un et l'autre proposent des synthèses qui, en raison de l'immense influence de leurs ouvrages, constituent des grilles de référence constantes pour les théologiens de l'époque moderne, et dont l'influence se perpétue jusqu'au seuil du xx^e siècle.

Le cas de Suárez permet en particulier de mieux apprécier la nature et les modalités de l'institution du clivage qui vient progressivement dissocier le traité *De Deo uno* de celui *De Deo trino*. Il convient à ce titre de relire les deux introductions à caractère programmatique qui précèdent le *Traité sur la substance divine* (c'est-à-dire le *De Deo uno*) et le traité sur le « Mystère de la Trinité ». Le premier *proœmium*¹⁸ s'ouvre avec le constat d'un empiètement entre deux théologies qui partagent (et, on verra, départagent) un objet commun, Dieu, en tant qu'il est un (« Deus ut unus est ») : « Presque tout ce qu'on attribue à Dieu, en tant qu'il est un, peut être connu par une double théologie, celle naturelle et celle infuse ou surnaturelle. » La première, conformément à *Romains* 1, 20-21 et *Psaume* 18, est issue de l'étude des créatures et notamment de l'homme. La théologie surnaturelle s'appuie au contraire sur la révélation octroyée par la parole divine (l'Écriture, mais aussi les Pères et les conciles qui en définissent l'interprétation).

Thème

Cette dualité n'implique pas égalité, car la théologie *infusa seu supernaturalis* est d'emblée dite « plus élevée » par Suárez. Il n'y a donc pas de véritable concurrence. Mais il n'y a pas non plus double emploi ou dédoublement superflu, comme Suárez le précise aussitôt. Si la théologie naturelle convient à la perfection de la nature humaine, elle peut aussi rendre service à la théologie révélée, qui peut et *doit* même « utiliser à titre de ministres et pour ainsi dire d'instruments » les vérités connues par la raison naturelle et en tirer profit pour mieux « expliquer » le contenu de la révélation divine. D'autre part, et surtout, la théologie naturelle serait destinée à une imperfection foncière si elle n'était pas confortée par les apports de la théologie révélée qui vient suppléer les défauts contingents et les limites de nos forces intellectuelles et permet aux chrétiens d'adhérer de manière

17 Voir G. COLOMBO, « Per una storia del trattato teologico su Dio », in A. Marazzini (éd.), *I teologi del Dio vivo*, Milan, Ancora, 1969, p. 27-61 ; L. SERENTHÀ, « La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale », *Teologia*, 3, 1978, p. 225-255 et P. SILLER, « Il Dio Uno », dans R. H. Gucht et H. Vorgrimler (éd.), *Bilancio della Teologia del XX secolo*, Rome, Città Nuova, 1972,

p. 13-25.

18 *Opera omnia*, Paris, Vivès, t. I, 1856, p. XXIII-XXIV. Pour la doctrine suarézienne de la Trinité voir T. MARSCHLER, *Die speculative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster, Aschendorff, 2007, en part. chap. II, qui pourtant minimise l'écart par rapport à la grille thomiste.

plus stable (*firmius*) aux vérités divines. Ainsi la *theologia supernaturalis* ne se borne pas à traiter ce que la théologie naturelle ne peut pas atteindre, mais s'avère aussi (quasi) indispensable à son élaboration. D'un même geste, la théologie infuse excède et soutient la *theologia naturalis*.

Dans l'articulation de deux sortes de théologie, Suárez suit de près l'enseignement de saint Thomas qui, dans son *Commentaire sur le traité de la Trinité de Boèce*, articulait, dans leur différence et leur complémentarité, la *theologia philosophica* et la théologie de l'Écriture¹⁹. Et il emprunte aussi au *Docteur Angélique* le paradoxe d'une théologie surnaturelle qui vient gracieusement à l'aide de la théologie naturelle qui devrait en droit en être la servante (*ancilla*) mais dont l'aspiration à une connaissance certaine des « choses divines » accessibles à la raison est toujours minée par les limites de notre intelligence, les affres de notre condition corporelle, les obligations familiales, la fatigue qui entrave nos élans spéculatifs et le temps trop court. Mais si Suárez se réclame implicitement d'une grille thomiste comme point de départ de sa mise au point méthodologique, ce n'est que pour mieux s'en départir. Car, après la distinction *de droit* des deux théologies, vient le constat de leur « promiscuité » *de fait* (« hinc factum est »), un constat qui vaut comme une critique de la théologie scolastique :

Les théologiens scolastiques ont eu recours, en traitant de Dieu, à un mélange de deux sortes de théologies [*promiscue tradiderint*], car, tout en enseignant la théologie surnaturelle (ils procèdent en effet à partir de principes tirés de la révélation), ils utilisent aussi la théologie naturelle comme servante, pour confirmer les vérités surnaturelles. De sorte que l'âme des fidèles trouve dans cette harmonie entre les deux théologies une raison qui rend d'autant plus facile d'acquiescer à ces vérités.

Alberto Frigo

Il s'agit d'une promiscuité dangereuse entre deux théologies aux enjeux distincts, à laquelle Suárez réagit en précisant sa propre démarche. Dans mes précédentes *Disputationes metaphysicae*, argumente le jésuite,

j'ai été contraint d'élaborer, autant que possible et de manière distincte et séparée [*distincte ac separatim*], une théologie naturelle comme complément [*ad illius doctrinae complementum*] de l'enseignement concernant la sagesse métaphysique [*sapientia metaphysica*]. Je peux donc passer ici beaucoup plus rapidement sur tout ce qui concerne l'excellence de la nature divine, en tant qu'elle peut être connue de quelque façon par la raison naturelle.

Dans l'ouvrage consacré « à Dieu en lui-même » que Suárez est en train de présenter, l'étude de l'essence divine sera dès lors d'autant plus facile

19 *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co.

et rapide (« *facili negotio et brevi opere* ») que cette étude a déjà été menée auparavant dans le cadre des *disputationes* de métaphysique. Plus particulièrement, pour ce qui est de l'unité divine, « presque tout ce qu'il convient d'attribuer à Dieu *ut unus* peut être saisi de quelque façon par la raison naturelle, à l'exception de la prédestination divine. Ce sera donc seulement sur ce sujet qu'il faudra s'attarder beaucoup plus longuement ici » (il fera l'objet du second traité, qui correspond à la question 23 de la *Prima pars* de la *Somme*). D'autre part, précise Suárez, parmi les autres attributs de Dieu, il n'y en a qu'un qui excède les limites de la théologie naturelle : c'est-à-dire de quelle façon Dieu est visible ou invisible aux créatures, un mystère qui relève entièrement de l'ordre de la grâce (Thomas le traitait dans la q. 26 de la *Prima pars*) et qui constitue le fondement de la prédestination. Par conséquent, dans le premier traité *De Deo uno* (ou *De divina substantia ejusque attributis*, comme l'intitule Suárez),

on discutera de manière extrêmement succincte des autres attributs divins, en présupposant ce qu'on en a déjà dit dans la *Métaphysique* ou dans d'autres traités, et en ajoutant ce qui relève de la théologie surnaturelle ; nous consacrerons des analyses plus fouillées seulement à la question de la vision de Dieu par les créatures.

Thème

Cet ensemble d'options méthodologiques, qui n'a rien d'anodin, impose plusieurs remarques. a) L'exigence première qui gouverne la démarche suarézienne est celle d'opérer un *distinguo* pour réagir à la promiscuité théorique prônée par les théologiens scolastiques. En raison de son statut épistémique, la théologie naturelle est désormais reconnue comme un « complément » de la métaphysique, et cette relation de complémentarité l'emporte (presque) sur son statut ancillaire à l'égard de la théologie révélée. Autrement dit, la *theologia naturalis* est désormais agrégée à la métaphysique et désagrégée de l'ensemble « mêlé » qu'incarne la *Prima pars* de la *Somme* thomiste. Et c'est précisément ce mouvement qui peut lui assurer paradoxalement une forme d'autonomie, car, même si c'est seulement comme *complementum metaphysicae*, elle fait désormais l'objet d'une élaboration « distincte et séparée ». b) Cette distinction de la théologie naturelle est le corollaire de la décision suarézienne d'assigner à la métaphysique en tant que *philosophia prima*, un rôle architectonique si principal et fondateur qu'elle parvient (presque) à se subordonner la théologie révélée²⁰. La chronologie des écrits de Suárez, d'abord les *Disputationes metaphysicae* puis le traité qui reprend le commentaire de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, n'a rien d'anecdotique. On y reconnaît plutôt la trace de la préséance axiologique de la métaphysique et de la théologie naturelle qui la complète, qu'il faut traiter *avant* l'étude de Dieu et de la Trinité en théolo-

20 Voir Jean-François COURTINE, Paris, PUF, 1990, p. 195-201. Suárez et le système de la métaphysique,

gie révélée. Il en résulte de même, et symétriquement, la « concision » structurelle du traité suarézien sur *Deus ut unus* : on a déjà dit l'essentiel ailleurs (en métaphysique) il ne nous reste à dire que ce qui, en Dieu en tant qu'un, excède, en totalité ou partiellement, la connaissance naturelle. c) D'où, dernière remarque : pour Suárez le traité *De Deo uno* (n') est (que) le résultat d'une épure : on y abordera ce que, à propos du Dieu un, la théologie naturelle n'a pas pu dire. Aucun recoupement, donc, entre les deux approches, mais une distinction qui interdit les redites entre un ouvrage et l'autre. Comme l'écrit le théologien jésuite, en ouverture du premier article du traité, portant sur l'existence de Dieu :

Dans cet ouvrage où l'on traite des vérités qu'enseigne la foi à propos de Dieu en tant qu'un, on présuppose ce qu'on peut établir par la théologie naturelle, dont il a été question dans le traité spécifique. Ici à propos de ces mêmes vérités [déjà établies par la théologie naturelle] nous pouvons ajouter seulement deux choses : un surplus de certitude, car on les déduit des principes spécifiquement théologiques, et une plus grande évidence²¹.

La relation maître-servante entre les deux théologies apparaît désormais métamorphosée. L'existence nécessaire et indépendante de Dieu est démontrée en métaphysique. Il s'agit toutefois de vérités qui sont aussi enseignées par la foi, mais sans qu'elle n'y apporte rien de « spécifique ». Précisons : à ces vérités, la *sacra doctrina* n'ajoute rien directement pour ce qui est de l'objet de notre réflexion à propos de l'essence et de l'existence divine. Mais « en raison d'une certaine réflexion qu'on opère à l'égard de notre connaissance et à propos de ces vérités en tant qu'elles sont connaissables », il semble bien que la foi ajoute seulement un surplus de certitude, la chose étant déjà vraie d'elle-même. Et Suárez de formuler un axiome dont on mesure facilement la radicalité : « La foi n'enseigne rien qui ne soit pas démontré par la raison » (« Nihil docet fides, quod ratio non ostendat²² »).

Alberto Frigo

3.

En partant d'une série d'articulations thomistes des rapports entre théologie naturelle et théologie révélée, Suárez s'est donc radicalement éloigné de l'approche de saint Thomas dans la *Somme de théologie*²³. Un tableau comparatif, placé en ouverture du traité suarézien, met en correspondance les chapitres de l'ouvrage et les questions de la *Prima*

21 SUÁREZ, *Opera omnia*, op. cit., p. 1.

22 SUÁREZ, *Opera omnia*, op. cit., p. 4.

23 Ou, du moins, du saint Thomas de la *Somme de théologie*, car dans la *Somme contre les gentils* la distinction des démarches « philosophiques » et théologiques apparaît plus nette. Voir

V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, « Introduction générale » à l'édition de la *Somme contre les gentils*, I, Paris, GF, 1999, p. 43. Fait encore défaut une étude de l'influence respective des deux *Sommes* de saint Thomas dans la théologie de l'époque moderne.

pars : mais il s'agit surtout d'un constat d'absences, car on n'y compte pas les rubriques qui annoncent que « cela est remis à la métaphysique » ou aux « philosophes » (« remittuntur in Metaphysica » « philosophis remittuntur »). D'où la nécessité de départager les deux moitiés d'une même *quaestio* entre les *Disputationes metaphysicae* et le *Tractatus de divina substantia*, alors que pour saint Thomas il s'agissait surtout d'apprécier l'heureux recoupement qui permet à une même vérité, par exemple un attribut comme l'unité de Dieu, de faire l'objet d'une double approche, lorsqu'on l'aborde en tant que démontrable par la raison ou en tant que cru par la foi et annoncé par la révélation. Mais il y a plus, car cette redéfinition du statut du traité *De Deo uno* comporte aussi, comme corollaire, de ressaisir la situation du traité *De Deo trino*.

La présentation qu'en donne Suárez dans le prologue du traité sur le « Mystère de la trinité » est conforme à la tradition²⁴ : la Trinité, mystère suprême, est impossible à démontrer. Il faut se borner à établir le contenu de cet article de foi en s'appuyant sur l'Écriture et, seulement après coup, tenter de l'éclaircir par des arguments vraisemblables et convenables, et de le défendre des objections des infidèles en montrant que les données de la révélation ne sont pas impossibles et ne se contredisent pas. On aborde donc le sujet de manière strictement théologique (*theologico more*), et le traité sur la Trinité vient occuper le pôle opposé, mais symétrique, à celui de l'étude du « Dieu un » en régime de théologie naturelle. Ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, si Suárez consacre plusieurs colonnes de son traité trinitaire à réfuter, autant dans leur prétention générale que dans le détail des arguments, les thèses de Raymond Lulle. Celui-ci incarne sans doute aux yeux de Suárez la quintessence d'un risque pointé jadis par saint Thomas, lorsqu'il persifflait les auteurs qui, voulant prouver la Trinité par des raisons strictement naturelles, « dérogent doublement à la foi », car ils en méconnaissent la dignité et, lorsque leurs arguments s'avèrent chancelants, l'exposent à la moquerie des infidèles²⁵. Sous la plume de Suárez la discontinuité est donc désormais maximale entre les deux traités, le *De Deo uno* dont l'essentiel relève de (ou est remis à) la seule théologie naturelle, et le *De Deo trino* qui appartient *in toto* à la théologie révélée.

Peut-on aller plus loin ? Si les deux traités qui « considèrent » Dieu *comme un* ou *comme trine* s'éloignent jusqu'à occuper les deux extrêmes d'un spectre qui va de la théologie purement naturelle à une théologie purement révélée, faut-il poser aussi une dualité *en Dieu lui-même* ? C'est ce que suggère une page (fort controversée) de Cajetan sur laquelle il conviendra de s'arrêter brièvement en guise de conclusion²⁶. Au début

24 SUÁREZ, *Opera omnia, op. cit.*, p. 531-532.

25 ST, I, q. 32, a. 1.

26 Nous citons les commentaires de Ca-

jetan d'après l'édition léonine de la *Summa theologiae* (*Opera omnia*, t. 4, Prima pars, q. 1-49), en particulier p. 40-41 (ST, I, q. 3, a 3) et p. 403-404 (ST, I, q. 39, a. 4).

de la *Prima pars* de la *Somme de théologie* (ST, I, q. 3, a. 3), saint Thomas se demande si « Dieu est identique à son essence ou nature » (« *Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura* »). Or, Cajetan se penche sur la formulation même du titre de la *quaestio* et en particulier sur le substantif *Deus*, en se demandant, de façon quelque peu inattendue, si ce terme signifie les personnes de la Trinité (les supôts divins) ou bien autre chose. Pour répondre, il faut, selon Cajetan, distinguer trois significations possibles de ce *Deus* dont parle saint Thomas. Le terme peut renvoyer : **1)** à ce qui possède en général la nature divine, comme « homme » signifie en général un étant qui possède l'humanité²⁷ ; **2)** à un individu concret de nature divine, « ce Dieu » (« *hic Deus*²⁸ »), de même qu'« homme » peut signifier « cet homme » ; **3)** à un supôt de nature divine, c'est-à-dire à chacune des personnes divines qui possèdent la divinité de façon incommunicable, de même qu'« homme » peut signifier « Socrate ».

Toutefois, le parallèle entre les substantifs *Deus* et *homo* cloche. Car, dans le cas d'« homme » on a seulement deux choses, la nature commune et universelle dont l'unité relève d'une abstraction intellectuelle, et les multiples substances individuelles. Dès lors, « cet homme » signifie immédiatement (de manière indéterminée) les supôts individuels (Socrate, Platon, etc.). En Dieu au contraire, il y a une essence commune aux trois personnes (« *Deus* »), une subsistance numériquement unique, commune aux Trois (« *hic Deus* »), et, enfin, les Personnes. Cajetan peut alors affirmer que dans le texte de Thomas, le terme *Deus* ne signifie ni la nature divine en général (sens 1), ni les Personnes (sens 3), mais « *hic Deus* » (sens 2). Il y va donc d'un individu concret de nature divine (« *individuum divinae naturae in concreto* »), qui n'est pas un supôt incommunicable comme les Personnes, ni une simple abstraction, mais une sorte de « supôt divin non-personnel ». Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les détails subtils de cette argumentation²⁹ ni sur sa validité³⁰. Bornons-nous à deux remarques : **a)** isoler ce « *hic Deus* » signifie poser une nature

Alberto Frigo

27 « *Concretum quasi specificum naturae divinae* ».

28 « *Concretum individuale naturae divinae, idest hunc habentem deitatem, seu hunc Deum* ».

29 Voir SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, op. cit., p. 39-46 que nous suivons ici. Il reste à examiner la thèse de Capreolus à laquelle Cajetan réagit dans ces pages de son commentaire.

30 Pour Tolet (1534-159) il s'agit d'une thèse qui « est offensive » à l'égard du texte de Thomas, et d'une hypothèse extrêmement dangereuse et presque hé-

térodexe (*In Summam theologiae enarratio*, t. I, Rome – Turin – Paris, Marietti – Palmé, 1869, p. 385). Au contraire Báñez (1528-1604) défend Cajetan de l'accusation d'introduire une forme de « quadrithéisme » et il souscrit à l'articulation des trois sens du terme *Deus* qui président au polythéisme, au monothéisme des Juifs et des « philosophes naturels », et au christianisme (p. 149 et 600). Pour le débat moderne voir les études de Jorissen et Sträter résumées par BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., p. 104-105.

divine qui a une (quasi) subsistance autonome, distincte des trois personnes, un « individu concret » qui possède toutes les qualités que les « philosophes » attribuent aux suppôts, sauf l'incommunicabilité. b) Certes, précisera Cajetan, la distinction est seulement « virtuelle » entre ce « hic Deus » et les trois personnes. Pourtant le rappel de la dimension trinitaire de la divinité n'est pas de mise dans la question 3 de la *Prima pars* (elle ne sera abordée de façon thématique que plus loin, à la question 39). Pour l'instant, dit Cajetan, on traite de Dieu « de façon absolue », en se tenant en deçà des données de la révélation qui nous témoigne de la distinction des Trois. Par conséquent, si on reste « à l'intérieur des limites du traité des réalités divines envisagées de façon absolue », comme c'est le cas dans le traité thomiste *De Deo ut uno* que Cajetan est en train de commenter³¹, le « hic Deus » peut être considéré presque comme un suppôt divin. À ce titre, lorsqu'on attribue à Dieu l'acte de créer ou d'autres opérations « extérieures » (*ad extra*), ce ne sera pas proprement l'action commune aux Trois qui « opèrent inséparablement », comme l'écrivait saint Augustin, mais l'action d'une essence commune, ce « hic Deus », qui vaut (presque) comme une sorte de singularité active. Bref, ce « hic Deus » est le protagoniste du *De Deo uno*, du traité qui aborde la divinité du point de vue de la « simplicité divine³² », avant que les trois personnes regagnent le centre de la scène à partir de la question 27 de la *Prima pars*. Et Cajetan de préciser que si cette distinction entre « hic Deus » et les trois personnes relève pour le théologien d'une abstraction, pour les philosophes et la raison humaine « hic Deus » reste le seul nom de Dieu, car, sans la foi, ils ignorent comment il pourrait être en même temps un « terme singulier » et un terme commun aux Trois.

Thème

D'une part, le *De Deo uno*, de l'autre le *De Deo trino*; d'abord le « hic Deus », ensuite le Dieu « Pater, Filius, Spiritus Sanctus », car, comme le précise Cajetan, « la nature divine subsiste d'elle-même et ne quémante pas sa subsistance aux personnes, mais au contraire la lui assure ». Quoique circonscrit, l'espace est désormais ouvert pour une approche presque « a-trinitaire » de la divinité. Et le traité sur la Trinité de se voir en retour relégué dans un isolement qui n'a rien de « splendide ». Au demeurant, il reviendra aux philosophes, plus encore qu'aux théologiens, d'explicitier les corollaires de ce réaménagement des équilibres doctrinaux qu'impose la séparation des deux traités sur le « Dieu un » et le « Dieu-trinité ». Et cela avec des résultats par-

31 « Stando infra limites tractatus de absolutis, qualis est praesens ».

