SCIENCE ET ESPRIT

Revue de philosophie et de théologie

VOLUME 69 – 2017

Collège universitaire dominicain
Ottawa – Montréal

SCIENCE ET ESPRIT
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
PARAISSANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction, administration et service des abonnements

Science et Esprit
Collège universitaire dominicain
96, avenue Empress
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3
Courriel: science-et-esprit@collegedominicain.ca
Site Web: www.collegedominicain.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	International
Institutionnel	55 \$	75 \$
Individuel	50 \$	65 \$
Étudiant	40 \$	55 \$
Vente au numéro	15 \$	25 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

Comité de rédaction

<i>Directeur:</i>	Michel Gourgues, o.p.
<i>Articles en philosophie:</i>	Mark Nyvlt
<i>Articles en théologie:</i>	Didier Caenepeel, o.p.
<i>Recensions en philosophie:</i>	Iva Apostolova
<i>Recensions en théologie:</i>	Jean Doutre, o.p.
<i>Conseiller (philosophie):</i>	Eduardo Andujar
<i>Conseillère (théologie):</i>	Marie-Pierre Bussières

Comité scientifique

Maurice Borrmans (Lyon)
Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Élisabeth Parmentier (Genève)
Anne Pasquier (Québec)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)

TABLE DES MATIÈRES

La vertu morale d'enjouement dans l'éthique d'Aristote <i>Louise Rodrigue</i>	319-334
The <i>Ars</i> of Ramon Llull and its Demonstrative Reasoning: Philosophical Structure, Representation and Hybrid Discourse <i>Rogério Tostes</i>	335-347
Not Many Gods. On a Famous Objection to Pascal <i>Graeme Hunter</i>	349-359
L'événement visé par la seconde «visite» du <i>Benedictus</i> d'après le champ sémantique entourant Lc 1,78 <i>Marie de Lovinfosse, CND</i>	361-379
La théologie de l'amour dans quelques écrits d'Olivier Messiaen <i>Pascal Ide</i>	381-400
"Memoria": A New Hermeneutic Principle in Pontifical Theology? The Encyclical <i>Lumen Fidei</i> and its Tillardian Contextualization <i>Ayodele Ayeni</i>	401-426

REVUE CRITIQUE

Les paraboles évangéliques sans «free pass». Sur la cinquième étape d'une entreprise monumentale (J.P. Meier, <i>A Marginal Jew</i> , V) <i>Michel Gourgues, o.p.</i>	427-439
--	---------

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

Thomas DE KONINCK, <i>À quoi sert la philosophie?</i> (Shane Fair)	441
Francis K. PEDDLE and William S. PEIRCE (eds.), <i>The Annotated Works of Henry George</i> , Volume I (Brendan Hennigan)	442

Bjarne MELKEVIK, <i>Habermas. Légalité et légitimité</i> (Félix Gauthier-Mamaril)	445
Johann MICHEL, <i>Ricoeur et ses contemporains: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis</i> (Félix Gauthier-Mamaril)	446
Corey MILLER and Paul GOULD (eds.), <i>Is Faith in God Reasonable?</i> <i>Debates in Philosophy, Science and Rhetoric</i> (Scott Ventureyra)	447
Richard C. TAYLOR, Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT (eds.), <i>The Routledge Companion to Islamic Philosophy</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	452
Théologie	
Philippe LEFEBVRE, <i>Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible</i> (Anne Létourneau)	453
Jean MASSONNET, <i>L'épître aux Hébreux</i> (Jean Doutre, o.p.)	455
Jean ZUMSTEIN, <i>Notre Père La prière de Jésus. Pour revisiter notre quotidien</i> (Jean Doutre, o.p.)	458
Benoît BOURGINE, Joseph FAMERÉE, Paul SCOLAS (dir.), <i>Intempestive éternité</i> (Rhodain Kasuba)	459
Jean-Marie MARCONOT, <i>La Bible et les écrivains</i> (Jean Doutre, o.p.)	461
LIVRES REÇUS	463
TABLE DES MATIÈRES 2017	467

LA VERTU MORALE D'ENJOUEMENT DANS L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE

LOUISE RODRIGUE

Au début de l'*Éthique à Nicomaque* (EN), Aristote observe que la conception du bonheur découle du mode d'existence que l'on mène (I, 3, 1095b14-16), et passe ensuite en revue les genres de vie considérés les meilleurs : l'existence vouée au plaisir (ou vie apolaustique), celle vouée à la vertu (ou vie politique), l'existence contemplative et celle dédiée à l'enrichissement (ou vie chrématis-tique). Il n'a échappé à personne que les *Éthiques* aristotéliennes concluent à la supériorité du mode de vie philosophique en association avec la vie politique pour inclure les belles actions dans le bonheur. Ce type d'existence intégrée, en effet, réunit les critères du bonheur tels qu'énoncés au livre I de l'EN¹. L'apport des autres genres de vie au bonheur reste cependant moins évident à déterminer.

Or il y en a assurément un, considérant la méthode utilisée par Aristote en éthique : il cherche à résoudre les apories par la discussion des opinions, qu'elles soient tenues par la masse depuis un temps immémorial, ou par un petit nombre de personnes réputées, dans la conviction qu'elles ne peuvent se fourvoyer complètement sur l'ensemble des points (I, 8, 1098b27-29). Comme dans toute démonstration dialectique, les opinions de valeur, les fameux *endoxa*, servent au Stagirite de point de départ étant donné qu'elles sont dépositaires d'un fonds de vérité, qu'il s'efforce d'identifier et de clarifier par l'investigation philosophique². À cet égard, les traitements de la vertu morale de tempérance justifient en partie l'opinion populaire qui situe le bonheur dans les plaisirs corporels, et les développements sur les vertus de générosité et de

1. Ces critères sont : être une fin ultime (être digne de choix en soi-même, I, 5, 1097a29), être autosuffisant (I, 5, 1097b14-16), être agréable (I, 9, 1099a7), impliquer une activité proprement humaine (I, 6, 1098a4) et être stable ou permanent (I, 11, 1101b18). Les traductions de l'EN utilisées ici sont celles de GAUTHIER et JOLIF (1970) et de BODÉÛS (2004). L'*Éthique à Eudème* (EE) servira à titre complémentaire, dans la traduction de DALIMIER (2013) et celle de BODÉÛS (2014), même si l'enjouement y apparaît comme une disposition moyenne plutôt qu'une vertu au sens strict. Sur cette question, voir FORTENBAUGH (1968) et (2002), p. 87 et sq. On trouvera dans la bibliographie finale la référence complète aux œuvres dont le nom des auteurs est suivi de la date de publication entre parenthèses.

2. NATALI (2013), p. 97-98.

magnificence indiquent jusqu'à quel point la vie vouée au profit contribue au bonheur. Pourtant le plaisir communément conçu ne se limite pas au domaine de l'agrément physique; il comprend également l'amusement et le jeu, comme l'indique l'archétype de l'individu dont l'existence entière est tournée vers le plaisir, le tyran (X, 6, 1176b15), réputé passer son temps à s'amuser. C'est pourquoi Aristote, critiquant la vie consacrée aux plaisirs, prend pour cible ceux qui privilégient par-dessus tout l'amusement; le bonheur, soutient-il, ne réside pas dans une activité ludique (X, 6, 1176b27). Pourtant, ce commentaire ne vise pas à exclure l'amusement du bonheur – de la même façon que ne pas définir le bonheur en termes de plaisirs physiques ne signifie pas l'évacuer totalement.

La présente contribution se situe précisément dans cette perspective: éclairer l'apport de l'amusement dans le cadre du bonheur en donnant une explication globale de la vertu reliée à cette matière, c'est-à-dire l'enjouement (εὐτραπεία). Le domaine de l'enjouement sera d'abord circonscrit, puis les affections et les actions que cette vertu met en jeu seront discutées. Suivront quelques remarques à propos du tact, qui seront complétées par des indications sur le motif de cette excellence morale. Les deux vices opposés à l'enjouement seront finalement décrits.

1. Le domaine de l'enjouement

Aristote signale que le bonheur ne réside pas dans le plaisir, mais qu'il est agréable. Cette précision, loin d'être triviale, indique qu'une vie heureuse implique les bonnes dispositions à l'égard des agréments, de ce qui plaît aux humains, non seulement en tant qu'animaux au sens biologique du terme, mais aussi comme animaux politiques. L'interaction sociale constitue en effet le cadre de trois vertus morales, dont deux se rapportent au plaisir de la fréquentation de nos semblables, l'amabilité et l'enjouement. Alors que la première concerne la vie sociale en général, la seconde porte spécialement sur l'amusement: le domaine de cette vertu est l'agrément pris à l'amusement ou au jeu³ (τὸ ἡδὸν τὸ ἐν παιδιᾷ, II, 7, 1108a23; περὶ τὴν ἡδονὴν ἢ ἐν ταῖς παιδιαῖς IV, 14, 1128b7-8). Aristote relie l'amusement au repos⁴, puisqu'il permet de marquer une pause (VII, 8, 1150b16), ce qui explique qu'il ne peut pas constituer le bonheur, celui-ci étant une activité (X, 6, 1176b1). En fait, le plaisir de l'amusement, en permettant à l'agent de se reposer, satisfait le besoin de détente, étant donné l'impossibilité pour l'être humain d'être continuellement à la peine (X, 6, 1176b35). Ainsi la détente, existant en vue de l'activité, n'est pas une fin⁵ – en d'autres termes, elle est un moyen, alors que le bonheur est une

3. HALLIWELL (2008), p. 308; LOMBARDINI (2013), p. 9.

4. Voir *Politique*, VIII, 5, 1339b15, où Aristote déclare que le jeu existe en vue de la détente.

5. CULLYER (2006), p. 205.

fin (b31). L'incapacité humaine d'être continuellement en activité (X, 4, 1175a5) justifie donc le besoin de la détente et de l'amusement, Aristote soulignant clairement qu'il s'agit d'une nécessité dans l'existence (IV, 14, 1128b4). Il faut cependant se garder d'en faire le but de celle-ci, puisqu'il est par trop puéril de mettre toute sa peine à trouver les moyens de jouer (X, 6, 1176b29-33). Mais l'autre extrême n'est guère mieux : considérer l'amusement et le repos dans la seule perspective utilitaire (récréative) incite à ne pas se préoccuper du genre d'amusement auquel on se livre. La disposition favorable consiste donc à cibler le juste milieu entre les deux : ménager à l'amusement une place dans la vie heureuse sans qu'elle ne devienne le tout de l'affaire, tout en évitant de s'en désintéresser totalement. C'est là l'originalité d'Aristote : considérer l'amusement comme étant porteuse d'excellence morale. Prendre l'amusement au sérieux, telle est la contribution de l'enjouement à la plus heureuse des vies que peut mener l'être humain – se reposer en demeurant actif, établir les conditions auxquelles la détente et l'amusement constituent une activité parfaite est l'œuvre de la vertu morale d'enjouement.

Comme la franchise et l'amabilité, l'enjouement se rapporte à la vie sociale et met en jeu un échange de paroles ou d'actions (IV, 14, 1128b5), sa particularité résidant dans le *μετὰ παιδιᾶς* (IV, 14, 1127b33-34). Or les réunions d'amusement (*ἐν ταῖς παιδιᾶς*, IV, 14, 1128b7) impliquent la plaisanterie et le rire de sorte que l'enjouement se réalise dans le contexte d'interactions humoristiques⁶. La sphère de cette vertu diffère pourtant de celle de la comédie, elle aussi en lien avec l'humour ; le rire au théâtre et celui de la vie quotidienne n'appartiennent pas à la même catégorie d'amusement⁷. D'une part, le plaisir relatif à la comédie, de nature esthétique, présente une fonction cathartique ; d'autre part, le plaisir pris à l'échange humoristique, de nature éthique, implique une fonction méliorative⁸. Alors que la catharsis vise l'élimination des affections en jeu, laissant de fait le spectateur passif, l'amélioration morale requiert de l'agent une certaine activité visant à éprouver les affections comme il se doit. Ainsi le traitement de la vertu d'enjouement dans l'*EN* se donne comme une éthique du rire⁹, l'aspect esthétique de ce thème faisant l'objet d'un autre ouvrage (perdu)¹⁰. Par conséquent, l'humour dont il est question ici n'est pas celui que performant les acteurs sur scène, mais plutôt celui dont fait

6. CURZER (2012), p. 168.

7. HALLIWELL (2008), p. 326.

8. Par exemple, l'enjouement aide à développer la connaissance de soi en ciblant certains défauts et en les exposant à autrui au moyen de la plaisanterie et du rire ; voir LOMBARDINI (2013), p. 15.

9. HALLIWELL (2008), p. 310.

10. FORTENBAUGH (2000), p. 333. Il s'agit bien entendu du deuxième livre de la Poétique. L'auteur précise cependant que dans la *Rhétorique*, Aristote donne des informations à propos de l'importance du rire dans l'optique de l'orateur.

preuve tout agent moral dans ses interactions quotidiennes avec les autres¹¹. Les réunions d'amusement sont donc à l'enjouement ce que l'argent est à la générosité et le danger au courage: le contexte de réalisation.

2. Les affections et les actions en jeu dans l'enjouement

Un sujet peut donc être (ou ne pas être) d'humeur à plaisanter, appréciant (ou pas) l'humour, le ridicule (τὸ γέλοιο). Le plaisir (ou le déplaisir) que prend l'agent à la plaisanterie (σκῶμμα) l'amène à trouver le juste milieu ou à tomber dans les extrêmes lors des réunions d'amusement. Sous ce rapport, il en va de l'enjouement comme des autres vertus morales; par exemple, dans les situations où la générosité est en cause, l'attachement que ressent l'agent face à l'argent explique son aptitude (ou inaptitude) à donner et à acquérir comme il se doit. De même, le plaisir que suscite l'humour rend compte du comportement de l'agent lorsqu'il plaisante. Aristote précise que le fait de plaisanter comporte deux aspects: dire ou tenir certains propos, et entendre ou prêter l'oreille (λέγειν καὶ ἀκούειν, IV, 14, 1128a1, a18) – il spécifie dans l'*EE* que l'enjouement est double (III, 1234a14-15). En tant que double médiété, l'enjouement régit les deux activités, parler et écouter¹², et celles-ci ne constituent pas des rôles actif et passif¹³, et désignent encore moins deux types d'agents vertueux (l'un qui tiendrait des propos drôles, l'autre qui rirait de ces paroles¹⁴). À vrai dire, l'enjouement est comparable aux autres vertus morales puisqu'il met en jeu une double matière – signalons notamment la générosité, qui met en jeu le don et l'acquisition (II, 7, 1107b9; IV, 2, 1120b28; III, 4, 1231b28-29). Il n'existe donc pas deux sortes d'enjouement¹⁵, mais bien une seule vertu mettant en jeu deux actions. Et bien que ces composantes ne présentent pas la même importance au sein de la vertu, elles ne comptent pas l'une pour active et l'autre pour passive, puisqu'alors elles seraient opposées. À titre de composantes du même état, dire et entendre appartiennent au même agent et ne peuvent donc pas s'opposer – ce sont des actions complémentaires et non contraires. Être vertueux exige de les exécuter correctement toutes deux, c'est-à-dire d'atteindre la médiété dans les deux cas.

Selon la doctrine aristotélicienne de la vertu morale, les actions mises en jeu sont susceptibles de certains « paramètres » ou modalités qui caractérisent la médiété. Dans le cas particulier de l'enjouement, deux modalités s'appliquent

11. LOMBARDINI (2013), p. 10.

12. FORTENBAUGH (1968), p. 217; CURZER (2012), p. 168; CULLYER (2014), p. 148.

13. Comme le prétend faussement HALLIWELL (2008), p. 310, puisqu'écouter et apprécier des paroles humoristiques est une action autant que produire de tels propos.

14. Comme l'explique malencontreusement LAURENT (2013), p. 120.

15. Ainsi que GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 317 le soutiennent, et comme l'affirme étrangement LOMBARDINI (2013), p. 15, en situant une sorte dans l'habileté à produire des plaisanteries, et l'autre dans la disposition à être l'objet de plaisanterie.

à chacune des actions, à savoir l'objet et la manière, ce qui situe la vertu dans le fait de « tenir le genre de propos qu'il faut, de la manière qu'il faut et aussi prêter l'oreille selon les mêmes exigences » (IV, 14, 1128a1). Ces modalités déterminent le genre de plaisanteries qu'il convient d'apprécier et de dire, et la manière dont il faut le faire. La première modalité concerne ce qui est drôle d'un point de vue vertueux et n'est pas une question de plus et de moins, tandis que la seconde est susceptible d'une description quantitative. Or il en va de l'amusant (de la plaisanterie) comme du redoutable (III, 1, 1228b22) : cela diffère d'une personne à l'autre (IV, 14, 1128a27). Tout comme l'agent courageux est le standard de ce qui est objectivement redoutable, la personne enjouée est la mesure de ce qui est acceptable dans la plaisanterie. Aristote donne quelques indications à propos du genre de paroles qu'il convient à l'individu enjoué d'apprécier et de dire, soulignant que l'éducation fait la différence ; en effet, on ne s'amuse pas des mêmes choses selon qu'on est ou non une personne de qualité, et selon qu'on est libre ou servile (IV, 14, 1128a19-22). Le critère d'acceptabilité de la plaisanterie qu'il est vertueux de dire et d'apprécier semble être le suivant : il s'agit de ce que l'agent voudrait entendre sur son propre compte (IV, 14, 1128a28-29). Dans cette perspective, la personne enjouée fait preuve de sympathie à l'égard de la cible de la plaisanterie, et se comporte comme si elle-même était visée. Cette attitude empêche l'agent vertueux de produire et d'apprécier des plaisanteries qui insulteraient la personne en cause, lui donnant ainsi une certaine autonomie. Aristote observe en effet que les législateurs proscrivent certains propos insultants, ajoutant qu'à cet égard, la personne charmante et libérale se les interdit, se tenant lieu de loi à elle-même (οἷον νόμος ὧν ἔαυτῶ, IV, 14, 1128a30-32). Il y a donc certaines plaisanteries que la personne enjouée s'interdit de dire et d'apprécier, appliquant une certaine forme d'autocensure. Par où il appert que la sympathie et l'autonomie dont l'agent fait preuve lui permet de trouver la médiété dans la modalité d'objet en regard des deux actions en jeu dans l'enjouement. Or ces deux qualités caractérisent la personne éduquée, qui seule peut apprécier et dire « ce qu'il faut ».

Pour sa part, le paramètre de manière concerne vraisemblablement le langage utilisé par l'agent pour faire rire les autres et celui qui le fait rire. Aristote donne l'exemple de la comédie : dans les anciennes, ce qui faisait rire, c'était le langage obscène, mais dans les nouvelles, c'est plutôt l'insinuation (ὑπόνοια, IV, 14, 1128a22-25). Bien que l'expérience humoristique du théâtre ne soit pas la même que celle de la vie quotidienne, la remarque indique que l'enjouement requiert la pensée – considérant que la nouvelle comédie est supérieure à l'ancienne. L'habileté permettant de comprendre les allusions se nomme « tact » (ἐπιδειξιότης, IV, 14, 1128a16-17), et même s'il s'agit d'une habileté cognitive, cela ne fait pas de l'enjouement une exception parmi les vertus morales. Lorsqu'un agent rit de propos drôles (et quand il tient de tels

propos), le rire est provoqué par la pensée: impossible de rire si la plaisanterie n'a pas d'abord été comprise. Le courage et la douceur fonctionnent également de cette manière¹⁶: redouter un danger implique au préalable pour l'agent d'avoir identifié la situation périlleuse, et se mettre en colère contre quelqu'un signifie que l'agent a d'abord saisi le caractère outrageant de son comportement. De la même manière, l'enjoué, qui est une personne de tact, trouve amusantes les paroles qui réclament une certaine réflexion¹⁷ et produit ce genre de plaisanteries. Or le langage obscène ne respecte pas ce critère; l'indécence, loin de favoriser la réflexion, constitue un obstacle puisque ce qui est supposément drôle se trouve alors souligné à gros traits. La fonction qu'assure le tact dans le cadre de l'enjouement peut être comparée au rôle que joue le *θυμός* dans la vertu de courage: comme le *θυμός* aide le courageux à affronter le danger (III, 11, 1116b26), le tact permet à la personne enjouée d'apprécier et de produire des propos humoristiques de la bonne façon, c'est-à-dire dans un langage approprié (la différence étant bien sûr que le *θυμός* est un élément affectif, alors que le tact est de nature intellectuelle). Cet aspect rationnel de la vertu d'enjouement est confirmé par l'*EE*, où Aristote note que l'individu qui manifeste l'état moyen «invente lui-même le genre de plaisanterie qui peuvent amuser un bon juge» (III, 7, 1234a18-20), précisant que celui qui tient la moyenne est bon juge (*κρίνει εὖ*, 1234a22-23). Par conséquent, produire et apprécier des paroles humoristiques «comme il se doit» consiste à s'exprimer au moyen d'un langage exigeant réflexion et bon jugement – d'un langage subtil. Pareille éthique du rire démontre que la personne enjouée ne cherche pas à s'amuser à tout prix; il existe une manière intelligente de le faire¹⁸, compatible avec l'idéal d'activité intellectuelle dont les *Éthiques* font la promotion.

La plaisanterie habile et de bon goût – la bonne blague aristotélicienne – n'est pas à la portée de tout le monde. Loin d'être un algorithme¹⁹, l'enjouement constitue un équilibre complexe de plusieurs éléments. L'affection en jeu, le plaisir causé par l'humour ou le ridicule, est d'une part enracinée dans le corps, dans la mesure où le rire est un phénomène physique, et présente d'autre part une dimension intellectuelle, de sorte qu'elle se trouve à la limite de l'interaction corps/esprit²⁰. La personne enjouée s'amuse de ce qu'il convient de trouver drôle, étant sous ce rapport la mesure non de ce qui est drôle, mais de l'amusement acceptable²¹ – en d'autres termes, l'individu enjoué n'est pas un comique. Les deux actions impliquées dans cette vertu sont correctement

16. FORTENBAUGH (2000), p. 342.

17. GOTTLIEB (2009), p. 47 remarque que comprendre l'insinuation demande plus de réflexion que s'en tenir à l'exagération.

18. CULLYER (2006), p. 207 parle de manière éduquée et non éduquée d'être amusant.

19. CURZER (2012), p. 179.

20. HALLIWELL (2008), p. 315.

21. CURZER (2012), p. 184 explique que l'individu enjoué n'est pas un spécialiste de l'humour.

réalisées par l'agent qui dit et écoute « ce qu'il faut comme il le faut ». Concrètement, cela signifie que le sujet à la fois fait preuve de sympathie, d'autonomie, d'autocensure, de tact lorsqu'il apprécie et produit des propos humoristiques, lesquels traits traduisent l'aspect intellectuel de cette vertu. Et celui-ci justifie éventuellement le rang auquel se trouve l'enjouement dans le catalogue des vertus morales des livres III et IV de l'*EN*. L'enjouement arrive bonne dernière puisqu'elle serait la plus intellectuelle des excellences morales étant donné que sa matière, la plaisanterie ou le mot d'esprit, dépend de la réflexion lorsqu'il est correctement pratiqué. En outre, en tant que médiété, l'enjouement se situe entre deux extrêmes, et de cette position se tirent certaines indications; l'enjouement est la moyenne entre un excès, la bouffonnerie, et un défaut, la rusticité (II, 7, 1108a24-26; IV, 14, 1128a4-9). Or Aristote observe que la plupart des gens « aiment à s'amuser jusqu'à se moquer en passant les bornes » de sorte que les bouffons passent pour être des personnes enjouées (IV, 14, 1128a14-16). Cette remarque semble placer l'enjouement plus près du vice par excès que du vice par défaut²², mais c'est en réalité le contraire, si l'on considère un passage du livre II. Aristote y explique que « les penchants auxquels nous inclinons nous-mêmes de préférence, par nature en quelque sorte, sont ceux qui paraissent de préférence contraires au moyen » (II, 8, 1109a12-14). Il poursuit avec le cas particulier de la tempérance, soulignant que puisque nous sommes par nature plutôt enclins aux plaisirs, nous sommes plus volontiers portés à l'intempérance qu'à la modération, ajoutant que les penchants auxquels notre orientation nous porte davantage sont plus contraires au milieu. Si l'on substitue au plaisir physique l'amusement, il appert que la tendance commune envers celui-ci rend la bouffonnerie plus contraire à la vertu que la rusticité. Par conséquent, l'enjouement se trouve plus près du vice par défaut que du vice par excès, ce qui implique que la personne enjouée puisse être jugée comme un rustre par la plupart des gens (puisque l'état moyen paraît un défaut aux excessifs et vice versa, II, 8, 1108b15-18). Cette précision permet de formuler l'hypothèse suivante : la personne enjouée, bien que surtout caractérisée par le plaisir correct qu'elle prend à l'humour, se définit aussi par un certain sérieux.

3. Le motif de l'enjouement

Comme l'enjouement fait partie des vertus « de la vie en société », la tentation est grande d'identifier son motif avec cette dimension sociale. C'est d'ailleurs la position de Ross : selon son tableau des vertus morales particulières, l'enjouement vise à procurer du plaisir aux autres en les faisant rire²³. Semblablement,

22. C'est la thèse de SCHILLING (1930), p. 77.

23. Ross (1930), p. 285.

Curzer affirme que nous plaisantons avec les autres non parce que nous aimons les plaisanteries, mais avant tout parce que nous aimons les autres²⁴. Les deux interprètes rattachent l'enjouement à la nature sociale de l'être humain, ce qui est légitime; toutefois, ils font fausse route en donnant cet aspect comme le motif de cette vertu. En effet, plaisanter pour le seul plaisir d'amuser les autres constitue une caractéristique non de l'enjouement, mais de la bouffonnerie²⁵. Aristote signale clairement qu'il s'agit d'un trait du vice par excès: les bouffons visent à faire rire à l'excès (στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι IV, 14, 1128a4-6), et personne n'est épargné s'ils peuvent provoquer le rire (εἰ γέλωτα ποιῆσει, IV, 14, 1128a34-35). Quant à elle, la vertu morale est à elle-même sa propre fin (II, 3, 1105a31); le même motif (qui n'est pas un paramètre, mais bien un critère d'excellence) vaut pour toutes les vertus, Aristote rappelant constamment qu'elles sont τοῦ καλοῦ ἕνεκα.²⁶ De cette façon, l'aspect noble de l'enjouement se trouve dans la vertu elle-même, et non dans ses effets chez les autres. Étant donné le rôle joué par le tact, cette beauté pourrait se situer dans le plaisir intellectuel qui accompagne la saisie d'une idée²⁷ – dans la mesure où la façon adéquate de plaisanter implique un langage subtil. Bien qu'attrayante, cette hypothèse paraît radicale puisqu'elle intellectualise l'enjouement alors que l'*EN* la définit comme une vertu morale (du caractère). Pour ne pas en faire une vertu intellectuelle, il faut prendre en compte le caractère moral, et c'est justement l'objet d'une brève remarque, où Aristote observe que

ceux qui s'amuse en gardant le bon ton, on les appelle des enjoués (εὐτράπελοι), comme pour dire leur facilité d'entrer dans le jeu (εὐτροποι). C'est en effet à leur caractère, semble-t-il, qu'il faut attribuer leurs bons mouvements; or, si l'on juge des corps à leurs mouvements, c'est aussi de cette façon qu'on juge des traits du caractère. (IV, 14, 1128a9-12)

Aristote, en rapprochant les deux termes – εὐτράπελος, qui signifie littéralement «qui se tourne facilement», et εὐτροπος, qui veut dire «versatile» – souligne que la personne enjouée fait preuve d'une certaine flexibilité ou adaptabilité²⁸. En outre, le parallèle établi entre le caractère et le corps donne à penser qu'Aristote, dans ce passage, a en tête la métaphore de la danse²⁹: comme la danse implique des mouvements gracieux du corps, de la même manière l'enjouement suppose des mouvements gracieux au niveau du caractère. Sous ce rapport, l'enjouement a été décrit comme une habileté élégante

24. CURZER (2012), p. 173.

25. Contrairement à ce que prétend CURZER (2012), p. 180.

26. C'est particulièrement remarquable dans le cas du courage; voir III, 8-12, 1115b13, 1115b23, 1116a11-12, 1116b3, 1116b30, 1117a17, 1117b9, et III, 1, 1229a4, 1230a33.

27. Ce plaisir est identifié par CULLYER (2006), p. 191 et (2014), p. 148.

28. Il s'agit du sens général d'*eutrapelia* à la période classique: HALLIWELL (2008), p. 312. FORTENBAUGH (2002), p. 89 parle de charme versatile, d'être bien tourné et d'avoir de la dextérité; GOTTLIEB (2009), p. 47 utilise l'expression «agilité mentale.»

29. HALLIWELL (2008), p. 313.

et stylisée à participer au rire commun dans le cadre d'une danse verbale³⁰; si tel est bien le cas, la beauté de cette vertu consisterait à faire preuve d'un caractère élégant et versatile. Il est certain que cette «danse verbale» exige préférablement au moins deux personnes; pourtant la possibilité pour l'agent de l'exécuter en soi-même ne doit pas être ignorée. Il est vrai que normalement, on ne se fait pas de plaisanterie à soi-même³¹, cependant l'agent enjoué est le premier à apprécier la versatilité de son caractère en s'amusant de ses propres plaisanteries. En d'autres termes, un individu enjoué ne communiquerait pas aux autres une plaisanterie qui n'est pas d'abord drôle à ses propres yeux – d'où l'autonomie et le bon jugement requis par cette vertu. Puisque la vertu est à elle-même sa propre fin, sa beauté apparaît d'abord à l'agent lui-même; comme les autres vertus, l'enjouement n'est pas un moyen (d'amuser les autres), mais une fin en soi (digne de choix par elle-même), inhérente au sujet et visant à le magnifier. Ainsi la personne enjouée est la première à bénéficier de son caractère vertueux³², et même si l'enjouement est relatif à la vie sociale, sa beauté ne se trouve pas prioritairement dans cet aspect.

4. Le vice de bouffonnerie

Aristote identifie les états extrêmes dès l'aperçu des dispositions particulières qu'il présente au livre II de l'*EN*: l'excès est la bouffonnerie, et le défaut, la rusticité (βωμολοχία et ἀγροικία, II, 7, 1108a24-26). Selon Aristote, la première est plus commune que la seconde: il note que «la grosse majorité des gens aiment à s'amuser jusqu'à se moquer en passant les bornes» (IV, 14, 1128a13-14). Les bouffons sont dépeints comme des individus voulant faire rire à l'excès et traquant le ridicule de toutes les manières (a4-5), Aristote ajoutant que la personne excessive est «esclave» de son envie de plaisanter (a34). Survenant dans le même contexte de réalisation que l'enjouement, la bouffonnerie met aussi en jeu le plaisir de l'amusement, de même que les deux actions consistant à apprécier et à produire des propos drôles. Tout comme l'enjouement constitue une double moyenne, pareillement la bouffonnerie est un double extrême: elle implique l'excès par rapport aux deux actions par suite du plaisir exagéré que prend l'agent à l'amusement. Il semble néanmoins que la bouffonnerie réside surtout dans le fait de produire des plaisanteries, puisque la caractéristique principale du bouffon est de faire rire les autres, plutôt que de rire. Alors que l'enjouement exige un équilibre délicat de ces deux aspects, la bouffonnerie repose sur un certain débalancement, car l'agent cherche avant tout à provoquer le rire chez les autres. Et ce comportement est

30. Idem.

31. CURZER (2012), 172.

32. En *EN IX*, 8, Aristote explique que la beauté de la vertu concerne au premier chef l'agent lui-même; voir 1169a21-22, a26 et a28 (αὐτῷ δὲ καλόν).

excessif en regard des deux modalités identifiées ci-dessus, l'objet et la manière, de sorte que le bouffon dit ce qu'il ne faut pas comme il ne faut pas. En fait, son travers consiste à produire des plaisanteries inacceptables parce qu'elles ne satisfont pas au critère de sympathie. Étant donné ce trait de la personne enjouée, qui fait le genre de plaisanterie qu'elle tolère sur elle-même (IV, 14, 1128a28), le bouffon apparaît comme fautif puisqu'il n'épargne personne (ni les autres ni lui-même) s'il peut faire rire (a35). Tandis que l'individu enjoué, en raison de sa capacité à se mettre à la place des autres, s'interdit de produire des plaisanteries offensantes, le bouffon exagère car il tolère n'importe quel genre de blague sur lui-même. Par conséquent, la méprise du bouffon réside moins dans un manque de sympathie que dans un manque de dignité ou de respect envers lui-même qui se projette sur les autres – il profère des plaisanteries inacceptables dans la mesure où il est insensible aux sentiments des autres³³, mais cela vient du fait qu'il l'est d'abord vis-à-vis de lui-même. Une telle insensibilité morale, qui se comprend en réalité comme un excès de tolérance, amène le bouffon à faire preuve d'hétéronomie; à l'inverse de la personne enjouée, capable d'éviter le genre de plaisanterie interdit par les législateurs parce qu'elle est une «loi à ses propres yeux» (a32), l'individu vicieux a besoin de la loi comme d'une limite à son discours, étant incapable de juger par lui-même du type de blague adéquat. Sous ce rapport, le bouffon manifeste un manque d'autocensure de sorte qu'il dit tout ce qui lui vient à l'esprit pour faire rire les autres.

Outre la modalité d'objet, le bouffon erre en regard du paramètre de manière: il n'utilise pas un langage approprié pour faire rire les autres. On a remarqué qu'Aristote recourt à l'analogie de la comédie pour illustrer cette idée, comparant la bouffonnerie à l'ancienne comédie. Or comme cette dernière – vraisemblablement la comédie attique du cinquième siècle³⁴ – implique l'αἰσχρολογία, c'est-à-dire le langage obscène, cela signifie que le langage utilisé par le bouffon est aussi de cette nature. Si l'hypothèse est exacte, alors le bouffon serait privé d'une des qualités requises par l'enjouement, à savoir le tact ou le bon jugement. Au lieu de s'exprimer dans un langage subtil, basé sur l'allusion, le bouffon préfère l'obscénité, qui court-circuite le processus de réflexion – c'est pourquoi il est qualifié de vulgaire (φορτικός, IV, 14, 1128a5 et 1234a20). Ainsi l'agent excessif, appréciant et employant un langage grossier, s'amuse d'une façon non intelligente, s'inscrivant en faux contre le genre de vie dont les *Éthiques* font la promotion. Le rire «gras» des bouffons souligne leur incapacité à comprendre ce qui est réellement drôle, à savoir le sous-entendu et le sens figuré, et fait en sorte qu'ils passent à côté de l'aspect intellectuel de la véritable expérience humoristique. Dans cette perspective, le

33. CURZER (2012), p. 169.

34. Comme celle d'Aristophane; ROSEN (2006), p. 234.

bouffon a été décrit de manière fort intéressante comme un fanatique de l'humour, qui se « colle » au ridicule³⁵ (γλιχόμενοι, IV, 14, 1128a5), ce qui rapproche la bouffonnerie d'un autre vice, l'avarice. Parmi la grande variété de ses formes, Aristote cible les « grippe-sous » (γλίσχροι, 1121b22); tout comme l'argent colle aux doigts de l'avare en raison de son amour excessif des richesses, de la même façon le bouffon s'attache à l'humour en raison de sa valorisation fanatique du ridicule. Mais il faut remarquer que cette description du bouffon comme celui qui apprécie et produit les plaisanteries « qu'il ne doit pas comme il ne doit pas » implique, en plus de l'excès, un aspect privatif. Le trait principal du bouffon consiste certes à exagérer dans la plaisanterie; cependant son comportement traduit en même temps un défaut, dans la mesure où il manque de dignité, d'autonomie, d'autocensure et de tact ou bon jugement. Il appert par conséquent qu'outre l'excès eu égard au plaisir pris à la plaisanterie, la bouffonnerie comporte aussi un défaut eu égard à l'affect complémentaire, à savoir le sérieux³⁶. Une telle disposition explique adéquatement que le bouffon soit dénué des qualités qui font la personne enjouée. Cette caractéristique du vice ne surprendra pas le lecteur attentif des *Éthiques*, puisque les vertus morales (et les vices) mettent en jeu deux affects complémentaires – par exemple, le courage met en jeu la crainte et l'intrépidité, et la douceur, la colère et le pardon³⁷. Comme le vice et la vertu sont relatifs aux mêmes affections, l'hypothèse formulée ci-devant se trouve consolidée: l'enjouement met aussi en jeu une certaine part de sérieux, notamment face à une plaisanterie obscène faite par un bouffon. C'est l'objet d'une remarque de l'*EE*, où Aristote signale que la personne enjouée accepte certaines plaisanteries et pas d'autres (III, 7, 1234a9-11).

Bref, le bouffon retire un plaisir excessif de l'amusement, qui s'accompagne d'un manque de sérieux, et ce déséquilibre dans l'affection donne lieu à une exagération dans la production et l'appréciation de propos humoristiques – de plaisanteries inacceptables dans un langage grossier. Il faut ajouter à ce portrait peu flatteur le fait que le bouffon agit en vue d'une fin non vertueuse: à la différence de l'enjoué, qui vise la beauté morale, l'excessif agit en vue du ridicule. La bouffonnerie consiste principalement à provoquer le rire (IV, 14, 1128a6, a35), et cet objectif explique que l'agent soit « esclave de son sens de l'humour » (ὁ δὲ βωμολόχος ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου, IV, 14, 1128a33-34). Bien que cette expression³⁸ puisse être considérée comme une surtraduction³⁹, elle rend adéquatement la notion de servilité notée par Aristote en 1128a20-22, où

35. SCHILLING (1930), p. 77.

36. Voir le tableau dans SCHILLING (1930), p. 102.

37. Voir entre autres II, 7, 1107b33 et III, 1, 1228a37 pour le courage et IV, 11, 1126a1-2 et II, 5, 1222b1-3 pour la douceur.

38. C'est celle de Ross (2009), p. 78.

39. CURZER (2012), p. 172 note 5.

il affirme que « l'on ne s'amuse pas de la même façon selon qu'on a la nature d'une personne de condition libre ou celle d'un être servile [ἀνδραποδώδους] et il y a une différence selon qu'on a de l'éducation ou pas ». En plus de l'obsécénité qui révèle un manque d'éducation, le bouffon manifeste une attitude servile par le fait de « traquer le ridicule de toutes les manières », car agir de la sorte est une façon de faire plaisir aux autres⁴⁰ et ainsi de se faire accepter. L'enjouement compte parmi les vertus de la sociabilité, agrémentant la vie sociale de la personne qui le possède ; à l'inverse, le vice par excès gâche cet aspect de l'existence en rendant l'agent hypersensible aux rires de ceux qui écoutent ses plaisanteries (de mauvais goût). En fait, le bouffon se sert de l'humour (excessif) comme d'un moyen pour s'intégrer à un groupe ; il est en cela servile, modelant son discours selon les réactions des autres. Pareille servilité aggrave l'hétéronomie dont il fait preuve : non seulement le bouffon a besoin des limites imposées par les législateurs pour définir son discours, mais en plus il dépend de façon exagérée du jugement d'autrui – il échoue à évaluer par lui-même les plaisanteries qu'il produit, trouvant tout amusant dans la mesure où les autres rient (il se perd dans la plaisanterie⁴¹).

5. Le vice de rusticité

À l'extrême opposé se trouve l'ἄγροικος, littéralement le rustre, le « campagnard mal dégrossi⁴² ». Aristote décrit ces agents comme suit : « ceux qui ne disent eux-mêmes rien qui puisse faire rire et se fâchent contre ceux qui le font, passent pour des rustres et des renfrognés » (IV, 14, 1128a7-9), ajoutant qu'avec leur méchante humeur, ils ne contribuent en rien aux réunions d'amusement (b1-3). Identifiée en tant que vice par défaut dès l'aperçu des dispositions particulières au livre II (7, 1108a26), la rusticité consiste principalement à trouver trop peu de plaisir dans la plaisanterie, ce qui nuit à l'appréciation et à la production des propos humoristiques. Le comportement de la personne rustre est déficient en regard des deux modalités, l'objet et la manière : elle apprécie et produit des propos qu'il ne faut pas comme il ne faut pas. Concrètement, cette expression peut signifier que s'il arrive au rustre de se trouver dans une rencontre d'amusement, il s'y engage de manière inadéquate en essayant de faire des plaisanteries qui ne font rire personne. L'insuffisance caractéristique de ce vice explique que le rustre demeure en arrière-plan des échanges humoristiques, mais cette passivité va de pair avec un comportement plus « actif » qui réside dans une certaine maladresse. Étant donné que l'individu enjoué est *eutropos* ou versatile, le rustre, en tant que « déficient », se

40. CULLYER (2006), p. 207.

41. SCHILLING (1930), p. 77.

42. C'est l'expression qu'utilisent GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 319 dans leur commentaire ; ils notent par ailleurs que le rustre est un type comique.

distingue par la privation de cette qualité; il est donc *atropos*, c'est-à-dire inflexible, rigide, incapable de contribuer à la bonne atmosphère puisque ses tentatives de plaisanteries tombent à plat.

Mais le défaut dans l'amusement résulte aussi d'une tendance excessive au sérieux – tout comme l'excès dans l'amusement implique trop peu de sérieux, tel que mentionné plus haut. Pour nommer cette réalité, Aristote utilise le terme *σκληρός* (IV, 14, 1128a9), qui compte, parmi ses nombreuses significations, l'idée d'austérité ou de sévérité⁴³. Ainsi, en plus d'avoir un caractère inflexible qui l'empêche de s'adapter à la situation, le rustre n'est pas d'humeur à plaisanter. Cet excès de sérieux engendre une exagération par rapport à deux qualités de la personne enjouée: le rustre manifeste trop de sympathie et d'autocensure. Une sympathie trop accusée explique que le rustre, hypersensible au ridicule, produise des plaisanteries qui ne sont pas suffisamment moqueuses pour être amusantes – il met trop d'effort pour épargner la cible de la plaisanterie, que ce soit lui-même ou un autre⁴⁴. Pour sa part, l'excès d'autocensure fait en sorte que l'agent rie peu et fasse rarement rire les autres, étant trop vigilant par rapport à ses propres réactions. Pourtant il ne faut pas s'y tromper: l'aspect d'insuffisance de la rusticité constitue la composante principale de ce vice, qui se définit avant tout comme un manque eu égard au plaisir de la plaisanterie, et entraîne des lacunes au niveau des aspects intellectuel et social de l'amusement⁴⁵. Effectivement, le rustre n'est pas une personne de tact, mais pas de la même manière que le bouffon; ce dernier manque de tact parce qu'il préfère le langage grossier aux allusions, alors que le premier échoue tout simplement à comprendre les sous-entendus. Ainsi la rusticité se caractérise comme une incapacité à saisir le deuxième degré, et l'agent qui reste prisonnier du sens littéral manque la plupart des plaisanteries et produit des tentatives de blagues malheureuses. Bien que le défaut de tact ne se manifeste pas de la même façon dans la bouffonnerie et la rusticité, il est attribuable dans les deux cas à un manque d'éducation: les agents excessifs et déficients s'amusement comme des gens non éduqués, à la différence de la personne enjouée. Par ailleurs, le défaut dans l'aspect intellectuel de l'amusement va de pair avec une certaine difficulté sociale⁴⁶. À l'inverse du bouffon dont le but est de faire partie du groupe, le rustre n'apporte rien socialement, étant incapable de se mêler au groupe⁴⁷. Distant et réservé, le rustre est précisément décrit dans l'*EE* comme une personne froide (*ψυχρός*, III, 7, 1234a21).

43. LIDDELL et SCOTT (1968), p. 1612.

44. CURZER (2012), p. 187 décrit le rustre comme exagérément sensible aux sentiments des autres en regard de l'humour.

45. CULLYER (2014), p. 148.

46. CULLYER (2006), p. 191.

47. SCHILLING (1930), p. 77.

Conclusion

En tant que moyenne entre deux extrêmes, l'enjouement partage certaines caractéristiques avec ceux-ci : en parallèle avec la bouffonnerie, la vertu implique une ouverture face à l'amusement ainsi qu'une habileté à faire partie d'un groupe par l'appréciation et la production de plaisanteries ; comme la rusticité, elle consiste aussi à savoir garder ses distances par rapport au ridicule⁴⁸ afin de ne pas être dominé par lui. Mais l'enjouement n'est pas un mélange de ces deux vices ! Le lien entre les trois dispositions réside plutôt dans le fait qu'elles mettent en jeu les mêmes affections et actions. En plus du plaisir de trouver des plaisanteries drôles, il a été démontré que les états extrêmes et le moyen impliquent un certain sérieux, et que les deux affections peuvent être éprouvées trop ou trop peu. Complémentaires, ces affections permettent d'expliquer positivement l'attitude de la personne enjouée lorsqu'elle refuse certaines plaisanteries. Dans cette perspective, l'amusement est partie prenante de la vie heureuse, à la condition que l'agent le prenne au sérieux ; l'individu vertueux ne cherche pas le rire à tout prix – en d'autres termes, il existe une manière intelligente de s'amuser qui fait de cette activité un sommet de perfection. La vie accomplie va jusqu'à ce point : même quand il s'agit de se détendre, l'agent vertueux est actif moralement. La vertu d'enjouement met donc en lumière la difficulté d'accomplir le bien, et précise la portée de l'avertissement d'Aristote quand il observe que le bien est « chose rare, louable et belle » (II, 9, 1109a29-30).

Études supérieures (Philosophie)
Université de Montréal

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (2014). *Œuvres, I: Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard.
- BODÉÛS, Richard (2004). *Aristote. Éthique à Nicomaque* (GF Flammarion), Paris, Flammarion.
- CULLYER, Helen (2006). « Agroikia and Pleasure in Aristotle », dans Ralph M. ROSEN et Ineke SLUITER (ed.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, p. 181-217.
- CULLYER, Helen (2014). « The Social Virtue (NE iv) », dans Ronald POLANSKY (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York NY, Oxford University Press, p. 135-50.
- CURZER, Howard J. (2012). *Aristotle & the Virtues*, Oxford, Oxford University Press.

48. Idem.

- FORTENBAUGH, William W. (1968). « Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, p. 203-231.
- FORTENBAUGH, William W. (2000). « Une analyse du rire chez Aristote et Théophraste », dans Marie-Laurence DESCLOS (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 335-354.
- FORTENBAUGH, William W. (2002). *Aristotle on Emotions. A Contribution to Philosophical Psychology*, London, Duckworth.
- GAUTHIER, René-Antoine et JOLIF, Jean-Yves (1970). *Aristote, l'Éthique à Nicomaque*. Paris-Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts.
- GOTTLIEB, Paula (2009). *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLIWELL, Stephen (2008). *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KENNY, Anthony (2011). *Aristotle. The Eudemian Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- LAURENT, Jérôme (2013). *Leçons sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Paris, Ellipses.
- LIDDELL, Henry George et SCOTT, Robert (1968). *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LOMBARDINI, John (2013). « Civic Laughter: Aristotle and the Political Virtue of Humor », *Political Theory*, 20, p. 1-28.
- NATALI, Carlo (2013). *Aristotle. His Life and School*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- ROSEN, Ralph M. (2006). « Comic *Aischrologia* and the Urbanization of *Agroikia* », dans Ralph M. ROSEN et Ineke SLUITER (ed.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, p. 219-238.
- ROSS, William David (1930). *Aristote*, Paris, Payot.
- ROSS, William David (2009). *Aristotle. The Nicomachean Ethics* (Oxford World's Classics), Oxford, Oxford University Press.
- SCHILLING, Harold (1930). *Das Ethos der Mesotes: eine Studie zur nikomachischen Ethik* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22), Tübingen, Mohr.
- SOLOMON, Joseph (1915). *Aristotle. Ethica Eudemia. The Works of Aristotle* (William David Ross ed.), Oxford, Oxford University Press.
- SUSEMIHL, Franz (1903). *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner.
- WALZER, Richard R. & MINGAY, Jean M. (1991). *Aristotelis Ethica Eudemia* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press.

SOMMAIRE

Cette contribution offre une explication globale de la vertu morale d'enjouement telle que décrite par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, IV, 14 et dans l'*Éthique à Eudème*, III, 7. Le domaine de l'enjouement est d'abord circonscrit, puis les affections et les actions que cette vertu met en jeu sont discutées. Suivent quelques remarques à propos du tact, qui sont complétées par des indications sur le motif de cette médiété. Finalement, les deux états extrêmes opposés à l'enjouement sont détaillés, à savoir la bouffonnerie (le vice par excès) et la rusticité (le vice par défaut).

SUMMARY

This paper aims at giving a complete account of the moral virtue of wit, resting upon Aristotle's *Nicomachean Ethics*, IV, 14 and *Eudemian Ethics*, III, 7. The domain of wit is first addressed, followed by a discussion about the affections and the actions at stake in this moral perfection; then some remarks on tact are added, as well as observations about the motive of this mean. The two vices opposed to the virtue are finally described, the excess vice being buffoonery, and the defect one, boorishness.

THE ARS OF RAMON LLULL AND ITS DEMONSTRATIVE REASONING: Philosophical Structure, Representation and Hybrid Discourse

ROGERIO TOSTES

1. The knowledge of the other, the first mediation of meaning¹

I think it would be a bad beginning if we omitted the starting point that is implicit in my approach to the *Ars* of Raymond Lull.² To be honest, there is in this a little bit of a quest for the *Other*. I would even say: the search for knowledge as a ‘modernizing will’ follows the common model that makes one view the past by equating our concerns of today with others more pristine and ancient. One may notice that this idea is quite simple: that the immediate interest is to establish an epistemological thesis concerning Lull’s *Ars*. Consequently, we will push as far as we can. First of all, we must establish knowledge as the goal which brings us to our conclusion, and then, that it evokes an ideal way of structuring the categories of this knowledge gathered from its own path. Hence the emanation of a language, a tangible mean of this that is formed and that is represented.

1. This article was presented at Friensing, at the International Congress of Medieval Philosophy 2012, promoted by the *Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*. I wish to thank Martin Wallace, O.P., for his careful reading of my text and the precious suggestions he has made.

2. Edited sources, in order of publication: *M. Raymundi Lullii viri illuminati sacrae paginae professoris ampliss. Ars magna generalis et ultima*, Frankfurt, 1596. “Libre del gentil e los tres savis,” “Libre de la primera i segona intenció,” “Libre de mil proverbis,” in *Obras de Ramón Lull*, ed. Palma de Mallorca, 1901. “Vida Coetania/Vita Beati Raymundi Lulli,” in *Ramon Lull, Obras Literarias*, ed. Miguel BATLLORI, S.I., Miguel CALDENTEY, T.O.R., Madrid, 1948 (Biblioteca de Autores Cristianos). *Ars Generalis Ultima*, ed. B. JANSSENS, Turnholt, 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 75, Raimundi Lulli Opera Latina = ROL). *Llibre de virtuts e de pecats*, ed. Fernando DOMÍNGUEZ, Palma de Mallorca, 1990 (Nova Edició de les Obres de Ramon Lull = NEORL, 1). *Art amativa*, ed. L. JOCQUÉ, B. JANSSENS, P. SARTORI, Turnholt, 2005 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, CCCM, 184, Raimundi Lulli Opera Latina, ROL). Ramon LLULL, *Lo desconhort, Cant de Ramon* (Exemplaria Scholastica, 1), Josep BATALLA (ed.), Barcelona, Obrador Edèndum, 2004.

Regarding this ‘modernizing will,’ it seems that only a while ago the kind of intellectual prison that keeps us fixed to a mental routine that renders banal every single resource of rationalist justification became clear: a rationalism that speaks several languages and dominates more than one modality of thought, but also does not discard voluntarist inclinations or major advances resulting from ideology. In this way, philosophy, history or anthropology, besides being transverse disciplines, like today’s ethno-linguistic philology, are invited to reflect upon (and many times to “solve”) the up-to-date questions of a field confused by the significances of the present. Hence also that they show all of their danger when similar expectations are presented.

All things considered, it seems that it has been expected that our *doctor illuminatus* also proceeds to put to the proof the traditional cultural impasse between East and West, which defeats the hopes of any mutual understanding between civilizations. His particular position is due to many reasons, among which one may mention the logical-formal presupposition of his science, expressed in Llull’s deep wish to perfect his *Ars* and that characteristic cultural value of a Mediterranean arch that was current in his time.³

In other words, he intends to correct a positioning about the limits and the irresolution of certain philosophical fields and a factual problem over which to apply it; *meaning*, brought out the maladjusted relation lived daily by the societies made of men and women representative of the three larger monotheistic currents, a relation aggravated by the fact that at least one of them had the possibility of behaving as a majority and bearer of the criteria that ruled the political grammar, such as occurred at the kingdoms of the Iberian peninsula, that had a reality that translated into an intersection of cultural divergence.

Therefore, questioning this Other becomes, in a sense, an inevitable path.

The interest of the Christian world in Islamic theology precedes Llull. Even before Peter the Venerable, and his Latin version of the Quran, this contact had already been outlined in several regions amongst the domains of the two creeds.⁴ (However, even in cases like Ramon Llull’s, the outcome of an “inter-religious” dialogue will show itself quite limited in case we expect from it the effective agents of a solution that will certainly not surpass the anachronical.) Some time before Llull, Ramon de Penyafort’s (1185-1275) studies appeared, and from Tunis to Murcia were dedicated to the teaching of the Arabic language and to the study of its religion. It is attributed to Penyafort that his work served as the preparatory material for the *Summa contra Gentiles* by Thomas

3. Dominique URVOY, “Dans quelle mesure la pensée de Raymond Lulle a-t-elle été marquée par son rapport à l’islam?,” *Quaderns de la Mediterrània* (Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue), 9 (2008), pp. 37-48.

4. Remi BRAGUE, *Mediante a Idade Média. Filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã*, (Brazilian translation) São Paulo, Edições Loyola, 2010.

Aquinas, which provides a missionary perspective with theoretical grounds about the evolution of the experiences of collision amongst the Jews, Christians and Muslims. Yet, we must understand that such manifestations need to be limited to the context of its intentions; for the purpose of even these investigations was in reaching a promotion of the discourse about the other, a discourse capable of forging its *power-knowledge equation*,⁵ and for the same reason, endowing the knowledge that translated such differences to the field of the “conversion” of the discrepant languages, answering to the benefit of only one party, the converter.

Thus, this was the scenario of the so-called “religious tolerance,” another term, by the way, full of defects and misunderstandings. For this tolerance of the imposition was practiced in the domains of the kings of Aragon, as well as in the ones of Castille and Portugal. We hear it from king Jaume I when he explains the conditions of the coexistence with other religious people, at the moment the insurgent kingdom of Murcia was being resumed, saying in his chronicle:

...they [the moors of Murcia] knew well that there were many Saracens in our land – and once [the moors] had belonged to our ancestors in Aragon and Catalonia, and we have Saracens in the kingdom of Mallorca and [the kingdom of] Valencia – and everyone there have their own law, as if they were in the land of the Saracens, and those came under our protection and surrendered to us. Those who did not want to surrender the land, we took by force; and then we populated [the land] with Christians.⁶

These declarations of force explain why the Mudejar acceptance was as rigid as it was unstable, since in some of the cases not even the royal protection would placate the conflicts initiated by barons or ecclesiastics against the remaining Moors and Hebrews of these lands.

Naturally, it was the logic of a common belonging that forced these divergent groups towards the imposition of conversion. Equally, the Majorcan master was moved by the same aspirations, and, convinced of this, he invested in his *Ars* as a means of dissuading the mahometans; with his own words, it would enable them to “know their mistakes and be set on the way towards

5. Homi K BHABHA, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994 (Indian Edition, 2012), p. 31.

6. In the original catalan version: “... *ben sabien ells [the moors of Murcia] que sarrains havia molts en nostra terra – e antigament que els havia tenguts nostre llinatge en Aragó e en Catalunya, e nós en lo regne de Mallorques e de València –, e tots tenien la llei sua tan bé con si fossen en terra de sarrains, e aquells eren venguts a nostra mercè e eren renduts a nós; e aquells qui no s’hi volgren rendre, haguem-los a prendre per força, e a poblar-la de cristians.” *Llibre dels feits del rei En Jaume*, (Les Quatre Grans Cròniques), Ferran de SOLDEVILA (ed.), Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2008, § 437, p. 444.*

truth.”⁷ Nevertheless, if Llull also wished that a human society could be integrated by only one faith and religious law – that is, Christianity – he was still inclined to see that the way through which the Christian religion enunciated its preaching was inefficient in the demonstration of the truths of faith. Going further, and sure of the efficiency of his art, Llull would commit to overcoming the alleged truths of the quranic text, a result that, according to him, could only be achieved by perfecting the linguistic mechanisms of his new technique of producing truths. When he wrote his *Cent noms de Déu*, Llull intended to demonstrate the value of this mechanism that would superimpose on a common field the resources of intelligibility of both. (In this case, the common field is the logical scheme and its aesthetic result). Leaving aside the matter of its efficiency for now, the parameters were set for an unusual rhetorical tool which was destined to prove “that everyone can convince the Saracens that the Koran is not given by God” [“per so que hom pusca argüir als serraíns que l’Alcorà no es dat de Deu”]; thus, the *Ars* was conceived as a logically viable means of instruction, demonstrating how efficient it could be in its mission of achieving a knowledge of the truth (maybe, as a counter-discursive manner) in the dialectic battle against other creeds.

As a man of uncommon sensibility, Llull understood that the usual paths of the religious debate could not make progress in dialogue with their opponents: he realized that none of the existing ways of theological reasoning with adversaries reached intellectually profitable conclusions. He had followed the results of the *Disputation of Barcelona* of 1263, headed at the time by Pau Cristià, a converted Jew-became-a Dominican and who had turned against Mosseh ben-Naheman (also called ben-Astruch de Porta), a rabbi of the Gironi Hebrew community.⁸ The debates were conducted in the presence of the Catalan king, En Jaume, and were chaired by Ramon Penyafort himself. In spite of the difficulty of extracting any precise information from the testimonies, its conclusion was predictable: apart from the delicate position in which ben-Naheman found himself, no common (and intelligible) conclusion could be reached since the bases of the confrontation of these two parties were instituted *ab initio* by discursive “immeasurabilities.” A debate that took place with unintelligibility as its site did not symbolize only an exhibition of moral force, in which silence and subordination were all that was left to the Jews, but was an obstacle to any elaboration of enunciations of truth and knowledge. But that was to be expected. According to certain obscure reports, the king himself, taken by his customary oratory fervor and unsatisfied with the rhe-

7. “... conèixer lurs errors e esser endreçats a via de veritat...,” Ramon LLULL, *Art amativa*, ROL, XXIX.

8. Josep PERARNAU I ESPELT, “Sobre el protocol hebreu y la ‘disputa de Barcelona’ de 1263,” *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 7-8 (1988-1989), pp. 272-275.

torical victory of the rabbi, preached in person in the synagogue about the superiority of the Christian faith in comparison to Jewish error.⁹

There was more. The tension resulting from this episode would have consequences for the following four years: giving ear to the requests of Penyafort and the Papacy, the king would end up expelling ben-Naheman from Catalan lands. This way, the meaning of tolerance or comprehension never stopped being an object of contention prior to any possibility of active discussion about the essential elements of Jewish and Muslim faith.

The essence of this feeling was later given concrete expression by Ramon Martí, in his *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* (1278), which expressed the gravity of the Christian perspective in view of the two religions, and that, like the last disputation, would repeat the conclusion of the Paris Dispute with the same censorship of the Talmudic books ordered by the French king.¹⁰ From this perspective, the supremacy of the truth was a matter of power, and because of that its effectiveness had to be limited to the domain of conquest and dominance by Christianity, not the domain of spiritual conversion. This would result in the failure of the eighth crusade, which led to one of its main leaders, king Louis IX of France, dying in the face of the failure of the siege against Tunis.¹¹ There was no discussion, then, about the limits of this force, which, apart from its political and physical manifestations, would come to dominate also the realm of semantics, and dictate the expression of thought in a particularly complex context.

2. Under the oppression of rationality, the search for the true faith

Viewed in this context, the uncommon sensibility of Lull's appeal is not the malicious advantage of a rhetoric used as a weapon of persuasion, but a ground-breaking "event" within the history of thought, and should be regarded as such. It is a phenomenon that, because it is above the conventions of center versus margin, and homeland versus frontier, must attempt to encompass the sources that fed its great questions. In his preparation to give an answer to himself, at the time of his conversion, and in his wish to gather the first rudiments of his *Ars Generalis*, we may identify something with a hybrid

9. We follow here the comments made by Harvey HAMES, "Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews," in *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano, Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo*, (17-20 septiembre 1994), Tübingen, Max Niemeyer, 1996, pp. 99-115, §IV.

10. Adolfo ROBLES SIERRA, *Fray Ramón Martí de Subirats, O.P. y el Diálogo Misionario en el Siglo XIII*, Caleruega-Burgos, OPE, 1986, pp. 40-41. Josep-Ignasi SARANYANA I CLOSA, *Filosofia y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 25.

11. Cfr. Steven RUNCIMAN, *História das Cruzadas*, vol. III: o Reino de Acre e as últimas cruzadas, Rio de Janeiro, Imago, 2003, pp. 228-259, citing the well-known chronicle by sieur Jean de Joinville (*Histoire de saint Louis*, Paris, Librairie Firmin Didot, 1874).

background. It is because of this hybridity that certain questions are formulated and that attitudes of estrangement and knowledge have been made known. To characterize Lull, the word “syncretism” was formerly used: a rather weak description. The characteristic quality of Lullian philosophy is not to be found in a “syncretic essence” of his speech, for he places knowledge of oneself as the main argument and the advice to search *within oneself* the numerous expressions of meaning and to reflect upon what is established as a common ground with other systems of knowledge.