32 La posture de Cajetan se rapproche de certaines tendances de la théologie du XIV^e siècle qui, en insistant sur la simplicité divine, font relever de la simple foi (*sola fide*) une bonne partie de la réflexion

trinitaire. Voir la grande synthèse de Russell L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leyde, Brill, 2012.

fois opposés. Certains, c'est le cas de Leibniz, dépenseront de remarquables efforts spéculatifs pour penser, dans son articulation foncière, la double dimension du Dieu un et trine. Il faut alors disposer d'une théorie de la substance et des relations qui permette de dire l'unité du Dieu « pris absolument » et « pris relativement ou personnellement » ; de distinguer un subsistant absolu, qui seul mérite le nom de substance, sans pour autant reléguer ces « subsistants relatifs » que sont les trois Personnes au rang d'abstractions philosophiques³³. Contre ceux « qui jugent la Très Sainte Trinité une question mineure [levem quaestionem³⁴] », sinon un dogme « indifférent » pour le salut, il faut montrer que le mystère de la foi trinitaire dépasse la raison, sans pourtant la contredire, et impose en retour à celle-ci un effort d'illustration et de défense de l'incompréhensible.

Mais il y en aura aussi d'autres qui, comme Kant, reconnaîtront précisément dans cet effort d'éclaircir ce qui est *supra rationem* la plus vaine des entreprises. Le propos est bien connu :

Du dogme de la trinité, pris à la lettre, on ne peut absolument rien faire pour le pratique, quand bien même on croirait la comprendre, mais encore moins si l'on s'aperçoit qu'il dépasse véritablement tous nos concepts. Si nous avons à honorer dans la divinité trois ou dix personnes, le novice l'admettra aussi facilement sur parole, parce qu'il n'a véritablement aucun concept d'un Dieu en plusieurs personnes (hypostases), mais encore plus parce que de cette diversité il ne peut tirer à vrai dire des règles de conduite différentes³⁵.

Alberto Frigo

L'indifférence pratique redouble (en la frappant d'indifférence) l'incertitude doctrinale : trois, quatre ou dix personnes en la Trinité : qu'importe (du moins pour le novice) ! S'il n'est « l'expression d'une idée pratique » issue de notre rapport moral à l'Être unique, au « Deus unus », toute forme de spéculation sur la distinction des trois personnes reste un « mystère » : c'est-à-dire, la profession (creuse) d' « un symbole de croyance ecclésiastique³⁶ ». Et l'écartèlement des traités « *De Deo uno* » et « *De Deo Trino* » de gouverner ainsi non seulement

33 « Sed aliud est subsistens absolutum, quod proprie substantiam dicimus; aliud relativum ut personae in divinis » (LEIBNIZ, *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, cité, parmi d'innombrables autres textes, par Maria Rosa ANTOGNAZZA dans sa magnifique étude *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: reason and revelation in the seventeenth century*, tr. en. par G. Parks, Yale, Yale University Press, 2007, p. 158.

34 LEIBNIZ, *De Schismate*, cité par ANTOGNAZZA, *Leibniz on the Trinity*, cit., p. 218.

35 KANT, *Le conflit des facultés*, 1^{re} section, I, appendice II, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, dir. par F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986, p. 841.

36 VOIR KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, troisième partie, « Remarque générale ». Je tiens à remercier Sylvain Josset et Laurence Dupas-Gelin pour leur aide.

l'évolution de la théologie moderne, mais aussi, dans le choix entre entérinement et résistance, indifférence et acharnement spéculatif, les ambitions de la religion dans les limites de la simple raison.

Alberto Frigo, marié, agrégé et docteur en philosophie, enseigne l'histoire de la philosophie moderne à l'Université d'État de Milan. Ses recherches portent sur les rapports entre théologie et métaphysique à l'âge classique et notamment sur Pascal (L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour, Vrin, 2016). Il est également l'auteur d'un essai d'esthétique (L'expérience peinture. Le temps, l'intérêt et le plaisir, Fage, 2020).

Unicité de Dieu et paternité divine

Jean-Pierre
Batut

Il est courant aujourd'hui de voir le monothéisme accusé d'être à l'origine d'une vision totalitaire de la religion et des violences multiformes qui l'accompagnent. Ainsi que l'a écrit Paul Valadier, pour certains « les monothéismes sont des foyers de violence qui entretiennent chez leurs fidèles des tendances presque irrépessibles à l'élimination de l'autre au nom de la vérité révélée qu'ils prétendent détenir et du Dieu unique qu'ils imposent » : le monothéisme apparaît en effet « exclusif, totalitaire, intolérant parce que porteur d'une vérité une qui doit supplanter toutes les autres¹. » Tandis qu'au siècle des Lumières et jusqu'aux modernes sciences des religions² le monothéisme était vu comme la fine pointe du développement de la conscience religieuse, on le présente volontiers aujourd'hui comme archaïque, despotique et mortifère, alors que le polythéisme serait au contraire créatif, tolérant et vivifiant : selon le mot de Nietzsche, « sont païens tous ceux qui disent oui à la vie³ ».

Que l'on emploie « monothéisme » au singulier ou au pluriel, c'est bien lui qui est sur la sellette et que l'on oppose à un polythéisme fantasmé, censé réconcilier tous les contraires et surmonter tous les conflits : l'affirmation d'un Dieu unique serait une régression, non un progrès par rapport à une appréhension du réel respectueuse de sa complexité et de sa richesse. Il ne nous appartient pas dans ces lignes d'entrer dans une réfutation directe de cet argumentaire, mais de tenter de montrer à partir de la paternité divine, pivot de la foi trinitaire, la manière originale et à vrai dire unique dont elle fait droit à la pluralité – et donc à la liberté – dans sa vision de l'unité, et cela dès les théologies des premiers siècles de l'Église.

1. Quelques traits singuliers du monothéisme biblique

1 • Contrairement à un préjugé fort répandu, le monothéisme ne se définit pas d'abord par l'affirmation de l'unicité de Dieu. Ce qui le caractérise est bien plutôt l'idée de *création* – cette idée étrange selon

1 Paul VALADIER, « Violence et monothéismes » dans *Études* 2003/6 (tome 398), p. 755-756.

2 Edward BURNETT TYLOR (1832-1917), un des fondateurs de l'anthropologie religieuse, voyait dans « l'animisme » le

principe de toute croyance religieuse, d'où sortit le polythéisme qui, purifié, aboutit au monothéisme (*Primitive culture*, 1871).

3 Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, NRF 1978, p. 102.

laquelle le cosmos dans son entier procède de Dieu mais n'est pas dieu lui-même. La parole « Dieu créa le ciel et la terre » (*Genèse 1, 1*), avec l'emploi du verbe *bara* (créer) réservé à Dieu, est l'énonciation inouïe d'une séparation décisive entre Dieu et le monde, dès l'instant où ce dernier vient à l'existence. « Ciel » et « terre » ne sont pas deux divinités, l'une masculine et l'autre féminine, dont l'union serait à l'origine de tout ce qui est : ils ne sont que le cadre créé à l'intérieur duquel se déploie le cosmos, créé lui aussi. En suscitant l'autre que Lui, Dieu a en quelque sorte « tiré l'échelle » entre cet autre et Lui-même.

Si la création surgit sur fond de séparation, comment se fait le lien entre les deux séparés ? La révélation biblique fonde ce lien dans la *Parole* qui rend possible la relation : parole liturgique qui scande les six jours de l'œuvre créatrice et en ratifie la beauté et la bonté natives (« Dieu vit que cela était bon ») ; parole prescriptive qui énonce une loi et en appelle à la liberté de la créature humaine faite à l'image de Dieu : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort » (*Genèse 2, 17*).

Thème

2 • Qu'elle soit liturgique ou prescriptive, la parole inaugure un dialogue, et c'est là une spécificité du monothéisme *biblique*. Celui-ci, à l'inverse du monothéisme de l'islam qui est de nature largement philosophique, ne s'en tient pas à énoncer des normes que l'homme doit observer pour ratifier sa soumission à Dieu, mais il situe cette loi dans le cadre d'une *alliance* qui, malgré la distance infinie entre Dieu et l'homme, fait de l'un et de l'autre deux partenaires, deux interlocuteurs et finalement deux amis (voir *Exode 3, 11*).

De ce fait, l'image de Dieu que nous renvoie la révélation biblique est tout à fait singulière. Le monothéisme de l'alliance n'est pas une doctrine de l'Un suprême surplombant et dévalorisant le multiple, mais la manifestation de l'*Unique* singulier, du Je qui se révèle au Tu humain et qui dans le même mouvement le révèle à lui-même dans un échange amoureux.

3 • Puisque le lieu par excellence du multiple est la temporalité, un tel Dieu en relation avec sa créature est d'entrée de jeu en puissance d'engagement dans l'*histoire*. Rompant avec le temps cyclique du paganisme, le retour éternel de la roue du destin qui boucle l'univers sur lui-même et ramène l'idéal de l'homme au consentement au *fatum*, l'Écriture ouvre l'avenir en orientant le temps vers un achèvement promis et espéré.

Dieu en effet, dans l'épisode du Buisson, est venu en personne attester qu'il se soucie de l'histoire de son peuple : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (*Exode 3, 6*). L'his-

toire des Hébreux prend origine dans une *expérience*, celle d'un Dieu qui vient à l'homme pour le délivrer, qui se départit de sa transcendance et « descend » vers lui pour le « faire monter » (*Exode* 3, 8). Création et rédemption ont ainsi partie liée : la création n'est pas une chiquenaude initiale, elle implique une prise en charge qui se déploie dans le temps. L'existence de la créature est une existence accompagnée.

4 • Par le fait même, le Dieu créateur est un Dieu libérateur ; en tant que libérateur il est aussi prescripteur et éducateur – s'il est vrai qu'éduquer signifie conduire au-dehors. Ainsi, la *paidéia* divine appelée naturellement la *métaphore paternelle* : « afin que tu reconnasses en ton cœur que le Seigneur ton Dieu faisait ton éducation, comme un homme instruit son enfant » (*Deutéronome* 8, 5), t'apprenant à marcher, te prenant dans ses bras, te menant « avec des liens d'amour » (*Osée* 11, 3-4).

Pour l'Ancien Testament cette métaphore paternelle ne doit perdre à aucun prix son statut de métaphore. Nous l'avons dit à propos du « ciel » et de la « terre », Israël s'est appliqué à prendre ses distances avec les théogonies païennes et leurs généalogies divines où des dieux sexués s'accouplent et donnent naissance à d'autres dieux. La paternité comme la conjugalité divines sont le propre d'un paganisme dont la révélation biblique s'est dégagée à grand peine : ainsi, lorsque la paternité congédiée refait son entrée dans la Bible, ce ne peut être que comme la figure de la relation de Dieu à Israël, en aucun cas comme la transposition dans l'histoire de processus qui s'accompliraient à l'intérieur du monde divin : « Quand Israël était jeune, je l'ai aimé ; et d'Égypte, j'ai appelé mon fils » (*Osée* 11, 1) ; « N'est-ce pas lui ton Père qui t'a procréé, lui qui t'a fait et par qui tu subsistes ? » (*Deutéronome* 32, 6). En un mot, si Dieu est Père cela veut dire qu'il agit *comme* un père : on ne peut aucunement en inférer une paternité qui serait intérieure à sa propre vie⁴.

Jean-Pierre
Batut

2. La manifestation du Monogène

1 • Si le propre du véritable éducateur est d'éveiller des *libertés*, il parie sur la capacité de ces libertés à se déterminer et à grandir, mais il prend aussi le risque du refus et de l'échec éducatif. L'Unique singulier dont le choix singularise et fait advenir la nouveauté de l'élection nous prend ainsi à témoin de changements d'humeur dont la source n'est pas en Lui, qui ne saurait se dédire de sa promesse, mais dans la versatilité et le péché des hommes : « J'ai élevé et fait grandir des fils mais ils se sont révoltés contre moi. Le bœuf reconnaît son bouvier, et l'âne la crèche de son maître, [mais] Israël ne connaît rien, mon peuple ne

4 Ce principe est cohérent avec l'affirmation ultérieure de la théologie selon laquelle les relations de Dieu *ad extra* ne

sont pas des relations réelles, mais des relations de raison (voir S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* Ia, q. 13, a. 7).

comprend rien » (*Isaïe* 1, 2-3). Dès lors, l'Éducateur divin mis en échec va citer son peuple à comparaître au tribunal, lui intentant un procès où il apparaît moins sous les traits du juge que sous ceux du plaignant : « Habitants de Jérusalem et hommes de Juda, jugez, je vous prie, entre moi et entre ma vigne ! Qu'y avait-il à faire de plus à ma vigne, que je n'aie pas fait pour elle ? Pourquoi ai-je attendu qu'elle donnât des raisins, et n'a-t-elle donné que du verjus ? » (*Isaïe* 5, 3-4) ; « Mon peuple, que t'ai-je fait ? En quoi t'ai-je contristé ? Réponds-moi ! » (*Michée* 6, 3).

Un homme avait deux enfants... Lequel des deux a fait la volonté du Père ? Celui qui a dit oui et n'est pas allé à la vigne, ou celui qui, ayant d'abord dit non, a tout de même fini par y aller ? La réponse demandée par Jésus en *Matthieu* 21 (28-32) coule de source, mais laisse entière la question de savoir s'il peut se trouver sur la terre quelqu'un qui dit oui et qui fait ce qu'il dit – un « troisième fils » qui ne s'endurcit pas et qui n'a pas besoin de se convertir.

2 • Avant d'être la révélation du Père, le Nouveau Testament est l'épiphonie du Fils. La raison en est simple, tellement simple qu'il est facile de passer à côté sans s'en apercevoir : Jésus réalise en sa Personne la synthèse d'Israël « fils de Dieu » (*Exode* 4, 22 ; *Deutéronome* 14, 1, etc.). Ce point est capital car la désastreuse pensée de la « substitution » de l'Église à Israël s'enracine dans l'oubli de cette évidence. Il faut le redire avec force : Israël n'est pas d'abord figure de l'Église mais d'abord figure du Christ. Ce n'est que de façon seconde, en tant qu'elle est le Corps du Christ, que l'Église peut être qualifiée de « nouvel Israël ». Mais si c'est de façon seconde, cela signifie qu'Israël, dans sa vocation propre, n'appartient jamais à un passé révolu. L'effacement d'Israël de l'histoire du monde est aussi impensable que l'effacement du Christ lui-même.

Lorsque l'évangéliste Matthieu cite le prophète Osée : « d'Égypte, j'appelai mon fils » (*Osée* 11, 1), on peut dire que pour lui « l'histoire d'Israël recommence depuis le début et d'une façon nouvelle avec le retour de Jésus d'Égypte vers la Terre sainte⁵ ». En ce nouveau commencement, deux choses sont nouvelles : d'abord le Peuple saint, comme nous l'avons dit, est récapitulé en un seul individu. Ensuite, cet individu donne enfin à Dieu en son obéissance la réponse qu'il attend et que jusque-là, même chez les plus grandes figures vétérotestamentaires, il n'avait jamais obtenue : « il n'y a pas de juste, pas même un seul » (*Romains* 3, 10 ; voir *psaume* 14, 3).

Mais du même coup, la *patrifiliation* entre Dieu et cet individu unique ne peut plus être *métaphorique*. Il y a une telle adéquation dans le vouloir

Thème

5 Joseph RATZINGER – BENOÎT XVI, p. 159.
L'enfance de Jésus, Flammarion 2012,

et l'agir entre Lui et celui qu'il appelle son Père (« ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement », *Jean* 5, 19), qu'il est légitime, ou plutôt nécessaire, d'opérer une remontée de l'unité de volonté vers l'unité de nature – ce que la théologie patristique, dans sa lutte contre les doctrines hétérodoxes, élaborera progressivement, ainsi Basile de Césarée parlant du Logos : « [Il est] non point la figure ou la forme du Père, car la nature divine est pure de toute composition, mais la *bonté du vouloir* qui, *coïncidant avec l'essence*, est regardé comme semblable et égal, mieux, comme le même dans le Père et dans le Fils⁶ ».

Ces élaborations ultérieures ne sont que des conclusions tirées, contre l'hérésie arienne en particulier, sur les paroles du Christ johannique : « Le Père et moi, nous sommes Un » (*Jean* 10, 30) ; « qui m'a vu, a vu le Père » (*Jean* 14, 9) ; « je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean* 14, 10.11). Le terme « monogène » (*monogenès*) dont Jean a l'exclusivité⁷ synthétise cette unicité dans la relation au Père qui fait que le Christ est Dieu *en tant qu'il est Fils*, en particulier le verset 18 du chapitre 1 qu'il convient de traduire : « Dieu, personne ne l'a jamais vu. *Un Dieu Fils unique* (*monogenos*), tourné vers le sein du Père, nous en a fait l'exégèse. »

Comment s'opère maintenant le passage de l' « exégèse » du Père à la communication non de ce qu'Il a – car Dieu n'a rien – mais de ce qu'Il est ? Pour l'éclairer, il nous faut faire un détour par la distinction entre engendrement et création afin de comprendre comment nous qui sommes créés, nous pouvons être transformés jusqu'à être dits « nés de Dieu » (*1 Jean* 3, 9).

Jean-Pierre
Batut

3. De l' « engendré non pas créé » à la divinisation de la créature

1 • Dès le Nouveau Testament, tout est en place pour une distinction totalement nouvelle dans la pensée humaine entre deux actes divins : l'un intérieur à Dieu, l'*engendrement*, l'autre extérieur à lui, la *création*. Certes, dans l'expérience humaine existe depuis toujours la distinction entre engendrement et *fabrication*. L'enfant, même considéré sous l'angle de sa potentielle capacité productive, n'est pas un artefact – du moins jusqu'à l'*hybris* techniciste et mercantile où versent nos sociétés contemporaines⁸. Mais la distinction entre engendrement et création n'est possible qu'à deux conditions : 1) que soit identifié l'acte

6 St BASILE, *Sur le Saint Esprit*, VIII, 21 (« Sources chrétiennes » 17 bis, p. 319).

7 On le trouve aussi chez *Luc* (7, 12 ; 8, 42 ; 9, 38), mais seulement à propos de relations humaines de parentalité.

8 Cette *hybris*, comme souvent, s'enra-

cine dans des dérives de la pensée qui lui donnent son fondement théorique : « Quand on voit qu'un enfant sort encore du ventre d'une femme, on se demande où est le progrès » (propos de Sartre à Benny Lévy).

créateur comme acte divin suscitant une altérité radicale⁹ qui rend possible l'athéisme¹⁰; 2) que création et engendrement ne soient pas entendus seulement dans un rapport d'opposition mais comme *ordonnés l'un à l'autre dans une histoire salvifique*. La première condition, nous l'avons vu, est remplie dès l'Ancien Testament avec les récits de création et affinée dans les textes sapientiaux lorsqu'il s'agit de distinguer la fabrication des idoles par les hommes de la création par Dieu¹¹. La seconde présuppose la venue dans le monde du Monogène, car seule la manifestation du Fils et sa geste filiale dans une histoire humaine rend possible l'affirmation de la paternité de Dieu.

Mais il faudra une crise théologique majeure pour que soit théorisée la distinction jusque-là implicite entre engendrement et création. Cette crise, survenue au IV^e siècle avec la doctrine d'Arius, rend indispensable au concile de Nicée (325) l'élaboration d'une formule qui délivre le sens authentique des expressions de l'Écriture. La foi de Nicée commence par répéter ces mêmes affirmations (« Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu »), mais, sachant que celles-ci sont acceptées par les Ariens qui les entendent autrement, elle se voit contrainte à une explicitation et elle ajoute : « engendré non pas créé, consubstantiel (*homoousios*) au Père ».

Thème

2 • Laissant de côté l'*homoousios*, attachons-nous à l'expression « engendré non pas créé » (*gennèthenta ou poièthenta*), appliquée non seulement au Verbe de Dieu mais à la personne de « Jésus-Christ son Fils unique notre Seigneur » prise comme un tout. Le mot le plus important dans cette formule est le mot *ou*, « non pas ». Il met en opposition deux actes désormais rigoureusement distingués l'un de l'autre. Prenons-les dans l'ordre qui va de l'Ancien au Nouveau Testament : d'un côté la *création* qui consiste à faire exister *un autre que soi*, de l'autre l'*engendrement* qui consiste à faire exister *un autre soi-même*. Jésus est pour le Père non seulement un « autre que soi » en tant qu'il est homme, mais d'abord un autre Lui-même en tant que Personne divine, et c'est le sens de l'expression johannique « le Père et moi nous sommes un ». Cette expression ainsi comprise ne peut en aucune manière s'appliquer aux hommes en tant que créatures : pour le dire autrement, si le Fils est *engendré non pas*

9 « Créer, c'est poser un être hors de soi de telle façon qu'il puisse exister sans le constant soutien de son créateur [...] L'acte créateur est ce qui fait exister un autre que Dieu, un autre dont l'altérité est totale. » (Catherine CHALIER, *Judaïsme et altérité*, Verdier 1982, p. 181-182).