That way, Lull proposes more subtle tactics in dealing, for example, with the “hardening” of the rabbinic speeches, explaining that “Jews are men of rude intelligence, because they do not use the liberal arts and do not know them. So, when one talks to them subtly, arguing about the faith, the Seven Sacraments and the Ten Commandments, they do not understand what one tells them.”¹² Revealing this limitation of the traditional liberal arts, Lull’s art soon imposed the task of regrouping the formative values of scholastic investigations in the direction of a new epistemological perception.

As an artifice of wisdom, the hybrid argument is enhanced by the legibility of this hermeneutical labor. From their philosophical surface, the arguments of the Lullian rationality engendered the most diverse sources, in a process of synthesis that not only questioned the limits of the philosophy and theology then current, but also invoked the assistance of the very scientific systems that it intended to challenge. From this, some remarkable divisions in Lullian argumentative speech arise, simultaneously intertwined with the reflections of a *mathesis* common to Greek and Arabic thought,¹³ or with the mosaic foundations tuned to an equivalent repertoire of discursive intelligibility. It is the case in which learning the Arabic language did not suffice, and it would also be necessary to *seem to be an equal*, assimilating their rituals, their *schema* of cosmological elaboration and even a stylistic performance, a *modus loquendi* with which the (new) real meaning of the missionary interlocution would be imprinted.

There are, therefore, aspects of Lull’s practical dialect that accept scholastic positions like Ramon Martí’s, which present topics about the unanimous consensus of the fundamentals and the rational demonstration of the faith, a true *art of good reason* applied to the religious debate of the time.¹⁴ But what

12. “*Judeus son homens grosses d’enteniment per ço car no usen de arts liberals ne les saben. E per ço, con hom parla ab ells subtilment disputant de la fe e dels .vii. sacraments e dels .x. manaments, ço que hom los em diu no u entenen,*” Ramon LLULL, *Llibre de Virtus e de Pecats*, NEORL, 1, p. 16.

13. Dominique URVOY, *Penser l’islam. Les présupposés islamiques de l’Art de Lull*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980; Paolo EVANGELISTI, “...nos emperó fem aquest libre artificialment...,” *Lars combinatoria lulliana* strumento dell’etica civile nel *Llibre de virtuts e de pecats*,” in *Studia Lulliana*, 52 (2012), pp. 55-80.

14. Adolfo ROBLES SIERRA, *Fray Ramón Martí de Subirats, O.P.*, p. 65.

is put in *Pugio fidei*, or in *Capistrum judeorum*, as “knowledge of the religion of the other” to offer a matrix of understanding for the latter and the truths of Christianity, cannot truly be called dialogue, even when applied to the doctrinal and metaphysical fields, undertaken in accordance with the parameters of the scholastic *disputatio*.

We know quite well the motifs that characterize the philosophical position of Llull, the neoplatonic survival, of Augustinian semblance,¹⁵ and its consequences for his positions about the *agent intellect* and the properties of knowledge, and also in the stylized way of understanding science that makes him classify everything, systemizing things and beings according to the hierarchy of causes. However, a refutation of this line of philosophical speech opens up, which is the first sign, but not all of it, that the horizon of the gnostic speculation would take over. So, there are two arguments that can be combined: the first one, the questioning over the general intellect and its link with the soul, and also, its finitude together with it; and then a second one, that questions the presupposition of authority of the doctors of faith, accepted *habitually*,¹⁶ avoiding any real argumentation based on pure and simple infallibility.¹⁷ It would also be possible to add a supplement to the arguments extracted from the classic tradition that, according to Llull, had made a mistake by subsuming on its philosophical comprehension a lack of depth about the potentialities of reason together with faith – “by which they wanted to have knowledge about God without faith” – the reason why it was never possible to achieve an improvement about the eternity of the intellect and the efficient cause that was in God – “because they did not believe or even have faith in those things that human understanding into the light of faith exalts the understanding of God.”¹⁸

By removing these presuppositions, he early on allows a great space for remarks to open up correspondingly, in three substantial aspects: first, by banishing the notion of a general thinking, one establishes the *single* intellect, constituted by the agent intellect and the possible intellect, restoring the

15. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. I: Des dels orígens al segle XV, Barcelona, Editorial Herder, 1984, pp. 639-641.

16. Esteve JAULENT, “Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20 (2003), p. 35: “Llull notó que las divergencias que existían en el seno del Cristianismo se debían, en buena parte, a una mala utilización de las fuerzas racionales por parte de algunos. Criticaba, por ejemplo, a los averroístas por haber aceptado, de modo habitual, un uso inferior de la inteligencia: sólo la empleaban para tratar sobre objetos que podían ser representados con la imaginación. Era, de hecho, reducir la capacidad intelectual humana. Por eso el creyente catalán, de la Isla de Mallorca, se esforzó por aproximarse a las realidades que su fe le presentaba, con sólo el esfuerzo de la razón, sin apelar en ningún momento a la autoridad de los textos revelados.”

17. Pierre LEGENDRE, *L'Amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

18. “... qui volien aver conexensa de Deu sens fe” / “... car no volien creure ne aver fe en aquelles coses per les quals l'umanal enteniment per lum de fe s'exalsa a entendre a Deu”: Ramon LLULL, *Doctrina Pueril*, 75, p. 7.

multitude of understandings of reason, which, in turn, also corresponds to the group of altercations that keeps connecting philosophy and theology in a mutual participation concerning intellectual truths; second, the capacity of believing elevates in rank the “ontological dignity” of those that were unilaterally called unfaithful; and third, the space for the so called “common senses” is open, endowing the different methods of investigation of reason (and also the plans that correspond to the representation of faith) with an epistemological position.

This *abstraction* puts into action a critical machine over and against the knowledge of the world. The problem of “otherness” is left open (and maybe what this dangerous and atrocious term brings to us should not be addressed here), and nevertheless this is still a problem filed under part of gnosis: a problem that refers directly to Art as *episteme*, which questions the traditional philosophic (or Aristotelian-Averroist) categories of perception of reality. The base in which it germinates, to begin with, suffers from an error that Lull regards as fundamental and which compromises the results of the classical philosophical investigation. Second, if the phenomenon of knowledge corresponds to the active intellect, its causes should be denounced with a precision different from those that followed the interpolations of Averroes.

We already have a first indication of this in *Doctrina puerilis*, reinstating the finalities of the liberal arts not regarding its models of formation, but its finality as *telos* of knowledge of faith, and therefore, in knowing the degree to which these models were efficient in face of this purpose. Such dialectic is the same used in *Arbre de sciència*, and was led that way on. Finally, also, in the expansion of *Ars demonstrative* and its substitute *Ars inventiva veritatis*, the logical – demonstrative shield that had put in cause the defects of immeasurability of the traditional arts was consolidated.

In this, the Lullian *Ars* also plays the role of an advanced epistemology, by transforming (by force of translation and uninterrupted reinterpretation of the hermeneutical limits) the internal resources of the whole established system of knowledge: be it that kind of philosophical knowledge practiced by Parisian university students, or be it that one that inspires the thematization of the theological infallibility. It is from the core of his intellectual calling, therefore, that Lull placed himself against the prejudices expressed by college students of his time. In the same way then, the attempts of a missionary attitude of “interlocutive conversion” and the fight that was put up against the Averroists in their *duplex veritatis* premise are closer – such as we read in the formula *quasi sint duae veritates contrariae*, from the Condemnation of 1277 by the Bishop of Paris.¹⁹ And if in his way of understanding things, a dichotomy like

19. Cf. Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, 22), Louvain-Paris, Publications universitaires, 1977, where it is possible to find a whole version of the Condemnation by Bishop Étienne Tempier and its polemics

that would be only a hoax to be left aside, the more the insubordination of the doctrinal registers of the three creeds would have to be overcome by an alternative in the forms through which the traditional languages were used.

3. Interpositions on the categories of pure being and knowledge: ‘Infideles sunt homines sicut et nos’

In a recent article, Jean-François Méthot exposed the problem of tolerance as an *epistemic virtue*. The theme, quite popular these days, opens up a space for questioning the convenient instances of rationality, with which “to take the measure of tolerance in the structure of our life as a cognitive or epistemic agent, since it also represents an important condition for critical dialogue in the human enterprise of knowledge.”²⁰ Before this modern reflection that raises tolerance to the order of a civic virtue, one must think about the engagements of this epistemic feature. Méthot, who is certainly not thinking of Lull’s cognitive expansions, identifies two aspects of the epistemological dimension of tolerance: the relation certainty/tolerance and the critical mediation of the enunciations (like the ones of faith and reason), usually offered by acquired beliefs. However, his reflection is useful for the purpose of identifying in the intentions of the Lullian *Ars* a timely “herméneutique de la situation,”²¹ which aims to combine in several languages and its specific cultural wisdom a model for the demonstration of truths.

The use of such languages created a game of simultaneities that forced the contraposition of its listeners, a participation achieved through the irresistible urge of taking part. By way of encounter, of moderate reunion, there is at last the question of the concrete mediation of the three monotheistic religions in a plenary, where the starting ciphers are clearly accessible, shared from an initial presupposition. The question – we know it well – is problematized on several occasions, and resulted in doctrinal contrapositions like the ones that were raised about the fundamental attributes of God, following the line of

at the time of the conviction of the Aristotelian-Averroist thesis, namely, those related to the eternity of the world, the denial of the universal providence of God and the unity of the intellectual soul in all men.

20. «...prendre la mesure de la tolérance au plan de notre vie comme agents cognitifs ou épistémiques, car elle représente aussi une condition importante du dialogue critique dans l’entreprise humaine de la connaissance»: Jean-François MÉTHOT, “La tolérance est-elle une vertu épistémique?,” *Science et Esprit*, 64 (2012), pp. 15-24 (p. 16).

21. Jean-François MÉTHOT, “La tolérance,” p. 21: “L’épistémologie de la vertu partage quelques présupposés avec l’éthique de la vertu. Elle s’intéresse à l’agent plutôt qu’à l’acte. Elle accorde une grande importance à la téléologie, au succès de l’agent épistémique dans son entreprise de connaissance. Ce succès dépend de nos capacités, dispositions et habitudes cognitives, inscrites dans notre caractère. Et comme dans le cas des éthiques de la vertu, l’épistémologie de la vertu critique les théories de la justification à modèle unique, telles que l’internalisme et l’externalisme, et se base plutôt sur une herméneutique de la situation.”

correlations that invoked the participation of the *sufi* and cabalistic arguments, which in extension provided the material for the theory of the correlatives of act, thus defining the common apparatus regarding the divine unity.²²

In *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, written around 1274-76, the question of the divine unity is presented as a scholastic point. The model of this dialogue shows the encounter in a *locus amœnus*, with the presence of three wise men of their respective religious traditions, one being Jewish, one being Christian and one being Muslim, having in front of them a gentile – therefore a neuter pole – who is disputed as an object of persuasion for their respective theological truths. This follows the customary scheme of the genre of medieval discourse. The gentile in question was not an unlearned person, but an expert in philosophy who “had no knowledge about God, and did not believe in resurrection” and yet would reveal himself quite able to receive the points of argumentation outlined by the three wise men.²³ At the end of this encounter we do not see the usual finality of the texts of this genre, but we have an indication that remains open, without a conclusive evidence of the victorious party.

For example: would it truly be an exaggeration if we attributed a more complex meaning to the task that Llull undertook since the beginning, including the first years of his conversion, with the learning of the Arabic language? If we take into account this missionary Lullian *telos* and the sophisticated epistemological sensibility of the *Ars*, it would be coherent to evaluate the cognitive gains arising from the great translator/mediator ability from the intention of rewriting and reeducating a language or many languages. It would be useful as exemplification to approximate the practically philological labor that Llull chained in base to the metaphysical correspondences of potency and action.²⁴

The value that he provides regarding the domain of the human language is more than one of detaining an instrument of codification. It is, above this, a value of particular affection that makes possible the intellectual manifestation and, therefore, the revelation itself. It was Josep Saranyana who called attention to an excerpt of the *Ars amativa* in which it is assumed that “the intention by which we put this *amancia* [=declaration of love for God] in the vernacular, is that men who do not know Latin can get to art and to doctrine, as they know to connect your willingness to love with good love, and yet, as they know have the science to learn the truth.”²⁵ From this a lot can be

22. Esteve JAULENT, “Fundamentos epistemològics,” pp. 87-113.

23. “... no hauria conexença de Deu, ne crehia en resurreccio...” Ramon LLULL, *Llibre del gentil*, pròleg.

24. Tomàs CARRERAS I ARTAU, “El llenguatge filosòfic de Ramon Llull,” *Estudis Universitaris Catalans*, 21 (1936), pp. 545-552.

25. “... la entenció per que nos esta amancia posam en vulgar, es per ço que los homens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sapien aver sciencia a conèxer veritat...”: Ramon LLULL, *Art amativa*, ROL, XVII.

extracted, but in spite of culturalist considerations, and even the *philocalanism* of those who predicate an intention of vernacularization, let us hold on to what is essential. In gathering this evidence, we see that in the language managed under this remodeling of the stylistic aesthetic, one wants more than to establish a fixation of a new public, one wants also to form a *new*, or as Llull also says, “which is made to move up and create a possibility and a need for this reader exists,” since it will still be the task of *Art* to address these issues, reinventing its own participation in the processes of synthesis over which its vast domains it intends to demonstrate its inventiveness.²⁶ On the other side, the knowledge of the language of the other invokes a role of provocation that, allied to other schemes already mentioned, forces the dialectic interaction – and maybe even this *tolérance comme vertu*?²⁷

These things reach the main point of this argumentation: in spite of the structural chaining of the Lullian procedure, there appears in it a form that can characterize its style of discursive enunciation, the form of the *ambivalence*. Through it, it is possible to identify a series of propositions of the dialogic kind. Or, in other words, it is about repeating the affirmations of a base (even if not strictly theological) transcribed into the speech of another: a process of ratification or translation of its essential truths under the meridian light of a logical inference.

However, one is not only glimpsing the instrumental operation of these deductions, but also wants some precision regarding the “space” of creative imagination. Therefore the locutions forge themselves in their own recapture, in a term that is never permanently determined, but that is given according to the interstitial inscription of the purposes of the enunciator, and that, precisely, leads him to build these meanings *in media res*, opening up a negotiable instance of these very agencies.

Space situates Llull’s enunciative matters, like a zone of imperfections, like something left on the frontier of the affirmative sayings of science or faith, questioning then the traditional epistemic agents about their diffuse zones. A place that, like the one outlined by the Indian intellectual Homi Bhabha, opens up the question of translation as a process of ontological realization. Simultaneously, it is the same that intends to discover in this machine of

26. “... *el que fa és avançar-se e crear la possibilitat e la necessitate que aquest lector existeix...*”: Elena PISTOLESI, “Le traduzioni lulliane fra missione e storia,” in *La Catalogna in Europa, l’Europa in Catalogna, Transiti, passaggi, traduzioni Associazione italiana di studi catalani* (Atti del IX Congresso Internazionale, Venezia, 14-16 febbraio 2008), edizione: <http://www.filmmod.unina.it/aisc/attive/Pistolesi.pdf>.

27. That way, the system of beliefs according to Méthot is transmuted: “Lorsqu’une de mes croyances est mise en doute ou niée, je suis prêt à considérer les raisons pour lesquelles on la nie. Je suis prêt à considérer une thèse différente et à changer ma croyance. Cette opération requiert la tolérance, car je ne pourrais entrer dans cette démarche critique, si je considérais mes interlocuteurs d’entrée de jeu comme insensés ou forcenés.” (Jean-François MÉTHOT, “La tolérance,” p. 18)

invention of truths idealized by Llull. It emphasizes the negotiation of symbolic values, regarding the equation between the I and the other, the *different* (or the stranger, the enemy), through which Bhabha asks:

How do strategies of representation or empowerment more to be formulated in the competing claims of communities where, despite shared histories of deprivation and discrimination, the Exchange of values, meanings and priorities may not always be collaborative and dialogical, but may be profoundly antagonistic, conflictual and even incommensurable?²⁸

So, how could we read this? If we think of the Llullian oeuvre in this sense, in the sense of an exegetic horizon of difference, we see the Llullian beginning in the precept *infideles sunt homines sicut et nos* and in the ways his religious polemics were structured: it means that the initial consideration about the faith of the infidel still being faith, although derived from an *error*, advances, giving complexity to the problem of the intellection of the other and what this represents as an element of knowing.²⁹ If we search the variation of the theologians contemporary with Llull, we would risk implying that ignorance was a factor of vital importance. Or Harvey Hames noted recently in a work called “*Christianus sum*”: *Inter-religious Polemic, Conversion and Christian Identity*,³⁰ among some sectors of the preaching order there was a consciousness expressed by the “non-conversion” of those unfaithful, led by the affirmation of a value of Christianity that was formalized by the denial of those who could not live up to it.

But, be this as it may, the main question here is to ask whether Llull could overcome the limits of the articulations of his pairs, for example, when he tries to yoke the notions about the Islam to those that were given by the wise men of the Muslim tradition themselves – would it be worth it or not, and up to what point, the arguments that they declared about themselves or does their *fundamental mistake* not allow them to enjoy enough rational autonomy to conclude these critical judgments? It is difficult to answer. A probing should allow us to question these limits, that is, to question whether the hybridity at the core of the Llullian Art – and again, by the position of a *locus amoenus*, the blind spot of a representation? – makes it a reason capable of allowing that this other hypostasized by his exegetic horizon becomes, at last, his own *active agent of articulation* of the difference.

Universitat de Lleida
Spain

28. Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, p. 2.

29. Mohamed ARKOUN, “Repenser l’espace méditerranéen: au-delà des dialogues interreligieux et interculturels dissertatifs,” *Quaderns de la Mediterrània* (Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue), 9 (2008), pp. 179-185.

30. Lecture presented at the II Meeting Medieval Lleida, Universitat de Lleida (June 2012).

SUMMARY

Ramon Llull's argumentative art is one that privileges a certain type of discourse that can be described as a "hybrid" one insofar as it involves the perspectives of other religions, notably Judaism and Islam. This manifests itself through a variety of languages, testifying to verifiable appropriations in the rhetoric, recitation and writing, which bring out the points of contact between cultures that usually only interact under the mode of difference and contrasting statements. The singularity of Lullian *Ars* lies in a provocative, incentive hermeneutic strategy which cannot simply be denied or ignored by the recipient - inasmuch as it rests on the theological and intellectual foundations of the one engaging in dialogue. Referring to this methodology, this article proposes an approach to the philosophy of Ramon Llull from the perspective of medieval thought which is both ethnic and historical.

SOMMAIRE

L'art argumentatif de Ramon Llull en est un qui privilégie un certain type de discours qu'on peut qualifier d'hybride en tant qu'il fait intervenir les perspectives d'autres religions, notamment le judaïsme et l'islam. Cela se manifeste à travers une diversité de langages, témoignant d'appropriations vérifiables au niveau de la rhétorique, de la récitation et de l'écriture, qui font ressortir les points de rencontre entre des cultures qui n'entrent d'ordinaire en interaction que sous le mode de la différence et d'énoncés contrastants. La singularité de l'art llullien réside dans une stratégie herméneutique provocatrice, incitatrice, qui ne peut pas être simplement niée ou ignorée par le destinataire - dans la mesure où elle repose sur les fondements théologiques et intellectuels de l'interlocuteur. En se référant à cette méthodologie, cet article propose une approche de la philosophie de Ramon Llull à partir de la perspective, également ethno-historique, de la pensée médiévale.

NOT MANY GODS On a Famous Objection to Pascal

GRAEME HUNTER

The best known of Pascal's *Pensées* is the one we call "the Wager argument," though his own title for it was "Infini-Rien" (henceforward "IR"), or Infinity-Nothing.¹ It is a longish fragment of enormous complexity about which so much commentary has been written that every word of it is now certifiably... mysterious. Most philosophers study it, or read it for pleasure, or at least hear it summarized at some time in their academic career. As long as they avoid immersion in it, they are likely to have a clear idea of what the argument says. When they immerse themselves, however, they pitch into a sea of doubts that wells up from textual problems below and is watered plentifully from clouds of secondary literature above.

The autograph text on which most readers uncritically rely could scarcely be more perplexing. One of its editors describes it as:

A draft diabolically scribbled, barely legible in places, mangled, without order, heaped with erasures, corrections, and revisions; an amalgam of mathematical arguments, psychological observations and mystical effusions.

The same editor continues: "that is how the celebrated fragment we normally call 'the Wager of Pascal' appears before we begin to study it."² And so it probably remains for the uncommon and intrepid reader who begins with the manuscript version. Most who encounter the Wager argument read carefully edited versions such as that of Lafuma or Sellier,³ and only later, if ever, discover the stingy textual soil out of which these relatively intelligible editorial artifacts have grown.

Editorial problems are however only the beginnings of woe for serious readers of the Wager fragment. If manuscript uncertainties deny us an estab-

1. The two editions of Pascal's *Pensées* most commonly in scholarly use are that of Louis LAFUMA, Paris, Seuil, 1963 and that of Philippe SELLIER, Paris, Livre de Poche, 2000. They are abbreviated respectively "L" and "S," followed by a fragment number, rather than a page number. The "Wager Argument" ("Infini-rien") is L418/S680.

2. Georges BRUNET, *Le pari de Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 7.

3. See footnote 1.

lished text, a significant part of the secondary literature has emancipated itself from text-based scholarship altogether. I am not referring here to the tendency secondary literature always has to become itself a subject of tertiary literature. That of course happens in the case of the Wager argument as much as anywhere else. But the Wager argument presents unique challenges at the level of secondary literature itself. Pascal's argument in IR is both unfinished and unconventional. The ideas it discusses resemble kites. Once scholars begin to run with them, they soon soar out of contact with the text.

The best example is the novel and famous argument about wagering which is at the heart of the fragment, and applies the then new mathematical notion of probability to a philosophical question. Scholars have been celebrating Pascal's innovation, and assuring us that it is unprecedented,⁴ since the first edition of the *Pensées*. The downside of his originality, however, is that it awakens appetites for mathematical depth and technical precision that the arguments as stated are less and less able to satisfy.

In his own time Pascal argued boldly, and in conformity with the best understanding of probabilistic reasoning then available, that belief in the existence of God is a *better bet* than belief in his non-existence. Philosophers were understandably intrigued by Pascal's boldness and originality. So they have been trying ever since to test and explain his meaning by applying to IR methods of statistical reasoning, decision theory and the logic of probability in the mature forms these disciplines have acquired since Pascal's time. These scholars honor Pascal in the only way scholars can, by taking his arguments seriously. And they bring out implications that are instructive. At the same time, however, they often promote IR to a glory it cannot sustain. Pascal's wager recedes further and further from view in the magnificent, but anachronistic, mirrors scholars hold up to it.

For example, the last half-century of study cannot be said to have brought us closer to understanding whether the wager argument is sound, or even valid. Ian Hacking (1972) pronounced all three of the *separate* wager arguments he claimed to discover in the Wager fragment to be valid, though unpersuasive. Jeff Jordan (2006) discovered a fourth argument there, which he said to be both valid and persuasive. But Alan Hájek (2003) ends an article critical of the logic of the Wager fragment, and including a magisterial survey of the relevant secondary literature, on a less encouraging note. "It seems," Hájek writes,

that Pascal's Wager and all the reformulations of it that I have considered face a serious problem. Moreover, I believe that it is a problem that runs deep, not one that will go away with some clever tinkering. For I see no prospects for characterizing a notion of the utility of salvation that is reflexive under addition *without*

4. E.g., A.W. F. EDWARDS, "Pascal's Work on Probability," in Nicholas HAMMOND (ed.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2003, pp. 40-52; Jon ELSTER, "Pascal and Decision Theory," *Ibid.*, pp. 53-74.

being reflexive under multiplication by positive, finite probabilities. Yet it seems that nothing less will salvage Pascal's reasoning... (emphasis in original)

Hájek goes on to argue that, regardless of how we take Pascal to respond to this problem, difficulties will arise to insure that "any future version of the argument will succumb to this dilemma."⁵

The reference to "future versions" of the argument is what I would like the reader to notice in Hájek's dispiriting claim. Pascal's text is no longer thought capable of answering the questions we raise about it. We shall have to wait for "future versions" for that, and even they will fail, if Hájek is to be believed. And he is certainly right that there is nothing in Pascal's argument by which to determine whether "the utility of salvation is reflexive under addition but not under multiplication by positive finite probabilities." If such matters are ever resolved it will therefore have to be, as Hajek says, through "future versions" of the argument.

An obvious difficulty, however, is that Pascal will not have written any of these future versions. Contemporary IR scholarship often raises questions of intrinsic interest to which the text that prompted it can give no reply. Secondary literature becomes airborne in this way, leaving its textual launching pad as an insignificant dot far below.

For that reason I am pleased that my topic is not the Wager argument as a whole, but only one part of it in which wagering as such is not at issue. I focus on an objection as old as the Wager argument, about which almost as much has been written, around which swirls a cloud of perplexity almost as dense as the one surrounding the wager itself. My hope is to meet that objection and dispel the cloud with arguments that are not only sound, but also simple and clear.

There will therefore be three parts to what remains of this paper. First I shall sketch a lean version of the Wager argument stressing only the points we have to understand in order to appreciate the objection I wish to refute. After that I shall do my best to dissipate the clouds surrounding that objection. Only then will I be in a position to show, clearly as I think, why the objection is baseless.

I. Wager

In the Wager argument Pascal proposes religious conversion to a philosophically sophisticated unbeliever. He does not, however, argue for the existence of God or for the truth of any creedal statement of the Catholic Faith. Instead he offers the unbeliever certain *inducements* to adopt that Faith.

5. Alan HÁJEK, "Waging War on Pascal's Wager," *Philosophical Review* 112 (2003), p. 27-56 (p. 49).

The use of inducements in place of demonstrations has always won praise for its audacity. Imagine expecting to convince a sophisticated unbeliever that way! Naturally it has also attracted criticism. To explain why Pascal thought he could get away with it some background assumptions need to be brought into the foreground.

First, Pascal gets the interlocutor to agree that neither the existence nor the non-existence of God can be demonstrated. Demonstration, therefore, can play no role in deciding whether or not to believe in the God whom the Catholic tradition proclaims.

Where there is no demonstration, you may say, one must reserve one's judgement. If you are of a rationalistic turn of mind, that is what you ought to say. It follows, also, that anyone who has already formed an opinion on indemonstrable matters, can subsequently have no good reason for adopting any other.

Suppose, for example, you have a hunch that String Theory is going to unify physics, and I have a hunch that it isn't. If we agree that there is at present no decisive evidence available for either view, then it would surely be irrational for either of us to give up our hunch and adopt that of the other person.

Perhaps something similar is true for religious faith. If reason can demonstrate neither the truth nor the falsity of the Christian creed, then it is as silly for believers to let go of their faith as it is for unbelievers to adopt it.

Not quite, says the unbeliever. All believers have at some point adopted the faith. And by our present hypothesis they have done so in the absence of any demonstration. Therefore at some time they failed to exercise due epistemic diligence and committed an offense against reason. Their offence was to adopt a creed for which they lacked sufficient evidence. Unbelievers are innocent of that offence. Thus unbelievers are more epistemically virtuous than believers.

Pascal, however, disagrees. The unbeliever's criticism takes for granted a couple of ideas, which are true most of the time, but not all the time, and which fail particularly in regard to religion. The first wrong assumption is that the only way to act reasonably is to act on grounds that are demonstrably right. You might call this *the intellectualist fallacy*, a dream of the ivory tower according to which people are right in refusing to act except when the rightness of their action (in whatever sense of "right" is appropriate) is supported by demonstrations. However, few of us decide to marry, or go mountain climbing, or undertake risky investments because we can demonstrate it is the best way to act. And yet such actions are not necessarily unreasonable. Our emotions play a role in decisions of this kind, and the role they play is not a disgraceful one. We marry, or go climbing, or make investments because of what we hope, or intend, or wish will be the outcome. Our hopes, intentions and wishes furnish us with reasons that reason (narrowly conceived) knows not of.

Still the rationalistic interlocutor of Pascal might say that at least from the strictly rational point of view we would have been more epistemically virtuous to abstain from these risky actions. Perhaps, but there the interlocutor reveals another of his questionable assumptions. He takes for granted that, when circumstances summon us to act, there are always three ways to respond: you can act as directed, act some other way, or simply wait and see. If this assumption held true in the religious case, an unbeliever would be able to accept an invitation to believe, or reject it categorically, or adopt an agnostic position.

Again Pascal disagrees. In the matter of religion you have fewer choices than you think. To adopt a religion is not merely to endorse a creed but also to adopt a form of life suitable to that creed. The Christian creed, Pascal says, claims that there exists a life that is infinitely superior to our natural life, to which believers have partial access while their natural life endures, and more complete access when their natural life is over. When you are made aware of this claim, you find you have only two choices, rather than three.

The Faith you are asked to consider teaches that only *believers* reap the benefits of belief. Therefore whoever remains agnostic does not qualify for those benefits any more than atheists do. Your choices therefore are only two: belief or unbelief.

In these circumstances you can see why Pascal thinks you should choose belief. Look at the proposal as you would look at a wager, Pascal says, and compare the expected value of wagering on belief with that of wagering on unbelief. There is an elementary rule to be observed in calculating expected value: when you place your bet you must keep in mind not only how happy you will be if you win, but also how likely you are to be a winner. For example, it would be foolish to sell your house to buy national lottery tickets, thinking only how rich you will be if one of your tickets is selected. That is foolish because, even with all the tickets you can buy for the value of your house, you are still very unlikely to win the lottery.

We should observe this rule even when wagering about religion. Except that religious wagers present an anomalous case. That is because the probability of God's existence is inscrutable. It cannot be calculated. If God's existence could be proven, its probability would be one. If it could be disproven, the probability would be zero. Merely probabilistic arguments can be made on either side. In this matter we *know* only that the probability is greater than zero and less than one.

In this special case, then, it is rational to do what is normally not rational. We have no more to consider than the potential gain that may come by betting one way or the other. Unbelief, whether in the form of atheism or agnosticism, promises nothing but a continuation of your present existence with whatever joys and sorrows it contains. Belief promises a life of enhanced joy in the

present existence, and a life of *infinite* felicity in the heightened existence that follows our natural death.

With only slight exaggeration Pascal says that belief offers you everything and unbelief offers you nothing. Speaking literally, the benefits of belief and unbelief stand to one another as does infinity to a finite quantity. These probabilities and inducements being what they are, only a madman would wager on the side of unbelief.

So much critical attention has been paid to the probability calculation in Pascal's exciting Wager argument, that we forget its real subject. The subject of the Wager fragment is not wagering but religious conversion. The metaphor of the wager, like any metaphor, is only meant to organize our intuitions about the matter of real concern. What Pascal means can be expressed without the aid of the metaphor. He means that, if a reasonable unbeliever rightly understands the claims of the Catholic Faith, he will see that it is in his overwhelming interest to adopt that Faith simply on the basis of what he stands to gain, whether or not its claims are true. Pascal acknowledges that it is normally a mistake to believe things simply because we would be better off if they were true. The function of the wager metaphor is to alert us to the special circumstances that make it the right thing to do in the special case of religious belief.

II. Objection

As mentioned already, every step of the argument outlined thus far has been subjected to intense critical scrutiny. However, many critics of Pascal have argued that even if all that were granted, a huge escape hatch would still be available to the unbeliever. Furthermore, they think Pascal has no means of sealing the escape hatch off. Critics have asked again and again what would happen if there were more than one *god* making rival demands on unbelievers, each god, let us suppose, asserting his uniqueness as unequivocally as the Judeo-Christian Yahweh does?⁶ Versions of this criticism, as Jeff Jordan points out, are "legion."⁷

Suppose these rival gods make incompatible demands on the unbeliever, while offering identical infinite rewards to those who meet their demands. In that case an equally compelling wager argument could be constructed for each competing god. Which shows, according to Jordan, that Pascal's "decision matrix," based on the demands and promises of a particular god, is flawed, "because the states it employs are not jointly exhaustive of the possibilities."⁸ In other words, if many gods are competing for the belief of the same unbe-

6. "I am the Lord, and there is none else. There is no God beside me." (Isaiah 45:5)

7. Jeff JORDAN, "Pascal's Wagers," *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002), pp. 213-223. For a partial bibliography see p. 220, fn. 19.

8. Jeff JORDAN, "Pascal's Wagers," p. 220.

liever, then the simple choice between belief and unbelief is lost. Because there are many candidate gods, there are many equally attractive belief-options for the unbeliever to choose. Like Buridan's ass, the unbeliever stands paralyzed before an embarrassment of riches.

Jordan thinks the many gods objection can be answered, but his answer depends on reconfiguring Pascal's argument. It must be understood to be about *generic theism*, rather than full-fledged Catholic belief. In that way all the competing religions can be seen as advocating the same thing — belief in God — and the binary decision matrix, the simple decision between belief and unbelief, will be restored.

William James propounded a generic version of the wager argument in his famous essay "The Will to Believe." This Jordan likes, and to save Pascal, whom Jordan also likes, he argues that Pascal really intended to do same thing. If Pascal's wager is understood along the lines of James's version, Jordan assures us, the argument is "valid and not obviously unsound."⁹

I have two quarrels with Jordan's solution. First, it is only a bandaid. It only works for options in which belief in a god is the key to felicity. But why could not other options come along to enlarge the decision matrix once again? A crackpot offering ceaseless ecstasy to those who are freeze-dried at some high point in their lives would be a competitor to all religious positions. The unbeliever would be left to decide between unbelief, religious belief and freeze-drying, and the binary decision matrix would be lost again.

My second objection to Jordan is a textual one. It is abundantly clear that Pascal recommends to the unbeliever not the thin generic theism of William James, but full-fledged Roman Catholic Faith. He refers explicitly to Christians, to Scripture, and to taking holy water and having masses said. Indeed James takes the originality of his own version of the argument to consist partly in liberating it from its Catholic setting. If that is so, then Jordan's way of escaping the many gods objection, even if it were logically flawless, would be unavailable to Pascal.

III. Refutation

Fortunately, it is easy to escape the many gods objection without resorting to generic theism. I speak with confidence because, to put it provocatively, there never was a "many gods" problem to begin with, notwithstanding the enormous secondary literature on the subject. Pascal is talking about God, *as Christians understand him*, and, when so understood, uniqueness belongs to him essentially. Not only does the Christian God proclaim himself unique, he

9. Jeff JORDAN, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe," in William J. WAINWRIGHT (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 168-187, see p. 179.

has qualities that prove him to be so. He is, after all, omnipotent. A second omnipotent God would be as incompatible with the first as an immovable object with an unstoppable force. Each omnipotent God would have to be more powerful than the other. For logical reasons, therefore, there can be no more than one God. Therefore there is, literally speaking, no “many gods” problem.

What can and actually do exist, Christian orthodoxy is prepared to admit, are rival *descriptions* of how you must act, if you wish to please the only God there is. Yet here again the challenge to Pascal is not as serious as sometimes imagined. There are not arbitrarily many of these descriptions, as some of Pascal’s critics assume. If someone just concocts for argument’s sake some “perverse master” deity, who rewards all and only those who do not believe in God, he is not offering a description that could possibly pertain to God.¹⁰ And anyone who mistook the perverse master for a serious religious option would likely have other intellectual handicaps as well, such as difficulty understanding jokes.

You may think I’m substituting flippancy for argument. But my flippancy is only directed against flippant descriptions of God. There are more than enough *serious* rival descriptions of what we must do to please God to put Pascal’s decision matrix right back in jeopardy. Judaism or Islam will suffice as examples. Both describe the duties believers owe to God in ways that are incompatible with Christianity, because both deny the divinity of Jesus Christ. Perhaps there are other serious monotheistic religions that make further incompatible claims, but two are more than enough to make the point.

Christianity, Judaism and Islam really exist. They all have adherents, some of whom, at least, are acquainted with the demands of one or more of the others. Call these people “informed adherents.” If there is any merit in the many gods objection, then the informed adherents of all three religions are irrational, for according to that argument they must have become believers under circumstances that offered no conclusive reason for belief.

Pascal rejects the many gods argument, at least as applied to Christian believers. While recognizing the existence of many god-descriptions, he denies that they have any significance for the wager argument. To understand his thinking, we must step outside the Wager fragment for a moment.

First, Pascal thinks the one God, on whose existence he invites us to wager, is the *source* of all the competing descriptions of what he demands. For Pascal, that is, the plurality of religions is merely one of God’s many disguises. *Vere tu es deus absconditus*, Pascal is fond of saying: truly, you are the hidden God. “If there had only been one religion,” Pascal explains, “God would have been evident.”¹¹ One of the attributes, therefore, of the God about whom we are to

10. Michael Martin does this in *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1990, pp. 232ff. Cited in Jeff JORDAN, “Pascal’s Wagers.”

11. L242/S275.

wager, is that he causes there to be descriptions of himself that are incompatible with Christianity.

Notwithstanding the plurality of God-descriptions, however, we have no reason to believe them all to be of the same value. Suppose there were an animal we knew to exist only by its spoor, an animal no one had ever observed. It certainly would not follow that every description offered of it were equally worthy of belief. Neither is every description of the hidden God. One main purpose of the *Pensées* is to show that Christianity offers a more credible account of what God wants of us than is given by other religions.

Christianity has always taken a plurality of God-descriptions for granted. It originated, after all, in a polytheistic world, in which every description of the divine was to some degree in competition with every other. On St. Paul's visit to first century Athens he discovered, among the innumerable altars of that very religious city, one that he found almost neurotic in its inclusiveness. It was inscribed, "to the unknown god."

When the opportunity of preaching to the Athenians arose, Paul began his sermon by commending their religiosity, and then exploited their neurosis. "Him whom you worship unawares," Paul said, referring to the unknown God, "I here proclaim."¹² Christians have been saying the same thing to serious rival religions ever since. And with good reason, Pascal thinks, not because Christians have any apodictic proof of their religion, but because they think the evidence favors it over its rivals.

One part of that evidence lies in the miracles by which Christian credentials were initially established.¹³ Fulfilled prophecies are a further indicator in Christianity's favor. Pascal calls them "abiding miracles."¹⁴ He cites them in a remarkable fragment in which he also addresses explicitly the many gods objection. "I see a number of religions," Pascal says:

saying contrary things, and hence all false but one. Each wants to be believed on its own authority and threatens unbelievers. That is not enough to make me believe, however. Anyone can say that. Anyone can claim to be a prophet. But in Christianity I find prophecies, and they are what not just anyone can produce.¹⁵

Those who think Pascal would have been surprised by the "many gods" objection must have overlooked this passage. But its contention that prophecy gives Christianity an edge over other religions may suggest a new objection. Didn't Pascal say in the Wager fragment that reason gives us no guidance about how to bet? Now he is saying that prophetic evidence tips the balance in favor of Christianity. Aren't these claims inconsistent?

12. Acts 17:23.

13. L180/S211.

14. L180/S211.

15. L198/S229.

Not necessarily. They are not inconsistent as long as the evidence offered by prophecy only becomes undeniable *after* you make the decision to believe. And that seems to be what Pascal thinks. Simple self-interest is enough to make Christianity a good bet. The evidence in its favor is a bonus paid to the wagerer after he joins the Christian club. There may be a hint of circularity about this reasoning, but no vicious circle is involved. To say that understanding follows belief is no more paradoxical than to say that club membership follows paying one's dues.

Returning, then, to the many gods objection, there is also an important aspect of belief-formation to which it does not pay sufficient attention. Our response to what God demands of us does not depend exclusively on the claims of a given religion. It also depends on which of its claims we are acquainted with, and on our mental receptivity at the moment we encounter them. The receiver often has as much to do with the message received as the transmitter does. Some claims may be too challenging for us to grasp, or too simple for us to take seriously, at the time we encounter them. Sometimes we are unprepared to listen; at others we hearken to mumbo-jumbo with a too credent ear. That is why we may find ourselves wagering on different religions at different times of our lives, or on the same religion more than once. Yet on each occasion the decision matrix will be exactly the one Pascal presents. We will be deciding for or against the particular religious claims that have been proposed to us. And the "many gods" objection will be of no account.

In the controlled climate of the classroom professors of comparative religion might contrive a situation in which students are asked to wager on many religions at once, and find it can't be done for the very reasons Jordan sets forth. But religious smorgasbords do not come into being unassisted. Like culinary ones, they must be created artificially. The normal thing is to encounter the claims of God somewhere in what Dante calls "the middle of life's way." Different wagers may be proposed to us in different circumstances by different serious religions, or by the same serious religion at different stages on life's way. On each serious occasion we have to bet. If, serially, we wager on more than one religion during our lives, at most one of them will describe God correctly. Nothing about the wager excludes the possibility that we may choose a wrong religion, or reject the right one. If that were not possible, there would be but one religion and no lapsed believers. But nothing rules out our having multiple opportunities to choose the right religion. That possibility defeats the many gods objection from a logical point of view. From a religious point of view it has the happy consequence that each of us remains a candidate for salvation as long as we live.

*Faculty of Philosophy
Dominican University College
Ottawa*

SUMMARY

Pascal's most famous argument is the one popularly called "The Wager," which argues that it is probably more advantageous to bet your life on the truth of Roman Catholicism (by living as God says you should) than to bet against it by living as if there were no God. A big chunk of the enormous body of secondary literature dealing with the Wager come from critics propounding what is called the "Many Gods" argument. Pascal's Wager might indeed be a good bet, these critics are prepared to allow, if the God of Roman Catholicism were the only God. But Pascal's argument loses its force once we realize that there might be many Gods competing for our allegiance, at least some of which demand obedience to a way of life incompatible with Roman Catholicism. My paper shows why this very frequently made objection has no force.

SOMMAIRE

Généralement désigné comme «le pari», l'argument le plus connu de Pascal défend l'idée qu'il est plus avantageux de parier sa vie sur la vérité du catholicisme romain (en vivant selon les commandements de Dieu) que de parier à l'encontre de cette vérité en vivant comme si Dieu n'existait pas. Une part considérable de l'énorme littérature secondaire consacrée au pari provient de commentateurs mettant de l'avant un argument qui fait place à l'existence possible d'une pluralité de divinités. Le pari de Pascal pourrait certainement être un bon pari, affirme-t-on, si le Dieu de la foi catholique auquel il fait référence était le seul Dieu. Mais l'argument perd de son poids dans l'optique d'une pluralité de divinités réclamant de façon concurrente l'allégeance humaine ou réclamant, pour certaines d'entre elles, l'adhésion à un mode de vie incompatible avec la foi catholique. Mon texte montre pourquoi cette objection fréquente ne tient pas.

L'ÉVÉNEMENT VISÉ PAR LA SECONDE « VISITE » DU BENEDICTUS d'après le champ sémantique entourant Lc 1,78

MARIE DE LOVINFOSSE, CND

Traditionnellement appelé *Benedictus*, le cantique de Zacharie (Lc 1,68-79) célèbre une double « visite [ἐπισκοπή] » divine (1,68.78). L'interprétation de la seconde attestation (1,78) suscite des divergences depuis les premiers siècles de notre ère¹. Vers quel événement pointe l'ἐπισκοπή divine en Lc 1,78? Est-ce une simple reprise de celle énoncée en Lc 1,68 et majoritairement interprétée en lien avec l'incarnation du Fils de Dieu? Ou le nouveau champ sémantique entourant Lc 1,78 indique-t-il non seulement une autre perspective, mais aussi un horizon différent?

Notre démarche comporte trois phases: une étude préliminaire du texte, de sa transmission et de son contexte, suivie d'un regard approfondi sur l'ensemble des péricopes qui font écho à la mission de Jean en Lc-Ac², pour

1. NDLR Le présent article s'est mérité le prix annuel de l'ACÉBAC 2016.

La critique textuelle de Lc 1,78 permet de remarquer que certains manuscrits ont ἐπεσκέψατο (indicatif aoriste moyen, 3^{ème} personne du singulier) et d'autres ἐπισκέπεται (indicatif futur moyen, 3^{ème} personne du singulier). Voir l'apparat critique de Eberhard NESTLE, Kurt ALAND, et al. (eds), *Novum Testamentum Graece*, 28^e éd. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012 (abréviation NA28), p. 183. Les critères de critique externe favorisent la formulation au futur car elle est attestée par des témoins plus anciens, quoique moins nombreux, notamment trois manuscrits grecs du IV^{ème} siècle et de tradition alexandrine dont la qualité supérieure est notable: deux onciaux, le *Sinaïticus* avant correction et le *Vaticanus*, ainsi que la minuscule *Freerianus* appelée aussi *Washingtonius*. Les deux critères de critique interne portent à voir dans la variante à l'aoriste une correction. Premièrement, au niveau de l'activité de transcription du scribe avec sa part d'erreurs, intentionnelles ou non, il est possible de discerner dans la conjugaison à l'aoriste en 1,78 un souci d'harmonisation avec l'occurrence du même verbe à l'aoriste au début de l'hymne (1,68). Deuxièmement, la cohérence interne du texte fait pencher en faveur d'ἐπισκέπεται en 1,78. En effet, dans la seconde partie du *Benedictus* (1,76-79), les deux autres verbes à l'indicatif sont au futur, alors que dans la première partie (1,68-75), les cinq verbes à l'indicatif sont à l'aoriste.

2. L'hymne de Lc 1,68-79 s'exprime en langage symbolique et, lu de façon isolée, demeure au moins partiellement opaque. Par contre, il s'illumine à nos yeux si l'auteur traite du même sujet dans des récits. Comme l'objet de notre recherche (1,78) appartient à la seconde partie du cantique (1,76-79), qui s'adresse à « toi, petit enfant », c'est-à-dire à Jean, les récits de Lc-Ac traitant explicitement de Jean et de sa vocation sont ici d'un grand intérêt.

entrer dans l'analyse exégétique de l'ἐπισκοπή divine en Lc 1,78 dans la section 1,76-79. Étant donné les limites de l'espace disponible, nous nous concentrons sur l'exégèse de 1,77b-79. Nous concluons par une reprise des résultats concernant l'interprétation de la seconde visite du *Benedictus*³.

Par une étude littéraire, nous aboutirons à identifier l'ἐπισκοπή divine de Lc 1,78 à l'exaltation de Jésus par Dieu, de laquelle résulte le don de l'Esprit Saint (Ac 2,33) et l'envoi des disciples proclamant la conversion et la rémission des péchés (2,38-39).

Pardon des péchés: avant et après Jésus Christ (1,77)

La «*rémission des péchés* [ἄφεσις ἁμαρτιῶν]» est une expérience concrète et saisissante du salut dans sa dimension «*négative*», ou pour le dire autrement, libératrice. Il en est régulièrement question chez Luc⁴. Lc 1,77 constitue la première occurrence de l'expression dans l'œuvre de Luc. Elle fera l'objet d'un développement. Dans les deux autres occurrences du troisième évangile (3,3 et 24,47), Luc montre que la rémission des péchés est associée à l'acte de proclamer le repentir – par Jean, puis par les disciples – ainsi qu'à la personne de Jésus⁵, tout comme au don de l'Esprit Saint⁶. Les Actes achèvent le dévoilement

3. Notre recherche est fondée sur la version grecque du N.T. éditée par NA28. Pour les citations du texte en français, nous suivrons, sauf indication contraire, la traduction littérale de Pierre BENOÎT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*, vol. I, 8^e éd., Paris, Cerf, 2013. Concernant la traduction en français des textes du N.T. autres que les évangiles, de même que pour ceux de l'A.T., nous recourrons, sauf indication contraire, à ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE (ed.), *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Société biblique française, 2010. Les citations de l'A.T. en grec et en hébreu renvoient respectivement à Alfred RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, ainsi que Karl ELLIGER et Wilhelm RUDOLF (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

4. L'expression apparaît douze fois dans le N.T., surtout dans l'œuvre de Luc (cinq fois en Ac et trois fois en Lc), alors qu'elle intervient à peine une fois en Mt, une fois en Mc, et qu'elle est absente en Jn.

5. En «*proclamant* [κηρύσσων] — «*d'avance*» (Ac 13,24) — un baptême *de repentir* [μετανοίας] *pour la rémission des péchés* [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν]» (Lc 3,3), Jean a accompli ce que Zacharie avait annoncé: «*tu marcheras devant dans le regard du Seigneur* [ἐνώπιον κυρίου]» (Lc 1,76; notre traduction), ce dernier titre désignant Jésus. Au terme du troisième évangile, la dernière parole de Jésus est adressée à ses disciples, leur rappelant le témoignage des Écritures à propos des souffrances et de la résurrection du Christ, «*et que serait proclamé* [κηρυχθῆναι] *en son Nom* [ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ] *le repentir* [μετάνοιαν] *pour la rémission des péchés* [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν] à toutes les nations à commencer par Jérusalem» (24,47).

6. Les personnes qui proclament la conversion en vue de la rémission des péchés, le font après avoir reçu l'Esprit Saint. C'est vrai pour Jean (1,15) comme pour les disciples, tel que le manifeste Lc 24,45-49, par la recommandation de Jésus les enjoignant de rester à Jérusalem «*jusqu'à ce que vous ayez revêtu la force d'en haut*» (24,49), c'est-à-dire l'Esprit Saint (Ac 1,4-5). De plus, les personnes qui reçoivent la proclamation au repentir en lien avec le baptême, sont appelées à s'ouvrir à l'Esprit Saint. Ce don de l'Esprit Saint est tantôt, dans le baptême d'eau conféré par Jean, une promesse qui se réalisera après lui (Lc 3,16; Ac 13,25), tantôt, dans le baptême octroyé par les disciples au nom de Jésus Christ, une expérience actuelle (Ac 2,38).

en déclarant que Dieu donne le salut dans la rémission des péchés, par Jésus, en l'exaltant et en le manifestant ainsi comme sauveur (Ac 5,30-32). L'étude du verbe « remettre [ἀφίημι] », dont dérive le substantif « rémission [ἄφεσις] », apporte des éléments supplémentaires. Bien que le pouvoir de remettre les péchés appartienne à Dieu, Jésus l'a exercé dès avant son exaltation, au moins à deux reprises chez Luc⁷. Sa pratique a été occasion de perplexité, voire d'accusation de blasphème⁸.

Le pouvoir de remettre les péchés sera présenté par Jésus à ses disciples comme un don reçu du Père, à concrétiser dans les relations humaines⁹ et à annoncer « à toutes les nations, en commençant par Jérusalem » (Lc 24,47; notre traduction).

Qu'en est-il de la rémission des péchés avant sa manifestation ultime en Jésus Christ? Bien que l'expression « rémission / pardon des péchés [ἄφεσις ἁμαρτιῶν] » soit introuvable dans la Septante, sa forme verbale est plus courante¹⁰. Les deux seules occurrences visant un futur et concernant une collectivité sont proclamées en Is 33,24 et 55,7 et elles ont une portée eschatologique introduisant une dynamique nouvelle de relation entre Dieu et son peuple, tout comme les attestations de « pardonner [כָּלַף] » dans les écrits de la mer Morte¹¹. Or, la seconde partie du *Benedictus* (Lc 1,76-79) est également au futur et adressée à « nous » / « son peuple ». De plus, en Lc 1,76, une portée eschatologique est perceptible dans son allusion à Ml 3¹². Nous sommes donc autorisés à interpréter Lc 1,77 dans la même perspective.

Pour les chrétiens du XX^e siècle, la rémission des péchés accordée par Dieu « à son peuple » (1,77) peut être perçue comme un don facilement accessible, actualisée par le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, grâce au don de l'Esprit Saint. Cette expérience chrétienne de la rémission des péchés, est sans doute davantage célébrée fréquemment que désirée longuement. Or, pour le judaïsme ancien et contemporain de Jésus, la rémission des péchés n'était pas assurée de la même manière. Les Écritures font état de moments

7. Voir le récit de la guérison du paralytique (Lc 5,20-24; par. Mc 2,5-10 et Mt 9,2-6) et celui de la rencontre de la pécheresse (Lc 7,47-49; propre à Luc).

8. Lc 7,49 (propre à Luc) et Mc 2,7 (par Lc 5,21 et Mt 9,3), respectivement.

9. Voir la demande dans la prière du *Pater* (Lc 11,4 et par. Mt 6,12) et l'exhortation au sujet de la correction fraternelle (Lc 17,3-4 et par. Mt 18,21-22).

10. Dans la LXX, « remettre / pardonner le péché [ἀφίημι ἁμαρτίας] » se rencontre vingt fois : deux attestations l'évoquent comme une action humaine (Gn 50,17; Si 28,2 LXX).

11. Les seules mentions de כָּלַף au yiqtol pour exprimer un futur sont situées dans le *rouleau du Temple* (11Q19) dont la portée est collective dans trois cas (18,8; 26,10; 27,2) en lien avec les sacrifices d'expiation. La visée est alors eschatologique. Voir Elisha QIMRON et García Martínez FLORENTINO (eds), *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (coll. « Judean Desert Studies »), Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev Press, 1996, p. 28, 40-41.

12. Voir l'écho de Ml 3,23 (LXX) en Lc 1,17 (annonce de Jean faite par Gabriel à Zacharie) et Ml 3,1 en Lc 7,26-27 et par. Mt 11,9-10 (témoignage de Jésus sur Jean).

où Dieu aurait décidé de ne pas pardonner à son peuple ou aurait hésité à le faire, même si par la suite il se reprend¹³.

Dans le judaïsme contemporain de Jésus, la rémission des péchés est plutôt demandée qu'identifiée comme une réalité accomplie et présente¹⁴. De plus, elle était liée à des institutions profondément ancrées dans un lieu et un espace défini: le Temple, lieu du sacrifice et des grandes célébrations, notamment le Jour annuel du Grand Pardon (Lv 16¹⁵). La prophétie de Zacharie, annonçant que «la connaissance du salut par la rémission des péchés» sera donnée à tout le peuple, constitue pour ses contemporains une grande nouvelle. Cependant, comme Zacharie est prêtre, c'est-à-dire associé au service du Temple (Lc 1,8-9), et qu'il ne précise pas explicitement la médiation nouvelle par laquelle se réalisera une telle promesse, il n'est pas dit que celle-ci suscite encore l'étonnement.

Les entrailles de Dieu, lui qui fait sortir de la mort et vivre (1,78)

En Lc 1,78, Zacharie évoque la fidélité de Dieu, cause ultime du salut. Il le fait en utilisant une expression introuvable ailleurs dans la Bible: «*Grâce aux entrailles de miséricorde de notre Dieu* [διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν]» (1,78a). Col 3,12 contient une expression semblable, mais celle-ci renvoie au croyant et non à Dieu¹⁶. Par contre, dans des écrits de la mer Morte du I^{er} siècle av. J.C., une confession similaire se retrouve¹⁷.

13. Exemple: 2 R 24,4. Jr 5,7 présente Dieu en train de demander comment il pourrait pardonner à son peuple, pour finalement choisir de le faire (Jr 38,34 LXX).

14. Dans la LXX, l'action divine de «*pardoner les péchés* [ἀφίεναι ἁμαρτίας]» répond le plus souvent à une demande exprimée par la médiation de sacrifices (Lv 4,20.26.35; 5,6.10.13; 19,22; Nb 15,25) ou du prophète Moïse (Ex 32,32; Nb 14,19). Six mentions ne précisent pas de démarches préalables et la présentent comme une déclaration dont la portée est individuelle et particulière (Ps 31,1.5 LXX) ou générale (accomplie ou présente: Ps 84,3 LXX et Si 2,11 LXX; future: Is 33,24 et 55,7). Voir aussi James H. CHARLESWORTH et John S. KSELMAN, «*Forgiveness: Old Testament and Early Judaism*», dans David N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York NY, Doubleday, 1992, p. 831-835.

15. Pour la communauté de Qumrân détachée du Temple de Jérusalem, la promesse de la rémission des péchés du peuple était associée au Temple idéal, eschatologique, qui serait bâti par Dieu avec une collaboration humaine. Voir Eric W. BAKER, «*The Eschatological Role of the Jerusalem Temple in the Temple Scroll of Qumran*», dans *The Eschatological Role of the Jerusalem Temple: An Examination of Jewish Writings Dating from 586 BCE to 70 CE*, Hamburg, Anchor Academic Publishing, 2015, p. 268-311, ici 293-294 et 303-304.

16. «*Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu, revêtez donc des sentiments de compassion* [σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ], de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience.» (Col 3,12).

17. *Manuel de Discipline* (1QS I 22: חסדי רחמים; II 1 (רחמי חסדו)), *Cantiques pour l'holocauste du sabbat* (4Q403 I i,23: רחמי חסדו; רחמי חסדו); correspondant à 4Q405 3 ii,15 (רחמי חסדו). Voir Millar BURROWS, John C. TREVER, et al. (eds), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Volume II, Fascicule 2: plates and transcription of the Manual of Discipline*, New Haven CT, American Schools of Oriental Research, 1951, planche I (ligne 22) et II (ligne 1); Esther ESHEL, Hanan ESHEL, et al. (eds), *Qumrân Grotte 4 • VI: Textes poétiques et liturgiques. Première partie* (coll. «*Discoveries in the Judaean Desert*», XI), Londres, Oxford University Press, 1998 p. 257-261 (4Q403 I i,23), 319-

Lc 1,78 est le seul passage des évangiles contenant le substantif σπλάγχνα et le seul des onze passages du Nouveau Testament où le mot est employé à propos de Dieu. L'usage que fait Luc du verbe σπλαγχνίζομαι est surprenant. Il l'utilise moins que les autres synoptiques, jamais dans des récits de miracles qu'il a en commun avec eux, ni dans des récits de signes messianiques mentionnés en Lc 7,22, mais seulement dans trois péripicoes qui lui sont propres¹⁸. Celles-ci partagent un même contexte initial: la mort¹⁹. En Lc, les trois attestations de σπλαγχνίζομαι et du substantif dérivé σπλάγχνα occupent toujours une position centrale dans l'ensemble de la péripicoe ou dans la section concernée. Elle peut être mesurée comme telle d'après le nombre des mots ou des syllabes, de formes verbales ou de substantifs²⁰. La compassion active dans des situations de détresse, apparemment irréversible, est donc un thème crucial chez Luc. Il en fait un pivot.

Parmi les trois emplois de σπλαγχνίζομαι, le seul qui figure dans une narration, en l'occurrence un récit de miracle (Lc 7,11-17), contient également le verbe ἐπισκέπτομαι traditionnellement traduit par « visiter » (7,16). Le passage de la mort à la vie expérimenté par le jeune homme de Naïn est un signe messianique très particulier puisque, dans les autres récits contenant de tels signes (répertoriés en Lc 7,22), Luc n'a inséré ni le verbe σπλαγχνίζομαι à propos de Jésus, ni le vocabulaire lié à l'ἐπισκοπή de Dieu. Le retour à la vie du jeune homme de Naïn est non seulement un signe de la mission de Jésus, alors reconnu comme « un grand prophète » (Lc 7,16), mais plus encore. Il préfigure le moment de l'ultime accomplissement de la miséricorde de Dieu, qui sera manifesté lors de la résurrection et de l'exaltation de Jésus à sa droite, animé de vie nouvelle donnée dans l'Esprit²¹.

Une première intuition se dégage: la visite dont il est ici question en Lc 1,78 vise le moment où Dieu a ressuscité et exalté Jésus, lui donnant de répandre l'Esprit Saint (Ac 2,32-33). Cette interprétation trouve un appui dans la

320 (4Q405 3 ii,15). Les deux termes מִחֲרָה (entrailles / compassion / miséricorde) et רַחֲמֵי (bonté / miséricorde / fidélité / amour) sont associés dans la Bible hébraïque sous forme de substantifs juxtaposés, sans reproduire l'expression en Lc 1,78: Jr 16,5 (מִחֲרָה-תֵּן וְרַחֲמֵי-תֵּן, sans équivalent dans la LXX), Os 2,21 (וְרַחֲמֵי וְרַחֲמֵי / και ἐν ἐλέει και ἐν οἰκτιρμοῖς), Za 7,9 (וְרַחֲמֵי וְרַחֲמֵי / και ἔλεος και οἰκτιρόν), Ps 51(50)3 (כָּרַב רַחֲמֵי / κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου και κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρῶν σου), Dn 1,9 (וְרַחֲמֵי וְרַחֲמֵי / autre version dans la LXX: τιμὴν και χάριν). Voir aussi Ps 25(24),6; 49(39),12; 69(68),17; 103(102),4.

18. Le retour à la vie du jeune de Naïn (7,11-17), le bon Samaritain (10,29-37) et le père prodigue (15,11-32).

19. Lc 7,12.15; 10,30; 15,24.32.

20. À l'intérieur de la section Lc 1,76-79, le terme σπλάγχνα (1,78) est précédé et suivi d'un même nombre de mots, à savoir vingt-six. Pour une analyse détaillée, voir Martinus MENKEN, « The position of σπλαγχνίζεσθαι and σπλάγχνα in the Gospel of Luke », *Novum Testamentum*, 30 (1988), p. 107-114, ici p. 112.

21. Cette hypothèse a été vérifiée lors de notre mémoire comme étudiante à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, en date du 31 mai 2016.

Septante où **σπλάγχνα** signifie notamment le lieu du souffle de vie (Ba 2,17 et Jr 28,13 LXX).

La manifestation divine du Messie qui se lève (1,78)

Que signifie en Lc 1,78b le «*levant* [ἀνατολή]» et qui désigne-t-il? La compréhension de l'ἀνατολή en ce passage est discutée au point d'être considérée comme une *crux interpretum*²². La signification de l'ἀνατολή en Lc 1,78 peut difficilement être éclairée à la lumière de sa seule autre mention dans l'ensemble de l'œuvre de Luc (13,29) où elle est déclinée au pluriel après une préposition indiquant une origine.

Les autres occurrences de l'ἀνατολή dans le Nouveau Testament ne fournissent pas plus d'indices, car elles sont précédées d'une préposition ou suivies d'un complément, ce qui n'est pas le cas en Lc 1,78. La forme originale de l'ἀνατολή en Lc 1,78, en tant que réalité personnifiée, est connue de la Septante (Za 3,8; 6,12; Jr 23,5) où elle est un titre messianique. Le sens littéral de l'ἀνατολή est double: tantôt le «lever» ou le «levant» d'un être céleste comme une étoile ou le soleil (d'où la possibilité de signifier aussi «l'orient»), tantôt le «germe» ou la «pousse» d'une plante. La Septante utilise un même mot (ἀνατολή) pour ces deux champs sémantiques, là où la Bible hébraïque a maintenu une distinction: קָוָה ou קָוָה (le «levant») et קָוָה (le «germe»). En Za 3,8; 6,12 et Jr 23,5, le terme hébraïque correspondant à l'ἀνατολή est קָוָה, donc «le germe».