10 « Athéisme » est pris ici comme absence ressentie de Dieu dans le monde au sens que l'on trouve dans *Éphésiens* 2, 11-12 : « Autrefois, vous les païens [...] vous étiez

sans Christ, exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu (*atheoi*) en ce monde. »

11 Voir par exemple *Sagesse* 14, ainsi que le *Psaume* 115 (113B), 4 : « Leurs idoles, or et argent, ouvrage de mains humaines ». Ces textes opposent la foi au Dieu créateur et la folie païenne qui consiste à mettre sa foi dans l'idole non seulement non divine et non créatrice, mais *fabriquée* par la main des hommes.

créé, nous sommes quant à nous *créés non pas engendrés*. Créés, rien que créés. Encore une fois, Dieu a tiré l'échelle et nous sommes séparés de lui par un abîme. Ce faisant, Dieu n'est pas séparé du Christ : Dieu et le Christ sont séparés de tout le reste. Arius et ses épigones se trouvent ainsi réfutés dans leur remise en question de la divinité du Christ.

3 • Mais nous le savons, le texte du symbole ne s'en tient pas là. Après avoir ajouté à propos de « Jésus-Christ son Fils unique notre Seigneur » que « par lui tout a été fait » (où « par lui » ne peut plus avoir le sens instrumental que lui donnaient les Ariens mais signifie que le Fils est créateur avec le Père), la foi de Nicée déroule le récit de l'entrée du Fils dans l'histoire : « Pour nous les hommes et pour notre salut il descendit du ciel ; par l'Esprit Saint il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme ». Par l'acte d'incarnation, sans cesser d'être ce qu'il est, le Monogène a *franchi l'abîme qui le sépare du créé*.

Ce franchissement de l'abîme s'est opéré « pour nous les hommes et pour notre salut ». C'est en Jésus-Christ que le « je suis descendu pour le faire monter » d'Exode 3, 8 trouve sa réalisation définitive. C'est ce que développera Athanase dans son *Traité Contre les Ariens* : « Il n'est pas devenu Dieu alors qu'il était homme, mais, alors qu'il était Dieu, il s'est fait homme pour faire de nous des dieux¹². » L'abîme franchi « pour nous » par l'abaissement du Monogène a pour seul but la communication aux hommes de son privilège filial, c'est-à-dire rien de moins que la divinisation du créé :

Jean-Pierre
Batut

« Quel progrès y a-t-il donc pour l'Immortel, lorsqu'il assume le mortel ? Quelle amélioration pour l'Éternel, lorsqu'il revêt l'éphémère ? Quelle récompense plus grande pourrait échoir au Dieu et Roi éternel qui est dans le sein du Père ? Ne voyez-vous pas que tout cela a été fait et écrit à cause de nous et pour nous, pour que le Seigneur, en se faisant homme, nous rende immortels, de mortels éphémères que nous étions, et nous conduise à l'éternel royaume des cieux¹³ ? »

4 • Ainsi est mis en évidence que la création et l'engendrement, loin de s'opposer, sont bien plutôt ordonnés l'un à l'autre, et que cette affinité entre les deux actes divins s'enracine dans le mystère de la Paternité. Tout ce que le Père fait, y compris la création, il le fait *paternellement* : ce n'est pas seulement notre vocation qui est filiale, c'est la vocation de la création tout entière, car dès son surgissement dans l'existence elle porte en elle l'empreinte de la paternité de Dieu. Mais c'est à l'homme qu'il revient, à la suite du Christ et avec Lui, de transformer la nature en histoire en usant de la création selon la « glorieuse liberté des en-

12 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens* (340), livre I, § 39 (dans *Les trois discours contre les Ariens*, traduction

et notes d'A. Rousseau, Lessius 2004).
13 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, livre I, § 48.

fants de Dieu » (*Romains* 8, 21) pour l'arracher à la « vanité » et la faire accéder à la filiation (*huiiothesia*¹⁴) qui lui est à la fois donnée et promise. C'est ce qui explique que la création (et non la seule humanité) soit en attente de la « révélation des fils de Dieu » (8, 19), qu'elle gémisse « en travail d'enfantement » (8, 22), et que nous soyons nous-mêmes encore « dans l'attente de la filiation¹⁵ ».

4. Le Fils, *ex nihilo* et Principe de la création¹⁶

Le fait que Dieu crée librement ne dispense pas de se demander comment l'existence du monde est possible et pourquoi Dieu a pris la décision de créer *ex nihilo*, à partir de rien. Car ce « rien », s'il signifie « sans matière préexistante », ne signifie pas pour autant sans sagesse ni sans raison.

1 • La première question, celle de la possibilité de l'existence d'un monde créé, est liée à la prise de conscience de la toute-puissance du Dieu d'Israël. Si Dieu est Dieu, Dieu est tout (voir *Siracide* 43, 27 : « en un mot, il est le tout (*to pan*) ») : comment peut-il y avoir autre chose que Lui ? La deuxième s'énonce ainsi : si Dieu ne crée pas par besoin (pour se parfaire) et s'il ne change pas en créant, comment peut-il être conduit à créer ? N'y a-t-il pas en lui de toute éternité quelque chose comme une « propension à créer » ? Une relation à un Autre *en* Lui qui se traduirait, d'une manière qui nous dépasse, par le fait de faire exister un autre *que* Lui ? Et un rôle joué par cet Autre *en* Lui dans la création de l'autre *que* Lui ?

Il n'y a pas d'autre réponse à ces deux questions que le Christ : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est *en* (*en*) lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, [...] tout a été créé *par* (*dia*) lui et *pour* (*eis*) lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste *en* lui » (*Colossiens* 1, 15-17). À la lumière du Nouveau Testament, dire que la création advient *ex nihilo* (voir *Romains* 4, 17), c'est équivalamment la dire suscitée à partir de la relation du Père et du Fils, et donc la dire *in Christo* : c'est dans le Christ qu'il convient de voir « l'*ex nihilo* de la Création, le mystère de la Philanthropie trinitaire dans lequel s'extériorise l'indicible amour des personnes : "Tu les as

14 Voir *Romains* 8, 15.23 ; 9, 4 ; *Galates* 4, 5 ; *Éphésiens* 1, 5. La traduction de ce mot par « adoption filiale » a une connotation juridique qui ne fait pas droit à sa spécificité : l'adoption ne confère pas à l'adopté le « patrimoine génétique » de ceux qui l'adoptent, alors que notre adoption par Dieu nous divinise. La traduction par « filialisation » serait peut-être la moins mauvaise.

15 Selon la *lectio difficilior* de *Romains* 8, 23.

16 Je me permets de renvoyer sur ce thème à mon *Pantocrator*, « Dieu le Père tout-puissant » dans la théologie anténicéenne, Institut d'Études augustiniennes 2009, p. 452-475 « Évolution de l'intuition d'une préexistence du monde en Dieu ».

aimés comme tu m'as aimé" (*Jean* 17, 23¹⁷) ». Dire la création *ex nihilo*, c'est aussi la dire en y incluant la totalité de l'histoire des hommes, et la voir par conséquent coextensive à cette même histoire.

2 • Ces affirmations, qui posent comme une préexistence de la création en Dieu, se sont heurtées dans l'histoire de l'Église à un interdit théologique lié à la crise arienne et aux impératifs de la lutte pour l'orthodoxie de Nicée tels que nous les avons rappelés plus haut. Après Arius, résume Hans Urs von Balthasar, c'est l'abîme entre le Dieu trine et la créature qui est la donnée première :

L'essence divine est absolument une et égale dans les trois Personnes. Dès lors, plus d'induction possible des personnes divines à partir des différentes régions du monde, mais « opération commune » *ad extra*. Le Fils ne peut plus être envisagé comme l'instrument du Père dans la création, et par conséquent – ce qui est plus grave – pas davantage comme le *monde des idées*, virtuellement multiple, comme disait Origène¹⁸

Or l'*ex nihilo* de la création est en même temps un *ex plenitudine* : en tant qu'elle vient de Dieu elle ne surgit pas « de rien » mais de sa surabondance de vie exprimée par ce « monde des idées » dont parle Balthasar à la suite d'Origène. Cette « plénitude » nous renvoie à la Sagesse qui apparaît dans les livres les plus récents de l'Ancien Testament comme une quasi hypostase en Dieu, ouvrière de la création, et annonçant le Logos johannique qui a « planté sa tente parmi nous » (*Jean* 1, 14, renvoyant à *Siracide* 24, 8). Un passage essentiel des *Proverbes* sera

Jean-Pierre
Batut

17 J.-M. GARRIGUES, « Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff », in *Isitina* 1970-1973, p. 359. Ce propos est cité par Alain RIOU, *L'Église et le monde selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, p. 97, note 23, dans un commentaire sur l'*ex nihilo* chez Grégoire de Nysse. A. Riou remarque que « Pour saint Grégoire de Nysse, l'incompréhensibilité de Dieu apparaît comme le "mystère de la volonté" divine (*Éphésiens* 1, 9). Il transforme donc par là un thème métaphysique – le "non-être" – pour signifier le cœur même du Mystère trinitaire : l'*ex nihilo*, le néant, c'est l'abîme de l'union hypostatique du Christ pour l'économie de son incarnation préconçue dans la gratuité du Conseil trinitaire. En effet, Dieu ne peut être dit néant dans son essence, mais en tant qu'il intervient comme "contingence" dans la non-nécessité absolue de son libre arbitre créateur. » Nous trouvons la même idée

chez Serge BOULGAKOV : « Quand nous réfléchissons à la création du monde *ex nihilo*, nous ne pouvons guère nous empêcher de nous demander si ce *nihil* existait "avant" la création et, pour ainsi dire, en "amont" ou de "l'autre côté" de la création. Impossible de concevoir ce "rien" comme constituant d'aucune manière une limite pour Dieu, ni non plus comme un vide qui aurait en quelque sorte "entouré" l'être de Dieu. "Rien" signifie "aucune chose" et non pas "quelque chose" d'existant en dehors de Dieu. Par conséquent, pour être, "rien" doit lui-même s'originer en Dieu, être fondé par lui qui, selon une expression de l'Aréopagite, est le créateur (en ce sens) même du néant » (*La Sagesse de Dieu*, tr. fr. Lausanne 1983, p. 41).

18 Hans Urs von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, rééd. Paris 1988, XIX. C'est moi qui souligne.

constamment repris dans l'exégèse patristique : *Proverbes* 8, 22-31, avec le problème que pose le verbe hébreu *qanani*, traduit « m'a créée » par les Septante. Ce texte parle d'une création « dans le principe », d'une antécédence de la Sagesse, et de son rôle de « maître d'œuvre » de la création (8, 30).

Mais ce qui est dit de la Sagesse vaut tout autant du Logos. Pour Origène, les deux termes sont intimement liés : le Fils est Sagesse lorsqu'on le considère dans sa relation à la pensée du Père, et il est Logos lorsqu'on le considère dans sa relation aux hommes¹⁹. De la même manière il est Principe par rapport aux créatures (*Colossiens* 1, 18), bien qu'il ne le soit pas par rapport au Père qui est dans l'éternité son principe. Ainsi, la préexistence du monde intelligible se trouve-t-elle mise en rapport avec l'acte éternel de la génération du Fils : c'est « dans l'acte même de la génération du Fils que le Père discerne sa création²⁰ ».

Cette préexistence du créé en Dieu, en tant qu'il engendre son Fils, peut être qualifiée de « préexistence de bénédiction », ou encore de « préélection » par rapport à l'économie divine²¹, dans la coïncidence au plus intime de la vie de Dieu de la toute-puissance et de l'amour du Père.

Thème

3 • La paternité divine est par conséquent seule à même de pouvoir rendre compte non seulement de la création mais aussi de sa bonté native. C'est ce qu'avait bien compris saint Thomas d'Aquin en rappelant, dans la *Somme théologique*, que le fait de rapporter au Fils de Dieu la parole « au commencement Dieu créa le ciel et la terre » condamne l'erreur manichéenne :

[Certains] ont prétendu qu'il y a deux principes de la création, l'un pour le bien, et l'autre pour le mal. Pour exclure cette erreur on explique « au commencement » au sens de « dans le Principe », c'est-à-dire dans le Fils. En effet, de même qu'on attribue le principe d'efficience au Père, à cause de sa puissance, on attribue le principe d'exemplarité au Fils, à cause de la Sagesse. De sorte que, comme il est dit dans le psaume « Tu as fait toutes tes œuvres avec sagesse » (*Psaume* 104, 24), ainsi comprend-on que Dieu a tout fait « dans le Principe », c'est-à-dire dans le Fils, selon l'Apôtre : « C'est en lui (le Fils) qu'ont été créées toutes choses » (*Colossiens* 1, 16²²).

19 Voir *Homélie sur la Pâque*, 8, 10-11 (p. 168-174 dans l'édition d'O. Guéraud et de P. Nautin).

20 M.-J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père*, Fayard 1973, p. 121.

21 Alain RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne 1973, p. 58.

22 *Somme théologique* Ia, q. 46, a. 3.

5. Le Conseil divin et l'économie

Le « Conseil divin » est une métaphore pré-nicéenne²³ au moyen de laquelle est évoqué le paradoxe de l'unité de décision et de volonté dans la trinité des hypostases en Dieu. Relation de Dieu à Dieu qui deviendra, dans la dualité de nature du Christ, rapport entre sa volonté divine et sa volonté humaine et obéissance de la seconde à la première. Ici la temporalisation de la délibération, simple image dans le « Conseil divin », devient réalité dans le débat intérieur de Gethsémani – « non pas ma volonté, mais ta volonté » (*Matthieu* 26, 39) – jusqu'à l'adéquation parfaite de la volonté humaine à la volonté divine – « que ta volonté soit faite » (26, 42). Nous y reviendrons.

1 • Chez Théophile d'Antioche, le Conseiller divin dont parlera Irénée²⁴ s'identifie avec l'intelligence et la pensée du Père : « Avant que rien ne vînt à l'existence, il [= Dieu] l'avait comme Conseiller (*sumboulon*), lui qui est son intelligence et sa pensée réfléchie²⁵ ». Ce Conseiller divin s'identifie pour Théophile au Logos johannique qui était depuis toujours « dans le Principe » (*en archè*), c'est-à-dire dans le Père, et par qui le Principe non seulement décide de créer mais se projette en quelque sorte hors de lui-même en créant. Ainsi, c'est dès le moment créateur, *ab origine mundi*, que le Verbe est l'Envoyé du Père dans le monde.

Jean-Pierre
Batut

L'unicité de Dieu ainsi contemplée est unicité dialogale du Père et du Verbe (la dimension pneumatologique sera développée plus tard) : en disant que « "dans le principe était le Verbe et le Verbe était tourné vers Dieu", [Jean] montre qu'au début il n'y avait que Dieu et qu'en Lui était le Verbe²⁶ ». Cette unicité de projet et d'action signifie que l'activité créatrice n'est pas adventice, mais intégrée dans la vie de la divine Triade. Dans le Christ, dire de Dieu qu'il est Créateur, c'est par le fait même dire de lui qu'il est Père.

2 • Chez Irénée la célèbre image des « mains de Dieu », un peu rapidement taxée de subordinatianisme, est l'équivalent du Conseil divin

23 Pré-nicéenne en tant que lieu théologique, cette métaphore demeure vivante dans la tradition chrétienne ultérieure : voir par exemple dans la deuxième semaine des *Exercices spirituels* la contemplation de l'Incarnation où il est proposé au retraitant de se représenter « comment les trois Personnes divines considéraient toute la surface et l'immensité de la terre pleine d'hommes et comment, voyant tous ceux-ci descendre en enfer, elles décrètent en leur éternité que la Seconde Personne se fera homme pour sauver le genre humain » (n° 102).

24 A propos de l'oracle messianique

d'*Isaïe* 9, 5 où l'enfant messianique est dit « Conseiller-merveilleux » : « le prophète le dit "Conseiller merveilleux" du Père, ce qui montre que c'est avec lui que le Père fait toutes choses, comme on peut le voir dans le premier livre de Moïse intitulé la Genèse : "Et Dieu dit : Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance" : de toute évidence, le Père parle ici au Fils, qui est donc bien le Conseiller merveilleux du Père » (*Epideixis* 54-55).

25 THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autoly-cus* II, 22.

26 *Ibidem*.

car Dieu nous est montré s'entretenant avec ses Mains qui sont le Fils et l'Esprit, le Verbe et la Sagesse (identifiée avec l'Esprit Saint²⁷). Irénée, mieux que Théophile et en ayant soin de prendre ses distances avec ses adversaires gnostiques, distingue les processions trinitaires et la création du monde. Mais tout en les distinguant, il continue à les penser ensemble : la création est pour lui le lieu où éclate l'unité dans la distinction des Personnes divines. Il reviendra à Tertullien d'ajouter qu'elle est le lieu où se manifeste une économie (*dispensatio*) intérieure à la vie divine elle-même.

3 • Dès le début de son *Contre Praxéas*, Tertullien prévient son lecteur que celui qu'il combat dans son traité utilise le qualificatif d'« unique » attribué à Dieu en en faisant une hérésie (*de unico haeresin faciat*²⁸). L'enjeu du débat théologique est donc la signification à attribuer à l'unicité de Dieu, et la réponse de Tertullien au modalisme de son adversaire est limpide : confesser le Dieu unique, c'est affirmer qu'il a un Fils et que celui-ci « n'est pas autre chose que Dieu lui-même, que le Seigneur *omnipotens*²⁹ ». Comment, dans ce cas, éviter le piège de les confondre ? En confessant un seul Dieu, mais « avec son économie³⁰ », car c'est l'économie, qui « dispose l'unité en trinité³¹ ».

Thème

Mais qu'est-ce donc que l'« économie » ? Pour Tertullien, c'est l'idée selon laquelle ce qui se déroule sous nos yeux dans la création et le salut ne fait que traduire, dans le temps et l'espace, des « dispositions » éternelles de Dieu. « *Loikonomia* est le drame de la médiation entre Dieu et l'homme. Ou encore, et cela revient au même, c'est l'histoire du salut dont l'origine se trouve dans la libre décision de Dieu et dont le terme montrera le Fils remettant au Père son *auctoritas* quand viendra la consommation des temps³² ».

Le Dieu unique et Père ne peut qu'être un Dieu créateur. Il doit de l'être, dit Tertullien, à sa « grandeur » et à sa « bonté », c'est-à-dire à sa divinité elle-même qui se résume à sa paternité.

Ainsi, loin que l'on trouve en Dieu une pensée du monde qui s'hypostasierait pour produire le Fils en vue de la création, comme on l'a parfois fait dire aux théologiens d'avant Nicée, c'est le monde qui possède une existence intentionnelle dans l'hypostase du Fils, laquelle est dans la vie divine le donné absolument premier en qui et par qui l'existence intentionnelle du monde devient dans le temps une existence réelle.

27 IRÉNÉE, *Adversus Haereses* III,21,10; IV,20,1; IV,39,2; V,5,2; V,15,2-3; V,16,1.

28 TERTULLIEN, *Contre Praxéas* 1, 1.

29 *Contre Praxéas* 2, 1.

30 *Contre Praxéas* 3, 1.

31 *Contre Praxéas* 2, 3-4.

32 ANTON ORBE, *La unción del Verbo*, Rome 1961, p. 211-212.

6. La Trinité, condition de possibilité de la liberté humaine

À l'origine comme au terme de l'univers, il y a l'uni-pluralité divine et la paternité de Dieu. S'il n'y avait que l'unité, même diffractée en pluralité, il faudrait renoncer à dire quoi que ce soit des « raisons » de l'existence de l'univers, mais la paternité comme mystère d'auto-donation rend compte à la fois de l'existence d'un Fils et de l'existence du monde comme héritage donné au Fils et à nous-mêmes, fils dans le Fils. La création n'est en aucune manière un déploiement de l'unité en pluralité, elle est une manifestation *ad extra* de l'amour du Père, dont la fin est de se récapituler dans la tri-unité de Dieu.

Nous n'avons guère jusqu'ici utilisé le mot « liberté », sauf pour évoquer le dialogue entre Dieu et son peuple et la *paideia* divine. Mais nous avons aussi fait mention de l'obéissance du Fils dans son humanité. Alors qu'il n'y a pas dans la vie divine de volontés différentes parce que la nature est une, l'incarnation instaure dans le Christ une dualité de volontés ou, si l'on veut, « ajoute » à la volonté divine une volonté humaine en même temps qu'est ajoutée à la nature divine du Verbe la nature humaine dans l'unité de la Personne. L'enjeu de cette clarification propre au troisième concile de Constantinople (680-681) dans sa lutte contre le monothéisme est l'affirmation d'une *liberté humaine* dans le Christ.

Jean-Pierre
Batut

C'est ici seulement que nous pouvons espérer apporter une réponse à notre question de départ: le monothéisme trinitaire n'est-il qu'une variante du totalitarisme religieux qui découlerait de l'affirmation d'un Dieu unique? Le gnosticisme ptoléméen combattu par Irénée prêtait déjà le flanc à cette critique dans son souci obsessionnel de transcendance absolue du Premier Principe, cet « Éon parfait, antérieur à tout [qu'] ils appellent "Pro-Principe", "Pro-Père" et "Abîme"³³ », alors que pour Irénée le summum de la transcendance s'exprimait par un terme relationnel tel que *Pantocrator*. Avec l'arianisme dans ses conséquences socio-politiques, le constat est plus net encore:

L'évacuation des notions de père et de fils aboutit à l'existence d'une seule divinité qui, elle, est vraiment toute-puissante [...]. Il n'y a pas d'Église, pas de communauté humaine, pas de culte des saints, ces intermédiaires qui relient l'humanité à Dieu [...]. Au Christ surhomme répond un roi tout-puissant [...]. Les rois vandales, wisigoths, ostrogoths et autres sont chefs de leur Église, nomment et choisissent leurs évêques, dirigent les persécutions. Dans la Bible gothique comme dans la société, le Christ et le roi sont tous deux appelés *frauja*, en grec *despotès*, dont nous avons fait despot³⁴.