Parmi les paroles prophétiques de l'Ancien Testament, considérons les occurrences du vocabulaire lié à l'ἀνατολή (incluant le verbe ἀνατέλλω²³). Une sélection basée sur trois critères inspirés de Lc 1,78-79 permet de retenir deux passages²⁴: Nb 24,17 et Is 60,1. Le premier montre que, même si le substantif ἀνατολή en tant que «levant», et non en tant que «pousse», n'est jamais associé à un titre messianique, la jonction des deux champs sémantiques (lumière et Messie) a lieu, notamment à travers le verbe ἀνατέλλω. L'«étoile (ἀστρον / כּוֹכָב)» qui va «s'élever (ἀνατέλλω / קָוָה ou קָוָה)» est mentionnée avec un sens messianique et eschatologique dans des manuscrits de Qumrân et des Pseudé-

22. Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation and Notes* («The Anchor Yale Bible», 28), Garden City NY, Doubleday, 1981, p. 387. Voir aussi Heinrich SCHLIER, «ἀνατέλλω, ἀνατολή», dans Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I (A-I), traduit par Geoffrey W. BROMILEY, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1964, p. 351-353, ici p. 352.

23. Nb 24,17; Jg 5,31; Ps 111,4 (LXX); 131,17; Is 14,12; 42,9; 43,19; 44,4.26; 45,8(bis); 58,10; 60,1.19; 61,11; 66,14; Jr 23,5; Ez 16,7; 29,21; Za 3,8; 6,12; Ml 3,20 (LXX).

24. Voici les trois critères: la lumière comme thématique du contexte (voir le verbe ἐπιφᾶναι en Lc 1,79); l'offre salvifique de Dieu comme contenu de l'image (voir la mention du salut déjà présente en Lc 1,77-78), et finalement, «ceux qui habitent les ténèbres et l'ombre de la mort» (Lc 1,79a) comme destinataires du don.

pigraphes d'Ancien Testament en grec²⁵. Il n'est donc pas nécessaire de restreindre l'interprétation messianique aux occurrences où l'ἀνατολή signifie «germe» / «pousse», comme le fait Fitzmyer²⁶.

Située dans l'introduction d'une prophétie s'étendant jusqu'au verset 22, l'ἀνατολή en Is 60,1 présente un intérêt particulier. En effet, non seulement elle satisfait aux trois critères définis ci-dessus, mais elle présente aussi plusieurs affinités de vocabulaire avec Lc 1,78-79. Premièrement, Is 60,2 contient le verbe φαίνω accompagné de la préposition ἐπί, dans une situation de «ténèbres [σκότος]», comme en Lc 1,79a.

Illumine-toi, illumine-toi, Jérusalem, voici venue ta lumière, et la gloire du Seigneur sur toi s'est levée [ἀνατέταλκεν].² Voici, l'obscurité [σκότος] et la ténèbre [γνόφος] couvriront la terre sur les nations; mais sur toi paraîtra [ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται] le Seigneur, et sa gloire se fera voir sur toi [...]. (Is 60,1-2 LXX²⁷)

Is 60,1-2 met l'accent, non pas sur le Messie, mais sur la venue de Dieu lui-même. Deuxièmement, sans nommer la «mort [θάνατος]», Is 60,1-22 y fait allusion.

Car le soleil ne se couchera pas pour toi, et la lune pour toi ne disparaîtra pas: le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle, et les jours de ton deuil [πένθους] seront achevés. (Is 60,20 LXX; traduit par nous)

De plus, parmi les bienfaits salvifiques annoncés en Is 60 figurent non seulement la richesse et la multiplication de la nation (Is 60,22), mais aussi le fait que «tout ton peuple sera juste [ὁ λαός σου πᾶς δίκαιος]» (Is 60,21). Ce dernier élément ressemble à l'expression «le servir dans la sainteté et la justice [δικαιοσύνη]», située dans la première partie du *Benedictus* (Lc 1,74-75). Finalement, un argument supplémentaire permet d'appuyer notre hypothèse

25. Document de Damas (CD VII 18-19 = 4Q269 5,2-3), le Rouleau de la guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres (1Q33 11,6) et le Testimonia (4Q175 12), tous trois situés entre le II^{ème} et le I^{er} siècles av. J.C., ainsi que le Testament de Lévi XVIII 3 et le Testament de Juda XXIV 1. Concernant ces deux derniers ouvrages, la datation de l'original grec est complexe et incertaine (entre 100 av. J.C. et 300 ap. J.C.) car non seulement l'original grec n'est qu'indirectement accessible par des copies du X^e siècle ou postérieures, mais il est aussi le résultat évident de multiples strates rédactionnelles. Nous avons souligné en gras les références évoquant précisément «l'étoile de Jacob», comme en Nb 24,7. Voici les éditions de ces cinq documents: Joseph M. BAUMGARTEN, Joseph Thaddée MILIK, et al. (eds), *Qumrân Grotte 4 • XIII: Le Document de Damas (4Q266-273)* («Discoveries in the Judaean Desert», XVIII), Londres, Oxford University Press, 1996 p. 128 (CD VII 18-19 = 4Q269 5 2-3); Eleazar L. SUKENIK (ed.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, Hebrew University Press, 1955, planche 26; John M. ALLEGRO et Arnold A. ANDERSON (eds), *Qumrân Grotte 4 • I (4Q158-4Q186)* («Discoveries in the Judaean Desert», V), Londres, Oxford University Press, 1968 p. 58 (4Q175 12); Marinus de JONGE, Harm W. HOLLANDER, et al. (eds), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* («Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece», 1/2), Brill, 1978 p. 46-48 (Testament de Lévi XVIII 3) et p. 76-77 (Testament de Juda XXIV 1).

26. Joseph A. FITZMYER, *Luke I-IX...*, p. 387.

27. Pour la traduction en français, voir Alain LE BOULLUEC et Philippe LE MOIGNE (eds), *Vision que vit Isaïe (La Bible d'Alexandrie)* («LXX (Paris)»), Paris, Cerf, 2014 p. 132.

selon laquelle Is 60,1-22 serait le point d'ancrage principal inspirant Lc 1,78-79a. En effet, en Lc, Is 61,1-2 est la première parole de Jésus à des êtres humains, à l'occasion de l'inauguration de sa mission à Nazareth (Lc 4,18-19). Or, ce passage d'Isaïe est la suite immédiate d'Is 60,1-22.

La compréhension de l'ἀνατολή en Lc 1,78 s'éclaire aussi par l'étude du verbe ἀνατέλλω à travers le Nouveau Testament²⁸, plus spécialement dans une des trois occurrences de Matthieu. En effet, Mt 4,16 s'inspire d'une prophétie d'Isaïe (8,23-9,1) partiellement contenue en Lc 1,79 où sont formulés les bienfaits de la visite future de l'ἀνατολή en Lc 1,78.

8²³ D'abord, fais-le, fais-le vite, contrée de Zabulon, terre de Nephtali, qui habitez la route de la mer, et les autres, vous qui habitez la rive de la mer et au-delà du Jourdain, Galilée des Nations, les districts de Judée. 9¹ *Peuple marchant dans l'obscurité* [ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει], voyez une grande lumière; *habitants de la contrée et de l'ombre de la mort* [οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου], une lumière brillera sur [λάμψει ἐφ'] vous. (Is 8,23-9,1 LXX²⁹)

Lc 1,79 fait écho à la dernière partie de la prophétie (Is 9,1) où la lumière est présentée comme un don à portée élective («peuple marchant dans l'obscurité») et universelle («habitants de la contrée et de l'ombre de la mort»). Lc 1,79 a retenu les deux symboliques, sans les introduire par un substantif permettant de distinguer deux catégories de destinataires.

En Lc 1,78, le complément «*d'en haut* [ἐξ ὕψους]» confère à l'ἀνατολή un caractère divin. En effet, empruntée à la Septante qui l'utilise presque toujours en relation à Dieu³⁰, cette expression se retrouve uniquement chez Luc, au début et au terme de son évangile (Lc 1,78 et 24,49³¹), formant ainsi une inclusion. Elle est rattachée dans les deux cas à une promesse en suspens et voilée. Jésus promet à ses disciples la «*force d'en haut* [ἐξ ὕψους δύναμιν]» (24,49) après leur avoir ouvert «l'esprit à l'intelligence des Écritures» (24,45) et leur avoir confié le mandat de «proclamer en son nom le repentir pour la rémission des péchés» (24,47). Le salut est aussi exprimé sous cette forme en 1,77, en vue duquel l'ἀνατολή en Lc 1,78 «nous visitera». Ac 1,4-5 dévoile l'objet de «la promesse de mon Père» évoquée en Lc 24,49, en se référant au baptême dans l'Esprit Saint annoncé par Jean baptisant dans l'eau (Lc 3,16). L'ange avait

28. Six dans les évangiles: trois en Mt (4,16; 5,45; 13,6), deux en Mc (4,6; 16,2), une en Lc (12,54). Les trois autres occurrences sont situées en He 7,14; Jc 1,11 et 2 P 1,19.

29. Pour la traduction en français, voir Alain LE BOULLUEC et Philippe LE MOIGNE (eds), *Vision que vit Isaïe...*, p. 27. Pour exprimer l'action salvifique de Dieu, Ps 106,10 (LXX) contient également l'expression καθήμενος ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, mais recourt à d'autres images que celle du levant, ou plus largement, que celle du rayonnement de la lumière.

30. Six mentions: toutes au sens figuré, plus spécifiquement divin (Ps 17,17 LXX; 101,20 LXX; 143,7 LXX; Si 16,17 LXX; Lm 1,13), sauf une au sens littéral (2 S 22,17).

31. Le même terme au génitif mais selon la forme du superlatif («*du Très-Haut* [ὕψιστου]) renvoie toujours à Dieu et est plus fréquent dans le N.T., surtout en Lc-Ac: Mc 5,7 (par. Lc 8,28), Lc 1,32.35.76; 6,35; Ac 16,17; He 7,1.

également annoncé à Marie qu'elle serait revêtue de la « *puissance du Très-Haut* [δύναμις ὑψίστου] » (Lc 1,35) après lui avoir révélé qu'elle serait mère du « *fil du Très-Haut* [υἱὸς ὑψίστου] » (1,31-32). Dans le cas des disciples et de Marie, la puissance d'en haut / du Très-Haut désigne l'Esprit Saint qui leur est donné en vue d'une mission spécifique. En vue de quelle mission le « levant d'en haut » nous visitera-t-il ?

En conclusion, l'interprétation de l'ἀνατολή en Lc 1,78 est typiquement lucanienne tout en s'inspirant de la tradition. Contrairement aux occurrences de la Septante quand elle recourt à ce terme en tant que titre messianique, l'ἀνατολή appartient chez Luc au champ sémantique de la lumière et non à celui du germe.

En Lc 1,78, la représentation de l'ἀνατολή se distingue aussi de celle des écrits de la mer Morte, car elle fait référence à une figure messianique d'origine divine et non pas humaine. Elle se distingue aussi de la représentation de Matthieu, l'ἀνατολή n'étant pas seulement un signe avant-coureur du Messie, mais sa figure symbolique. De plus, chez Luc, Jésus est manifesté de façon singulière comme Messie, non pas dès le temps de sa prédication du Royaume, mais à partir de son exaltation, comme en témoigne le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,33). Notre interprétation de l'ἀνατολή en Lc 1,78 en tant que symbole lumineux, le « levant », s'écarte de celles de plusieurs commentateurs. Fitzmyer préfère maintenir l'ambiguïté du terme ἀνατολή, tout en accordant une priorité à la signification de « germe »³². Lyngdoh et Marshall optent pour une jonction des deux images messianiques dans l'interprétation de l'ἀνατολή : celle du « germe de David »³³ et celle de « l'astre de Jacob » (Nb 24,17)³⁴. Bock et Bovon appuient cette dernière hypothèse tout en affirmant que l'image du soleil levant domine³⁵. Quelques commentateurs défendent une hypothèse similaire à la nôtre³⁶. De plus, nous avons montré

32. Joseph A. FITZMYER, *Luke I-IX...*, p. 387-388.

33. Jr 23,5 en lien avec la « souche de Jessé » en Is 11,1.

34. Cyprian P. LYNDOH, « 'God Visiting His People' in the Lucan Texts », *Indian Journal of Spirituality*, 18 (2005), p. 135-155, 288-312, 446-482, ici p. 297 ; I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (coll. « New International Greek Testament Commentary »), Grand Rapids MI, Paternoster, 1978, p. 95. Lyngdoh appuie son hypothèse sur Ap 22,16 : « Moi, Jésus, [...] Je suis le rejeton et la lignée de David [ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος Δαβὶδ], l'étoile brillante du matin [ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός]. » Toutefois, le terme ἀνατολή y est absent. De plus, l'écriture de l'Apocalypse est postérieure à celle du troisième évangile. L'argument est donc faible. Pour garder le double sens, Meynet propose de traduire en Lc 1,78 ἀνατολή par « celui-qui-point », tout en l'évoquant aussi comme l'astre. Voir Roland MEYNET, *L'évangile de Luc* (« Rhétorique sémitique », 8), Pendé, Gabalda, 2011, p. 98-105.

35. Darrell L. BOCK, *Luke. Volume 1, 1:1-9:50* (« Baker Exegetical Commentary on the New Testament », 3A), Grand Rapids MI, Baker Book, 1994, p. 192 ; François BOVON, *L'évangile selon saint Luc. Vol. I (1,1-9,50)* (« Commentaire du Nouveau Testament : deuxième série », IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 109.

36. Richard J. DILLON, « *Benedictus* (Luke 1:68-79) », dans *The Hymns of St. Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1 - 2* (« Catholic Biblical Quarterly-Monograph Series », 50),

que l'ἀνατολή de Lc 1,78 désigne le Messie eschatologique³⁷, non pas Dieu³⁸, et encore moins Jean³⁹.

Les interprètes pour qui Lc 1,78 renvoie à une action de Jean, «le prophète du Très-Haut» (1,76), ou de Dieu, le «Très-Haut», considèrent uniquement l'indication «*d'en haut* [ἐξ ὕψους]» sans prendre suffisamment en compte l'image de l'ἀνατολή qui, dans la LXX, ne désigne à aucun moment Dieu ou un prophète mais parfois le Messie (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12). De plus, dans le contexte immédiat, le symbole de la «lumière» est appliqué à Jésus (2,32⁴⁰).

Une action charnière: un exode eschatologique (1,78) ?

Le verbe ἐπισκέπεται décrivant l'action du «levant d'en haut» renforce la solennité du moment. Quelle est sa signification dans le contexte de Lc 1,76-79? Le vocabulaire lié à ἐπισκέπτομαι, incluant l'autre verbe de même racine (ἐπισκοπέω) et le substantif dérivé (ἐπισκοπή), appartient au langage de la Septante, dont le Nouveau Testament a gardé des traces.

	ἐπισκέπτομαι	ἐπισκοπέω	ἐπισκοπή
A.T.	153 fois	4 fois	41 fois
N.T.	11 fois Mt 25,36.43; Lc 1,68.78; 7,16; Ac 6,3; 7,23; 15,14.36; He 2,6 (citant Ps 8,5); Jc 1,27.	2 fois He 12,15; 1 P 5,2.	4 fois Lc 19,44; Ac 1,20 (citant Ps 109,8); 1 Tm 3,1; 1 P 2,12 (citant Is 10,3).

Washington DC, The Catholic Biblical Association of America, 2013, p. 49-95, p. 78-79; David E. GARLAND, *Luke* («Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament», 3), Grand Rapids MI, Zondervan, 2011, p. 107; Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* («Handbuch zum Neuen Testament», 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 116-117.

37. Position défendue entre autres par Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, p. 117; Darrell L. BOCK, *Luke. Volume 1, 1:1-9:50...*, p. 192; François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc. Vol. I (1:1-9:50)...*, p. 109; Joseph A. FITZMYER, *Luke I-IX...*, p. 387; I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, p. 94.

38. Pour Rindos, l'ἀνατολή représente à la fois le salut de Dieu et à la fois le Messie. Voir Jaroslav RINDOŠ,

«The Canticle of Zechariah (Luke 1,68-79)», dans *He of Whom It Is Written: John the Baptist and Elijah in Luke* («Österreichische Biblische Studien»), Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 77-99, p. 91-97.

39. Selon Dillon, la source baptiste qui aurait inspiré le *Benedictus*, aurait interprété l'ἀνατολή en Lc 1,78 comme une image attribuée à Jean, que Luc aurait christianisée. Voir Richard J. DILLON, «*Benedictus* (Luke 1:68-79)», p. 80 et 94.

40. Dans la suite de Lc et dans Ac, le symbole de la lumière est évoqué pour parler des attitudes humaines dans des *logia* (Lc 8,16; 11,33.35; 12,3; 16,8; Ac 13,47), du Seigneur ressuscité se manifestant à Paul (Ac 9,3; 22,6.9.11; 26,13), d'un ange du Seigneur (Ac 12,7), de la mission de Paul à la suite du Christ (Ac 13,47 en référence à Is 42,6; 49,6), de la conversion à Dieu (Ac 26,18), de la proclamation du Christ (Ac 26,23).

Dans le Nouveau Testament, ἐπισκέπτομαι apparaît surtout dans l'œuvre de Luc (trois fois en Lc et quatre en Ac). Dans les deux occurrences de Mt, le « Fils de l'homme » (25,31) est l'objet de ce verbe, à travers la figure du roi dans la parabole du jugement dernier (Mt 25,31-46). Dans la Septante, une figure transcendante n'est jamais objet d'ἐπισκέπτομαι. Pour cinq des dix-sept occurrences totales du vocabulaire lié à ἐπισκοπή dans le Nouveau Testament, Dieu est le sujet explicite : trois dans l'œuvre de Luc (Lc 1,68 ; 7,16 et Ac 15,14), une en He 2,6 (citant Ps 8,5 LXX) et une en 1 P 2,12 (citant Is 10,3). Luc est le seul évangéliste à parler de l'action divine en terme d'ἐπισκοπή. Un parcours se dessine d'une attestation à l'autre⁴¹.

Quel usage la Septante fait-elle d'ἐπισκέπτομαι ? Après avoir parcouru les occurrences du verbe, nous avons perçu une signification fondamentale – « intervenir » – qui peut revêtir différentes nuances. Nous les classons en cinq catégories avec le nombre de mentions entre parenthèses : 1) examiner, éprouver, recenser (cent) ; 2) intervenir en faveur (vingt-huit) ; 3) intervenir contre⁴² (vingt) ; 4) confier un mandat (trois) ; 5) rendre visite⁴³ (deux).

Quand Dieu est le sujet d'ἐπισκέπτομαι⁴⁴, celui-ci ne signifie jamais « recenser⁴⁵ » ou « rendre visite », rarement « désigner » (deux fois), très occasionnellement « examiner » (six fois), principalement (quarante-deux fois) « intervenir pour accorder sa faveur⁴⁶ » ou pour « punir⁴⁷ ». Le terme ἐπισκέπτομαι véhicule ainsi une théologie de l'histoire. Dieu est maître de l'histoire et intervient dans le cours de la vie individuelle ou collective. Force est de constater que « visiter » au sens courant du terme ne rend pas bien compte de la signification d'ἐπισκέπτομαι. En effet, hormis les deux occurrences de la cinquième catégorie, ce verbe évoque l'action d'une personne ayant autorité sur d'autres ou sur un peuple⁴⁸. En français, le sens de « visiter » est lui-même multiple, sans correspondre pour autant aux significations diverses d'ἐπισκέπτομαι et sans impliquer nécessairement une responsabilité à l'égard de la personne visitée.

41. Ce parcours est l'objet de notre recherche actuelle.

42. Il arrive seulement une fois qu'ἐπισκέπτομαι signifie « punir » et que le sujet ne soit pas Dieu : Jr 13,21.

43. Jg 15,1 (Samson allant rencontrer son épouse qui habite chez son père) ; Si 7,35 (LXX, à l'égard des malades).

44. Un tiers des occurrences totales, soit 50 sur 153.

45. Cependant, Dieu l'est parfois indirectement en confiant à Moïse, par exemple, des directives pour le recensement (Ex 30,12).

46. Vingt-trois fois (ex : Gn 21,1). Le verbe ἐπισκέπτομαι est alors employé surtout au futur, dans l'énoncé d'une promesse, mais aussi au passé, pour faire mémoire, ou de manière exhortative (notamment par l'usage de l'impératif), dans l'espérance du secours de Dieu.

47. Dix-neuf fois (ex : Ex 32,34). Dans cette catégorie de sens, ἐπισκέπτομαι est majoritairement au futur et dans les livres dits « prophétiques ».

48. Jean-Claude MARGOT, « Les 'visites' de Dieu », *Cahiers de traduction biblique*, 30 (1998), p. 10-15.

En réalité, la traduction de ἐπισκέπτομαι par « visiter » en Lc 1,68 et 1,78 a été influencée par Jérôme qui a souvent recours au verbe latin *visitare*⁴⁹.

Étant donné le contexte de Lc 1,78, concentrons-nous sur les mentions d'ἐπισκέπτομαι qui ont Dieu pour sujet, une collectivité comme complément d'objet du verbe et qui impliquent la médiation d'un prophète. L'une d'entre elles trouve-t-elle ou non une résonance en Lc 1,78? Dans la Septante, six versets remplissent les trois conditions et concernent deux prophètes : Moïse⁵⁰ et Samuel (Si 46,14 LXX). Concernant la mention d'ἐπισκέπτομαι liée à Samuel en Si 46,14, il est peu probable qu'elle trouve un écho spécifique en Lc 7,16, même si c'est une figure connue en Ac⁵¹. En effet, les actions de Samuel, à travers lesquelles Dieu visite son peuple, ont peu d'affinités avec l'environnement de Lc 1,78 : « *il a établi la royauté* [κατέστησεν βασιλείαν] » (Si 46,13a), « *il a oint des chefs* [ἔχρισεν ἄρχοντας] » (46,13b), « *il a jugé les assemblées* [ἔκριεν συναγωγὴν] » (46,14). Toutefois, les emplois d'ἐπισκέπτομαι en lien avec Samuel montrent que, dans ce cas, l'ἐπισκοπή divine en faveur de son peuple par l'entremise d'un prophète ouvre à une nouvelle étape charnière dans l'histoire d'Israël, à un moment où celui-ci se sentait démuné devant une grande épreuve. Ceci est également vrai des premières mentions de ce type remontant à l'Exode avec Moïse.

³⁰ et Aaron *dit* [ἐλάλησεν] toutes ces paroles que Dieu *avait dites* [ἐλάλησεν] à Moïse. Il fit les signes devant le peuple,³¹ et le peuple *crut* [ἐπίστευσεν] et se réjouit, parce que *Dieu avait visité* [ἐπεσκέψατο ὁ θεός] les fils d'Israël et qu'il avait vu leur oppression : le peuple s'inclina et *se prosterna* [προσεκύνησεν]. (Ex 4,30-31 LXX)

Lc 1,78 et son contexte comportent plusieurs points communs avec Ex 4,30-31 : la parole ouvre à la foi et devient son mode d'expression, en vue de reconnaître l'intervention salvifique de Dieu⁵². De plus, tel que son nom l'indique, l'Exode (ἐξ-ὁδός) est un chemin qui fait sortir le peuple d'une situation oppressante pour entrer dans une étape nouvelle, une libération. Or, Lc 1,76-79 contient le mot « *chemin* [ὁδός] » : au début, « les chemins du Seigneur [...] dans la rémission des péchés » (1,76-77), et à la fin, « le chemin de la paix » (1,79).

De plus, dans le Nouveau Testament, Luc est le seul à utiliser le terme « *exode* [ἔξοδος] » à propos de Jésus. Il l'emploie dans le récit de la Transfiguration :

49. Partout où il intervient dans le N.T. le verbe ἐπισκέπτομαι a été traduit par *visitare*, sauf en Ac 6,3 où le verbe signifie « désigner ». *Visitare* apparaît 99 fois dans la traduction de l'A.T., alors qu'ἐπισκέπτομαι s'y présente 153 fois. Dans la Vulgate, *visitare* a un usage plus restreint qu'ἐπισκέπτομαι. Il n'apparaît pas dans les cas où ce dernier signifie « désigner » ou « recenser ».

50. Ex 3,16; 4,31; 13,19 en écho à Gn 50,24.25.

51. Ac 3,24; 13,20.

52. Le *Benedictus* est prononcé par Zacharie. Il fut réduit au silence par manque de foi (1,20). Quand il annonça le nom de l'enfant en fidélité à la parole de l'ange (1,13), il recouvrit l'usage de la parole en bénissant Dieu (1,65).

³⁰ *Et voici, deux hommes* [καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο] s'entretenaient avec lui [Jésus], lesquels étaient Moïse et Élie, ³¹ qui, apparus en gloire, parlaient de son *exode* [ἔξοδον] qu'il allait *accomplir* [πληροῦν] à Jérusalem. ³² Or Pierre et ceux avec lui [...] virent sa *gloire* [δόξαν]. (Lc 9,30-32⁵³)

À quel événement s'applique cet exode? Lc contient une seule autre mention de « Jérusalem » et du verbe « *accomplir* [πληρώω] », en relation à Jésus: Lc 9,51. Ce verset introduit la montée de Jésus à Jérusalem et fait référence à l'ἀνάλημις de Jésus, c'est-à-dire son ascension⁵⁴.

⁵¹ [...] comme *s'accomplissaient* [συμπληροῦσθαι] les jours de son *assomption* [ἀναλήμψεως], (que) lui tourna sa face afin de *partir* [πορεύεσθαι] pour Jérusalem, ⁵² et il *envoya des messagers devant sa face* [πρὸ προσώπου αὐτοῦ] (Mt 3,1). Et, étant partis [πορευθέντες], ils entrèrent dans un village de Samaritains pour (tout) lui *préparer* [ἐτοιμάσαι] (Lc 9,51-52, propre à Luc⁵⁵).

Absente dans les parallèles de Mc 9,4 et de Mt 17,3, l'expression « *et voici deux hommes* [καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο] » (Lc 9,30) réapparaît deux fois dans le Nouveau Testament, d'abord dans le récit de la résurrection de Jésus (Lc 24,4), ensuite dans celui de son ascension (Ac 1,10).

Après la Transfiguration, la gloire de Jésus sera manifestée à Jérusalem lors de sa mort (23,47), de sa résurrection (24,27) et après son exaltation (Ac 3,13). En Lc-Ac, les renvois à l'Exode, chemin de conversion et de libération, ainsi que le parallèle entre Jésus et Moïse (Ac 3,22), sont un appui supplémentaire pour reconnaître l'exaltation de Jésus comme le *terminus ad quem* de son exode. En effet, « c'est lui que Dieu a exalté par sa droite comme Prince et Sauveur, pour donner à Israël la conversion et le pardon des péchés » (Ac 5,31). Évoqué clairement en Lc 9,31 et implicitement ailleurs en Lc, l'exode de Jésus pointe ainsi vers son ascension et son exaltation, dans le mouvement de sa mort et de sa résurrection⁵⁶.

Revenons à l'Exode. Ex 4,31 (ἐπεσκέψατο ὁ θεός) fait écho à la parole de Dieu en Ex 3,16 (Ἐπισκοπή ἐπέσκεμμαί / ἡ ἱερεὺς ἱερεῖ), de même qu'à l'intervention de Dieu annoncée par Joseph en Gn 50,24 (ἐπισκοπή δὲ ἐπισκέπεται /

53. Les versets 31 et 32 sont absents dans les parallèles de Mc 9,4 et Mt 17,3.

54. Cette interprétation d'ἀνάλημις est fondée sur l'usage du verbe correspondant (ἀναλαμβάνω) en Ac 1,11 (voir aussi 1,2) dans le récit de l'ascension de Jésus (1,6-11).

55. Ce passage contient aussi des affinités de vocabulaire avec Lc 1,76: « *partir* [πορεύεσθαι] [...] *devant* [πρὸ] [...] *préparer* [ἐτοιμάσαι] ».

56. De façon singulière, Luc recourt aussi à l'antonyme d'ἔξοδος, à savoir εἴσοδος (« entrée »), en relation à Jésus (Ac 13,24), plus spécifiquement à sa venue dans le monde (13,23). Plusieurs commentateurs voient dans l'exode de Jésus (Lc 9,31) une allusion à son grand passage, incluant sa mort, sa résurrection et son ascension. Voir Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, p. 352-353; Robert H. STEIN, *Luke* (« The New American Commentary: an exegetical and theological exposition of Holy Scripture », 24), Nashville TN, Broadman & Holman, 1992, p. 284; Joseph A. FITZMYER, *Luke I-IX...*, p. 800. Dans son étude de l'ἔξοδος en Lc 9,31, Feuillet mentionne aussi son exaltation. André FEUILLET, « 'L'exode' de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean », *Revue thomiste*, 77 (1977), p. 181-206, i ci p. 183 et 188.

פְּקֹד פְּקֹדָה) et en Gn 50,25 (Εν τῇ ἐπισκοπῇ, ἣ ἐπισκέπεται / פְּקֹד פְּקֹדָה), telle qu'elle est rappelée en Ex 13,19 (Ἐπισκοπῇ ἐπισκέπεται / פְּקֹד פְּקֹדָה).

Les quatre derniers versets présentent une formule originale qui combine le verbe ἐπισκέπτομαι et le substantif de même racine, ἐπισκοπή. Il s'agit d'une tentative de traduction d'une construction propre à l'hébreu biblique (verbe à l'infinitif suivi du même verbe à la forme personnelle), visant à renforcer la certitude de ce qui est affirmé⁵⁷. Selon une tradition juive sur le « secret de la rédemption », dont témoignent un texte d'Exode Rabba (3.8 sur Ex 3,16-18) : « tout sauveur qui utilise le terme פְּקִידָה de manière redoublée est reconnu comme le vrai sauveur [מת אמת של גואל הוא גואל כפולה פקידה להם ואמר להם פקידה כפולה הוא גואל של אמת] »⁵⁸. Ce signe évoqué dans Exode Rabba avait d'abord été décrit dans Genèse Rabba (97.6 sur Gn 48,21), comme ayant été transmis par les patriarches à leurs descendants, pour reconnaître le vrai sauveur⁵⁹. Est-ce une coïncidence que le premier passage de Lc-Ac parlant de l'ἐπισκοπή divine soit situé dans un hymne messianique contenant une double mention d'ἐπισκέπτομαι (1,68.78) ? D'après les analyses de Remaud, un rapprochement avec ce procédé littéraire juif n'est pas improbable car « Luc connaît les traditions juives anciennes⁶⁰ ». À travers la double ἐπισκοπή divine, le *Benedictus* annonce la venue du Rédempteur de façon singulière : sa réalisation (1,68) s'accompagne d'une promesse (1,78) et marque deux étapes de son avènement.