33 IRÉNÉE, *Adversus Haereses* I, 1, 1.

34 Michel ROUCHE, *Clovis*, Fayard 1996, p. 265. Voir E. PETERSON, « Der

Monotheismus als politisches Problem », dans *Theologische Traktate*, München 1950, p. 45-147.

C'est l'existence et l'obéissance humaine du Fils, Jésus-Christ notre Seigneur, qui nous délivre de ce dieu totalitaire. De façon significative, les monothélites du VII^e siècle refusaient d'accorder une volonté humaine au Christ parce qu'ils ne pouvaient la concevoir qu'opposée à la volonté divine. Tout l'effort du concile du Latran (649) repris par Constantinople III sera de montrer que les « deux volontés du même et unique Christ » sont « unies dans un plein accord³⁵ », de telle sorte qu'« il a voulu et opéré en même temps divinement et humainement notre salut³⁶ ». On peut donc dire que le concile de Constantinople III marque la prise en considération des implications du monothéisme trinitaire *dans une histoire humaine d'obéissance filiale* où « l'une et l'autre [nature] veut et opère ce qui lui est propre en communion avec l'autre³⁷ ».

Et peu importe que ce soit dans un être unique, le Christ. En Lui en effet, c'est pour l'humanité entière que la logique d'alliance entre Dieu et l'homme se trouve consommée. Désormais l'homme est en mesure, avec la grâce, d'accomplir de bout en bout sa filiation adoptive en se déterminant par une série de choix temporels. Par le Monogène qui a accepté d'avoir à devenir en son humanité ce qu'il est de toute éternité, le rapport trinitaire de patrifiliation vient s'imprimer dans la condition humaine et la transformer pour toujours.

Thème

7. Conclusion : le Dieu philanthrope

Quand sont apparues la bonté et la philanthropie de Dieu notre Sauveur, ce n'est pas par les œuvres de la justice que nous avons accomplies, mais selon sa seule miséricorde qu'il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation dans l'Esprit Saint.

Ce texte de *Tite* (3, 4-5) qui fait mention des Trois qui sont Dieu, nous montre que toute considération du monothéisme trinitaire se doit d'être en même temps un traité de l'amour de Dieu. La connaissance que Dieu nous donne de lui-même n'est pas séparable de la révélation de sa philanthropie, de son amour pour les hommes, et par voie de conséquence de la révélation que les hommes sont depuis toujours les « bien-aimés » de Dieu (*Romains* 1, 7 ; 2 *Thessaloniens* 2, 13, etc.). La liberté que Dieu accorde à l'homme suppose l'expérience d'être aimé, et elle est le fruit de cet amour. Et ce lieu où elle s'épanouit en l'homme est proprement l'habitation de l'Esprit : « l'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains* 5, 5).

Nous laisserons pour conclure la parole à Karl Barth dans son commentaire du premier article du Credo :

En lieu et place de toutes les qualifications qui peuvent être utilisées pour décrire la nature de Dieu, le Symbole des Apôtres ne porte qu'un seul mot : l'adjectif tout-puissant, servant à qualifier le substantif « Père ». Il faut interpréter ces deux mots l'un par l'autre : le Père est le Tout-Puissant, le Tout-Puissant est le Père.

On pourrait décrire la puissance de Dieu comme l'expression de sa *liberté*. Dieu est absolument libre. [...] Il se distingue de toutes les autres puissances en ce qu'il *peut* tout ce qu'il *veut*. Parler de l'impuissance de Dieu, c'est tout simplement avoir oublié qu'on parle de lui.

[Mais] Dieu *n'est pas* la «force en soi». Qui ne se souvient d'Hitler parlant de Dieu en l'appelant le «Tout-Puissant»? Or, le «Tout-Puissant» n'est pas Dieu et il n'est pas question de partir de l'idée de toute-puissance pour définir Dieu. La toute-puissance de Dieu est donc en droit la puissance de celui qui, en lui-même, est *l'amour*. Ce qui distingue finalement la puissance de Dieu de l'impuissance, c'est qu'elle est celle du Dieu *trinitaire*. Cette puissance est celle de *l'amour* qu'il a *librement* fait éclater et révéler en Jésus-Christ. C'est donc dans *l'œuvre* de son Fils que la toute-puissance de Dieu devient visible et vivante³⁸.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Études d'allemand et de philosophie. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur de théologie dogmatique à l'École Cathédrale (Paris) et à la Faculté Notre-Dame (1985-2009) et curé de paroisse (2000-2009). Évêque auxiliaire de Lyon de 2009 à 2014, évêque de Blois depuis 2015. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Principales publications : Dieu le Père tout-puissant, Paris 1998 ; Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1) ; Qui est le Dieu des chrétiens ?, Paris 2011 (avec R. Brague) ; À partir du Credo, Parole et Silence 2013 ; Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison, sous la direction d'Élie Ayroulet, Lyon 2015.

38 Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, tr. fr. Cerf / Labor et Fides 1984, p. 67-72 *passim*.



Deux ans plus tard

Voici que mon éditeur m'a proposé de republier, deux ans plus tard, l'entretien autobiographique que j'ai mené avec Luigi Geninazzi¹. Une telle demande peut susciter une question : quel intérêt y a-t-il, que s'est-il donc passé depuis deux ans pour justifier de rééditer un livre où se mêlent une biographie et des éléments d'histoire de l'Église italienne dans les dernières décennies ?

Au plan personnel, je m'adapte progressivement à cette dernière étape de ma vie. J'apprends peut-être ainsi à vieillir, à tenir compte d'une fragilité plus grande et à accepter la lutte inévitable avec la mort. Elle tend à occuper de plus en plus l'horizon de mon quotidien, mais elle n'éteint pas en moi la demande qu'elle soit vaincue par le désir de voir le visage de Dieu et d'accéder à la

vie trinitaire, dans la Maison qui a tant de portes ouvertes.

Au plan ecclésial, je suis de plus en plus convaincu que l'Église, pour laquelle j'entends dépenser les énergies qui me restent, est digne d'être aimée. Sans l'Église, en effet, qui est la « personne » par excellence (à distinguer toujours, comme Maritain, de son « personnel »), la présence imposante du Christ se dissout et la liberté humaine reste en proie à ses limitations.

Pour ce qui est de moi et de ce que je fais, je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans la précédente édition. Mais en revanche la situation incontestablement troublée de l'Église demande à vérifier cette expression « digne d'être aimée », ce dont je suis profondément convaincu.

L'Église catholique : en déclin ?

Où en est donc l'Église catholique dans la tempête qu'elle semble traverser ? Du point de vue numérique, on ne peut pas nier l'érosion du catholicisme, et en général des croyants, en Europe et en Amérique du Nord, où l'on constate la croissance de la catégorie des « nones », autrement dit des personnes qui répondent « none », « aucune », à la demande sur leur religion, au point que certains observateurs commencent à se demander si l'agnosticisme ne finira pas par devenir la première « religion » de l'Occident. On prévoit que dans

dix ans les « nones » pourraient constituer entre 25 et 30 % de la population, atteignant donc une majorité relative par rapport aux groupes catholiques et protestants, qui représentent chacun environ 22 %.

Cependant les analyses sociologiques ne sont pas indemnes d'équivoques : nous sommes habitués à considérer la chute du christianisme en Europe, mais certains pays, comme la Pologne et, dans une certaine mesure, l'Italie ont conservé une pratique religieuse non

1 Angelo SCOLA, *J'ai parié sur la liberté. Autobiographie, un entretien avec Luigi Geninazzi*, Cerf, 2020.

négligeable. S'il est vrai que le nombre de baptêmes est en constante augmentation dans le Tiers monde, de nombreux catholiques, en Amérique latine, se tournent vers les sectes évangéliques, tandis que le nombre des catéchumènes adultes est en croissance dans les pays d'évangélisation récente, comme la Corée, mais dans les Philippines la pratique religieuse est nettement en baisse.

Si l'on en croit les opinions les plus répandues, il s'agit d'une crise grave et profonde, de celles qui, selon certains observateurs, se présentent dans l'histoire de l'Église tous les cinq cents ans. «La secousse actuelle», écrit Jean-François Colosimo, «rappelle par son caractère systématique la crise des hérésies au IV^e siècle, la Querelle des Investitures au XI^e, ou celle des indulgences au XV^e. Elles furent chaque fois accompagnées d'un désordre moral. Chaque fois la catastrophe est survenue non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Chaque fois, la crise a frappé durement l'institution et cette fois-ci elle se concentre plus que jamais sur la Curie romaine et le clergé».

L'idée d'un caractère cyclique des crises, sur le modèle des glissements telluriques ou des cycles économiques, me semble exagérée, car elle ne tient pas compte de la différence des évé-

nements: on ne peut pas rapprocher la Querelle des Investitures, de dimension clairement politique, et le problème des hérésies dogmatiques. Il vaudrait mieux réduire l'horizon historique à la dernière « crise systématique », celle des Réformes protestantes, qui ne peut pas se ramener à la question des indulgences, mais qui s'est répandue sur le terrain des Écritures, de la structure des sacrements et du ministère pétrinien, atteignant ainsi des secteurs essentiels de la vie de l'Église. Dans la situation actuelle, il ne s'agit pas d'une « protestantisation » du catholicisme, mais bien d'une « mondanisation ». Il s'agit là, comme le définissait le cardinal de Lubac dans son livre *Méditation sur l'Église*, au sujet d'une acceptation progressive de la mentalité de ce monde, d'« un humanisme subtil, ennemi du Dieu vivant et secrètement non moins ennemi de l'homme ».

C'est ici la racine profonde de ce que les chroniques de presse nous mettent chaque jour sous les yeux: scandales, délits, comportements aberrants, comme les abus sexuels sur les mineurs, commis même par des personnes consacrées. En fait, lorsque diminue la référence à la grâce et que l'on vit « comme si Dieu n'existait pas », la moralité personnelle se désagrège lentement, mais sûrement, avant de disparaître.

Le discernement du pape François

Nous sommes conduits de la sorte à réfléchir sur le sens du mot « crise ». J'ai trouvé à ce propos une série d'observations très justes dans un livre du philosophe français Jean-Luc Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*. Selon Marion, le fait qu'on parle de crise

désormais dans tous les secteurs de la société signifie que cette société n'est plus en mesure de se réformer. Et donc, tout considéré, il vaudrait mieux parler de *faillite* que de *crise*. Comme le suggère l'étymologie grecque du mot, la *crise* est en effet une occasion de jugement et de

discernement qui impliquent une prise de décision. De ce point de vue, la société actuelle n'est pas caractérisée par la crise, mais bien par l'absence totale de crise, c'est-à-dire par le manque d'un jugement net et décisif. Nous ne sommes pas en crise, nous sommes dans un état de décadence.

L'Église, à la différence d'autres institutions qui ne peuvent pas admettre leur faiblesse, se trouve par sa nature même dans un état permanent de « crise authentique », en tant qu'elle ne tire pas sa force d'elle-même, mais doit constamment se décider pour le Christ. C'est pour cela qu'*Ecclesia semper reformanda*, « l'Église doit sans cesse se réformer ». Comme l'a rappelé le pape François dans son *Discours à la Curie romaine* en décembre 2019, le changement est conversion, parce que « la vie chrétienne est un chemin [...] une invitation à découvrir le mouvement du cœur qui, paradoxalement, a besoin de sortir pour pouvoir rester, de changer pour pouvoir être fidèle ». Dans cette perspective, le pape a de nouveau parlé du discernement, un thème fondamental de son magistère, pour affronter les défis du monde présent, qui « n'est pas seulement une époque de changements, mais un changement d'époque ». L'exercice du discernement ne consiste cependant pas dans une analyse plus ou moins intelligente pour expliquer la complexité du réel, il se réduit encore moins à une série de tentatives pour en dénouer un nœud complexe. Le discernement vise à porter un jugement sur le réel qui procède à chaque fois d'une certitude, de la re-décision pour le Christ, propice à éclairer les circonstances et les situations. Comme le dit *Evangelii gaudium*, « toute vérité se comprend mieux quand on la met en

relation avec l'harmonieuse totalité du message chrétien ».

Le pape François tend à secouer les consciences, en remettant en question des habitudes et des comportements établis aussi dans l'Église, en relevant à chaque fois, pour ainsi dire, la barre à dépasser. Ce qui peut entraîner du désarroi et même un certain trouble. Mais les attaques toujours plus dures et plus insolentes contre lui, et surtout celles qui viennent de l'intérieur de l'Église, ne sont pas acceptables. Depuis mon enfance, j'ai appris que « le Pape est le Pape », à qui le fidèle catholique doit affection, respect et obéissance en tant que signe visible et garantie certaine de l'unité de l'Église à la suite du Christ. La communion avec le successeur de Pierre n'est pas affaire d'affinité culturelle, de sympathie humaine ou d'un *feeling* sentimental : elle concerne la nature même de l'Église.

Cardinal
Angelo Scola

J'ai l'habitude de dire qu'il faut « apprendre » chaque Pape dans son style et dans sa logique la plus profonde. Eh bien, cet apprentissage est encore plus nécessaire quand il s'agit d'un Pontife latino-américain, avec une mentalité et un type d'approche différents de nous autres Européens. Quelque chose du même genre était d'ailleurs arrivé avec saint Jean-Paul II, qui est apparu dès le premier jour comme une personnalité tout à fait originale et, je dirais volontiers, inédite dans l'histoire de l'Église. Et je tiens pour admirable et émouvante l'extraordinaire capacité du pape François de se rendre proche de tous, en particulier des exclus, de ceux qui subissent la « culture du déchet », comme il nous le rappelle souvent dans son impatience d'annoncer au monde l'Évangile.

Menacée par un schisme ?

Certains prédisent un sombre avenir pour l'Église, qui serait menacée d'un schisme. Les polémiques et les divisions qui se développent avec toujours plus de violence – aux dépens de la vérité et de la charité – me préoccupent grandement. Je ne vois pas le risque d'un schisme, mais plutôt d'un retour en arrière. À ceux qui disent que l'Église est restée très en retard, je dis que c'est maintenant que nous retournons en arrière, et précisément à l'époque du débat post-conciliaire entre conservateurs et progressistes. Je vois réapparaître une opposition entre les propos passablement excités des gardiens d'une Tradition entendue de manière rigide et les partisans de ce qui se voulait une adaptation non seulement de la pratique, mais aussi de la doctrine aux exigences du monde.

Signets

Pour les premiers, ce sont les innovations promues après le Concile qui ont causé l'hémorragie des fidèles, pour les autres c'est au contraire l'insuffisance des réponses aux attentes de la société qui fut la cause principale de l'éloignement de l'Église. De ces deux visions opposées qui se diffusent en termes toujours plus radicaux dérive en grande partie l'état de confusion qui saisit au-

jourd'hui de nombreux catholiques (et pas seulement les simples fidèles !). Cela m'attriste parce que pendant les années de mon ministère épiscopal, j'ai eu l'impression que cette opposition stérile était dépassée et que se manifestait une volonté sincère de dialogue, et surtout une capacité renouvelée de travailler ensemble dans les différents domaines de la communauté ecclésiale et de l'engagement social, au-delà d'étiquettes désormais perçues comme dépassées et obsolètes. Je dois malheureusement constater aujourd'hui que ce chemin n'est pas seulement interrompu : *nous faisons marche arrière à toute allure*. Le « parcours synodal » que l'Église catholique est en train de suivre en Allemagne me semble l'exemple le plus évident et le plus déconcertant de ce retour vers le passé, avec la tentative de discuter et d'approuver de manière obligatoire, au niveau local, des décisions, qui sont aussi de caractère doctrinal, et qui ne peuvent être prises qu'au niveau de l'Église universelle. Mais l'Esprit ne se laisse pas embrigader dans des logiques d'affrontement, comme on a pu le constater dans la toute récente exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*.

La situation italienne

Pour s'en tenir à la situation en Italie (mais qui touche peut-être tout l'hémisphère Nord), je crains que nous assistions à la radicalisation des deux interprétations culturelles de la foi, diamétralement opposées, dont je parle dans mon livre.

La première revient à réduire le christianisme à une pure religion civile, une

sorte de ciment éthique pour une société désagrégée, mais aussi une constituante de la tradition nationale et européenne. Cela va souvent de pair avec une défense doctrinale étroite des mystères de la foi. Il s'agit d'un catholicisme rigidement identitaire qui prétend relancer des valeurs religieuses dans la sphère sociétale, aux dépens de l'expé-

rience de foi du sujet ecclésial, personnel et communautaire. Cette position, comme l'analyse le politologue français Olivier Roy, « valorise ce qui est purement culturel dans le christianisme au détriment de l'élément de foi, ce qui revient à séculariser ce qui reste de la tradition catholique dans notre société ».

Ce n'est pas par hasard qu'une interprétation de ce type est mise en œuvre au plan culturel et politique en position défensive contre un islam « envahissant ». Certes, du point de vue historique, l'identité catholique de l'Europe s'est construite en opposition avec la progression de l'islam en Méditerranée et en Europe orientale. Mais cela veut bien dire qu'il n'y a pas de frontière nette et précise entre eux et nous : l'Europe et l'islam ont toujours été en relation. Ce furent des relations compliquées, et souvent très conflictuelles, mais nous ne pouvons pas ignorer que des pans entiers de l'Europe, idées, édifices, institutions se sont implantés au Moyen Orient et au Maghreb – et vice versa. Nous devons retrouver une capacité nouvelle de rencontre, comme l'affirme le *Document sur la fraternité humaine* signé par le pape François et l'Imam d'El-Azhar. Un document qui ne se limite pas à parler de la nécessité du dialogue, mais qui invite à transformer les rapports entre chrétiens et musulmans en un exemple d'amitié civile qui soit valable universellement. Le défi que doivent aujourd'hui affronter les chrétiens consiste à retrouver des formes de vie communautaire qui ne soient pas autoréférentielles, pathologiquement fermées à tout contact avec l'autre. Et du reste si l'identité n'est pas pensée de manière dynamique, intelligente et accueillante, la défense procla-

mée de cette identité chrétienne risque fort de rester une affirmation de valeurs tout abstraite.

L'autre interprétation contemporaine, plus subtile, consiste au contraire à réduire le christianisme à l'annonce « de la Croix pure et nue pour le salut de tout autre ». Ce qui compte, c'est de prendre en charge les besoins et les problèmes qui se présentent (l'émigration de masse, les changements climatiques, l'exclusion sociale, etc.) au titre de l'accueil et de l'ouverture à l'autre. Ce serait là le seul signe public distinctif des croyants qui par ailleurs se comporteraient comme tout le monde. La foi en tant que telle n'aurait plus rien à dire dans les questions et les solutions agitées dans l'opinion publique. La conséquence est qu'à côté d'une grande attention portée aux questions sociales, on fait quasiment silence sur les problèmes d'éthique, tenus pour un facteur de division, qui déchire le vivre-ensemble civil. Un tel comportement produit ce qu'on pourrait nommer une « crypto-diaspora », autrement dit une dispersion des chrétiens dans la société qui finit par cacher l'importance humaine de la foi en tant que telle. Contre le réductionnisme de ces deux interprétations (la première restreint le christianisme à sa dimension séculière et culturelle, la seconde prive la foi de son épaisseur charnelle), je pense que l'Église doit parcourir aujourd'hui ce que j'ai défini comme un chemin de crête entre les deux versants que j'ai décrits. C'est le chemin de qui propose le christianisme comme un événement tenant compte de la complexité de la vie humaine, le chemin du témoignage du sujet ecclésial qui vit les mystères de la foi en cherchant à en tirer toutes les

Cardinal
Angelo Scola

implications anthropologiques, sociales et cosmologiques. Le christianisme devient ainsi une expérience qui, en s'unissant à ce qui fait la vie de chaque jour et de chaque instant, montre la beauté et la fécondité de la foi pour tous les hommes. Par exemple, si je crois que l'homme a été créé à l'image et ressemblance de Dieu, et qu'il est sauvé en Jésus Christ, j'aurai une certaine conception de la vie et de la mort, du mariage et de la famille, de l'usage des biens etc. Témoigner des conséquences pratiques de la foi est une obligation pour tout croyant, du pape au dernier des baptisés. Quand ce témoignage, personnel et

communautaire, diminue ou s'affaiblit, la puissance de l'annonce chrétienne se dévalue et l'image de l'Église s'obscurcit, devenant une bienveillante ONG comme tant d'autres dans le monde. Et ce n'est pas seulement la communauté chrétienne qui en souffre, mais la société tout entière, à qui fait défaut la contribution des chrétiens à la construction du bien commun. Et cela s'opère, non pas par réduction, mais par la contribution patiente, infatigable, de tous les sujets religieux, sociaux et civils, qui doivent tendre, comme le disait Paul Ricoeur, à « une reconnaissance réciproque ».

Une proposition organique de la foi

Signets

Il faut convenir que l'Église a du mal à se présenter comme une proposition organique de la foi, incarnée dans une communauté capable de transmettre la rencontre avec le Christ. Le démontre de manière exemplaire et dramatique le peu d'*appeal* qu'elle exerce sur les jeunes. Une étude sur la religion des jeunes européens montre que les « nones » (pour reprendre la définition des « sans religion ») constituent une majorité absolue, 55 %, avec de fortes variations d'un pays à l'autre, depuis les 91 % de la République tchèque jusqu'au minimum de 17 % en Pologne. En Italie, les « nones » sont moins d'un quart parmi les jeunes, dont 52 % se déclarent catholiques ; mais à la demande sur l'importance de la dimension religieuse dans leur vie, 60 % des sondés répondent qu'elle est faible ou nulle. Comme l'a fait remarquer le philosophe Massimo Borghesi, l'agnosticisme des jeunes aujourd'hui est très différent de celui de leurs parents : si pour la génération de Soixante-huitards le comportement

dominant envers la religion est le scepticisme, « pour les jeunes d'aujourd'hui être agnostique signifie ne rien savoir de Dieu ni du christianisme. Ils ne sont pas opposés à la foi, même s'ils n'échappent pas aux préjugés de la tradition des Lumières. Ils sont plutôt étrangers, lointains, extérieurs ». Les jeunes Européens sont en général des agnostiques de la deuxième ou troisième génération, qui n'ont pas « perdu la foi », mais dont en réalité ils n'ont jamais eu conscience et encore moins expérience. En Italie, en raison des racines encore populaires du catholicisme, il s'agit pour l'instant d'un phénomène minoritaire, mais en constante progression. Nos jeunes vont en grande partie au catéchisme, assistent aux rites et participent aux sacrements. Mais après la Confirmation, la plupart disparaissent du radar de la paroisse, et avec l'adolescence, la rupture avec l'Église devient un fait accompli. Tout cela montre combien est inadéquate une approche pastorale qui a fait son temps. L'introduction des en-

fants à la vie chrétienne est le décalque de la vie scolaire, où le catéchisme représente l'apprentissage et les sacrements l'examen final. Finie l'obligation, on tourne la page. C'est une coupure brutale qu'on a cherché à pallier par la *pastorale des jeunes*. Le mot indique déjà qu'on se situe à l'intérieur d'un système organisé qui repose sur la séparation d'avec la proposition faite aux adultes. Cette séparation est à mon avis dommageable car, d'une part l'éducation des jeunes se trouve cantonnée dans un secteur à part et, d'autre part, elle confie aux laïcs adultes des responsabilités qui tendent à être exercées comme des pouvoirs. Il faut libérer la pastorale des jeunes de structures qui ne sont plus opératoires. Je pense par exemple aux JMJ, les Journées Mondiales de la Jeunesse : elles ont surgi de l'intuition géniale de Jean-Paul II, elles ont changé la vie de milliers de jeunes en leur faisant redécouvrir le sens concret du mot « vocation ». C'étaient des événements qui portaient la marque visible et enthousiasmante de la forte personnalité du pape polonais : il était inévitable que sans lui, les JMJ perdent de leur vigueur, devenant un « format » un peu vieilli et répétitif dans le contexte actuel.

Pour comprendre le rapport entre les jeunes et la foi, une clef de lecture peut

être trouvée dans un épisode du célèbre roman de Kérouac, *Sur la route* : quelqu'un cherche à donner du travail à un groupe de jeunes vagabonds et les interpelle de la sorte : « Vous allez vers quelque part de précis, les jeunes, ou vous voyagez sans aucun but ? » Nous n'avons pas compris la question, et pourtant c'était une question diablement claire ». Selon l'Écriture, l'homme a un chemin à parcourir, en tant qu'appelé par un Autre. D'où l'idée de *vocation*, qui n'implique pas seulement l'existence d'un but à atteindre, mais le fait que ce n'est pas nous qui le choisissons arbitrairement. De nos jours, le mot *vocation* semble désuet, et même dans la vie de l'Église, où l'on s'en sert habituellement, il semble usé et il a perdu sa valeur anthropologique. Le pape François l'a repris avec force dans l'exhortation apostolique *Christus vivit*, qui a conclu le Synode sur les jeunes en octobre 2018 ; il a rappelé qu'« il ne s'agit pas d'une "application" nouvelle à découvrir, ni d'un exercice mental fruit de techniques de dépassement de soi [...], mais une invitation à faire partie d'une histoire d'amour qui se tisse avec nos histoires ». C'est une réponse à la question « diablement claire » de Kérouac, mais cela ne résout pas le problème : pourquoi n'est-elle pas comprise et accueillie ?

Cardinal
Angelo Scola

Pour une liberté libérée

Aujourd'hui, plus encore qu'au temps de la *Beat Generation*, les buts sont provisoires et les parcours sont variables. Dans nos sociétés liquides et globalisées, les jeunes changent de travail, de maison, de ville et de milieu social avec une extrême facilité. L'idée de « pour toujours », d'un lien définitif, semble

désuète et ridicule, non seulement dans le milieu professionnel, mais aussi dans les rapports affectifs et sexuels. Et cependant, à bien regarder, chacun se rend compte plus ou moins clairement que sa vie, avec le lot de rencontres et de circonstances, d'accélération inattendues et de freinages brutaux, de coïn-

cidences heureuses et d'événements négatifs, en un mot de toute la charge d'imprévu et d'imprévisible que chacun porte sur ses épaules, est la preuve évidente qu'un Autre nous conduit. Les Anciens en avaient saisi la despotique menace et l'avaient nommé le destin, ce destin que la sagesse populaire conseille de porter avec résignation – mais pour les chrétiens, c'est un Père de bonté. C'est ici qu'on voit que *la vocation est l'expression la plus grande de la liberté*. Les années soixante-huit ont imposé un modèle de liberté comme affirmation de soi en conflit avec les conditionnements sociaux et les préjugés culturels, mais on a totalement effacé l'autre pôle de la liberté, cette inévitable sortie vers un Autre. Dans cette perspective, la question à poser aux jeunes, à partir des circonstances et des rapports qu'ils sont appelés à vivre, n'est plus « pourquoi ? », mais « pour qui ? », ce n'est pas la demande d'une motivation abstraite, mais l'appel à indiquer une personne, un visage, une communauté à qui on puisse se confier *pour toujours*.

Personne ne peut se soustraire à cette demande. C'est la question du sens de la vie qui, dans la différence radicale des réponses, est posée par toutes les religions et toutes les visions du monde – et qui ne cessera jamais de ressurgir dans le cœur de l'homme. Ce qui est confirmé par un facteur externe et terrible, qui porte non seulement sur l'Église catholique, mais sur toutes les Églises chrétiennes. Il y a dans le monde une foule immense de personnes persécutées, ni pour leur race ni pour leur langue, mais pour leur foi. Selon l'association *Open Doors (Portes Ouvertes)*, qui observe la situation dans tous les pays du monde, ce sont 260 millions de chrétiens qui

ont été persécutés, enlevés, tués, violentés, forcés à la clandestinité ou marginalisés avec violence dans la seule année 2019 en raison de leur foi. Trois mille d'entre eux ont été tués, soit le double de l'année précédente, allongeant ainsi la liste des martyrs de notre temps. On ne peut pas rester indifférents devant la haine diffuse et la violence systématique que subissent tant de chrétiens dans leur vie quotidienne. C'est ce que nous rappelle le livre récent d'Asia Bibi, *Enfin libre!*, où elle raconte son calvaire, neuf années passées en prison dans les geôles pakistanaises sous la fausse accusation de blasphème. La souffrance et le sang des chrétiens persécutés constituent le martyre, c'est-à-dire le témoignage que l'Église continue avec humilité et obstination de donner au monde en signe d'une espérance inébranlable.

C'est pour cela, qu'en dépit de la domination presque incontestée des technologies, la religion aura toujours un avenir, au-delà des statistiques. Jacques Lacan disait que « la religion triomphera non seulement de la psychanalyse, mais de bien d'autres choses encore. Et même si la science introduira plein de bouleversements dans la vie de chacun de nous, la religion, et surtout celle qui est vraie, possède des ressources que nul ne peut imaginer ». Et il poursuivait de façon très significative : « La religion romaine, et donc chrétienne, est la seule vraie parce que le drame ne commence que lorsque le Verbe entre en scène, autrement dit lorsqu'il s'incarne ».

Comme communauté de croyants, l'Église est appelée à ne pas laisser périr la question du sens de la vie pour chaque homme et chaque peuple. Le sens qui est signifié : *pour qui est-ce que*

Signets

je vis ? Et qui est aussi une direction, le choix d'un chemin qui réalise ma liberté au sein d'un groupe sauvé par le Christ. Dans sa structure la plus élémentaire, le christianisme est un événement qui se produit dans une rencontre et sollicite la liberté de la personne. Je suis convaincu que si nous, les catholiques, au lieu de nous laisser aller dans des

oppositions stériles et anachroniques, nous pouvons nous retrouver plus unis, plus joyeux, plus courageux pour témoigner de la richesse et de la beauté du message du Christ dans toutes ses dimensions, beaucoup d'hommes et de femmes de notre temps redécouvrieraient l'attrait de faire-Église.

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: Quale futuro per i cristiani?)

*Né en 1941, Angelo Scola a été enseignant de philosophie, évêque de Grosseto, puis président de l'Université romaine du Latran et patriarche de Venise. Cardinal depuis 2003, il est archevêque émérite de Milan. Parmi ses nombreuses publications, on relèvera *Le mystère des noces*, collection *Communio, Parole et Silence*, 2012, et tout récemment *J'ai parié sur la liberté*, Cerf, 2020. Le présent texte est la nouvelle préface rédigée pour la réédition italienne (Solferino Edizioni, 2020).*



Il est difficile d'écrire sur un homme quand on le connaît de près. En y réfléchissant, mille souvenirs, pensées, impressions et idées à évoquer se présentent, parmi lesquelles il nous faut choisir vu les limites de temps et de place. Peut-être y parviendrai-je plus correctement, si je n'efface pas aux yeux du lecteur les impressions personnelles, ni non plus la dimension d'appréciation intellectuelle. Lorsque je fis connaissance avec Miklós Vető, j'habitais à proximité de Felcsút¹, à quelques kilomètres de la maison où il a été élevé; lorsque cela eut lieu, il me salua comme un garçon du pays. La dernière fois que nous avons parlé au téléphone, il regardait depuis les fenêtres de son appartement parisien la cathédrale Notre-Dame en flammes². Nous échangeâmes ensuite une lettre, nous lui avons envoyé les *Mélanges* pour son anniversaire³, nous préparions une visite pour

l'automne 2019. Celle-ci n'eut pas lieu. Tandis qu'il travaillait à son traité *Dieu. Étude philosophique*, son état empira rapidement; il entra à l'hôpital avant Noël et mourut le 8 janvier 2020.

Si l'on veut saisir par une seule expression qui est Miklós Vető, on la verra dans le titre original du manuscrit de son autobiographie, qui n'a pas été repris dans l'édition imprimée abrégée: *Autobiographie d'un philosophe catholique*⁴. Mais comment au juste comprenait-il cette caractérisation? Il connaissait, comprenait les philosophes catholiques, et son itinéraire est singulier par rapport à tous ceux-là. C'est un fait qu'expliquent pour une part le contexte biographique, ses centres d'intérêt, la manifestation de son inflexion de pensée. Je vais m'efforcer de présenter ce développement en m'en tenant à ces points.

Arrière-plan biographique

Vető a souligné à plusieurs reprises qu'il se considérait à la fois comme juif, chrétien et catholique⁵. Il naquit pourtant dans l'une de ces familles juives qui au-delà de leur rattachement au

judaïsme, se considéraient comme hongroises; on comptait parmi elles nombre de propriétaires terriens, d'industriels, de personnalités talentueuses, qui tenaient en affection leurs ancêtres et leurs

1 Village du comitat de Fejér, à quarante kilomètres à l'ouest de Budapest (N.d.T.).

2 15 avril 2019.

3 Mezei Balázs, Schmal Dániel (szerkesztők és szerzők): *Megújító újdonság. Vető Miklós gondolkodásáról* [Nouveauté qui renouvelle. Sur la pensée de Miklós Vető], Budapest, Szent István Társulat, 2020.

4 VETŐ, *De Budapest à Paris (1936-1957). Postface sur les soixante années suivantes*, Paris, L'Harmattan, 2018. Le manuscrit est trois fois plus long.

5 « Alors, quelle est mon appartenance, si j'en ai vraiment une? En fait, j'en ai deux, toutes deux inscrites en moi depuis ma naissance. Ce sont les appartenances hongroise et juive. Je viens d'une famille profondément ancrée dans la Hongrie, une famille qui a donné des officiers —révolutionnaire et contre-révolutionnaire — à ce pays, à une famille qui s'était sentie hongroise par tous ses pores », *Autobiographie d'un philosophe catholique* (Manuscrit, f. 148)

Signets

patries. Beaucoup dans les rangs de ces familles embrassèrent la foi chrétienne non pas à cause des persécutions, mais en suivant un appel intérieur. C'était le cas de László Gondos-Grünhut, penseur et mystique à qui une vie retirée ne permit pas de faire éclore l'œuvre de sa vie, alors que ses écrits – édités en allemand et en hongrois grâce au concours de Miklós Vető – témoignent de la profondeur de vue d'une âme élue⁶. Comme Gondos-Grünhut, Miklós se convertit. D'après ce qu'il en dit, c'est le vendredi 3 février 1954, lors d'une promenade dans Budapest, qu'il éprouva le désir irrésistible d'aller à la messe. Puisqu'il ne savait pas qu'il y avait des messes en semaine, il dut attendre le dimanche pour assister à la première messe de sa vie. À partir de ce jour, a-t-il rapporté, il ne laissa pas passer un seul jour sans aller à la messe. Son engagement chrétien-catholique se fortifia encore dans l'émigration : l'étude de Simone Weil, puis des mystiques allemands, français et anglais, l'examen des oeuvres de Jonathan Edwards accrurent cette dévotion qui jaillissait du fond de l'âme et s'exprimait dans sa participation aux mouvements charismatiques français, anglais et hongrois, ainsi que dans son appartenance à la communauté intellectuelle de la revue catholique internationale *Communio*.

Comme étudiant à l'université de Szeged, Miklós Vető participa en octobre 1956, à la création du MEFESZ, association des étudiants hongrois des universités et grandes écoles. Les membres

en rédigèrent le 20 octobre les points qui servirent de base de revendication aux manifestations du 23 octobre. De son aveu même, Vető ne prit pas part à l'action armée, mais il prit pour le garder un pistolet qu'il cacha dans son logement. Craignant d'être placé en détention, suivant les mises en garde qu'il avait reçues, il quitta le pays en février 1957 en gagnant la Yougoslavie, et arriva en mai de la même année à Paris. À partir de l'automne 1957, étudiant à la Sorbonne en philosophie, il entra en relation plus étroite avec le milieu de l'émigration catholique et avec les cercles locaux, où il rencontra Jean-Marie Lustiger, qui plus tard devint cardinal archevêque de Paris. Vető entretint de bonnes relations avec lui, avec le monde catholique italien et français, avec des théologiens et philosophes qui, comme lui-même, s'efforçaient de travailler au renouveau du catholicisme et du christianisme dans son ensemble. On peut voir un fruit de cet engagement dans le fait que son fils aîné, Étienne, devint membre du Chemin Neuf, prêtre catholique, théologien et dirige à présent le Centre d'études juives Cardinal Bea à l'université grégorienne à Rome.

Il faut ajouter que l'épouse de Miklós Vető, Odile suivit aussi un cursus académique. Du fait de leur déménagement aux États-Unis, elle acheva ses études commencées à Paris par un doctorat de 3e cycle; sa thèse traitait des relations entre Claudel et Dante⁷. Leurs enfants héritèrent de leurs intérêts et ont déjà publié des travaux remarquables⁸. Je

6 GONDOS-GRÜNHUT László, *Szeretet és lét. Válogatott gondolatok*. Bev., vál. Vető Miklós. Ford. Varga-Jani Anna, Mezei Balázs. Budapest, Kairosz, 2013.

7 VETŐ Odile, « Claudel et Dante : l' "Ode Jubilaire" et l' "Introduction à un Poème sur Dante" », in : Jacques Petit (dir.), Paul Claudel 1. : "Quelques influences formatrices. Eschyle, Virgile, Dante, Poe, Homère, Pindare", *Bibliothèque des Lettres modernes*, Minard, n° 101-103, 1964 (3), p. 67-98.

sais de source directe qu'Odile a souvent participé à la rédaction des oeuvres de Vető : ce sont surtout les textes français qu'elle révisait du point de vue de la langue comme du contenu.

La figure savante de Vető s'est formée dans les années universitaires à Szeged. Sa familiarité avec la philosophie française contribua à faire que quinze ans plus tard, il en traite dans son enseignement aux États-Unis. Revenu finalement d'Afrique en France, il y obtint en 1974 le doctorat d'État. À cette époque,

il se considérait premièrement comme Hongrois, deuxièmement comme Français, et se faisait difficilement à l'idée de devenir Américain. Cela n'arriva jamais. Dans les années 1970, commença la série de visites dans son pays, ce qui le plongea dans le bain de la vie intellectuelle hongroise⁹. L'Académie hongroise des sciences l'élut comme membre extérieur en 2008 ; en 2018, il reçut l'ordre du mérite (commandeur) ; enfin, à titre posthume, la société Saint-Étienne lui attribua le prix Stephanus pour l'année 2020 dans la catégorie littérature.

Intérêts

Durant toutes ces années, Vető travailla sur les relations entre religion et philosophie. Durant ses études à la Sorbonne, il comprit que la rigidité du système d'enseignement ne lui permettrait pas d'obtenir un poste en France. Alors même qu'il devait assurer la subsistance de ses parents vivant encore en Hongrie dans la gêne, il décida après quelques années de s'installer en Angleterre. Il s'agissait d'obtenir un doctorat à l'université d'Oxford afin de briguer, ainsi armé, un poste de professeur aux États-Unis. Le sort fit que, durant ses études à Oxford, il se lia, lors d'une visite à Paris, avec sa future épouse, Odile, originaire de Neufchâtel-en-Bray. Il est aussi significatif qu'en dépit de cette orientation anglo-saxonne, il ait choisi Simone Weil comme sujet de thèse. C'est la célèbre philosophe d'Oxford, Iris Murdoch, qui accueillit et supervisa ce travail jusqu'à l'acquisition du diplôme.

La première forme de la spiritualité de Vető est la vérité religieuse, recherche inépuisable qui fut si significative pour le cercle dont il est issu. Durant les années universitaires à Szeged, les questions d'analyse de la philosophie et de la religion l'ont occupé, aussi fut-il d'autant plus fortement ébranlé par l'appel qui le conduisit dans une église de Budapest. À la Sorbonne, il suivit des cours d'histoire, de philosophie, d'anthropologie ; je l'ai entendu dire qu'il lisait avec enthousiasme les livres de Teilhard de Chardin et qu'il fit connaître ces écrits à Roman Rezek qui vivait alors à Paris et qui devint un traducteur insigne de Teilhard. Il fréquentait les cours d'Étienne Gilson et de Gabriel Marcel ; il prenait vivement sa place dans le milieu philosophique et religieux parisien, suivait la liturgie à l'aumônerie universitaire, le centre Richelieu. C'est dans ce contexte aussi

Balázs
Mezei

8 BOUGEARD-VETŐ Marie-Élisabeth, *Chateaubriand traducteur : de l'exil au "Paradis perdu"*. Paris : H. Champion, 2005. Également, VETŐ Étienne, *Du Christ à la Trinité : penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*. Préface de Bernard Sesboué, Paris, Cerf, 2012.

9 C'est la revue *Vigilia* qui publia les premiers écrits d'importance de Vető en Hongrie.

que lui tomba entre les mains l'œuvre de Simone Weil qu'il emporta à Oxford. Après son mariage en 1962, sa propre spiritualité, dont l'Église avait confirmé le foyer et la source, se fit plus visible.

Durant les années passées à Yale, peut-être poussé par son environnement, Vető commença à s'occuper de l'« Augustin calviniste », Jonathan Edwards : le résultat ne prit corps que plus tard¹⁰. Il passa une quinzaine d'années dans ce milieu, après quoi il lui apparut clairement que la vie philosophique américaine ne pouvait constituer le milieu conforme à ses besoins en ce qui concernait le développement de sa pensée. Tandis qu'il publiait régulièrement dans des revues spécialisées américaines, il poursuivait un travail de publication en français, en allemand et même en italien et plus tard en hongrois. Ses contributions à la *Review of Metaphysics* sont essentiellement des compte-rendus d'ouvrages contemporains traitant de la pensée allemande, de la mystique et de la religion.

En 1970, son rythme de publications en français s'intensifia et celui de ses publications anglaises diminua. En 1971, il fit paraître en français la version corrigée de sa thèse soutenue à Oxford¹¹. Entre 1975 et 1979, professeur à l'Université nationale d'Abidjan (aujourd'hui, Université Félix Houphouët-Boigny), il approfondit son analyse de la culture africaine, dans laquelle les conceptions du mal ont particulièrement retenu son intérêt¹². En conséquence, il poursuivit ses publications en français : successivement des études sur Schelling, Fichte et Kant ; en même temps, avec une ardeur infatigable, il recensait des ouvrages philosophiques allemands, français, italiens, puis hongrois – certaines années, on compte 27 recensions sur 29 publications¹³. Cela montre bien une des caractéristiques intellectuelles les plus importantes de Miklós Vető : sur les thèmes qui l'occupaient, il suivait avec soin les publications récentes, les commentait, et les assimilait à sa conception autonome qui mûrissait lentement.