À notre connaissance, l'*Apocalypse messianique* (4Q521⁶¹) est le seul texte antérieur à Lc qui rassemble autant de points communs avec Lc 1,76-79 : la venue du Messie⁶², la symbolique de la lumière⁶³, l'ἐπισκοπή divine⁶⁴ et son œuvre de salut jusqu'aux morts⁶⁵.

57. Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2^{ème} éd., Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1947, § 123d et 123e.

58. Maurice MERGUI (ed.), *Le Midrash Rabba sur l'Exode. Vol. I : chap. 1-14* (« Textes fondateurs de la tradition juive », 2/1), Paris, Objectif transmission (OT), 2007 p. 78-79 (n° 3.8 sur Ex 3,16-18).

59. Michel REMAUD, *À cause des Pères - Le « mérite des Pères » dans la tradition juive* (« Collection de la Revue des Études Juives », 22), Leuven, Peeters, 1997, p. 69-74.

60. Remaud appuie son affirmation sur deux exemples. Pour plus de détails, voir Michel REMAUD, *Évangile et tradition rabbinique* (« Le livre et le rouleau », 16), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 71-72.

61. Émile PUECH (ed.), *Qumrân Grotte 4 • XVIII : textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (« Discoveries in the Judaean Desert », XXV), Londres, Oxford University Press, 1998 p. 10-11, 23-24, 28-29.

62. « *Levant* [ἀνατολή] » en Lc 1,78 / « *Son(/Ses)(?) messie(/s)* [למשיח] » en 4Q521 2ii + 4,1.

63. « *Pour briller sur* [ἐπιφᾶναι] » en Lc 1,79 / « *ils resplendiront* [יִפְיְעוּ] » en 4Q521 8.

64. « *Visitera* [ἐπισκέπεται] » en Lc 1,78 / « *visitera / prendra en considération* [יִבְקֹר] » en 4Q521 2ii + 4,5.

65. « *Afin d'illuminer ceux qui habitent dans les ténèbres et l'ombre de la mort* [ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις] » en Lc 1,79 / « *les morts Il fera revivre* [יַחְיִים יִהְיֶה] » en 4Q521 2ii + 4,12 (voir aussi 7 + 5 ii,6-11).

La mission des disciples : chemin de vie et de paix (1,79)

La dernière section du *Benedictus* se penche à nouveau sur la finalité de la visite du levant d'en haut, à travers la double dimension « négative » (libératrice d'un mal comme le péché) et « positive » (porteuse d'un bien comme la paix) des effets salvifiques. La dimension négative du salut est présentée à travers l'image de la lumière en train de « briller sur ceux qui habitent les ténèbres et l'ombre de la mort [ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις] » (Lc 1,79a). Lc 1,79 constitue la seule occurrence d'ἐπιφαινώ (« briller sur ») dans les évangiles et se présente ainsi comme une « épiphanie⁶⁶ ». Le verbe apparaît également une fois dans les Actes (27,20), mais au sens propre et non au sens figuré comme en Lc 1,79⁶⁷. Le verbe φαίνω (« briller »), accompagné de la préposition ἐπί (« sur ») comme en Is 60,2, est introuvable dans le Nouveau Testament. L'occurrence d'ἐπιφαινώ en Lc 1,79 a déjà été abordée lors de l'étude de l'expression « donner la connaissance du salut » (1,77) et son renvoi à l'identité divine de Jésus confessée pour la première fois en Ac 2,36. Cependant, il est aussi possible de mettre en relation la lumière avec le salut exprimé « dans la rémission de ses péchés » (1,77). En effet, en Lc 24,47, la mention de la « rémission des péchés » fait partie d'une phrase qui présente des affinités de style et de vocabulaire avec Ac 26,22-23, qui rapporte le discours de Paul devant Agrippa.

Le parallèle entre les deux passages permet de mieux comprendre Lc 1,79.

Lc 24,45-48	Ac 26,22-23
⁴⁸ Vous en êtes témoins [μάρτυρες].	²² [...], je continue donc à rendre témoignage [μαρτυρόμενος] [...];
⁴⁵ Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures. ^{46a} Et il leur dit : « Ainsi il est écrit [...].	les prophètes et Moïse ont prédit ce qui devait arriver [...].
^{46b} que le Christ souffrirait [παθεῖν τὸν χριστόν] et ressusciterait des morts [ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν] le troisième jour, et que	^{23a} le Christ a souffert [παθητὸς ὁ χριστός] et lui, le premier à ressusciter d'entre les morts [ἔξ ἀναστάσεως νεκρῶν],
^{47a} serait proclamé [κηρυχθῆναι] en son nom	^{23b} il annoncerait [μέλλει καταγγέλλειν]
^{47b} le repentir pour la rémission des péchés	^{23c} la lumière
^{47c} à toutes les nations [εἰς πάντα τὰ ἔθνη] à commencer par Jérusalem.	^{23d} au peuple [τῷ τε λαῷ] et aux nations païennes [τοῖς ἔθνεσιν].

66. Raymond E. BROWN, « The Birth and Naming of John the Baptist; Zechariah's Prophecy (Luke 1 :57-80) », dans *The Birth of the Messiah: a Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (« The Anchor Bible Reference Library »), éd. rev., New York NY, Doubleday, 1993, p. 373.

67. Tel est également le cas dans deux autres occurrences sur l'ensemble des quatre dans le N.T. : Tt 2,11 et 3,4.

Les affinités entre Lc 24,45-48 et Ac 26,22-23 permettent d'établir une corrélation entre deux propositions : « il [Jésus] annoncerait la lumière » (Ac 26,23) et « serait proclamé en son nom le repentir pour la rémission des péchés » (Lc 24,47). Une correspondance est ainsi établie entre l'image de la lumière (Ac 26,23) et le repentir pour la rémission des péchés, tout comme en Lc 1,77-79 qui contient l'expression « rémission des péchés » (1,77) et des termes liés à la lumière (« levant » en 1,78 et « briller sur » en 1,79). De plus, en Lc 24,48 et Ac 26,22, les « témoins [μάρτυρες / μαρτυρόμενος] » du Christ qui a souffert, qui est ressuscité et qui annonce la lumière dans la rémission des péchés, sont ses disciples. Dans ce cas, l'action du levant d'en haut « brillant sur » (1,79) renvoie à l'action des disciples proclamant « en son nom le repentir en vue de la rémission des péchés » (Lc 24,47), et du même coup, rendant connu et manifeste l'identité de Jésus comme « Seigneur et Christ » (Ac 2,36)⁶⁸.

Quel sens revêtent les « ténèbres [σκότος] » en Lc et en Ac⁶⁹ ? Tant dans son évangile que dans les Actes, Luc situe la présence des ténèbres sur deux registres. Tantôt elles symbolisent une situation réversible dans laquelle l'être humain est plongé avant d'avoir reçu la visite du « levant d'en haut » (Lc 1,78-79) ou, pour le dire autrement, avant que lui soit proclamé le repentir en vue de la rémission des péchés⁷⁰ par la foi en Jésus Christ (Ac 26,18). Tantôt, les ténèbres sont un signe cosmique ponctuel devançant le Jour du Seigneur (Lc 23,44).

Concernant l'expression « ombre de la mort » (présente aussi en Mt 4,16 citant Is 9,1), il convient de ne pas négliger le sens propre sans rejeter le sens figuré. En effet, à Naïn (Lc 7,11-17, propre à Luc), Jésus « fut remué aux entrailles [ἐσπλαγχνίσθη] » (7,13), ramena à la vie un mort et tous reconnurent que « Dieu a visité [ἔπεσκέψατο] son peuple » (7,16).

Qu'insinue la finale du *Benedictus*, « vers le chemin de la paix [εἰς ὁδὸν εἰρήνης] » (1,79) ? L'expression est un *hapax legomenon* dans toute la Bible. Par contre, « chemin de la paix [ὁδὸν εἰρήνης] » est présent deux fois dans la LXX : Ps 14(13),3 en écho à Is 59,8. Dans le Nouveau Testament, l'expression figure deux fois : en Lc 1,79 et en Rm 3,17 citant Is 59,7-8. Voyons de plus près ce passage qui a de fortes chances d'avoir inspiré Lc 1,79b puisque nous savons déjà qu'Is 60, la péricope suivante, se reflète dans les versets 78 et 79a du

68. Voir l'autre équivalence ci-dessus dans l'analyse de γνῶσιν σωτηρίας en Lc 1,77.

69. Le cantique de Zacharie (Lc 1,79 en écho à Is 9,1, comme Mt 4,16), un *logion* de Jésus (Lc 11,35 : présent dans le parallèle de Mt 6,23(bis)), l'arrestation de Jésus (Lc 22,53 : absent dans les parallèles de Mc 14,49 et de Mt 26,55), la mort de Jésus (Lc 23,44 : présent aussi dans les parallèles de Mc 15,33 et de Mt 27,45) ; le discours de Pierre à la Pentecôte, rappelant les quatre signes précurseurs du Jour du Seigneur, tels que présentés en Jl 3,1-5 (Ac 2,20), la parole de Paul à Elymas le magicien (Ac 13,10), le discours de Paul à Agrippa (Ac 26,18 citant Is 42,7.16).

70. La mise en relation des ténèbres en Lc 1,79 avec les péchés en 1,77 est également soulignée par Pierre AUFFRET, « Nouvelle étude structurelle du *Benedictus* », *Biblische Notizen*, 137 (2007), p. 55-69, ici p. 60.

Benedictus. Is 59,7-8 dépeint le climat de péché et de ténèbres avant la venue du « libérateur [ῥυόμενος] » (v.20) symbolisée par la « lumière [φῶς] » (v.9) et développée en Is 60. En Is 59, les personnes ayant péché « n'ont pas connu le chemin de la paix ». Elles sont englouties dans les « ténèbres [σκότος] » (v.9), « comme des morts [ὡς ἀποθνήσκοντες] » (v.10). Nous retrouvons l'ambiance décrite brièvement en Lc 1,79 dans laquelle le levant d'en haut viendra nous visiter. Dans le *Benedictus*, le « chemin » apparaît deux fois : « pour préparer ses chemins » (Lc 1,76 se référant à Is 40,3 selon Lc 3,4), c'est-à-dire les chemins du Seigneur, et « pour guider nos pas dans le chemin de la paix » (Lc 1,79 s'inspirant d'Is 59,8). Manns interprète l'image du chemin du Seigneur évoqué en Lc 3,4 aussi bien qu'en Lc 1,76, comme le signe d'un exode définitif⁷¹ tandis que, pour Meynet, elle renvoie à un nouvel exode⁷².

La présente analyse permet d'y discerner un exode eschatologique, un chemin qui, de façon définitive, met fin à la domination du péché, sans pour autant l'éradiquer immédiatement, et qui ouvre au règne de Dieu, à la paix du ressuscité.

Conclusion : Lc 1,78 vise Jésus exalté répandant l'Esprit et envoyant les disciples

Lc 1,76-79 constitue une première étape dans la description de l'interaction entre la mission de Jean et celle du Seigneur. Cette relation sera développée en 3,16 où Jean lui-même présente son baptême d'eau comme une préparation au don de l'Esprit conféré par « plus fort » que lui. Par conséquent, quand Zacharie annonce en finale de son cantique que « le levant d'en haut nous visitera » (1,78), il exprime de manière embryonnaire l'affirmation de Jean au terme de sa course (3,16), à laquelle fera écho la promesse de Jésus au moment de l'ascension (Lc 24,49 et Ac 1,4-5). En deux tomes, Luc livre le récit de l'accomplissement de cette promesse à laquelle se réfère de grandes prophéties vétérotestamentaires évoquées également en Lc 1,68-79 : l'avènement d'un Roi-Messie lié à la figure de David⁷³ (2 S 7,12-16 et par. 1 Ch 17,11-14), mais aussi le retour d'Élie en vue du Jour de Dieu (Ml 3,1.22-23 LXX), l'envoi d'un serviteur qui illuminera le peuple et toutes les nations (Is 60-61), ainsi que le don de l'Esprit Saint⁷⁴.

Nous comprenons *a posteriori* que la visite du levant d'en haut vise l'exaltation de Jésus répandant l'Esprit Saint (Ac 2,33) et donnant aux disciples

71. Frédéric MANNs, « Une prière juive reprise en Luc 1,68-69 », *Ephemerides Liturgicae*, 106 (1992), p. 162-166, ici p. 165; Jaroslav RINDOŠ, « The Canticum of Zechariah (Luke 1,68-79) »..., ici p. 96 et 97.

72. Roland MEYNET, *L'évangile de Luc...*, p. 97.

73. Objet de l'ἐπισκοπή divine de Lc 1,68.

74. Jl 3,1-5 cités en Ac 2,17-21 et Ez 36,25-27.

d'être « revêtus de la force d'en haut » (Lc 24,49). Ils proclament alors « en son nom le repentir en vue de la rémission des péchés » (24,47) et rendent manifeste l'identité de Jésus comme « Seigneur et Christ » (Ac 2,36), Fils de Dieu. L'interprétation proposée ici suppose un parcours de l'ensemble de l'œuvre de Luc. Notre recherche dévoile une correspondance. La seconde ἐπισκοπή divine (Lc 1,78) pointe vers le *terminus ad quem* de l'exode [ἔξοδος] de Jésus, mentionné lors de sa Transfiguration (9,31), et la première ἐπισκοπή divine (1,68), vers le *terminus a quo* de son entrée [εἰσόδος] dans le monde (Ac 13,24).

Parmi les interprétations disponibles de Lc 1,78, la nôtre rejoint sur un point celle de Rindoš: il considère la possibilité d'un lien avec la promesse de l'Esprit Saint⁷⁵, sans mentionner le moment de l'exaltation. De plus, son étude de Lc 1,78 porte surtout sur l'ἀνατολή, sans s'attarder au verbe ἐπισκέπεται.

Le témoignage de Lc-Ac, exprimé de façon embryonnaire en Lc 1,76-79, porte une inspiration pour notre temps. En effet, Lc 1,76-79 chante dans un langage imagé l'exaltation de Jésus en relation avec la mission de Jean, l'envoi de l'Esprit et la mission des disciples. L'accomplissement des promesses de Dieu se réalise ainsi en Jésus avec le concours d'un réseau interactif et indécomposable: depuis « les prophètes des temps anciens » (1,70) jusqu'aux disciples animés de la force de l'Esprit, en passant par un « petit enfant » (1,76). Et l'Esprit nous fait signe encore aujourd'hui.

Études supérieures (Théologie)
Collège universitaire dominicain
Ottawa

SOMMAIRE

Le cantique de Zacharie (*Benedictus*) célèbre une double « visite [ἐπισκοπή] » divine (Lc 1,68.78). L'interprétation de la seconde attestation suscite des divergences depuis les premiers siècles de notre ère. Vers quel événement pointe l'ἐπισκοπή divine en Lc 1,78? Est-ce une simple reprise de celle qui a d'abord été énoncée en Lc 1,68? Le nouveau champ sémantique entourant Lc 1,78 indique-t-il un horizon différent? La démonstration se développe ici en trois phases: étude préliminaire du texte; regard sur les péripécies qui font écho à la mission de Jean en Lc-Ac; analyse exégétique de l'ἐπισκοπή divine en Lc 1,78. L'étude conduit à identifier cette ἐπισκοπή à l'exaltation de Jésus par Dieu, de laquelle résulte le don de l'Esprit Saint (Ac 2,33) et l'envoi des disciples proclamant la conversion et la rémission des péchés (Ac 2,38-39).

75. Rindoš suggère de mettre en parallèle les cinq passages suivants: Lc 1,77-78; 3,3,6; 3,16; 24,47.49; Ac 1,4-5. Voir Jaroslav RINDOŠ, « The Cantic of Zechariah (Luke 1,68-79) »..., p. 94-95.

SUMMARY

The Canticle of Zechariah (*Benedictus*) praises a twofold divine “visit [ἐπισκοπή]” (Lk 1:68.78). The second instance has been interpreted in diverse ways, since the beginning of our era. Which event is pointed out by the divine ἐπισκοπή of Lk 1:78? Is it a simple feed-back of that stated in Lk 1,68? Does the semantic field encompassing Lk 1:78 hint at a different meaning? The argument unfolds in three steps: i) preliminary study of the text; ii) survey of the sections which are connected with John’s mission in Lk-Act; iii) exegetical analysis of the divine ἐπισκοπή of Lk 1:78. The investigation shows that this ἐπισκοπή is Jesus’ exaltation by God, out of which flow the gift of the Holy Spirit (Act 2:33) and the disciples’ mission, proclaiming conversion and remission from sins (Acts 2:38-39).

LA THÉOLOGIE DE L'AMOUR dans quelques écrits d'Olivier Messiaen

PASCAL IDE

« Être Dieu ne signifie plus dominer et avoir le pouvoir d'écraser les autres, être Dieu signifie se donner sans mesure¹. »

Cet article² traitera de la *théologie* de Messiaen. Le substantif paraît déplacé, tant, ces derniers siècles, la théologie est devenue un discours systématique. Il n'en a pas toujours été ainsi. Revenons à l'étymologie. Est « théologie » un *logos* sur Dieu. Assurément, l'organiste de la Trinité a consacré une majorité de ses œuvres à exprimer les mystères divins. Mais peut-on parler d'un *logos* à propos d'une pièce musicale ? Le substantif grec *logos* signifie autant « concept » que « parole » (ce que rend approximativement le français *verbe* avec sa bipolarité intérieure et extérieure, intellectuelle et sensible). Si nous nous fondons sur les réflexions de Messiaen relatives au langage communicable ouvrant ses *Méditations sur le mystère de la Sainte Trinité*, je dirai qu'il existe de nombreux « moyens de transmission » dont la musique fait partie³. En ce sens-là, la musique messiaenesque mérite véritablement d'être dite « théologie », quitte à lui ajouter une épithète afin de la qualifier, ainsi que le fait un spécialiste autorisé : « Théologie sonore, l'œuvre de Messiaen est souvent l'équivalent en musique de commentaires des grands auteurs spirituels, tels saint Bernard ou sainte Catherine de Sienne⁴. »

Traiter de la totalité de la théologie de Messiaen est trop ambitieux. En effet, celle-ci enveloppe de nombreuses thématiques importantes : les différents

1. Maurice ZUNDEL, *Dieu, le grand malentendu*, Versailles, Saint-Paul, 1997, p. 25.

2. Cet article a d'abord fait l'objet d'une intervention lors d'un colloque : « Messiaen, la force d'un message », Académie royale de Belgique, Bruxelles, 4-5 mai 2012.

3. « Dans un certain sens, la musique possède un pouvoir supérieur à l'image et à la parole puisqu'elle est immatérielle et s'adresse davantage à l'intelligence et à la réflexion que les autres arts. » (Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*. Dialogues et commentaires, Arles, Actes Sud, 1999, p. 36)

4. Jean-Rodolphe KARS, « L'œuvre d'Olivier Messiaen et la liturgie catholique », dans *Un arc-en-ciel théologique*, Paris, Trinité Média Communication, 2007, p. 17-25.

mystères de la foi célébrés dans le cycle liturgique⁵, la musique sacrée⁶, le temps et l'éternité⁷, la lumière ou la gloire⁸, etc. Mon propos portera sur l'amour dont on sait qu'il constitue le cœur pulsatile de la Révélation chrétienne (*cf.*, par exemple, 1 Jn 4,8.16). Je souhaiterais montrer que, pour être discret, ce thème n'en est pas moins central⁹. Je l'aborderai, ainsi que je le disais, sous l'angle théologique et théologal: l'*agapè*¹⁰ qui, sans exclure l'éros – lui-même présent au cœur de la musique¹¹ –, s'en distingue¹². Concluant une interview donnée à Claude Samuel où celui-ci cristallisait la personnalité de Messiaen autour de «trois notions», «les Tristan», «la nature» et «la foi catholique», le Maître affirmait: «Et finalement elles se résument en une seule et même idée: l'amour divin¹³!»

Une dernière précision concernera aussi la méthode: une fois n'est pas coutume, je m'attellerai aux écrits de Messiaen¹⁴ et non à sa manière de traduire musicalement les mystères de la foi¹⁵. On oublie trop que le fils de Cécile Sauvage est aussi un écrivain et parfois même un poète (nous le verrons par exemple à propos de *Trois petites liturgies de la Présence Divine*). Ce parti pris méthodologique prive de l'approche proprement musicale des œuvres. Mais ce qui est perdu en extension sera peut-être gagné en rigueur: l'herméneutique du texte écrit paraît mieux balisée que celle du texte musical lorsqu'il devient théologique.

5. Cf. Jean-Rodolphe KARS, «L'œuvre d'Olivier Messiaen et l'année liturgique», *La Maison-Dieu*, 207 (1996/3), p. 95-129. Cf. le texte corrigé: <http://www.liturgie.catholicque.fr/L-oeuvre-d-Olivier-Messiaen-et-l.html>

6. Cf. Pascal IDE, «Messiaen et la musique sacrée», dans ACADÉMIE NATIONALE SAINTE CÉCILE, CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE ET INSTITUT PONTIFICAL DE MUSIQUE SACRÉE, *La musica sacra nelle chiese cristiane*. Actes du Congrès international d'études, Rome, 25-27 janvier 2001, Bologne, Alfa Studio, 2002, p. 187-196.

7. Cf. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, Paris, Fayard, 2008, p. 61. Cf., surtout, le *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie (1949-1992)*, Paris, Alphonse Leduc, 7 tomes [dans la suite: *Traité*], vol. I, 1994, notamment le chap. 1: «Le temps» que, d'emblée, Messiaen compare à l'éternité: «Temps et Éternité», p. 7-9.

8. Cf. Pascal IDE, «Olivier Messiaen, musicien de la gloire divine», *Communio*, 19 (1994) n° 5, p. 94-117.

9. *L'agapè* n'est presque jamais abordé dans les études consacrées au compositeur. La seule étude conséquente en français est celle de Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, Paris, Fayard, 2008, p. 53-72: «La foi: l'amour divin».

10. Chez S. Thomas, l'expression «vertu théologique» traduit le latin *virtus theologica*, littéralement «vertu théologique».

11. Cf. Olivier MESSIAEN, *Traité*, vol. I, p. 39.

12. Sur cet amour humain, cf. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 73-78: «Tristan et Yseult: l'amour humain».

13. Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 47.

14. En l'occurrence, je me suis limité presque exclusivement aux introductions et aux commentaires que donne Messiaen de ses œuvres.

15. Sur ce point, cf. Pascal IDE, «Olivier Messiaen théologien», dans Catherine MASSIP (dir.), *Portrait(s) d'Olivier Messiaen*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1996, p. 39-46; «Olivier Messiaen, un musicien ébloui par l'infinité de Dieu», *Nouvelle Revue Théologique*, 121(1999), p. 436-453.

Après une introduction sur les influences théologiques dont Messiaen a bénéficié (1) nous aborderons le cœur de l'intervention en traitant du thème de l'amour dans quelques œuvres de Messiaen (2), avant d'en proposer une synthèse (3).

1) Deux influences décisives

Il ne s'agit pas de traiter – ni même de seulement esquisser – les innombrables sources auxquelles Messiaen vient abreuver sa théologie, mais de montrer comment elles présentent une première ouverture sur la théologie messiaenque de l'amour.

René de Obaldia cite spontanément deux auteurs : saint Thomas et Balthasar¹⁶. Il en est d'autres qui, pour certains, peuvent, au moins partiellement, être reconduits à ces deux sommets de la pensée théologique : par exemple, le bienheureux Dom Columba Marmion (qui fut notablement influencé par l'Aquinat) ou Romano Guardini (dont les cousinages avec Balthasar fourmillent¹⁷). De fait, lorsqu'il énumère à Claude Samuel les théologiens qui « ont fortifié [s]a foi », Messiaen en énumère un certain nombre, mais n'en détaille que deux : peut-être le plus grand théologien médiéval (« J'ai lu presque intégralement la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ») et celui dont il ose dire qu'il est « le plus grand théologien actuel, qui écrit aussi bien en allemand qu'en français : Hans Urs von Balthasar¹⁸ »).

La familiarité (avec sa double connotation affective et informative) que Messiaen a du Docteur angélique est bien connue¹⁹. Malgré les sept siècles qui les séparent, les connaturalités sont nombreuses : de thèmes (par exemple, de nombreux cycles d'orgue furent inspirés par des passages de la *Summa theologiae*), de fond ou d'esprit (leurs approches sont résolument optimistes, ascendantes, très attentives au cosmos, partant des mystères de la vie du Christ pour remonter jusqu'au mystère trinitaire, etc.) et d'âmes (le saint dominicain et le pieux laïc, joignent une intelligence exceptionnelle à un cœur d'enfant, une vie active trépidante à une aspiration profonde pour la contemplation de l'Eucharistie et la prière liturgique).

En revanche, l'influence exercée par Hans Urs von Balthasar (1905-1988) dont Messiaen est presque l'exact contemporain est encore trop peu étudiée. Est-ce un hasard si les deux premières personnes à qui le prestigieux prix Paul

16. « Séraphique Messiaen », dans Anik LESURE et Claude SAMUEL (éds.), *Le livre du centenaire*, Paris, Perpetuum mobile, 2008, p. 42-43, ici p. 43.

17. Balthasar lui a consacré un ouvrage : *Romano Guardini. Reform der Ursprung* (« Münchner Akademie-Schriften », 53), München, Kösel, 1970 ; Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes, 2^e 1995.

18. Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 18.

19. Pour le détail, cf. Pascal IDE, « Olivier Messiaen et Saint Thomas d'Aquin », dans COLL., *Olivier Messiaen homme de foi. Regard sur son œuvre d'orgue*, Paris, Trinité Média Communication, 1995.

VI fut décerné sont Hans Urs von Balthasar et Olivier Messiaen ? Même s'il ne le cite presque jamais dans ses écrits, Messiaen m'a dit avoir lu avec grand intérêt le grand théologien suisse. J'ai pu retrouver sinon des traces de l'influence de Balthasar, en tout cas d'indubitables affinités d'âme. Notons-en trois générales, à côté du commun intérêt pour la musique : la *via pulchritudinis*, le beau comme chemin vers Dieu (« Urs von Balthasar – dit Messiaen, évoquant une œuvre majeure de celui-ci, *La gloire et la Croix* – pense, en effet, que la beauté est l'un des principaux aspects de la religion ») ; la nature comme vestige divin (par certains côtés, le germaniste Balthasar s'inscrit dans le prolongement du meilleur de la *Naturphilosophie*, tout monisme étant exclu) ; l'influence franciscaine (*via* saint Bonaventure chez Balthasar²⁰).

Or, la théologie balthasarienne est entièrement écrite en clé d'amour²¹. Aussi les rapprochements entre Messiaen et Balthasar montreront-ils leur commune sensibilité à l'amour comme cœur de la théologie. Si l'on ne peut pas dire que l'*agapè* est le foyer ardent de la théologie de l'Aquinat, nous allons maintenant voir que certains *déplacements* opérés par Messiaen vis-à-vis de saint Thomas – intentionnellement ou non, en tout cas, à l'insu de son lecteur –, sont significatifs de la centralité que le musicien souhaite offrir à l'amour dans son œuvre. Et ces déplacements significatifs ne trahissent pas mais plutôt enrichissent l'œuvre de l'Aquinat.

2) Une célébration de l'amour

Cette théologie de l'amour telle qu'elle se formule dans l'écrit se retrouve dans la présentation de presque toutes les œuvres d'Olivier Messiaen. Faute d'espace, je considérerai seulement trois d'entre elles. Elles présentent des facettes diverses du mystère de l'amour.

a) *Trois petites liturgies de la présence divine (1943-1944)*

Après dix ans de silence en matière d'œuvres orchestrales, Olivier Messiaen compose en novembre 1943 *Trois petites liturgies de la Présence Divine*²² qu'il

20. Cf. Bengt ALMSTEDT, *The role of Bonaventure in the later Christology of Hans Urs von Balthasar*, London, University of London, Thesis, 2006 ; Luca M. DI GIROLAMO, « Hans Urs von Balthasar : un interprete del pensiero bonaventuriano », *Miscellanea francescana*, 102 (2002), p. 143-186 ; Elio GUERRIERO, « Il serafino e le stigmathe : l'interpretazione balthasariana di san Bonaventura », *Doctor Seraphicus*, 51 (2004), p. 13-28.

21. Cf. Pascal IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* (« Donner raison », 37), Bruxelles, Lessius, 2012 ; Id., *Une théologie du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* (« Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 256), Leuven, Peeters, 2013. Pour une première présentation, cf. Id., « Hans-Urs von Balthasar, théologien de l'amour », Képhas, (2008), p. 65-76.

22. Paris, Durand, 1943. Les chiffres romains entre parenthèses correspondent à la strophe citée de la troisième *Liturgie*.

achèvera quatre mois plus tard et qui sera créé à Paris le 21 avril 1945. Ainsi que le titre l'indique, le thème général est la présence de Dieu. La première *Petite liturgie* traite de sa présence « en nous », la deuxième de sa présence « en lui-même » et la troisième de sa présence « en toutes choses ». Centrons-nous sur la seule troisième pièce qui est la plus développée. Un interprète autorisé comme Harry Halbreich n'hésite pas à dire que c'est « une des pages clé de toute l'œuvre de Messiaen. Et tout d'abord par l'importance de son texte, véritable synthèse de la pensée théologique du compositeur ²³ ». Or, cette *Petite liturgie* est notamment riche d'une théologie de l'amour – que je ne pourrai qu'évoquer, sans même en dessiner le mouvement, tant est riche la vision qui s'en dégage.

Commençons par un constat général. La troisième partie s'intitule : « Psalmodie de l'Ubiquité par amour ». Si la doctrine de l'omniprésence de Dieu dans sa création est assurément biblique (Jr 23,24), elle fut formalisée par le Docteur angélique²⁴. Or, la question de la *Somme de théologie* qu'il consacre à ce sujet ne fait appel à l'amour que pour la présence de grâce en l'homme²⁵, qui est le thème de la première pièce (« Dieu présent en nous »), non pour ce que l'on appelle, en langage technique, la présence d'immensité commune à tout ce qui est, qui est le thème du troisième morceau (« Dieu présent en toutes choses »). D'emblée, une nouvelle fois, nous observons le déplacement-enrichissement que Messiaen fait subrepticement opérer à la théologie si révéree du maître dominicain : il déchiffre toute réalité à partir de l'amour, qui lui-même brille au cœur de l'être.

Comment, ensuite, ne pas observer que l'amour est omniprésent dans ce poème qui tisse tant de paroles du Cantique des Cantiques, le chant d'amour par excellence : « Posez-vous comme un sceau sur mon cœur ! » (I, III) ; « Il est plus fort que la mort, votre Amour ! » (IV), compris eschatologiquement à partir de la Résurrection car il est précédé de : « Vers la résurrection du dernier jour » (il est ici question non pas de la résurrection du Christ, mais de celle de l'être aimé, tant la blessure à jamais inguérissable est la mort de l'aimé).

Montrons enfin cette réinterprétation dans la perspective de l'amour à partir de quelques passages extraits de ce texte inépuisable et souvent énigmatique qui appellerait un commentaire approfondi. Assurément, il faut nous garder d'une glose trop rationnelle d'un texte poétique qui, par nature, ne relève pas du discours conceptuel – d'autant que le Maître lui-même nous avertit dans le livret d'accompagnement : « Les *Petites liturgies* ne demandent pas tant de commentaires. Que fait une rosace de cathédrale ? Elle enseigne par l'image, par le symbole, par tous les personnages qui la peuplent – mais surtout elle frappe l'œil par des milliers de taches de couleurs qui, finalement,

23. *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 372.

24. Cf. *ST*, Ia, q. 8 (« L'existence de Dieu dans les choses »).

25. *Ibid.*, a. 3, corpus.

se résumant en une seule couleur très simple, à tel point que celui qui la contemple dit seulement : ‘cette rosace est bleue’ ou ‘cette rosace est violette’. Toutefois, un saint Jean de la Croix lui-même n’a pas dédaigné commenter longuement, rigoureusement – allant jusqu’à mettre en forme syllogistique ses argumentations –, ses poésies mystiques qui comptent parmi les chefs-d’œuvre de la langue espagnole. Surtout, il n’est pas inutile d’écarter le risque d’une mésinterprétation qui lit une image, voire une juxtaposition surréaliste²⁶, là où se trouve celé et scellé un enseignement théologique de première grandeur. Nos observations ne chercheront donc pas tant à dissiper le mystère qu’à y introduire.

Je m’arrêterai à quelques expressions porteuses d’un contenu inédit, voire audacieux, dont, chaque fois, la clé me semble être l’amour.

1. « Présent, vous êtes présent ! » (II). Dans ce qui est beaucoup plus qu’un heureux jeu de mots, se concentre le thème : l’ubiquité par amour.

2. « Donnant l’être à chaque lieu » (I). Dieu n’est pas seulement celui qui est présent ; il rend présent, dynamiquement. Si Dieu est immense, c’est-à-dire présent à chaque lieu, cela ne tient pas seulement à ce qu’il est coextensif à l’être, mais à ce qu’il leur « donne l’être »²⁷. Or, le don est l’acte de l’amour. Encore faut-il bien comprendre que Dieu donne l’être, car il donne *d’être*. Le « franciscain » Messiaen, ainsi que nous le redisons, voit toutes les créatures surgissant continuellement des mains du Créateur. Certes, le temps passé (« vous avez créés ») renvoie à un commencement passé, mais la multiplication des présents – jusqu’au « Présent, vous êtes présent ! » – atteste qu’il n’est pas dépassé et qu’il est origine. Messiaen a aussi appris de saint Thomas que la création de l’être se prolonge dans une conservation dans l’être qui requiert l’incessant et puissant soutien divin²⁸.

3. Ni retrait selon le modèle kabbalistique du *tsimtsoum*²⁹, ni, à l’inverse, « création continuée » à la Descartes, ce gouvernement persévérant s’exerce dans la « douceur » (« Satellites de votre douceur » : I) – autre parole thomassienne –, qui est encore une manifestation d’amour.

4. « De la profondeur une ride surgit » (II), affirme un passage mystérieux de la deuxième strophe. L’admirateur inconditionnel de Debussy³⁰ ne parlerait-il pas de cette eau qui fascinait l’auteur de *La mer*, *Reflets dans l’eau*, *Sirènes*, *Ondine*, *La cathédrale engloutie*, *Jardins sous la pluie* ou des *Chansons de*

26. Cf. Catherine LECHNER-REYDELLET, *Messiaen l’empreinte d’un géant*, Paris-Biarritz, Atlantica-Séguier, 2008, p. 303.

27. Ici, Olivier Messiaen ne fait que reprendre une formule de S. Thomas : Dieu « est en toutes choses selon qu’il donne à toutes l’être [ut dans eis esse] » (ST, Ia, q. 8, a. 2, corpus).

28. Cf. ST, Ia, q. 104, a. 1.

29. Cf. Gershom Gerhard SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. Marguerite-Marie DAVY, Paris, Payot, 1950, p. 277-278 ; Marc-Alain OUAKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 15-16.

30. Cf. Olivier MESSIAEN, *Traité*, vol. VI en entier.

Bilitis? Mais, alors que les ondes rident seulement la surface de l'eau, alors que leur propagation surgit d'un ébranlement superficiel, Messiaen imaginerait-il une ondulation qui remonterait de ses profondeurs? Comment comprendre une réalité qui heurte l'observation la plus courante? « Il semble que l'élément liquide – explique Olivier Messiaen à propos de l'affinité singulière de Debussy pour l'eau – a toujours eu ses préférences: plus que tout autre il est mobile, exquis, perfide, illusoire – plus que tout autre il est rythme et suggestion de rythmes³¹ ». Quelle est la rythmique venue des profondeurs, sinon celle du cœur, symbole de l'amour? De fait, Adrienne von Speyr, la mystique allemande ayant inspiré l'œuvre de Balthasar, a tenté de montrer que l'amour est chant, rythme³². Dès lors, la phrase signifierait-elle que cette divine présence d'amour à toute la création, loin de s'imposer du dehors, l'habiterait au plus profond? Messiaen étendrait l'intuition augustinienne selon laquelle le plus ultime (« *superior summo meo* ») est aussi le plus intime (« *intimior intimo meo*³³ ») à tout le cosmos et la corrèlerait à la *caritas*. N'est-ce pas ce que suggère une autre parole sibylline du poème: « Mettez votre caresse tout autour » (IV)? En effet, l'onde ne naît-elle pas d'un simple effleurement, d'une caresse, geste d'amour par excellence? Mais, alors que la profondeur dit l'origine, le « tout autour » dit le terme enveloppement, donc l'achèvement³⁴.

5. Cette présence divine est une présence d'amour pour une raison encore plus décisive. Celle-ci est suggérée dès le premier vers de la première strophe: « Tout entier, en tous lieux, tout entier en chaque lieu » (I). La formule audacieuse paraît défier non plus l'observation, mais l'interprétation traditionnelle: la phrase dit plus que la seule présence – « Dieu présent en toutes choses » (titre) et « en tous lieux » (I) –, elle exprime une présence totale, *en personne* – Dieu « *tout entier* en chaque lieu » (I) –, ce qui ne vaut ni pour la créature, ni même pour l'homme habité par la grâce. La phrase ne révèle son sens qu'à la quatrième strophe: « Vous vous cachez sous votre Hostie », « dans la Fleur Eucharistique » (IV). Cette présence 'holographique' est en quelque sorte eucharistique. Messiaen se ferait-il le disciple de Teilhard de Chardin qui voyait dans

31. Messiaen rappelle à cette occasion que la racine indo-européenne de rythme, *sreu*, signifie « couler »; par conséquent, celui-ci « se rattache aux idées de périodicité irrégulière et de variation perpétuelle dont les vagues de l'océan nous offrent un magnifique exemple » (*Traité*, vol. VI, p. 15).

32. Cf. Adrienne VON SPEYR, *L'amour*, trad. Isabelle de LAFORCADE et Isabelle ISEBAERT, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, dernier chapitre: « L'amour comme chant [*Die Liebe als Gesang*] ». Cf. l'analyse dans Pascal IDE, « *Velut magnum carmen ineffabilis modulatoris*. *Bellezza, splendore dell'amore* », « Attirami dietro a te » (Ct 1,4). *La bellezza luce della verità*, Roma, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Éd. OCD, 2012, p. 71-127: 2.c.4: « L'amore come ritmo », p. 115-125.

33. « Supérieur à ma cime, plus intérieur que ma propre intériorité » (S. AUGUSTIN, *Confessions*, III, vi, 11).

34. L'assertion de Messiaen (« De la profondeur une ride surgit ») s'éclairera encore davantage dans la synthèse proposée au paragraphe suivant.

le monde comme les espèces d'une messe cosmique dont le Christ serait la présence réelle – au moins de manière eschatologique (la suite chante « la résurrection du dernier jour » : IV) ? Certes, le contexte semble surtout parler d'une présence de grâce dans le « cœur pur ». Pourtant, en demandant « Imprimez votre nom dans mon sang » (II), Messiaen n'envisage-t-il pas comme une conformation au Christ scellée jusque dans la chair – « *caro, cardo salutis*³⁵ » –, et dont l'amour sera autant la cause que l'effet – « *Donnez-moi le rouge [...] de votre amour* » (V) ?

6. Enfin, chacune des sept strophes s'achève par une prière, qui est comme un soupir d'amour. Or, cette *redamatio* (retour d'amour) atteste en retour le don surabondant et gratuit de la présence aimante de Dieu – cet amour que chante la mélodie de la troisième des *Petites liturgies* où, dans la partie centrale, note un ouvrage peu porté aux commentaires extramusicaux, Messiaen « atteint l'un des plus beaux sommets de douceur et d'intériorité de son œuvre³⁶ ».

Des *Petites liturgies*, Messiaen disait que « cette œuvre est d'abord un très grand acte de foi »³⁷. Ajoutons désormais qu'elle aussi un acte d'amour célébrant l'amour.

b) Des canyons aux étoiles...(1971-1974)

Nous venons de voir comment Messiaen illumine les facettes mystérieuses de l'être infiniment transcendant de Dieu – ce que l'on appelle parfois ses attributs – à partir de la *caritas*. De cette hauteur, toute la création lui apparaît ruisselante de l'amour unitrine. C'est ce que montre le commentaire détaillé de la monumentale œuvre orchestrale que composa Messiaen de 1971 à 1974 : *Des canyons aux étoiles...* Derechef, je n'en retiendrai que quelques notations théologiques de l'auteur afin d'y laisser perler l'amour dont elles sont secrètement porteuses.

1. La première note se fondera sur le texte biblique initial noté en exergue de la sixième pièce, « Appel interstellaire » : « C'est Lui qui sait le nombre des étoiles, appelant chacune par son nom » (Ps 146,4). Olivier Messiaen chérit trop le cosmos pour ne pas relever cette parole du dernier cycle des psaumes, tout entier dédié à la louange divine. D'abord, c'est le seul texte vétérotestamentaire, à ce que je crois, qui attribue une sollicitude individualisée de Dieu pour chaque étoile, au point que chacune d'entre elles mérite de recevoir un nom, ce qui est un privilège réservé aux hommes : Dieu qui fait surgir végétaux et animaux « selon leur espèce » (Gn 1) crée l'homme et la femme individuel-

35. « La chair est le pivot du salut » (TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, 8, 2).

36. Michèle REVERDY, *L'œuvre pour orchestre d'Olivier Messiaen*, p. 24.

37. Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 214.

lement (Gn 2). Ensuite, comment ne pas relever la saisissante parenté existant entre ce verset psalmique et l'une des paroles du Nouveau Testament qui fascine le plus l'organiste de la Trinité et sera d'ailleurs citée en ouverture de la huitième pièce: « Une étoile même diffère en éclat d'une étoile » (1 Co 15,41)? Cette affirmation de l'Apôtre atteste la même vigilance individualisée, mais dans un contexte eschatologique, où seul l'amour demeure (cf. 1 Co 13,13). Enfin, Messiaen ne s'est pas contenté de relever cet *hapax* cosmologique, il l'a solidarisé au verset précédent dont on ne dira pas assez combien il détonne et étonne: « C'est Lui qui guérit les cœurs brisés et soigne leurs blessures. » Or, là encore, c'est l'amour qui seul ouvre l'intelligence des Écritures.

2. La pièce centrale des *Canyons* se trouve aussi être la plus longue et la plus importante dans son thème: « Bryce Canyon et les Rochers rouge-orangé ». L'on sait, en effet, quelle émotion fut celle d'Olivier Messiaen lorsqu'il rencontra, selon ses propres mots, « la plus grande merveille de l'Utah »; il y demeura une semaine, traversa le cirque immense à pieds, remplit son carnet de notations chromatiques, géologiques, ornithologiques, alors qu'Yvonne multipliait les photographies.

La pièce est introduite par trois paroles. Je me limiterai à la deuxième. Il s'agit d'un passage fameux mais néanmoins mystérieux de l'épître aux Éphésiens: « Vous comprendrez la hauteur et la profondeur » (Ep 3,18). Messiaen l'entend d'abord de la double perspective³⁸ avec laquelle il contempla ces splendides canyons américains: la première, descendante, lorsqu'il les a « vus d'en haut, avec le vertige de l'abîme », que l'on rencontre dans d'autres œuvres; la seconde, ascendante, lorsqu'il est arrivé en bas et qu'il a levé les yeux, « progressant depuis les plus profondes entrailles de la terre jusqu'aux étoiles » – ce qui donnera le titre de l'œuvre, ainsi que l'énonce l'explication liminale: « en s'élevant des canyons jusqu'aux étoiles – et plus haut, jusqu'aux ressuscités du Paradis ». Olivier Messiaen sait-il que cette symbolique verticale bidirectionnelle³⁹ rejoint la conception balthasarienne de l'analogie (remontée) qui doit être doublée d'une catalogie (descente)⁴⁰? Quoi qu'il en soit, la représentation spatiale de l'épître paulinienne, qui est d'ailleurs jointe à deux autres dimensions, « la longueur et la largeur », notifie le mystère même de Dieu, précisément « l'Amour du Christ »⁴¹, ainsi que l'atteste le contexte. Par conséquent,

38. Cf. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 447; sur le contexte, cf. p. 445-449.

39. Cette symbolique se retrouve *a minima* dans le chant du Gammier qui descend la gamme et la monte (dans l'ordre), et que Messiaen emploie dans le sixième tableau de son *Saint François* pour exprimer l'éternité comme dépassement du temps et de l'espace: « Nous aussi, après la Résurrection, nous monterons les échelles du Ciel en ayant l'air de les descendre. » Cf. l'explication fournie dans Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 395-396.

40. Cf. Pascal IDE, « L'analogie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don », *Science et Esprit*, 66 (2014), p. 85-108.

41. « Ses dimensions sont celles de l'Amour du Christ (cf. Ep 3,18-21) » (*Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2565).

les Rochers rouge-orange de Bryce Canyon célèbrent, pour Messiaen, l'*agapè* divine qui se donne en toute sa sublime hauteur et son abyssale profondeur.

3. Enfin, la huitième pièce de l'œuvre – « Les ressuscités et le chant de l'étoile Aldébaran » – s'ouvre sur deux ou plutôt trois citations qui entrent en résonance avec celles des deux pièces précédentes : le passage de la première épître aux Corinthiens sur les étoiles ; quelques phrases de Romano Guardini dont un autre livre avait été mentionné dans l'introduction à la septième pièce ; un verset de la grande théophanie de Job (38,7) qui répond à un autre passage cité dans la présentation de la sixième pièce (16,18). Arrêtons-nous à la citation du théologien allemand. « Le cœur de Jésus sera l'espace qui renfermera toutes choses [...]. Tout sera transparence, lumière [...]. L'amour comme état permanent de la création, l'identité de l'intérieur et de l'extérieur : voilà ce que sera le ciel. »

Cette pièce introduit la troisième partie des *Canyons aux étoiles...* dont la thématique est nettement eschatologique et justifie ainsi la dernière étape décrite dans la présentation et explicitant les points de suspension : « jusqu'aux ressuscités du Paradis ». Or, cette théologie musicale des fins dernières chante l'amour vainqueur (sans triomphalisme). Trois signes convergents le montrent. Tout d'abord, Messiaen le dit explicitement par la suite : « Le texte de Guardini ajoute l'amour » au texte de saint Paul sur les Corps glorieux. Précisons la nouveauté. En relisant le passage de la première aux Corinthiens comme un exposé sur les corps glorieux, Messiaen se fait le disciple de la grande scolastique médiévale, notamment de saint Thomas, qui interprète les v. 42-44 du chapitre 15 comme un exposé *ex professo* de leurs quatre qualités : incorruptibilité, clarté, agilité, spiritualité⁴². Or, si l'Aquinat les interprète à partir de la vision béatifique et des différentes relations de l'âme au corps, Messiaen les comprend, à la suite de Guardini, directement à partir de l'amour⁴³. L'interprétation bienveillante et continuiste du musicien-théologien ne doit pas masquer l'inédit : une nouvelle fois, il enrichit l'anthropologie eschatologique de saint Thomas à l'aune de l'amour.

Ensuite, une relecture attentive du passage cité par Messiaen observe un autre changement. Au lieu de « Le cœur de Jésus sera l'espace qui renfermera toutes choses », il est écrit : « Le cœur de l'homme-Dieu sera l'espace qui renfermera toutes choses⁴⁴. » Assurément, le lapsus de Messiaen n'altère pas le sens

42. Cf., par exemple, *ST Supplementum*, q. 82-85.

43. Certes, Messiaen dit de l'amour qu'il est le « fruit de la vision béatifique » ; mais cette affirmation ne peut se prévaloir ni de l'auteur de la *Somme de théologie* ni de Guardini.

44. Romano GUARDINI, *Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, trad. Pierre LORSON, Paris, Alsatia, tome 2, 1945, p. 268. C'est moi qui souligne. Le reste de la citation se trouve à la même page. Guardini a écrit avant : « Le cœur de Dieu forme la nef sacrée où tout est renfermé. » (p. 264)

– d'autant que toute la théologie guardinienne des *eschata*⁴⁵ est christocentrée. Seulement, en remplaçant l'expression plus abstraite « l'homme-Dieu » par « Jésus », n'introduit-t-il pas une note plus personnelle, plus proche – et surtout plus affectueuse ? D'ailleurs, les autres caractéristiques, « transparence, lumière », « l'identité de l'intérieur et de l'extérieur », doivent être compris comme des propriétés et des conséquences de l'amour⁴⁶ : commentant les deux derniers chapitres de l'Apocalypse (21-22), le théologien allemand fait baigner la nouvelle Création dans une sereine lumière d'amour, celle des noces entre le Christ et l'Épouse qu'est l'Église, c'est-à-dire la création transformée par l'amour (« l'Épouse c'est la création⁴⁷ »).

Enfin, cette eschatologie ne concède-t-elle pas trop au platonisme ? N'a-t-elle pas abandonné en cours de route toute la texture matérielle de la création ? Que nenni ! La citation de Guardini ouvrant la pièce précédente l'assure : « Les choses temporelles ne seront pas effacées, mais assumées dans l'éternité. » La perspective de Messiaen est résolument théophanique et donc puissamment intégrative : pas une once de la création visible ne doit être perdue⁴⁸, non seulement parce que tout doit être assumé et sauvé, mais aussi parce que tout conduit à Dieu – par défaut et par surabondance. Aux noms d'Irénée et de Péguy que Balthasar rapprochait pour en faire les deux plus grands témoins antignostiques de l'histoire du christianisme, il faudrait donc ajouter Messiaen qui, lui aussi, fait resplendir la gloire de Dieu jusque dans l'éclat de la matière. Or, cette synthèse qui, dans le plus infime, voit luire le plus ultime, qui, plus encore, se réjouit de leurs noces intimes, est l'œuvre de l'amour. Là réside l'une des portes ouvrant à la compréhension de la contemplation messiaenesque qui, constamment, cherche à surmonter les dipôles en tension : temps et éternité, déjà-là du présent et pas-encore de la gloire promise, son et couleur, Créateur et création, etc. C'est ainsi que la « beauté sauvage » de Cedar Breaks (cinquième pièce des *Canyons aux étoiles...*) fait lever en lui ce sentiment qui est aussi un Don de l'Esprit-Saint : la crainte, qui est elle-même le narthex de l'adoration. En affirmant que « cet ensemble [de couleurs et de profondeur abyssale qu'est l'amphithéâtre spectaculaire du Cedar Breaks] [lui] a inspiré un sentiment analogue à celui de la 'crainte' », Messiaen ouvre une fenêtre sur son âme franciscaine pour qui toute réalité est un vestige de Dieu et plus encore une *expressio*⁴⁹ du Verbe créateur. De même, le « terrifiant défilé des

45. Ce substantif grec (qui a donné le terme « eschatologie ») désigne « les choses dernières » et, en théologie, les « fins dernières », c'est-à-dire l'état de l'homme au terme de sa vie (Paradis, etc.).

46. Sur ce lien intime entre connaissance et amour, cf., par exemple, ROMANO GUARDINI, *Le Dieu vivant*, trad. Jeanne HANCELET-HUSTACHE, Perpignan, Artège, 2010, chap. : « Dieu voit ».

47. ROMANO GUARDINI, *Le Seigneur*, p. 267.

48. « J'aspire à l'éternité mais je ne souffre pas de vivre dans le temps. » Et plus loin : « J'aime toutes les natures. » (Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 43)

49. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR dans *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. II. *Fächer der Stile*. I. *Klerikale Stile*, Einsiedeln, Johannes, 1962, p. 267-268.

gorges de l'Infernet», «l'épouvante de l'Abîme» évoque, pour lui, «symboliquement», «le grand appel vers Dieu de la misère humaine⁵⁰». Ainsi que nous l'avons déjà dit et le redirons avec la prochaine œuvre, Messiaen lisait la présence de Dieu activement partout dans la création. Certains se sont extasiés du lien étroit qu'il établissait entre le son et la couleur; mais, beaucoup plus resserrée sont les épousailles en lui du don et du Donateur – cette communion conjurant tant la séparation que la confusion.

Nous pouvons donc conclure que «Les ressuscités et le chant de l'étoile Aldébaran» – qui est peut-être «le plus beau de tous les grands mouvements lents de Messiaen⁵¹» – ne sacrifie donc rien du monde, mais transfigure toute sa matière en lumière, dans l'agapè.

c) *Saint François d'Assise (1975-1983)*

À peine achevait-il l'immense cycle orchestral *Des canyons aux étoiles*, Messiaen se lançait dans l'écriture d'une autre œuvre de commande, encore beaucoup plus monumentale, l'opéra *Saint François d'Assise*, dont Claude Samuel dit qu'elle est une «extraordinaire leçon de théologie» et, plus encore, une «somme»⁵² de tout son univers sonore et spirituel⁵³. À ce chef-d'œuvre hors normes auquel Olivier Messiaen consacra huit années d'intense labeur, nous demanderons quelques ultimes confirmations de notre thèse selon laquelle le cœur brûlant de son œuvre est l'agapè mis en musique.

1. À titre apéritif, rappelons la réponse que le compositeur donne à l'objection selon laquelle son opéra est trop riche pour décrire un saint qui est pauvre: «Il était extrêmement pauvre, il mangeait à peine et ne possédait qu'un seul habit rapiécé, mais il était riche du soleil, des fleurs, des arbres, des oiseaux, des océans, des montagnes, il était riche de tout ce qui l'entourait. C'est la plus belle des richesses⁵⁴.» Ne nous trompons pas sur le sens de la réponse. Elle n'est pas un de ces paradoxes ou de ces oxymores dont Messiaen a le secret⁵⁵ – encore moins une pirouette. Là encore, la raison profonde tient à l'amour qui est fille de *Poros* et *Pénia*⁵⁶. Renouvelant et approfondissant le *Banquet* de Platon, l'un des principaux philosophes contemporains – sinon le principal

50. «Les mains de l'abîme», *Livre d'Orgue*, 1951, III.

51. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 457.

52. *Olivier Messiaen. Les couleurs du temps. Trente ans d'entretiens avec Claude Samuel*, Paris, Radio France, 2000, p. 47.

53. Y compris cet aspect de son langage que développent ses œuvres les plus spéculatives comme les *Quatre études de rythme* ou *Chronochromie*.

54. Cité dans *Le livre du centenaire*, p. 72.

55. Le «paradoxe se trouve au cœur de toute l'œuvre de Messiaen» (Peter HILL et Nigel SIMEONE, *Olivier Messiaen*, trad. Lucie KAYAS, Paris, Fayard, 2008, p. 510).

56. Ces termes grecs – que l'on peut rendre respectivement par «ressource» ou «richesse» et par «pauvreté» – désignent les deux parents dont Diotime, dans un discours fameux, dit qu'ils enfantent l'Amour (cf. PLATON, *Le banquet*, 203 b-c).

– ayant influencé Balthasar, Ferdinand Ulrich, a longuement médité sur la ‘dialectique’ de richesse et de pauvreté au cœur de l’amour⁵⁷.

2. Embrassant l’opéra dans sa totalité, j’affirmerai qu’il est une méditation sur le thème de l’amour transformant. Messiaen lui-même l’explique très clairement à Claude Samuel. On se souvient en effet que Messiaen a voulu dégager son opéra d’éléments annexes (le loup de Gubbio) ou parasites (au sens où ils auraient requis de longues explications ou suscité des interprétations par exemple psychanalytiques, comme la relation de François à son père), pour ne traiter que «le cheminement de la grâce»⁵⁸. Or, le troisième tableau est «le moment décisif», «le tableau clef»: c’est le moment où «François devient saint François», donc entre pleinement dans sa vocation. Et cette transformation réside dans la capacité à aimer ce qui est le moins aimable: François demande dans le deuxième tableau «à rencontrer un lépreux qu’il serait capable d’aimer», ce qui sera «l’acte principal de sa vie». Le tableau suivant voit la réalisation plénière de la prière de François: non sans lutte, il s’assied à côté du lépreux; celui-ci pressent que le pauvre d’Assise n’est pas comme les autres parce qu’il l’aime («Les autres m’appellent le lépreux, mais toi tu m’appelles *mon ami*»); de fait, François tend les bras et le lépreux s’y jette: son cœur s’est transformé par et dans l’amour – métamorphose invisible que visibilise la guérison du lépreux dont les pustules disparaissent. Le tableau et l’acte s’achèvent dans cette lumière de l’amour transformant: «À ceux qui ont beaucoup *aimé*, tout est pardonné!» Ce troisième tableau où tout bascule est à ce point important que Messiaen y fait allusion au terme du dernier tableau («La mort et la nouvelle vie») en rappelant un des thèmes les plus importants de la partition, chanté par l’Ange et repris par saint François («Dieu est plus grand que ton cœur»), qui fait allusion à: «C’est lorsqu’il va mourir que l’Ange rappelle à saint François ce moment décisif de son existence, où sa bonté envers le lépreux lui a permis d’atteindre la sainteté⁵⁹.»

Dans le même ordre d’idées, j’émettrais aussi une hypothèse sur la structure théologique de l’opéra. N’épouserait-il pas la dynamique des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, telle qu’elle se déploie sur les quatre Semaines et telle qu’elle fut explicitée par le jésuite français contemporain Gaston Fessard, l’un des condisciples de Balthasar: la méditation de son péché (première semaine); la vie de Notre Seigneur (deuxième semaine); la Passion du Christ (troisième semaine); la Résurrection (quatrième semaine)⁶⁰? Relisons les huit scènes à cette lumière: la prise de conscience du péché que Messiaen

57. Cf. Ferdinand ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur Philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970.

58. Claude SAMUEL, *Permanences d’Olivier Messiaen*, p. 361. Cf. p. 360-361.

59. Claude SAMUEL, *Permanences d’Olivier Messiaen*, p. 406.

60. Cf. Gaston FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*. I. *Liberté, Temps, Grâce* («Théologie», 35), Paris, Aubier, 1966, p. 27-41.

remplace⁶¹ par le désir encore impuissant de François (premier et deuxième tableaux); l'option pour l'amour, le baiser au lépreux (troisième tableau), dont le changement retentit dans les trois tableaux suivants; l'identification à la Passion du Christ (septième tableau); l'entrée dans la gloire (huitième tableau). Or, cette logique quaternaire vrille tout entière autour de la décision (ou élection) qui est placée en plein milieu, à la césure entre deuxième semaine et troisième semaine, et cette élection est l'acte de la liberté qui, placée face à l'amour pardonnant de Dieu, décide, en retour (*redamatio*), de se donner à lui⁶². Dans l'opéra, cette élection correspond à l'acte posé par François qui fait basculer sa vie vers la sainteté. Si l'hypothèse ici émise s'avérait exacte, elle confirmerait que tout l'opéra chante l'amour: celui de Dieu qui se donne en Jésus; celui de l'être humain qui, en réponse, se donne à Dieu par Jésus⁶³.

3. Arrêtons-nous maintenant à un seul tableau, le sixième, qui est aussi le dernier auquel a travaillé Messiaen, sans doute à cause de sa singulière difficulté, mais aussi à cause du défi qu'il s'est lui-même lancé: « Je voulais absolument qu'il soit ma meilleure musique d'oiseaux⁶⁴. » Les superlatifs n'ont pas manqué pour vanter « Le prêche aux oiseaux »: « le plus enthousiasmant, le plus fou, le plus riche d'intention dans l'harmonie et les timbres »; contenant « la musique la plus complexe et la plus audacieuse qu'il eût conçue jusqu'alors⁶⁵ ». On l'a dit, l'intention presque naïve de Messiaen est de rendre compte de l'itinéraire spirituel du Saint. Pourquoi s'attarde-t-il à ce moment, apparemment plus anecdotique que significatif? Les explications ne manquent pas dont la plus évidente est la place qu'y tiennent les oiseaux. Le grand concert qui occupe la septième section de ce tableau est encore plus foisonnant que dans « Omao, Leiothrix, Elepaio, Shama », l'alexandrin qui intitule la onzième pièce de *Des canons aux étoiles...*

61. Délibérément, Messiaen écarte de son œuvre la représentation du péché (cf. l'aveu à Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 360).

62. Sur ce retour d'amour, cf. Saint Ignace de LOYOLA, « Contemplation pour obtenir l'amour », *Les exercices spirituels*. Texte définitif [1548] (« Sagesses »), trad. et commentaire de Jean-Claude GUY, Paris, Seuil, 1982, n° 230-237, p. 116-117. Sur l'élection, cf. Gaston FESSARD, *La dialectique...*, p. 67-102.

63. Il ne s'agit surtout pas de dire que Messiaen a souhaité illustrer ce quaternaire ni même qu'il y ait pensé. Mais la structure explicitée par Fessard relève de ces « universaux » anthropologiques qui animent, consciemment ou non, toute histoire de liberté: celle-ci passe (ou se refuse à passer) du non-être (du péché) à l'être achevé (de la gloire) par cette élection qui, avec la grâce de Dieu, transforme nos ténèbres en lumière et nos violences en amour. Une étude détaillée du *Saint François* serait nécessaire pour étayer cette hypothèse. Si elle était vérifiée, elle montrerait que cet opéra est l'acte ultime et décisif de liberté de Messiaen et serait comme une élection ignatienne. De plus, seul l'amour de l'Eucharistie qu'atteste son humble fidélité d'organiste au service de ce Mystère pouvait en quelque sorte « dépasser » cet acte ultime... ce qui nous a valu le *Livre du Saint Sacrement* (je remercie le père Kars pour ces deux dernières observations).

64. Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 365.

65. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 512.

Mais cette interprétation ne suffit pas. De manière générale, les « petits serviteurs de l'immatérielle joie »⁶⁶ n'évoquent-ils pas, plus encore que la liberté, l'amour ou plutôt la liberté que seul donne l'amour⁶⁷? Dans la pièce intitulée « La joie de la grâce », extraite du *Livre du Saint Sacrement* qui cherche à évoquer la joie sublime de l'âme du croyant au moment de la communion eucharistique, Messiaen cite l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Celui qui aime court, vole ! il est dans la joie, il est libre et rien ne l'arrête ». Tel l'oiseau, l'amour donne des ailes, vole, élève. Tel l'oiseau, l'amour est aussi lié à la joie ; voilà pourquoi Messiaen ajoute aussitôt : « Cette pièce symbolise la joie de l'amour divin par des chants d'oiseaux » – ici trois oiseaux de Terre Sainte. Tel l'oiseau, l'amour symbolise au sens étymologique (fort) le ciel et la terre.