L'inflexion d'une pensée

L'inflexion de la pensée de Miklós Vető s'est dessinée progressivement. Comme il le dit dans son autobiographie, une chose l'intéressait depuis le début : l'essence de la religion, la recherche philosophique, spirituelle et mystique sur la relation avec Dieu. La simple liste des noms de ceux dont ses publications ont traité le plus fréquemment l'indique :

Gabriel Marcel, Teilhard de Chardin, Simone Weil, Vladimir Jankélévitch, Georges Vajda, Paracelse, Endre Ivánka, Böhme, Schelling, Xavier Tilliette, Jonathan Edwards, Pierre de Bérulle, Fénelon, László Gondos-Grünhut, Sándor Gánóczy, Jean-Luc Marion, Richard Schaeffler, Jean-Yves Lacoste... On retiendra particulièrement parmi ces

10 VETŐ, *La pensée de Jonathan Edwards avec une concordance des différentes éditions de ses Oeuvres*, Paris, Cerf, 1987.

11 VETŐ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971.

12 Voir VETŐ, « Unité et dualité de la conception du mal chez les bantou orientaux », *Cahiers d'études Africaines*, II, 1962, p. 551–569.

13 Parmi les auteurs hongrois dont Miklós Vető a publié la recension de quelques-uns des ouvrages, on compte Endre Ivánka, Károly Kerényi, László Tengelyi, István Fehér, Zoltán Gyenge et Balázs Mezei.

noms ceux de Tilliette, Marcel, Marion et Fénelon. Enfin, s'il n'en a pas traité de manière distincte et spécifique, il considérerait Emmanuel Lévinas comme le plus important penseur du xx^e siècle.

Parmi plusieurs thèmes récurrents, le problème philosophique de la relation avec Dieu l'absorbait plus particulièrement. C'est ce qui avait retenu son attention dans sa monographie sur Simone Weil et ses études, c'est ce qu'il examina dans les œuvres de Bérulle, Fénelon, chez Marion et Whitehead et au final dans le livre inachevé qu'il préparait sur Dieu, dont il avait cependant annoncé l'armature – comme pour d'autres thèmes – à l'avance dans des travaux préparatoires. Il y examine de manière saisissante les œuvres de Kant, Schelling, Weil, Böhme, Milton, mais il avait déjà traité des problèmes de Dieu et du mal, de la possibilité du mal dans des articles distincts, qu'il avait réunis pour les approfondir en un volume¹⁴. La racine du mal, pour Vető, est la volonté qui peut librement choisir ce qui n'est pas le bien; il consacra nombre d'études à ce thème, et finalement un volume indépendant¹⁵. Le support le plus important de la volonté est cependant l'amour; la volonté amoureuse « est une sortie de soi vers et

pour un autre », selon une formule postérieure. Ce qui meut l'amour, ce ne sont pas les caractéristiques singulières qui appartiennent à la personne, mais la personne elle-même comme telle. L'essence de l'amour est la relation personnelle intérieure et essentielle. L'amour, comme il l'a dit ailleurs, est « connaissance de l'autre », la conscience de la profonde valeur d'une autre personne, et donc celle d'une essence intérieure, qui rend l'autre comme autre unique (*unicum*¹⁶).

Voici enfin l'ultime orientation de la pensée de Miklós Vető. L'intérêt religieux et mystique s'est progressivement développé dans l'approfondissement assidu des auteurs mystiques, jusqu'à des travaux d'histoire de la philosophie. La plus grande réalisation récente se trouve dans les deux volumes, *De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand* (1998-2000) dont la traduction allemande parut en 2019. Sa conception propre et autonome de la métaphysique s'exprime de la manière la plus complète dans *L'Élargissement de la métaphysique*. Le *Court traité sur l'amour* constitue la suite de ce travail, qui était déjà prêt en 2016 mais ne sera pas publié de son vivant. Et il souhaite conclure son œuvre par son étude *Dieu* que la mort ne lui a pas permis d'achever¹⁷.

Balázs Mezei

Métaphysique de l'amour

L'Élargissement de la métaphysique, cette tentative à grande échelle de résumer la philosophie est à la fois une

expérimentation méditative et aussi un travail dans les formes. Si nous parcourons du regard la table des matières,

14 VETŐ, *Le mal. Essais et études*, Paris, L'Harmattan, 2000.

15 VETŐ, *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2002.

16 VETŐ, « Amour et connaissance » (conférence, 2016) :

<https://youtu.be/JFuqhDjQHSY> (2020.01.28.)

17 Les manuscrits achevés mais non publiés, à vrai dire fragmentaires, font l'objet des soins d'Odile Vető; le *Court traité sur l'amour* est en cours d'édition. On trouvera les principales pensées de *Dieu* dans: Miklós VETŐ, « Isten filozófia megközelítése [Approche philosophique de Dieu] », dans l'ouvrage déjà cité, dirigé par Balázs Mezei et Dániel Schmal.

nous reconnaissons une aspiration systématique. Le titre de la première partie est « Philosophie première », celui de la seconde « Eidetika ». La première partie traite de quelques problèmes fondamentaux de la métaphysique (L'Image, La Nouveauté, Le Singulier, L'Unique), tandis que la seconde partie est une recherche sur un thème de métaphysique générale (L'Espace, Le Temps, La Volonté, Le Mal, le Bien). La numérotation des chapitres (I-XIII) montre que le livre forme une seule ligne de pensée qui traite des questions soulevées de plus en plus largement et de plus en plus profondément. Pourtant, c'est un essai : le nombre de notes est faible, les analyses historiques sont restreintes à l'utilité de la discussion, les auteurs cités apparaissent de manière épisodique, ce qui montre que l'auteur dans ce volume n'ambitionne de fournir ni les connexions d'idées entre les grands penseurs entre eux ni un parcours complet de la littérature spécialisée. Il se concentre bien plutôt sur les pensées d'ensemble et leur contenu et met en valeur leurs relations réciproques.

En quoi consiste « l'extension de la métaphysique¹⁸ » ? Dans son contenu, l'auteur relie les questions de la métaphysique kantienne aux thèmes de la philosophie contemporaine, en particulier la phénoménologie. L'examen de l'« image » et de la « subjectivité » (dans cet ordre) constitue la pointe de l'œuvre ; l'objectif est d'expliquer l'autonomie de l'image, d'éclairer le rôle spécifique de la reproduction. L'auteur décrit cette idée avec précision par un terme difficile à rendre en hongrois *second*, adjectif qui est utili-

sé non seulement comme un numéro de série - deuxième - mais aussi comme un nom dans le sens de l'assistant. L'exposition de « l'essence phénoménologique » du *second* (p. 22) sert une approche du sujet, du moi, dans la mesure où « le sujet est valeur pour soi-même, retour à soi-même, conscience de soi, c'est-à-dire double selon son propre être. Cette dualité [...] fait référence à l'existence de l'autre, mais dans son sens de *second* » (*ibid.*). Le sujet est secondarité du « je », mais dans un sens favorable. D'une manière similaire, l'être, chez Vető, est d'abord valeur en soi, « le même », immanence, fermeture, totalité limitée. Le problème du singulier et de l'unique reçoit une signification élevée ; de même le caractère indépendant du bien et du mal et leurs rapports. Mais cela suppose de se défaire de la connexion entre l'espace et la guerre, de faire passer les dimensions du passé-présent-futur dans la problématique de la promesse et de l'espoir ; d'élargir le libre arbitre et la question positive. Le point culminant du livre qui le résume est constitué par l'exploration de la nature débordante du bien, conformément à l'adage médiéval souvent cité par Vető : *Bonum est diffusivum sui*.

Le problème central posé dans le livre, qui parvient à une extension de la métaphysique, est la question de la nouveauté : qu'est-ce que la nouveauté ? Comment est-elle possible ? Comment se rapporte-t-elle à l'ancien ? Dans le langage courant, nous qualifions de nouveau un objet, une solution, un tour linguistique, une ligne audacieuse dans l'architecture, le *design*, l'habillement. Dans ces cas et dans d'autres semblables, le « nouveau »

Signets

18 Voir W. Chris HACKETT, « No Neutral Metaphysics : Miklós Vető ». *Recherche en phénoménologie* 44 (2014), 301-314.

est relatif. Les possibilités de forme nouvelle sont déterminées par le matériau, la statique, la technologie, l'application; l'innovation linguistique est limitée par le contexte, la sémantique, la situation de communication; et un vêtement ne peut être neuf au point de nier complètement la fonction traditionnelle des vêtements. Dans le domaine de la technique, les innovations modernes sont le résultat d'une longue évolution. Les découvertes en matière d'image scientifique du monde offrent des nouveautés évidentes: nous pouvions à peine deviner il y a un siècle la carte du génome humain. Voici à notre disposition un tracé du processus adopté par l'histoire des sciences, dans laquelle nous sommes progressivement parvenus jusqu'à la découverte de la génétique humaine. Selon Vető, en réalité, il n'y a qu'une seule nouveauté radicale: la personne. *En tant que telle*, une personne est une unicité irremplaçable; sa singularité peut être saisie dans le caractère identique de la personne, qui est toujours la même. Bien que notre origine soit biologiquement déterminée, notre personnalité est particulière; en tant qu'être physique, je suis particulier (*singularis*) (comme l'est toute chose à un niveau inférieur), mais dans mon existence personnelle je suis unique (*unicalis*). Expliquer la nouveauté présente «en personne» est l'une des réalisations philosophiques les plus importantes de l'œuvre de Vető.

Il faut discuter séparément du texte du *Court traité sur l'amour*, achevé dès en 2016. L'œuvre analyse les paradoxes de l'amour d'un point de vue historique et systématique. D'une part, elle fait apparaître une immense culture savante

et rassemble les écrits de l'auteur sur ce sujet ainsi que sur la littérature du dernier demi-siècle, sans oublier d'inclure la conception des auteurs classiques. D'autre part, l'analyse systématique de l'amour utilise les processus de pensée des œuvres précédentes, mais les complète, les reconsidère dans un contexte plus large et accorde un poids particulier à la dualité de l'altérité et de l'identité, de l'altérité et de l'identité dans l'amour.

L'œuvre a deux thèses principales: l'amour est *sortie de soi*; l'objet intentionnel de l'amour est l'objet *capable d'aimer*. Bien que l'amour soit basé sur l'amour de soi, en cela, comme Ricœur l'a dit, nous sommes différents de nous-mêmes – nous apparaissions «nous-mêmes comme un autre» (*soi-même comme un autre*). Cependant l'altérité de nous-mêmes-comme-un-autre, comme il le dit en empruntant à Jankélévitch, n'est pas «un autre nous-mêmes», mais «autre que nous-mêmes». («Le vrai toi ne pourrait pas être un autre moi-même, mais un autre que moi-même¹⁹.») L'amour est un accomplissement total de soi, non pas pour l'accomplissement de nous-mêmes, mais pour la plénitude de l'autre. Puisque celui vers qui l'amour est orienté est capable de cet amour lui-même et, le cas échéant, réalise cet amour, le résultat est l'unité réalisée dans le dépassement mutuel. La forme naturelle et historiquement purifiée de manière graduelle est l'unité conjugale réalisée dans le mariage. L'œuvre traite dans des chapitres passionnants des différents types d'amour, y compris celui des parents, de la famille, l'amour amical et l'amour de l'ennemi.

Balázs
Mezei

19 VETŐ, *Court traité sur l'amour*. Manuscrit, f. 73.

La vue la plus importante de *L'Élargissement* est une nouveauté aux facettes déjà multiples. La possibilité et le fait de la nouveauté sont la reconnaissance fondamentale de la thèse de *l'a priori* synthétique kantien; son origine remonte au constat de Platon, selon lequel la différence entre le *pan* et le *holon* consiste précisément dans le fait que le premier, la somme, n'est qu'un ensemble de composants, mais que le second, le tout, est quelque chose de différent, nouveau dans ses composants²⁰. L'amour n'est pas seulement le dépassement de nous-mêmes et l'orientation vers l'amant comme un objet intention-

nel, mais finalement la création de nouveauté. La caractéristique fondamentale de la réalité est l'accent essentiel sur la nouveauté, la création ininterrompue de nouveauté des processus naturels à la pensée, la société et l'histoire. La nouveauté, exprimée dans l'ouverture d'une fleur ainsi que dans la conclusion d'un processus de pensée ou, surtout, dans la naissance d'une nouvelle personne humaine, face à tous les échecs, les dommages et le mal, est si décisive dans la réalité dans son ensemble que, comme on peut le voir dans le processus de pensée de Vető, c'est l'essence même de la Trinité elle-même²¹.

Modification et nouveauté

Je voudrais attirer ici l'attention sur une pensée qui se répète dans les autres œuvres de Vető: «l'altérité complète» de Dieu²². L'idée de «l'altérité» apparaît dans la pensée chrétienne sous une forme ou une autre dès le début. Elle se trouve dans le discours de l'apôtre Paul aux philosophes athéniens sur le "Dieu inconnu" dans les *Actes des apôtres* (chap. 17). Elle se trouve dans les courants dits de théologie négative; et on la trouve dans certaines écoles de théologie protestante, qui, en rejetant la pensée analogique, expliquent l'altérité irréductible de Dieu. La tradition catholique de l'altérité a mis l'accent sur l'analogie jusqu'à récemment²³. D'autres courants de philosophie de la religion mettent également en évidence un concept qui

cherche à penser aussi pleinement que possible l'altérité particulière de Dieu, comme une altérité qui va au-delà de la version abstraite de l'altérité spécifique donnée dans la conception humaine. Cette dernière perspective ne tient pas compte d'un fait: il n'y a pas mécompréhension de Dieu seulement si nous le trouvons semblable au monde créé ou aux parties de celui-ci; mais aussi si nous projetons l'altérité, pensée à partir de la création même, dans la plénitude de Dieu. La plénitude incompréhensible de Dieu peut être pourtant comprise comme incompréhensible, ce qui met en évidence le paradoxe de cette plénitude.

J'ai discuté à plusieurs reprises du problème avec Miklos Vető, qui partageait

20 PLATON, *Théétète* 204b.

21 Conférence de 2016 sur Dieu: https://youtu.be/dJ_xLgSdrdY (2020.01.28.)

22 Voir Miklós VETŐ, «Isten filozófiai megközelítése [Approche philosophique de Dieu]», art. cit.

23 Voir DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1854, p. 806. À ce sujet, voir aussi Erich PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Stuttgart, Johannes-Verlag, 1996.

le point de vue d'Emmanuel Lévinas, qui a dit que l' "autre", l'altérité, est compréhensible d'une manière qui n'est pas prise par rapport à quelque chose, mais par elle-même. L'altérité en soi, serait donc l'idée fondamentale. Cependant, cette perception conduit au problème de « l'altérité absolue », qui, en tant que telle, ne serait qu'un absolu unilatéral, non complet, puisqu'il exclut de lui quelque chose qui est. L'absolu plein contient en quelque sorte (*quodammodo*) tout, y compris donc sa pensée, qui, progressant sans fin, agit comme une fonction de son propre absolu. Cette dernière fonction est celle dans laquelle il devient possible de penser l'altérité complète. Mais le nom, "complètement différent", « l'altérité complète » ou "l'altérité absolue" reste problématique, car il est absolu: absolu, et rien de plus qu'absolu. Comme Nicolas de Cues l'a dit, Dieu est « non aliud », pas n'importe quel autre, mais une identité infinie.

L'idée de nouveauté exprimée par Vető peut aider à résoudre ce problème. Le neuf, la nouveauté, est un trait qui imprègne l'ensemble de l'existence, un transcendantal, qui peut figurer à côté des catégories d'unique, de vrai, de bon et de beau. Le nouveau ne peut être réduit à l'une ou l'autre de celles-ci. D'une part, ce sont des traits qui se trouvent en chacun, et c'est justement le trait qui saisit dans sa validité singulière le caractère transcendant (*transcendentalitás*). D'autre part, c'est un trait de dépassement de chacun, qui ne nous détermine pas seulement, mais nous forme: l'essence de la nouveauté est précisément dans la venue et la mise au monde. Ce qui est un, vrai, bon et beau, caractérise son objet, pour que la propriété visible certifie de manière spécifique sa nature particulière; au-delà et à un niveau supérieur, le nouveau

est ce qui rend le particulier (*singularis*) unique (*unicalis*). Le particulier (*singularis*) est *proportionnellement nouveau*: par exemple, chaque copie imprimée d'un livre est unique et nouvelle, mais la nouveauté dépend de certains facteurs (par exemple, où je l'ai acheté, qui en était propriétaire auparavant, quelles notes on peut trouver sur les pages du livre, etc.). Mais l'unique (*unicalis*) est *nouveau de façon disproportionnée*. Par exemple, le nouveau livre que j'écris moi-même et que personne n'a jamais écrit avant moi, que je pense et crée, apporte une unicité et, avec elle, une nouveauté complète.

Cependant, ce qui est essentiellement nouveau, c'est la personne humaine, pour utiliser l'exemple récurrent de Vető. D'une part, la personne est *proportionnellement nouvelle*, c'est-à-dire qu'elle ressemble à ses ancêtres dans son individualité, hérite de sa génétique, etc., et d'autre part, elle est *nouvelle sans proportion*, elle n'est pas une autre que cette personne humaine unique. Cette unicité confère la plénitude qui élève les catégories du un, du vrai, du beau et du bon en les rendant à cet égard irréproductibles, les complète avec l'unicité de la nouveauté et les résume en quelque sorte. La personne humaine est déjà nouvelle dans sa particularité, quand bien même sa physicalité et d'autres caractéristiques ne permettent pas que cette nouveauté soit pleinement exprimée (qu'on songe au phénomène de la ressemblance familiale). Cependant, la nouveauté de la personne humaine, autant que cette personne, et non quelqu'un d'autre, est *uniquement nouvelle* et s'avère absolue.

L'unique: une nouveauté absolue. La nature, l'unité, la réalité, la bonté,

Balázs Mezei

la beauté d'une personne humaine est unique, parce qu'elle est nouvelle en soi. Et dans cette nouveauté, nous pouvons découvrir le trait que Vető a voulu conférer à «l'altérité». Cette nouveauté n'est pas nouvelle par rapport à quelque chose, mais est en soi absolument unique, nouvelle *per se*. Ici, le «nouveau» n'est plus nouveau par rapport à l'ancien, mais en soi. «Voici, que je vais faire toutes choses nouvelles», lisons-nous dans *l'Apocalypse* (21,5). Et peut-être est-il juste de comprendre ce passage *καινὰ ποιῶ πάντα* comme signifiant ceci : la nouvelle réalité est une nouveauté qui ne peut être rap-

portée à l'ancienne. Une telle catégorie définit essentiellement les transcendants traditionnels mais les dépasse en une force créatrice indépendante.

La philosophie de la nouveauté de Vető a cherché à aborder ce concept sous plusieurs aspects. Le développement de l'idée est prometteur : nous pouvons dépasser le problème connu sous le nom de «paradoxe de l'altérité», et donc réformer la pensée du cercle entier qui, en progressant sur le fil du «totaliter aliter» aboutit toujours et toujours à une contradiction insoluble.

Le catholicisme de Vető

L'œuvre de Vető fait partie intégrante de la pensée française contemporaine. Elle suit notamment la piste de penseurs français catholiques de Fénelon à Marion, tout en étant particulièrement marquée par l'œuvre de Lévinas. D'autre part, elle est également enracinée dans la pensée hongroise : László Gondois-Grünhut dont Vető a rappelé le souvenir avec éloges, n'était pas une manifestation isolée de la vie intellectuelle hongroise de la première moitié du xx^e siècle, mais il véhiculait avec d'autres – comme Béla Hamvas, Nándor Várkonyi, Ákos Pauler, Béla Brandenstein – une caractéristique bien identifiable. Dans cette caractéristique, la systémique et la mystique forment une unité, avec une conscience historique massive, dont chacun des fondements a été posé par la grammaire particulière de la langue hongroise²⁴.

La caractérisation de Vető par lui-même comme «un philosophe catholique» se comprend plus pleinement dans ce contexte. Ce n'était pas un penseur thomiste, pas même augustinien ; bien qu'il les ait lus, il utilisait peu les pères de l'Église. Il se fondait bien plus sur le mysticisme moderne, la philosophie classique allemande, ou les penseurs contemporains de la religion. Parmi eux, non seulement des catholiques comme Marcel, mais aussi des protestants ou des juifs comme Buber, Rosenzweig ou Lévinas. Dépassant ceux-là, cependant, Vető a décrit une façon de penser complètement nouvelle, qu'on peut nommer, après les lignes qui précèdent, une philosophie de la nouveauté. Son expression de «nouveauté novatrice», une nouveauté qui se renouvelle et renouvelle, est le mot clé d'une grande vision philosophique. Si tout penseur raisonnable a une expression

Signets

24 Vető faisait partie de ces émigrés qui parlaient nombre de langues presque parfaitement, mais avec un accent nettement perceptible ; il n'y avait que le hongrois qu'il parlait avec le naturel d'une langue maternelle.

ou un mot qui caractérise sans risque de mécompréhension sa pensée, celle de Vető est la « nouveauté novatrice ». Son catholicisme a été défini par cette pensée renouvelante et renouvelée, qui était étroitement liée à sa spiritualité charismatique²⁵.

L'importance de cette perception peut être soulignée dans les paroles d'une homélie du pape François de décembre 2019 : « Ce temps que nous vivons n'est pas seulement une époque de changements, mais un véritable changement d'époque. Nous sommes donc dans l'un de ces moments où les changements ne sont plus linéaires, mais d'époque; ils constituent des choix qui transforment rapidement notre mode de vivre, de tisser des relations, de communiquer et de penser, de se comporter entre générations humaines et de comprendre et vivre la foi et la science. Il arrive souvent de vivre le changement en se limitant à revêtir un vêtement nouveau et à rester, en fait, comme on était avant. Je me

rappelle l'expression énigmatique qu'on lit dans un célèbre roman italien : « Si nous voulons que tout reste tel quel, il faut que tout change » (*Il Gattopardo* de Giuseppe Tomasi di Lampedusa²⁶). »

La pensée de Vető est l'expression de ce changement d'époque. Il connaissait bien les traditions de la pensée chrétienne, mais il y réfléchissait de façon indépendante et les a amenées à un nouvel éclairage. Cette lumière est la lumière de la nouveauté, la lumière de l'amour, la lumière de Dieu, qui « a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle » (*Jean 3, 16*). Cette nouveauté cependant ne signifie pas une négation des traditions, mais une continuation, dans le sens où le pape François cite le dicton bien connu : « La tradition n'est pas le culte des cendres, mais la préservation du feu²⁷ ». Le catholicisme philosophique de Miklós Vető trouve dans ce vieux dicton son expression la plus fidèle.

Balázs
Mezei

Traduit du hongrois par Paul-Victor Desarbres. Titre original: Miklós Vető emlékezete [En mémoire de Miklós Vető].

Balázs Mezei est professeur de philosophie à l'Université Péter Pázmány (Budapest) et a enseigné dans plusieurs universités américaines: il a publié, entre autres, Religion and Revelation after Auschwitz. New York: Bloomsbury, 2013.

²⁵ Du reste un principe fondamental du christianisme, comme le montre par exemple le dernier chapitre de l'*Apocalypse*: MEZEI Balázs, *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. London: T&T Clark, 2017, 224-229.

²⁶ Pape François, Salutations de Noël à la Curie romaine, Samedi 21 décembre 2019 : <http://tiny.cc/curia-romana-2019> (2020.05.07)

²⁷ Une expression qui tire peut-être son origine de Jean Jaurès : <http://tiny.cc/anbetung-der-asche> (2020. 01.29.)



1. Questions

Que la beauté relève de la phénoménalité, voilà qui a pu longtemps sembler aller de soi. Car enfin la beauté, quel qu'en puisse être le support et l'ouvrier dans l'expérience sensible, se voit, s'entend, se touche, bref se manifeste. Non seulement la beauté, en ses prises de formes, se manifeste, mais elle se manifeste par excellence, plus que ce qui apparaît dans le cours de la quotidienneté. Le beau devrait donc se dire un phénomène. Mais nous ne pouvons plus aujourd'hui tenir cette règle pour évidente, ni tenir pour indubitable que la beauté se phénoménalise *comme telle*, que nous puissions éprouver directement et *comme tel* un «phénomène du beau».

Les motifs de ce retournement de situation varient et s'additionnent, mais on peut raisonnablement les faire remonter à la thèse radicale que Hegel a énoncée sur l'essence même de l'art, et dont chaque jour semble nous apporter une confirmation plus menaçante et plus évidente. En effet, si l'on définit l'art comme «...l'intuition (*Anschauung*) concrète et la représentation de l'esprit absolu *en soi* comme Idéal», c'est-à-dire comme la prise en vue de l'idéal dans le sensible, donc aussi comme la mise en une chose (littéralement la *réalisation*) expérimentable dans l'intuition sensible de l'objet même de l'idée de la raison (l'idéal selon sa définition par Kant), alors se déclare nécessairement un écart, sinon une

contradiction à tout le moins une tension et «déchirure» (*Zerfallen*) entre le sensible et l'intelligible¹. Certes, l'art «... représente même ce qui est le plus élevé de façon sensible», mais, pour cela même et précisément à la mesure de ses accomplissements (les trois périodes hégéliennes, art antique, chrétien et romantique), cet art même démontre qu'«...il existe une manière plus profonde de comprendre la vérité, lorsque celle-ci ne fait plus alliance avec le sensible, et le dépasse à un tel point que celui-ci ne peut plus ni la contenir, ni l'exprimer²». Hegel convainc de la «fin de l'art», précisément parce qu'il reconnaît que l'immédiateté sensible qu'il veut assigner – qu'il parvient à assigner – à l'idéal vise, au-delà de lui-même à s'accomplir non point par la mise en scène sensible, mais, en dernière instance, par la puissance du concept. L'idéal se manifeste à la fin par l'idéal. La «fin de l'art» découle de son but – manifester l'idéal, ce qui requiert finalement le concept et, dans son effectivité, l'idée. «Nous avons dépassé le stade de l'adoration et de la vénération des œuvres d'art comme divines. [...] La pensée et la réflexion ont surpassé l'art beau. [...] Les beaux jours de l'art grec sont passés ainsi que l'âge d'or du bas [?] Moyen-Age³». En d'autres termes, ce que le beau entreprenait de manifester dans le sensible, comme un «phénomène [du] beau», à savoir l'idéal – autrement dit les figures de l'esprit – ne peut devenir accessible à la conscience que par le concept, donc sans

1 HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §556.

2 HEGEL, *Esthétique, Introduction*, tr. fr., C. Berrard, revue et complétée par B. Timmermans & P. Zaccaria, Paris, «Le livre de poche», 1995, t.1, respectivement p.57, 58 & 60.

3 HEGEL, *Esthétique, Introduction*, tr. fr., *ibid.*, p.59-60.

phénoménalisation au sens strict, sans devoir (ni pouvoir) se schématiser ou s'imaginer dans le sensible. Le sensible n'offre pas le dernier lieu de l'idéal, en sorte que la différence entre le sensible et l'idéal doit-elle-même se dissoudre dans l'unité du concept, ou plus exactement dans la conscience de soi comme conscience absolue. Aussi violente que semble cette thèse de Hegel, qu'on a si souvent et si maladroitement contestée, elle n'a pourtant cessé de recevoir des confirmations dans l'histoire moderne (ou post-moderne) de l'art et de ses théories.

Mentionnons quelques exemples, qui constituent autant d'arguments à l'encontre du caractère phénoménal du beau, autrement dit de la possibilité et même de la légitimité d'un "phénomène du beau". – Ainsi l'argument que A. Danto a su tirer de l'exposition de Andy Warhol, en avril 1964 à Stable Gallery de New-York, où il exposait l'image d'une "boîte Brillo" (une boîte de tampon à récurer⁴). Si le même support sensible, tantôt sur les rayonnages d'un supermarché, simple objet technique de consommation courante, indéfiniment démultiplié selon les besoins du marché, peut, sans aucune variation de sa phénoménalité sensible (puisque la série qu'en fait Warhol suggère aussi sa démultiplication potentiellement indéfinie), se trouver installé, instauré et transposé en œuvre d'art, d'où vient sa différence, comme "œuvre d'art" d'avec sa première apparition triviale et évidemment non-artistique? Cette interrogation, qui se répète à l'envi avec tout le *pop art* (les effigies de Marilyn et de Mao, les boîtes de soupe

Campbell, les paquets de Kellogg's, etc.), accomplit décidément ce que les premiers *ready made* de Duchamp avaient provoqué: si la roue de bicyclette, le sèche-bouteilles et l'urinoir, simplement retournés et re-nommés, deviennent, soudain et définitivement, des "œuvres d'art", ils ne le doivent décidément plus à leur phénoménalité sensible, mais à la qualification ou la disqualification de ce sensible. Ce qui en fait des "œuvres d'art" ne tient pas au sensible en eux, ni à l'intuition en nous. À quoi donc alors?

Évidemment à l'autre face de la perception, à l'autre dimension du phénomène, au concept en lui. Nul hasard à ce que l'époque utilise souvent cette étrange expression d'"art conceptuel", qui devrait pourtant sembler un oxymore. Car l'art, l'œuvre telle qu'elle s'offre à l'expérience, devrait justement s'éprouver avant que de se faire expliquer; s'exposer avant que de se laisser comprendre; l'œuvre tient en effet sa puissance de la fascination qu'elle suscite en s'imposant, d'un coup, dans sa pure et simple apparition. Si intervient après coup un commentaire, il en dépend et lui reste soumis, exactement comme tout le travail antérieur de la fabrication disparaît dans l'accomplissement actuel et acté. Mais, lorsque l'œuvre tourne à l'"art conceptuel", de quelque manière qu'on l'entende, il faut conclure que le concept non seulement enserre l'intuition en elle, mais que le discours (l'argument, l'intention, le processus et l'érudition qui le formulent selon une doctrine, voire une théorie, etc.) dépasse le commentaire, pour prétendre fonder l'effet de l'œuvre et la qualifier comme

Signets

4 A. DANTO, *The philosophical Disfranchisement of Art*, Columbia U.P., New-York, 1986, tr. fr. C. Harry-Schaeffer, *L'assujettissement philosophique de l'art*, Paris, Seuil, 1993. I. Thomas-Fogiel, à qui nous empruntons ici beaucoup d'analyses, a souligné très justement, l'arrière-fond hégélien de tous ces arguments (voir *Le concept et le lieu. Figures de la relation entre l'art et la philosophie*, Paris, Cerf, 2008, en particulier pp. 8-9 & 273).

œuvre *d'art*. L'art se comprend avant de s'éprouver et, s'il s'éprouve encore parfois, ce n'est qu'à proportion qu'on le comprend par son concept, voire par un ensemble de concepts qui n'en proviennent pas mais, venus d'ailleurs, l'assaillent. Nous savons tous, depuis des années, que, dans une exposition organisée selon la muséographie dominante, l'essentiel ne se trouve pas dans les œuvres (on dit d'ailleurs plutôt des installations, des performances, des travaux, etc.), mais dans le catalogue. Et l'essentiel dans ce catalogue se trouve moins dans la documentation iconographique, que dans les exégèses et commentaires, dont l'argumentation conceptuelle assure à ce qui se trouve exposé – mais sans puissance ni présence (comme tel tas de sable, pile de déchet, amoncellement de guenilles ou “merda d'artista”) – une supposée légitimité esthétique. Même les expositions de peintures les plus traditionnelles doivent, de plus en plus et tout aussi bien, se soumettre au joug du commentaire conceptuel qui s'émancipe finalement des œuvres elles-mêmes et du rôle de commentaire. Bref, l'“œuvre” devient l'annexe de son commentaire et, en peinture comme en poésie ou en musique, le manifeste n'introduit parfois plus aucune œuvre, mais en dispense et en tient lieu. L'inflation du concept compense la pauvreté de l'intuition, qui évoluent en proportion inverse. L'“art conceptuel” effusque le visible réel (chosique) dans le

concept, qui prétend l'assurer seul comme «œuvre [d'art]». Et si l'on peut bien parler *d'arte povera*, il faut aussitôt souligner que cette pauvreté sensible repose sur une richesse conceptuelle maximale et ne subsiste que par elle.

Si ce qui fait la différence (la distinction) entre un canette d'emballage industriel et une œuvre d'art ne consiste, comme on l'a dit et répété, qu'en une théorie esthétique, une armure théorique et une argumentation conceptuelle, la sanction esthétique (si le terme convient encore) de ce sacre textuel de l'œuvre dépend du cadre institutionnel, du musée. La critique du cadre encadrant matériellement la toile n'a pas fait disparaître la problématique du cadre, mais l'a déplacée et renforcée. Le cadre coïncide désormais avec le musée, ou plutôt avec le “pôle muséal”. La disparition du cadre de bois provoque et exige l'inflation du cadre de pierres. La question «qu'est-ce que l'art?» ne se transforme pas seulement en cette autre «*quand* est-ce de l'art⁵», mais se transpose en l'interrogation «*où* est-ce de l'art?» Il ne faut pas reprocher à cette définition institutionnelle de l'œuvre d'art de tourner dans un cercle herméneutique, parce qu'elle a précisément pour fonction de former le lieu d'une herméneutique discursive et conceptuelle qui puisse qualifier l'art sans plus avoir à recourir à une œuvre *belle* en soi et par soi.

Jean-Luc
Marion

2. Disqualification comme dis-kali-fication

Cette situation ne dépend pas de telle ou telle mode dans la théorie esthétique

ou dans la philosophie de l'art, même si celles-ci en témoignent assez. Elle

5 N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1972, tr. fr. M. D. Popelard, *Manières de faire des mondes*, Nîmes, 1999, dont «Quand y-a-t-il de l'art?». Thèse reprise et radicalisée par G. DICKIE, *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*, Ithica, Cornell U.P., 1974, corrigé et argumenté dans *The Art Circle*, New-York, Haven Publications, 1984.

n'aboutit pas non plus toujours à la grossière indifférence par exemple de Sartre, déclarant *in fine* : « Une des choses dont je me foutais complètement, c'était la beauté comme qualité intérieure d'un ouvrage⁶ », bien qu'il parlât ainsi pour beaucoup d'autres. Pour l'essentiel, cette situation accomplit en fait la "fin de l'art" annoncée, constatée plutôt par Hegel. Et Heidegger lui-même le confirme à sa manière. Car la thèse, qui scande *Die Ursprung des Kunstwerkes*, à savoir que « L'art est la mise-en-œuvre (*das Ins-Werk-Setzen*) de la vérité⁷ », marque clairement que ce qui qualifie l'œuvre d'art en tant que telle (en tant qu'œuvre) ne relève pas de la beauté, mais de la vérité. Or la vérité se trouve ici radicalement pensée, comme l'indique précisément Heidegger, à partir de l'être (de l'étant), voire déjà de l'*Ereignis*, sans qu'à aucun moment l'étant « œuvre d'art » ne renvoie directement à quelque chose comme la beauté. Ce qui qualifie l'œuvre comme « œuvre d'art » ne mobilise ni le beau, ni la beauté, mais ce qui, au mieux, leur confère par délégation, leur éclat – l'être mis à l'œuvre *comme vérité*. Certes, l'« œuvre d'art » se manifeste bien comme telle, en pleine phénoménalité (avec une phénoménalité plus accomplie que celle de l'objet technique, que la chose d'usage, que l'effet d'une production, etc.), mais cette phénoménalité doit son excellence au déploiement plus accompli en elle de son étantité (*Seiendheit, ousia*), sans qu'y soit impliquée ni même nécessaire

sa beauté. Dans l'« œuvre d'art » si bien décrite ici, le phénomène apparaît bien, mais pas *bel* et bien, pas en tant que beau. Ou, autrement dit, le phénomène beau ne fait pas apparaître la beauté, ni ne s'y réfère, parce qu'il apparaît dans l'horizon de l'être.

Ce faisant, Heidegger accomplit jusqu'à son terme (par delà les triviales figures de la "fin de l'art" qu'on a évoquées) ce que la "fin de la métaphysique" avait déjà imposé à la beauté, comme à toute figure de l'idéal (au sens de Kant et Hegel) : la disqualification de la beauté comme une valeur, au même rang que le bien, le bon, l'unité et même l'être (donc, par excellence, Dieu). Car toute valeur disqualifie ce qu'elle évalue, précisément parce qu'elle le fait dépendre d'une évaluation, donc de la volonté de puissance – noyau et trésor intact de l'évaluation qui, elle et elle seule, n'a pas de valeur puisqu'elle les confère toutes. La "fin de l'art", que nous constatons chaque jour empiriquement, résulte directement de la fondation *métaphysique* de l'art. Et l'éventuel « nouveau commencement » redouble cette fondation en la conférant, encore une fois, à un autre que la beauté même. Ce moment, où le phénomène ne peut plus par principe apparaître comme le phénomène beau, comme la manifestation de la beauté même, cette occultation de la beauté en personne, de *to kalon*, nous la nommerons, pour parler clairement, non seulement la disqualification phé-

Signets

6 *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, in S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981, p. 198 sq. Et « ... je n'en étais plus à créer des objets hors du monde, vrais ou beaux, comme je le croyais avant de vous connaître, mais j'avais dépassé ça. Je ne savais pas exactement ce que je voulais, mais je savais que ce n'était pas un objet beau » (*ibid.*, p. 295).

7 HEIDEGGER, *Holzwege*, G.A. 5, p. 65 (voir pp. 25, 49, 62). Voir nos remarques dans *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §4, Paris, [1996¹], 2013⁴, pp. 76-81.

noménale du beau, mais la dis-kali-fication de l'art – la situation où l'œuvre

d'art ne peut plus faire resplendir la beauté, se refuse à toute *philocalie*.

3. Sans concept

L'aporie, toujours, recèle et, parfois, indique la voie d'une percée. Ici l'aporie provient de l'emprise qu'exerce sur l'œuvre d'art le pouvoir du concept, aboutissant à l'oxymore (ou la tautologie) de l'"art conceptuel". Or nul n'a autant insisté que Kant, pour déterminer ce que le jugement esthétique vise et gère sans recourir au concept. Non point parce que le concept y ferait défaut, mais parce que l'absence du concept le caractérise en propre. «C'est pourquoi cet archétype du goût qui repose, à vrai dire, sur l'idée indéterminée qu'à la raison d'un maximum et qui, pourtant, ne peut pas se représenter par des concepts (*aber doch nicht durch Begriffe... kann vorgestellt werden*), mais seulement par une présentation singulière (*einzelne Darstellung*) se nomme mieux l'idéal du beau⁸». Le beau se présente (*darstellt*) d'une manière singulière, parce qu'il ne se laisse pas représenter, ne laisse pas l'intuition en lui se subsumer sous un concept. L'idée esthétique ne présente jamais aucun objet, non point parce qu'aucune intuition ne correspond à son concept ni ne le valide (comme l'idée de la raison), mais, exactement à l'inverse, parce qu'«...elle donne beaucoup à penser (*viel zu denken veranlaßt*), sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun concept ne puisse lui

être adéquat (*ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann*), ni par suite qu'aucun langage puisse l'atteindre ou la rendre complètement intelligible⁹». Cette «intuition (de l'imagination)» s'exerce de telle manière que «...jamais on ne lui peut trouver un concept qui lui soit adéquat (*niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann*¹⁰)». Non seulement l'œuvre d'art n'a pas à se réduire à l'"art conceptuel", mais elle ne peut se manifester qu'en l'absence du concept. Si d'aventure elle parvient à se déployer comme un phénomène (un phénomène beau) – ce qui ne va pas de soi et nous reste une question ouverte –, ce ne sera pensable et possible qu'en ne la référant *jamais* à un concept, donc en ne l'assimilant jamais à un objet, ni même à un étant.

Jean-Luc
Marion

Sans doute, le jugement sur la beauté (ce que Kant nomme le «jugement de beau») ne se définit pas seulement par l'absence de la norme du concept. En effet, si l'on reprend la table des catégories du jugement, on doit encore relever trois autres caractéristiques : selon la qualité, le beau plaît sans intérêt ; selon la relation, il plaît sans représentation d'une fin ; selon la modalité, sans concept mais avec nécessité ; que le beau «...plaise universellement sans

8 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §17, Ak.A., V, p. 232, tr. fr. "Pléiade", Paris, Gallimard, 1985, t. 2, p. 994. Remarquons que la distinction entre le beau («présentation d'un concept indéterminé de l'entendement») et le sublime («présentation d'un semblable concept de la raison») reste inscrite à l'intérieur de la notion de *Darstellung* (*Kritik der Urteilskraft*, §23, Ak.A., V, p. 240, tr. fr. t. 2, p. 1010).

9 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §17, Ak.A., V, p. 314, tr. fr. t. 2, p. 1097 (modifiée).

10 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §57, *Remarque I*, Ak.A., V, p. 342, tr. fr. t. 2, p. 1131 (modifiée).

concept», cela ne concerne que la rubrique de la quantité¹¹. Mais cette orchestration maintient toujours le thème d'une absence de concept : le beau me plaît sans que je puisse dire pourquoi, ni me représenter par concept quelque *quoi* que ce soit, qui permettrait de l'expliquer soit au titre d'un intérêt personnel, soit au titre d'une fin au-delà de lui-même (*uti, Zubandenheit*, etc.), soit enfin au titre d'un motif exceptionnel pour l'approuver. Car le beau plaît sans intérêt, sans concept, sans finalité représentable et sans exception, mais non point par défaut : il plaît parce qu'il plaît, sans recourir à un *pourquoi* (*ohne Warum*). Qu'il plaise sans concept signifie qu'il n'a besoin d'aucune représentation qui lui imposerait (et éventuellement permettrait) de rendre raison de son déploiement. Ce phénomène – car désormais on voit qu'il s'agit bien d'un phénomène – ne se trouve *pré-vu* et *pré-dit* par l'attente d'aucune exigence qui, avant lui (et donc *a priori*) l'attendrait pour lui poser les questions préalables de constitutionnalité et de

conformité à la norme. L'absence de concept *a priori*, qui précéderait la phénoménalisation, interdit d'imposer des conditions de possibilité au phénomène beau. Nul sphinx, nulle catégorie, donc nulle *accusation* ne guette d'avance le phénomène beau, qui apparaît par lui-même, sans concept et sans papiers – car il plaît sans plaider. Le phénomène beau s'impose dans l'exacte mesure où il se passe du concept, sans avoir à se justifier d'un *parce que*, ni à dire *pourquoi*, n'a pas d'explication à donner, de titre à produire, de visa à faire voir : il suffit qu'il paraisse en son intuition (au regard de tous et comme un regard sur tout) pour apparaître de plein droit. La beauté ne caractérise donc pas d'abord, ni seulement le *contenu* de certains phénomènes (par opposition à d'autres, laids ou qui ne plairaient pas autant). La beauté caractérise le *mode* d'apparaître plénier et autoritaire de certains phénomènes, de ceux qui s'imposent sans avoir à présenter leurs lettres de créance, qui s'avancent dans la présence avec l'autorité de la naissance.

Signets

4. L'idole

Si l'on rapporte cette caractéristique du beau – d'apparaître sans *pourquoi* ni concept – aux arts visuels, particulièrement à la peinture, on trouve un symptôme net dans l'abstraction, entendue comme l'affranchissement non seulement de la figuration, mais finalement de ce qui permet et accomplit le tracé de toute figure, le dessin. Sur le chemin qui mena la peinture de la figuration à l'abstraction, on ne s'étonne pas de rencontrer (chez Courbet et Cézanne en

passant par Monet) le débat sur la supériorité *ou* non du dessin sur la couleur, puisqu'ici la sujétion finale du dessin (donc de la ligne) à la couleur équivaut à supprimer le primat du concept, donc à libérer l'intuition¹². Ce qui a un temps conféré à l'abstraction dite "lyrique" une puissante fascination tenait précisément à l'effet d'une intuition, que diverses tactiques avaient libérée du dessin, de la figure, donc du concept : soit par des aplats horizontaux (Roth-

11 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, respectivement §5, §17 et §22, Ak.A., V, respectivement p. 211, 256, 240 & 220 ; tr. fr., p. 967, 999, 1004.

ko), verticaux (Newman), des zébrures (Kandinsky, Cy Twombly, Stella, Soulages), des spirales aléatoires (Pollock), des coulées (Rothko, Debré, Tapiès), des nuages (Bram Van Velde) en sorte que même les apparentes géométries de Hantaï ou Albers doivent se voir comme des figures se *défaisant*, des carrés en déroute. L'abstraction, qui ne figure plus, rend toutes figures (et pas seulement les montres) *molles*. Que permet, en retour, d'estomper ainsi la ligne du dessin et les limites de la figuration ? Le déploiement de la couleur, que ne délimite désormais que d'autres couleurs, selon les seules frontières, mouvantes et imprécises, qui résultent de leurs confrontations, qui semblent d'ailleurs souvent provisoires, comme des lignes d'une bataille encore incisée et toujours en cours. Aussi ce déploiement libéré des lignes de la figuration, donc des dess [e] ins du concept, s'atteste par principe sans limites assignables (même si demeurent les dimensions *de facto* de la toile). L'abstraction non-figurative libère donc l'excès de la couleur, au moins autant qu'elle renonce à la contrôler par quelque ligne que ce soit (figurative ou non). Il se pourrait même que l'abstraction reste sans dessin ni ligne, même quand elle fait apparemment fond sur la ligne (Kandinsky, Klee, Mathieu, Masson, etc.), qui devient pour ainsi dire informelle. Et cela même constituerait l'une de ses plus définitives empreintes sur la peinture postérieure, au point que la supposée "nouvelle figuration" ne repose plus sur le primat du dessin, de la forme, ni donc du concept. L'auto-imposition de la toile par son intuition sans concept permet

presque à la peinture non figurative de retrouver le privilège de la musique – la liberté de l'intuition sans médiation du récit ni du concept.

Le déploiement, comme l'excès qui s'ensuit nécessairement, caractérisent en propre la liberté de l'intuition vis-à-vis du concept dans le cas du phénomène beau. Aussi bien rien ne saurait en délimiter l'apparition, aucune limite interne qui bornerait son déploiement par définition excessif. Si une limite peut finir par amortir cet excès, elle ne peut que venir de l'extérieur, mais d'un extérieur qui ne met pas en œuvre un concept, une condition de possibilité, un *a priori*, bref un dess [e] in. Quelle limite donc – car il en faut une, même pour une présentation (*Darstellung*) sans représentation (*Vorstellung*) ? Kant a déjà fourni la réponse : la limite sera celle du regard du spectateur, qui ne peut voir que ce qu'il tolère de la puissance excessive du visible qui se montre, parce qu'il se donne, donc sans mesure. Si cette limite ne provient pas du visible lui-même, elle proviendra du regard, qui atteint « un maximum et qui, pourtant, ne peut pas se représenter par des concepts (*aber doch nicht durch Begriffe... kann vorgestellt werden*¹³ ». Ce maximum qu'on peut dire, approximativement, subjectif (puisque'il ne provient pas du phénomène beau lui-même), ou mieux *externe*, se fixe au degré de ce que le regard peut endurer d'une présentation sans représentation, au moment (voire juste *avant* le moment) où l'éblouissement rend le phénomène beau invisible dans son excès d'intensité. Le maximum définit le degré pénultième

Jean-Luc
Marion

12 Sur ce débat, voir nos indications dans *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion, 2014, p.180 sq.

13 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §17, Ak.A., V, p.232, tr. fr. t. 2, p. 994 (cité *supra*, n.8).

de la puissance, de la portée et de la résistance de chaque regard exposé à un phénomène beau, au-delà duquel il deviendrait aveugle.

Ainsi, chaque regard atteint un maximum d'intensité, qui le définit en propre, même s'il peut varier à la mesure des expériences successivement éprouvées dans son histoire esthétique. Mais chaque spectateur (voyant, entendant, touchant, humant et goûtant) atteint son maximum face à un phénomène beau de référence, qui ainsi le définit. Nous nommons ce maximum, à chaque fois différent, propre à chacun son *idole*. L'idole non seulement sature le regard (littéralement lui « en met plein la vue »), mais, en le portant à la limite exacte de sa dernière tolérance, elle montre aussi, avec cet extrême visible, son miroir. L'idolâtrie s'accomplit toujours en une auto-idolâtrie, où, comme dans un miroir invisible, le regard constate ce qu'il peut au maximum voir – embrasser, éprouver, encaisser. Ainsi s'explique que les rares et véritables visions d'un phénomène beau me marquent la mémoire, me blessent l'*ego*, voire m'infligent un trauma, fût-il *felix trauma*. Évidemment, l'expérience du maximum et de l'idole, donc du miroir invisible ne se borne pas au sens de la vue, même si elle s'y décrit de prime abord et le plus souvent. Mais chacun des cinq sens permet d'expérimenter la même saturation intuitive sans concept adéquat de l'idole¹⁴. Car tous les sens valent d'emblée comme des sens spirituels : il ne s'agit pas d'analogie, ni de théologie,

mais de cette évidence que la sensation, la pure intuition, franchit l'écart entre la matérialité physico-chimique et l'impression psychique, produisant aussi bien une vision (une présentation sans représentation, dans le cas d'un phénomène saturé) qu'une impression (l'intonation, la situation) radicalement psychiques. Tout sens atteint l'esprit et c'est même sa définition, qu'il nous gratifie de l'effet mental et spirituel d'une cause par ailleurs analysable en termes d'étendue et de matérialité physiologique. Ainsi s'accomplit la fixation irrémédiable et irrésistible de l'œuvre sur son récepteur, voyant, entendant, touchant, humant et goûtant.

Reste une dernière caractéristique : quand le phénomène concerne la beauté, il ne s'agit pas seulement d'un cas du phénomène saturé en général (tel qu'il comprend les autres figures de l'événement, de la chair et de l'icône), mais d'un type de phénomène saturé très particulier : l'idole (correspondant à la qualité, dans la table kantienne des catégories¹⁵). Car le phénomène de beauté, quand il s'impose à mon maximum et suivant son surcroît et son excès, provoque un effet unique qui le distingue : il plaît sans concept adéquat (par pure et simple intuition) en atteignant un tel maximum d'intensité qu'il plaît (attire, séduit, satisfait) *nécessairement* (*notwendig*) à celui qui le voit. Plus exactement le phénomène beau convoque le regard et le désir *inconditionnellement* (*unbedingt*), exerce une fascination à laquelle ils doivent se rendre sans conditions. L'idole

Signets

14 Sur tout ceci, voir *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, c.III « L'idole ou l'éclat du tableau », Paris, PUF, [2001¹], 2010², p. 65 sq., mais aussi *Le Visible et le révélé*, c. VI, 4, Paris, Cerf, [2005³], 2015², p. 157-165.

15 On pourrait sans doute assigner à chaque figure du phénomène saturé l'un des sens (spirituel) : l'événement se respire, se sent "au nez" ; l'idole se voit, s'éprouve à l'oeil (qui en "prend plein la vue") ; la chair se ressent au toucher, au bout du doigt, au creux de la main ; et l'icône ou visage d'autrui, se signale à l'écoute, s'impose par l'appel.

non seulement rend possible qu'on puisse l'aimer, mais surtout rend impossible qu'on puisse ne pas l'aimer. L'idole, comme phénomène saturé de la beauté, se phénoménalise de telle sorte que je ne peux pas

ne pas l'aimer. Autrement dit par Platon : « En fait, la beauté (*kallos*) a seule reçu en partage (*moira*) d'être le plus manifeste et donc aussi le plus aimable (*ekphanestaton einai kai erasmiotaton*¹⁶ ».

5. L'amour en vérité

Comment et jusqu'où admettre qu'un phénomène ne puisse se voir sans se faire aimer sans conditions ? Comment le beau conjoint-il en lui la manifestation phénoménale et l'attraction de l'amour ? Quel mode particulier de phénoménalité parvient à les lier inséparablement ? Ce retournement se trouve remarquablement formulé par saint Augustin qui identifie une acception de la vérité telle qu'elle ne puisse se voir sans que le spectateur ne l'aime (ou la haïsse), autrement dit sans qu'il renonce à la posture (métaphysique) d'un "spectateur désintéressé". Une telle vérité *érotique*, qu'on ne peut connaître qu'en l'aimant. « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi¹⁷ » Mais pourquoi faudrait-il donc aimer la vérité et pas seulement la constater (comme il semble d'usage) en restant indifférent, sinon étranger à ce qu'elle rend manifeste ?

En fait, ce virage d'un régime de vérité à l'autre s'impose dès que l'on prend sérieusement en considération le paradoxe, en fait fréquent, de la détestation, du refus et finalement de la haine que provoquent en nous certaines vérités : « Mais pourquoi la vérité enfante-t-elle la haine et l'homme qui est tien devient-il un ennemi pour eux en prêchant la vérité, puisqu'on aime la vie heureuse qui n'est

autre chose que la joie de la vérité ? Pourquoi ? sinon parce qu'on aime la vérité de telle façon que ceux qui aiment autre chose veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité ; aussi, parce qu'ils n'admettraient pas de se tromper, ils n'admettent pas d'être convaincus qu'ils se sont trompés.

C'est ainsi qu'ils haïssent la vérité à cause de cette autre chose qu'ils prennent pour la vérité et qu'ils aiment. Ils aiment la vérité quand elle brille, ils la haïssent quand elle accuse ; car, ne voulant pas être trompés et voulant tromper, ils l'aiment quand elle se signale, elle, et la haïssent quand elle les signale, eux. Voici comment elle les rétribuera : ils ne veulent pas qu'elle les dévoile, elle les dévoilera sans qu'ils le veuillent, et elle-même pour eux restera voilée.¹⁸ ». Reprenons la description du phénomène. – Premier moment : on doit s'étonner que la vérité puisse susciter un rejet, alors que tous désirent la béatitude et que tous conviennent que celle-ci suppose la jouissance de la vérité ; car, selon ces prémisses, tous devraient aimer la vérité aussitôt qu'ils la voient. – Deuxième moment : en fait, chacun aime déjà quelque chose, sans savoir si cela constitue la vérité ; et ce que l'on aime, on veut le garder, donc on prétendra autant que l'on pourra qu'il s'agit bel et bien de la vérité, même si pour cela il faudra se

Jean-Luc
Marion

16 PLATON, *Phèdre*, 250d.

17 *Confessiones*, X, 27, 38 « Bien tard je t'ai aimée, | Ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée », (ed. Skutelia et alii, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustiniennne, tome 14, 1962, p.209).

18 *Confessiones*, X, 23, 34 (*op. cit.*, tome 14, 1962, p.203-205).

tromper soi-même en prétendant justement que l'on ne s'était pas trompé en aimant un bien qui n'en était pas vraiment un. D'où un choix crucial : ou bien nous aimons la vérité, pour autant qu'elle met en lumière (*veritas lucens*) un vrai bien, mais ce sera au risque d'abandonner ce que nous avions choisi comme notre bien, désormais disqualifié ; ou bien nous haïssons la (même) vérité, pour autant qu'elle accuse (*veritas redarguens*) la tromperie volontaire qui préfère un bien faux mais habituel à un bien véritable, mais nouveau. – Troisième moment : la vérité, ainsi refusée, n'en reste pas moins la seule et, du même geste, elle manifeste irréfutablement d'abord le refus de ceux qui la haïssent, ensuite sa propre splendeur, enfin qu'elle leur reste inaccessible. La vérité se manifeste donc, que nous le voulions ou non, que nous l'aimions ou non. Mais cette manifestation provoque soit la haine, soit l'amour, selon que nous supportons ce qu'elle révèle – à savoir que la vérité finalement manifestée contredit ce que nous aimions à sa place, avant elle, sous le titre mensonger de vérité. Ce qui, dans cette acception du terme, s'oppose à la vérité ne consiste pas seulement dans la fausseté, mais dans le mensonge ; car *ici* je ne refuse pas une fausseté (une vérité ratée), mais précisément une vérité manifeste *en tant que manifeste* et parce qu'elle contredit manifestement ce que j'aimais faussement comme une vérité.

Ainsi se dégage le mode particulier de vérité qu'implique le phénomène saturé de l'idole : il ne s'agit plus seulement de

constater la manifestation (dévoilement, *alêtheia*) de ce qui se montre comme tel (en soi), en demeurant dans la neutralité impavide et supposée objective du spectateur indifférent, mais aussi d'approuver et d'endurer l'effet (l'impact) de cette manifestation sur celui qui l'éprouve. Phénomène de beauté – *celui devant lequel je ne peux pas ne pas me décider, soit à l'aimer, soit à le haïr*, selon que j'accepte ou non de me modifier moi-même selon ce qu'exige sa manifestation. Car, *ici*, en éprouvant le phénomène, l'adonné s'éprouve lui-même, transformé par ce qui prend forme devant et pour lui. Il ne s'agit plus seulement, pour l'égo, de porter un jugement conforme au dévoilement (*alêtheia*), mais de supporter le jugement qu'exerce sur l'égo un dévoilement (*apokalypse*).

Lorsque la vérité se manifeste selon ce mode, le dévoilement ou apocalypse, il s'agit d'une philocalie : « Voilà ce qu'on nomme communément "philocalie". Ne méprise pas ce terme à cause de l'usage qu'en fait le vulgaire ; car philocalie et philosophie sont presque synonymes et elles tiennent à passer pour être de la même famille, comme elles le sont en effet. Car qu'est-ce que la philosophie ? L'amour de la sagesse. Qu'est-ce que la philocalie ? L'amour de la beauté. Informe-toi auprès des Grecs. Qu'est-ce donc que la sagesse ? N'est-ce pas la vraie beauté ? Philosophie et philocalie sont donc sœurs ; elles sont filles du même père.¹⁹ ». Ainsi, à la disqualification succède une requalification de la *philocalie*.

19 *Contra Academicos*, II, 3, 7. (*Dialogues philosophiques* IV, ed. Jolivet, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, tome 14, 1948, p. 71). Par conséquent, quand l'amour de la beauté manque – ainsi chez les manichéens –, il faut transgresser l'apparence purement idéologique de leurs vérités : « ... [manichéens] etiam verita dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium, ô veritas » (*Confessionnes*, III, 6, 10).

6. Ce qui peut ne pas s'aimer, ce qui ne doit pas s'aimer appartient-il à la beauté ?

La thèse de saint Augustin, si elle apporte une contribution essentielle à la détermination de la phénoménalité de la beauté, soulève une autre difficulté. Nous avons défini le phénomène (saturé) beau, l'idole, comme ce qu'il n'est pas possible de ne pas aimer, comme ce qui se donne inconditionnellement (*unbedingt*) à aimer, ce qu'il faut finir par aimer – «Sero te amavi, pulchritudo tam nova et tam antiqua». Pourtant, cette exigence étant posée et constatée, convient-il toujours ici d'aimer la vérité qui s'impose dans le beau ? Ou convient-il parfois de lui résister – quand et comment ?

Il ne se trouve pas de réponse simple à cette interrogation, mais au moins quelques remarques, pour l'éclairer. – Il faut d'abord souligner que la thèse augustinienne admet des usages complexes. Lorsque, devant la *veritas redarguens*, je l'aime assez pour admettre qu'elle me mette en cause et me convertir vers ce qu'elle me propose, donc quand j'aime la beauté sans lui résister, en fait je dois, pour cela même, haïr (ne plus aimer) ce que je tenais auparavant pour une beauté vraie et dont je viens de comprendre qu'elle ne mérite pas qu'on l'aime *vraiment*. Autrement dit, l'amour de la *veritas redarguens* ne peut s'accomplir qu'en passant d'une moindre vérité à un plus grande, donc d'un amour mal appliqué à un amour *vraiment* justifié. Il s'agit toujours de passer d'un amour à un autre amour, selon cet autre principe que «Nemo est qui non amet. Sed quaeritur quid amet²⁰». Il ne s'agit que

d'aimer, mais d'aimer correctement, c'est-à-dire de passer d'un phénomène apparemment beau à un autre phénomène vraiment beau, et ainsi de suite jusqu'à Dieu. Donc aimer correctement suppose de *ne pas ou ne plus* aimer ce qu'on avait pu, auparavant, aimer. L'amour, permanent et irrépressible, doit pourtant et sans cesse se corriger et se diriger vers un objectif *vraiment* beau, donc *vraiment* aimable, ce qui implique que l'amour doit savoir aussi ne pas aimer (haïr) ce qui ne le mérite pas *vraiment*. Il faut apprendre à ne plus aimer les jeux du cirque, les "vieilles amies", l'orgueil du prestige auprès des hommes, donc apprendre à en vaincre les addictions, bref à les haïr. Haïr de telles séductions revient à considérer l'idole, au sens phénoménologique jusqu'ici privilégié, comme une idole selon l'acception commune, comme une apparence de bien, un substitut au bien véritable (*ontôs agaton*).

Jean-Luc
Marion

Ce qui conduit à une deuxième remarque. Certes, on peut s'étonner qu'une résistance à l'amour de ce qu'on ne peut pas ne pas aimer reste parfois possible (affrontant ainsi une contradiction logique). Mais on peut aussi poser en principe que, si devant un phénomène beau, je puis résister à son attrait et ne pas l'aimer, cette résistance admet deux explications (toutes deux envisagées par saint Augustin). Soit, je refuse de passer d'un phénomène beau moindre à un phénomène beau véritable et je haïs la *veritas redarguens*: dans ce cas, je me condamne à ignorer la vérité

20 *Sermo* 34, 1, 2, P.L. 36, 260. (Il n'est personne qui n'aime pas. Mais la question est de savoir ce qu'il aime).

en sa beauté. Soit, je récuse (n'aime pas, hais) non pas une vérité à aimer sous les espèces d'un phénomène beau, mais je récuse le fait même qu'il s'agisse là d'un phénomène *vraiment* beau : dans ce cas, je me libère pour l'amour d'un phénomène beau, donc digne d'amour, parce que *vraiment* tel. Si le beau s'avère parfois résistible, cela découle souvent de ce qu'il n'est pas *vraiment* beau.

D'où une dernière remarque. D'où provient la rhétorique moderne (romantique, post-moderne, etc.), que la beauté doit inclure le laid, l'ignoble et

le mal ou (en apparence le contraire), qu'il convient de récuser en art les canons de la beauté ? D'une interprétation proprement représentationnelle du phénomène beau, dans laquelle tout ce qui peut se montrer mérite en droit de devenir objet d'art. Mais une telle interprétation n'a de sens, si elle en garde jamais un, qu'en territoire métaphysique. Phénoménalement, elle n'a aucune pertinence, puisqu'en tant que *phénomène* beau, le beau se définit et se caractérise comme ce maximum de l'idole, qu'il n'est pas possible de ne pas aimer.

Signets

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions : Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008 ; Certitudes négatives, Grasset, 2010 ; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014. Givenness and Revelation, Oxford U. P., 2016. Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017.