Peut-être enfin la réponse réside-t-elle tout simplement dans la source dont s'inspire Messiaen : l'épisode raconté au chapitre 16 des *Fioretti*. Nous y rencontrons une théologie à la profusion insoupçonnée derrière la description presque naïve. Parcourons-le. Alors que François marchait entre Cannara et Bevagna, deux villages proches d'Assise, « il vit quelques arbres près de la route, sur lesquels il y avait une multitude presque infinie d'oiseaux ; saint François en fut émerveillé et dit à ses compagnons : « Vous m'attendrez ici sur la route, et j'irai prêcher à mes frères les oiseaux ». » Tous vinrent à terre, à ses pieds, et « restèrent immobiles » le temps de la prédication.

Mais que leur fut-il raconté ? Voici « la substance du sermon de saint François : « Mes frères les oiseaux, vous êtes très redevables à Dieu votre créateur, et toujours et en tous lieux vous devez le louer parce qu'il vous a donné la liberté de voler partout, et qu'il vous a donné aussi un double et triple vêtement ; ensuite parce qu'il a conservé votre semence dans l'arche de Noé, pour que votre espèce ne vint pas à disparaître du monde ; et encore vous lui êtes redevables pour l'élément de l'air qu'il vous a destiné. Outre cela, vous ne semez ni ne moissonnez, et Dieu vous nourrit, et il vous donne les fleuves et les fontaines pour y boire, il vous donne les montagnes et les vallées pour vous y réfugier, et les grands arbres pour y faire vos nids. Et parce que vous ne savez ni filer ni coudre, Dieu vous fournit le vêtement à vous et à vos petits. Il vous aime donc beaucoup, votre Créateur, puisqu'il vous accorde tant de bienfaits. Aussi gardez-vous, mes frères, du péché d'ingratitude, mais appliquez-vous toujours à louer Dieu ». »

En réponse à cette prédication, les oiseaux firent valoir leur « très grand plaisir » « avec des chants merveilleux » – ce que *Le prêche aux oiseaux* met en musique –, puis se divisèrent en quatre groupes orientés vers les différents

66. Selon l'expression d'Olivier MESSIAEN, *Technique de mon langage musical*. 2 tomes. 1. Texte. 2. Exemples musicaux, Paris, Alphonse Leduc, 1944.

67. Dans la quatrième partie du sixième tableau du *Saint François d'Assise*, le *Poverello* chante sur son thème de solennité : « Toute chose de beauté doit parvenir à la liberté, la liberté de gloire. »

points cardinaux – ce qui à la fois dessine « la croix du Christ » et confirme que « la prédication de la croix du Christ, renouvelée par saint François, devait être portée par lui et par ses frères à travers le monde entier »⁶⁸.

Je vois en ce passage comme une photographie de l'âme de Messiaen, de ses aspirations les plus secrètes comme de ses visions les plus profondes. Comment le maître n'aurait-il pas cherché à le rendre musicalement ?

Il s'exprime d'abord ici, de manière évidente, toute l'harmonie existant entre l'homme et la nature : cette relation apaisée entre le plus craintif des animaux et parfois le plus dominateur anticipe la réconciliation eschatologique beaucoup plus qu'il ne rêve à un retour à l'état paradisiaque. Celui qui a dû si souvent s'habiller en homme-nature aux heures les plus matutinales pour ne pas effrayer la gent ailée a souvent dû rêver en lisant : « Bien que saint François marchât parmi eux [les oiseaux] et les touchât de sa tunique, aucun cependant ne bougeait. »

Beaucoup plus encore, cette scène témoigne d'une unité entre Dieu et sa création tout entière, englobant homme et cosmos. Car l'être humain ne peut vivre en communion avec les oiseaux en particulier et les animaux en général que par la médiation divine. Prenons garde ici au terme précis mis dans la bouche de François : « mes frères les oiseaux ». Le Saint d'Assise ose attribuer le même lien de parenté à des animaux et aux hommes. Cette fraternité vise à aboucher les créatures à leur divine origine : seuls sont frères les enfants d'un même père. Précisons-le avec les mots de saint Bonaventure, recueillant non seulement pieusement mais sapientiellement ce qu'a vécu le *Poverello* : il « contemplait le Très Beau dans les choses belles ». En effet, « en chacune des créatures, comme en autant de dérivations, il percevait avec une extraordinaire piété le jaillissement unique de la bonté de Dieu et, comme si l'harmonie préétablie par Dieu entre les propriétés actuelles des corps et leurs interactions lui eût semblé une musique céleste, il exhortait toutes les créatures, à la façon du prophète David, à la louange du Seigneur⁶⁹. » Loin d'être une appellation métaphorique, lyrique, voire panthéiste, la commune Source divine ne conduit nullement à niveler la différence entre les créatures fraternellement unies : dans le *Cantique des créatures* – mieux nommé *Cantique au Dieu Très Haut* –, le cosmos n'est symbole de Dieu et retour vers Dieu que par la médiation de l'homme, ainsi que l'a montré Éloi Leclerc dans une thèse trop peu connue⁷⁰. Olivier Messiaen en faisait la confiance à Claude Samuel : « J'aime la nature pour elle-même. Bien sûr, comme saint Paul, je vois dans la nature une mani-

68. S. FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents. Écrits et premières biographies*, Théophile DESBONNETS et Damien VORREUX (éds.), Paris, Éd. Franciscaines, 1968², p. 1102-1103.

69. S. BONAVENTURE, *Legenda major*, 9, 1, in S. FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents*, p. 663-664.

70. Cf. ÉLOI LECLERC, *Le cantique des créatures. Une lecture de Saint François d'Assise*, Paris, DDB, 1988².

festation d'un des visages de la divinité, mais il est certain que les créations de Dieu ne sont pas Dieu lui-même⁷¹. »

Enfin, cette harmonie est dynamique. Gardons-nous bien d'interpréter de manière seulement psychologique et même morale l'ingratitude dont parle saint François. L'interprétation doit être résolument métaphysique et théologique. La reconnaissance est le mouvement par lequel toute la création retourne vers son Créateur. Assurément, Olivier Messiaen sait que tout le plan de la *Summa theologiae* de saint Thomas épouse, non sans la purifier, l'impressionnante dynamique néoplatonicienne de la sortie hors de Dieu et du retour en Dieu⁷². Dieu Alpha qui nous a créés sans nous ne nous fera pas retourner à lui, Oméga, sans nous. Le Dieu qui a appelé la créature à l'être par pure gratuité d'amour attend sa réponse d'amour, non pas comme un contre-don exigé, mais comme une *redamatio* généreuse et libre. Or, à la grâce ne répond adéquatement que l'action de grâces. Seul le chant – et le chant choral – des créatures peut célébrer l'indicible don de Dieu. Saint Augustin liait humilité et louange⁷³. Donc, loin d'être une boucle revenant au même, ce grand cycle par lequel la créature va vers le Père, est intégralement mû par l'amour qu'inspire et que spire l'Esprit – et Balthasar ose dire que la création enrichit en quelque sorte Dieu lui-même⁷⁴. Cette gratitude bienveillante, qui est l'un des traits les plus frappants et les plus constants de la personnalité d'Olivier Messiaen, prend donc racine dans une vision totale anthropo-cosmo-théologique toute baignée d'amour.

3) Une rythmique eucharistique

Le paragraphe précédent a cherché à montrer qu'Olivier Messiaen fait de l'amour « fort comme la mort » qu'est l'*agapè* divine le centre ardent de sa théologie. Pourrait-on, de manière plus synchronique ou transversale, ébaucher une proposition de synthèse ? Messiaen ne se contente pas de contempler l'amour-*agapè* comme noyau infiniment précieux de la foi chrétienne et de lier la Révélation du Nom mystérieux (« Je suis ! Je suis ! ») au mystère encore plus impénétrable de son Amour communiqué jusqu'à l'extrême – mais a-t-on assez prêté attention au feu inconsumptible du Buisson ardent qui symbolise l'amour que rien ne peut éteindre ? –, il a aussi donné une configuration précise à cet amour. Je la résumerai dans l'expression suivante : *pour Messiaen, l'amour-agapè est rythmique eucharistique*.

71. Claude SAMUEL, *Permanences d'Olivier Messiaen*, p. 43.

72. Cf. Pascal IDE, « *Bonum diffusivum sui et exitus-reditus* selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don », *Rivista di teologia di Lugano*, 18 (2013), p. 167-186.

73. Sur la relation entre *humilitas* et *laus* chez saint Augustin, cf. Jean LAFFITTE, *Le Christ destin de l'homme. Itinéraires d'anthropologie filiale*, Paris, Mame, 2012, p. 581-582.

74. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983 : 3.D.3.

Rythmique: car Messiaen se définit lui-même avec prédilection comme rythmicien, a écrit des pièces presque exclusivement centrées sur le rythme, en a élaboré une théorie inédite et extrêmement élaborée qui est exposée dans le bien nommé *Traité de rythme...*; car, notamment *via* Debussy, il se met à l'écoute des cadences du maître par excellence en matière d'harmonie qu'est le cosmos; car le rythme joue chez lui le rôle d'un quasi-transcendental⁷⁵ – le langage communicable ne représente-t-il pas l'être par un flux descendant?⁷⁶ –; car cette pulsation bat au cœur de la vie trinitaire. Et cette dernière remarque fait transition avec la seconde caractéristique de l'amour selon Messiaen, caractéristique que nous allons aussi décrire par élargissement.

Eucharistique: car, au sens propre, l'Eucharistie est présente du début de l'œuvre de Messiaen (*Les offrandes oubliées* et *Le banquet céleste*), au terme (*Le livre du Saint-Sacrement*), et l'accompagne, au moins implicitement, à chaque pas, inspirant ses pièces et animant sa vie; car, au sens étymologique, la gratitude est l'une des dynamiques qui anime le plus en profondeur et le plus en continu l'existence de Messiaen; car, toujours au sens étymologique, la forme concrète et théologique prise par la rythmique s'identifie à cette reconnaissance ou plutôt au double mouvement de sortie de Dieu et de réponse de tout le cosmos vers Dieu, ainsi que l'atteste saint François – la pulsation qui bat au cœur de toute réalité comme de l'univers entier est celle de la réception (inspiration, diastole, reflux, etc.) et de la donation (expiration, systole, flux, etc.); enfin, il n'est pas jusqu'au Dieu un et tripersonnel qui ne soit habité par cette rythmique de donation (le Père est pure autocommunication) et de réception-réponse dans l'action de grâces (le Fils est l'Eucharistie par excellence⁷⁷), dans la communion surabondante de l'Esprit. Le onzième des *Vingt regards sur l'Enfant-Jésus* (« Première communion de la Vierge ») joint ces différentes significations, conjuguant le sacrement de l'Eucharistie, la communion des personnes en présence (« Après l'Annonciation, Marie adore Jésus en elle »), paradigme de toute communion sacramentelle (« c'est la première et la plus grande de toutes les communions ») et l'action de grâces en réponse au don inouï de l'incarnation (d'où le *Magnificat*: « Mon Dieu, mon fils, mon magnificat »).

« De la profondeur une ride surgit ». Cette phrase de la troisième des *Petites liturgies de la présence divine* citée ci-dessus acquiert dès lors une densité de sens confondante en même temps qu'elle confirme l'hypothèse de la rythmique eucharistique. La « profondeur » ultime est celle du Cœur même de Dieu, ce Cœur qui est amour, donc rythme, donc danse intratrinitaire du Père qui

75. J'entends ici « transcendantal » au sens scolastique de notion coextensive à l'être, comme le vrai, le bien, le beau (cf. Pascal IDE, *Introduction à la métaphysique*. I. *Vers les sommets* [« Les cahiers de l'École Cathédrale », 8], Paris, Mame, 1994, chap. 2).

76. Cf. *Méditations sur le mystère de la Sainte Trinité*.

77. Messiaen rejoint ici une des intuitions trinitaires les plus profondes de Balthasar (cf. Pascal IDE, « L'Eucharistie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don », *Annales theologici*, 28 [2014], p. 125-138).

donne et du Fils qui reçoit et redonne eucharistiquement, dans l'Esprit qui unit et déborde. Cette pulsation d'amour « surgit » hors de Dieu et se répand, par ondes successives, dans tout le cosmos, avant d'être reçu, autant qu'elle se donne, dans le cœur et le sein de Marie, première Église, et progressivement former le Plérôme du Corps mystique, retournant par l'Esprit jusque dans le sein du Père.

Conclusion

Nous avons cherché à montrer que les écrits d'Olivier Messiaen sont axés au moins en partie sur le thème de l'amour de charité, donc de l'amour tel que le Christ l'a révélé – confirmant ainsi que Messiaen fait véritablement œuvre de théologien. « Le Dieu de Messiaen est un Dieu d'amour, de miséricorde, de pardon⁷⁸. » Pour l'établir, nous avons notamment convoqué les déplacements significatifs opérés par Messiaen vis-à-vis de la théologie de saint Thomas : loin de la dévier, ceux-ci l'enrichissent. La théologie thomasienne de l'*Ipsium esse subsistens* (« L'Être auto-subsistant ») accueille avec générosité et gratitude une théologie du *Deus caritas est* (« Dieu est amour ») qu'elle attend et à qui elle offre une assise. La provenance n'en demeure pas moins extérieure : elle est liée très probablement à l'influence de saint François, peut-être à celle de Balthasar (mais il semble qu'il y ait ici convergence plus qu'accompagnement), en tout cas, assurément à une expérience mystique personnelle, aussi intense que discrète, voire secrète.

Terminons avec le texte qui achève la dernière pièce de la toute dernière œuvre, *Éclairs sur l'au-delà...* Elle est intitulée « Le Christ, lumière du paradis ». Dans ce sublime mouvement lent, « toutes les couleurs les plus raffinées du style harmonique d'Olivier Messiaen sont ici rassemblées ». Tout dit que ce morceau est aussi « l'aboutissement de toute la vie ». Or, tout ici reconduit à l'amour-*agapè*. Déjà, la cinquième pièce (« Demeurer dans l'amour ») elle aussi confiée aux seules cordes, célèbre l'amour au milieu du chemin à parcourir ; il préparait le terme sans terme de la vie éternelle qui n'est que communion d'amour, échange (rythmique...) de reconnaissance éperdue (...eucharistique). Laissons à nouveau la parole à Yvonne Loriod qui se fait l'interprète – au double sens du terme – autorisée de Messiaen : « La page est tournée, la terre est loin, le temps est aboli, c'est un présent de bonheur qui ne finira plus. L'Amour infini du Christ dans l'âme qui le contemple⁷⁹... ».

78. Harry HALBREICH, *L'œuvre d'Olivier Messiaen*, p. 64.

79. *Éclairs sur l'au-delà...*, Paris, Alphonse Leduc, 1991, tome I, p. 16.

SOMMAIRE

Après une introduction sur les influences théologiques dont Messiaen a bénéficié, cet article se concentre sur certains écrits de ce compositeur et écrivain plutôt que sur sa manière de traduire musicalement les mystères de la foi. Il considère spécialement le thème de l'amour dans la présentation de trois œuvres particulières étalées sur une période de quarante ans (1943-1983). Il en ressort que les écrits d'Olivier Messiaen sont axés au moins en partie sur le thème de l'amour de charité, donc de l'amour tel que le Christ l'a révélé – confirmant ainsi que ce compositeur chrétien fait véritablement œuvre de théologien.

SUMMARY

After briefly exposing Messiaen's theological influences, this article focuses on some of the composer's writings rather than his musical works in which he expressed the mysteries of faith. The chosen approach is the theme of love as present in three particular works by Messiaen over a period of forty years (1943-1983). From this emerges the observation that, at least partly, Olivier Messiaen's written works are oriented around the theme of *agapè* (love of charity), that is love as Christ revealed it; which confirms that this Christian composer's written work is truly that of a theologian.

“MEMORIA”: A NEW HERMENEUTIC PRINCIPLE IN PONTIFICAL THEOLOGY? The Encyclical *Lumen Fidei* and its Tillardian Contextualization

AYODELE AYENI

In part, the *motu proprio Porta Fidei*¹ provides the motif for the writing of the encyclical *Lumen Fidei* – the crisis of faith. In the words of pope Benedict XVI:

It often happens that Christians are more concerned for the social, cultural and political consequences of their commitment, continuing to think of the faith as a self-evident presupposition for life in society. In reality, not only can this presupposition no longer be taken for granted, but it is often openly denied. Whereas in the past it was possible to recognize a unitary cultural matrix, broadly accepted in its appeal to the content of the faith and the values inspired by it, today this no longer seems to be the case in large swathes of society, because of a profound *crisis of faith* that has affected many people.²

Lumen Fidei 4, expresses the mission of the encyclical: a mission for “a light to be recovered.” This subtitle speaks volumes about this mission of recovery. Unlike “*Lumen Gentium*,” a terminology which situates the Christological grounding of the dogmatic constitution of Vatican II on the Church, *Lumen Fidei* seeks, first, to establish the credibility and veracity of the Christian faith (chapters 1-2), before the question of the ecclesial importance of the Faith (chapter 3-4). What seems to be new about *Lumen Fidei*, since there was a “year of faith” previously called for in 1967 by Paul VI,³ is the method of presenting the logic in the encyclical, with the arrangement of the arguments on the word “*memoria*,”⁴ in the Latin version, and “memory,” in the English translation. This is all the more fascinating knowing that Catholic theological

1. Cf. BENEDICT XVI, Apostolic Letter *Motu proprio Porta fidei*, proclaiming The Year of Faith (11 October 2011), AAS 103 (2011), pp. 723-734.

2. *Porta Fidei*, 2 [emphasis added].

3. *Porta Fidei*, 4.

4. Here are the places where “*memoria*” appears in the Latin version of the encyclical *Lumen Fidei*: 4 (1), 9 (4), 25 (2), 38 (5), 39 (1), 40(2), 44(1), 45(1), 46(2), 49(1), 51(1*), 52(1*), 56(1*) and 58(1). The ones marked with asterisk are those without theological interest for our article.

hermeneutic shifted⁵ from the “ressourcement théologique,”⁶ leading up to Vatican II, to “communion theology” after the 1985 Synod of Bishops in Rome.

Arguably, the fundamental premise of *Lumen Fidei*⁷ is the identification of Jesus as a historical person via the expression “founding memory of the life of Jesus – fundantis memoriae, illius Iesu vitae.”⁸ Among other arguments, *Lumen Fidei* grounds the veracity of the Christian Faith on its historicity – Jesus Christ was a historical figure and so are the central acts of his life, as recounted in the Nicene Creed. In order to connect with this historical fact, *Lumen Fidei* argues on the basis of the concept of “memoria.”⁹ Here is what it says:

The question of truth is really a question of memory, deep memory, for it deals with something prior to ourselves and can succeed in uniting us in a way that transcends our petty and limited individual consciousness. It is a question about the origin of all that is, in whose light we can glimpse the goal and thus the meaning of our common path (*Lumen Fidei*, 25).¹⁰

The necessity for recourse to the concept of “memoria,” according to the encyclical (No. 25) is that humanity suffers from historical “amnesia” and a relativistic conception of non-scientific truth. According to our quotation above, “memoria” has three dimensions: foundational, unitive and transcendental. “Memoria” is transcendental not only because it precedes each one of us, but it encapsulates the meaning and goals of human life. Indeed, the “transcendence” of “memoria” reminds us that “memoria” has God as its foundation, the grounding principle of all reality. This “foundation” is grounded in the wonders of God in the historical person, Jesus. From a spinozist perspective, one may say that the transcendence (of God the Father and the Holy Spirit) and immanence (the incarnation of Jesus) are united in the historical Jesus. Consequently, if “memoria” serves any purpose at all, it aims at “uniting” (unitive purpose) humanity to its source and origin – God – through the *mirabilia Dei* (“the wonders of God” – salvation history). There-

5. A “shift” here is not the equivalent of “outdated” or “not useful,” it simply means “to de-emphasize.”

6. Gabriel FLYNN and Paul D. MURRAY (eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford UK: Oxford University Press, 2012, *passim*.

7. All the English translation in the footnote is from *Lumen Fidei*, Ottawa: Canadian Conference of Catholic Bishops Publications, 2013. However, within the text, I use my personal understanding of the Latin text.

8. *Lumen Fidei*, 4.

9. A chronological presentation of the different occurrences of «memoria» will not make for good logic, so we sketch the theological outlook built into the theological hermeneutic of «memoria» in the encyclical *Lumen Fidei*.

10. “Etenim de veritate interrogatio est memoriae quaestio, altae quidem memoriae, quando quidem ad id vertitur quod nos antecedit atque hac ratione praeter nostrum ‘ego’ pusillum et angustum nos coniungere potest. Interrogatio est de omnium rerum origine, sub cuius lumine meta simul atque communis viae sensus conspici possunt.”

fore, “memoria” as foundational and faith based has Jesus as its anchor. To remember Jesus becomes inevitable, as a theological starting point, for it is in Jesus that the image of God was made manifest.

Unlike the Thomistic definition of truth as “agreement between reality and the intellect” popularly known as correspondence theory of knowledge, *Lumen Fidei*, posits Jesus as “Truth” and “encounter” (*invenio*) as the process of accessing the “Truth” or Jesus. By extension, “encounter” with Christ, which is very Johannine, is an encounter with God – “to have seen me is to have seen the Father” (Jn 14:9). The first palpable contact humanity had with God was through Jesus Christ, the Truth of God. In human language and logic, Jesus Christ, as a historical figure, provides for the harmony of the three perspectives of “memoria,” namely, transcendence, unity and foundation, because Jesus Christ is the precondition and paragon for the Christian Faith. *Lumen Fidei* says “Hinc procedit ipsa ex praeterito, lux est cuiusdam fundantis memoriae, illius Iesu vitae...”¹¹ “Ipsa,” meaning “Light,” is “memoria” or remembrance of the life of Jesus in whom is the foundation of Christian Faith. To remember, is to remember Jesus Christ; and to remember Jesus Christ is to share in a “communion” or to belong to those whose lives are shaped by the *acta et dicta* of Jesus Christ. The four-fold usage of “memoria” in *Lumen Fidei*⁹¹², prefigures the realization of the communion for which Christ shed his blood in the promise of a future multitude of descendants to Abraham (Gal 2-3).

Having established the foundation of Truth, Jesus, in historical perspective (LF, chapter 1), the question of human involvement in the life of God is argued for on the basis of communion (LF, chapter 3). LF 39 situates the Christian’s initiation into communion in the life of God through the sacrament of baptism. More so, it (LF 39) says that the dialogal questions preceding baptism reminds (revocat) us of the “memory” of or communion in the Faith – “Forma dialogi symboli ‘Credo’ [...] hoc ad nostram memoriam revocat.” So that the “memory” of the *acta et dicta* of Jesus may not be forgotten, LF (No. 40) provides two ways in which “memoria fidei” is preserved. First, the Holy Spirit is the guarantor of a perpetual remembrance (*memoria*) of apostolic tradition in the Church, through the hierarchical membership of the Church (No. 49); second, the sacraments are the events which “incarnate” or make present the continuous contact of the Church with its memory or foundational events. To sum up, LF (No. 46) posits four ways through which the Church perpetuates its “memoria”: profession of faith, sacraments, Decalogue and prayers.

11. “On the one hand, It is a light coming from the past, the light of the foundational memory of the life of Jesus...”

12. Henceforth, LF: “As a response to a word which preceded it, Abraham’s faith would always be an act of **remembrance** [*memoria*]. Yet this **remembrance** [*memoria*] is not fixed on past events but, as the **memory** of a promise, it becomes capable of opening up the future, shedding light on the path to be taken. We see how faith, as **remembrance** of the future, *memoria futuri*, is thus closely bound up with hope.” Emphasis added.

One may rightly wonder how the concept of “*memoria*” can serve as a hermeneutic principle for Catholic Christian theology, if one were to depend solely on the usage made of the concept in *Lumen Fidei*. In order to see that feasibility, we have undertaken to explore how Jean-Marie Roger Tillard develops the theology of “*memoria*,” kneading Catholic Christian theology into it. We do this in order to provide a better understanding of the contribution of *Lumen Fidei* to the discussion of “*faith*” beyond the “*Year of Faith*,” for the rediscovery of the faith today as well as the ecclesial importance of the concept of “*memory*.”

A) The Encyclical *Lumen Fidei* and its Tillardian Contextualization: Meeting Points/Trajectories

The globalization of the crisis of faith admitted by pope Benedict XVI and recounted in many of Tillard’s writings are proofs for the necessity of studying the nature of the Christian Faith. There is an added element: Benedict XVI calls for the re-evangelization of the world, in his call for a New Evangelization.¹³ In order to re-evangelize, it is important to know why the first evangelization failed or is failing, and, subsequently, to provide a new approach to evangelization that will stand the test of time and respond to the needs of contemporary and, perhaps, future generations.¹⁴

The empty pews in our parish churches, in North Atlantic countries, the confused messages put across by different ecclesial communities as the essence of the Christian Faith, the inability of Christians to stand up for their faith in public spaces, the infidelity both doctrinal and moral of the clergy - Catholics and non-Catholics alike - these are some of the symptoms of a deeper malaise within and leading to disenchantment with Christianity. In his admission that there is crisis of faith, Tillard puts it this way: “Il y a crise dans la foi au Christ Jésus, pivot de la Tradition. Pourquoi? En grande partie parce qu’on n’est plus sûr du temps passé.”¹⁵ Tillard is dead on, especially when he references the doubts of many a Christian about the reliability or certainty of the «past» of their faith, whether it is a myth or reality. So, what pope Benedict XVI/*Lumen*

13. *Porta fidei* 4. For an excursus on the different popes and documents calling for a “new evangelization,” see: Marcel DUMAIS, *After Emmaus: Biblical Models for the New Evangelization*, Collegeville MI: Liturgical Press, 2014, pp. 5-18.

14. Marcel Dumais has done this work, diagnosis of why the Christian Faith is failing and how to revive it, in the recent book mentioned in note 13.

15. Jean-Marie Roger TILLARD, “Crise dans les Églises: peut-on encore faire confiance au temps passé?,” *Science et Esprit*, 53 (2001), 219-231 (p. 224). One may add that the confusion over the “past” is not the exclusive reason for the crisis of the Christian Faith; Tillard recognizes this, in the same article, but his point of entry into the nature of the faith is the recovery of the past via memory, a thesis similar to that enunciated by *Lumen Fidei*.

Fidei calls the «cause of relativity» of the faith equals incertitude and doubts, for Tillard.

While dying of cancer, in the year 2000, Jean-Marie Roger Tillard was thinking about the question of “faith,” faith within ecumenical dialogue. In an article written just before he died¹⁶ and published posthumously, Tillard requests that a chapter be opened on the study of the nature of “faith.” The “Year of Faith,” 2012-2013, was surely an opportune time and a prayer wish answered. So, what opportunities were offered or opened up for the theology of faith, in the “Year of Faith”? Perhaps the realization that the restoration of the Christian faith must go beyond the Catholic Church is a good starting point.

The faith is compromised. Only communion of all the churches, together, engaged in a research that is serious, irenic, in dialogue with specialists of the history of origins (exegetes but also patrologists), opened to questions, suspicious of vain apologetics, will show the nature [of the Faith] and its foundations.¹⁷

On the one hand, the above quotation may create panic among Christians, echoing an imminent doom’s day for the Christian religion; on the other hand, it attempts a prophylaxis en route in ecumenical dialogue as the way forward. Only at surface level will one conclude that the faith has no future. As a title of one of Tillard’s books rhetorically asks: *Are we the Last Christians?*,¹⁸ in which he says no; the Christian faith has a solid future, even in the North Atlantic. Of course, Tillard himself wrote quite a bit on the subject of faith. In fact, the substructure of Tillard’s theology is the “Faith of our Fathers” crafted into the concept of “memory,” a term which summarizes the theological approach of Tillard to the question of the faith. In other words, the “Year of Faith” offered us, at the same time, the need to reflect on the “nature of the Christian Faith” and a new theological hermeneutic – “the theology of memory” – to study it [the faith]. This is a second meeting point between the writing of Tillard on the nature of “faith” and the encyclical *Lumen Fidei*.

While the question of the faith and the need to study it are evident, from pontifical pronouncements, a new approach to Catholic theology may be underway, with the publication of *Lumen Fidei*. One notices that leading to the Second Vatican council, the theological hermeneutics, in Catholic circles, championed by French theologians, is what is known as the “ressourcement théologique.” This hermeneutics, which is a return to the Christian origins and their sources via the Fathers of the Church, provided the Second Vatican

16. Jean-Marie Roger TILLARD, “Crise dans les Églises” [Tillard died on November 13, 2000, and he presented this paper at the Ottawa colloquium held (August 28-2 September, 2000) at the Dominican University College where he has been teaching for about forty years.]

17. Jean-Marie Roger TILLARD, “Crise dans les Églises,” p. 230.

18. Jean-Marie Roger TILLARD, *Sommes-nous les derniers des chrétiens?*, Montréal: Fides, 1997; *Id.*, “Sommes-nous les derniers des chrétiens?,” *Esprit et Vie*, 106 (1996), pp. 660-666.

council with the idea of “aggiornamento” – updating. Thanks to the concept of *aggiornamento* at Vatican II, the code of canon law of 1917 underwent revision ceding place to the 1983 code. Who says theology does not change?

The desire to have a consensus hermeneutics of Vatican II documents saw the 1985 synod of bishops in Rome come out with “communion” as the hermeneutic principle for interpreting the said documents.¹⁹ Joseph Ratzinger became the crusader for this approach. The Ratzinger/Caspar debates on the local and universal church prove that some aspects of the hermeneutics of “communion” may have their limits, even though ecumenism has gained a lot from the concept of communion.²⁰

If the twentieth century catholic theology profited from the theological approaches of *Ressourcement Théologique* and “communion ecclesiology/theology,” the twenty-first century may be moving toward “the theology of memory.” The central role the encyclical *Lumen Fidei* gives to the concept “memory/memoria,” we counted 27²¹ occurrences of the word, tickles our curiosity. Arguably, one is able to summarize the encyclical from the perspective of the theology of “memory,” as understood and taught by the late Dominican ecumenist theologian, Jean-Marie Roger Tillard. This is the third intersection between *Lumen Fidei* and Tillard’s theological endeavor – the concept of “memoria/memory.”

Indeed, two facts are evident: 1) the crisis of the faith, in Christianity, necessitates the need for a reflection on the nature of the Christian Faith; 2) From the encyclical letter *Lumen Fidei*, the crux of the crisis of faith is “amnesia,”²² or amnesia and doubts about the past, according to Tillard.²³ Consequently, it seems fitting to develop the concept of “memoria” in order to counter the effects of theological amnesia.

To our mind, the “theology of memory” captures succinctly the nature of the Christian Faith. This article will look at “Faith” from three perspectives,

19. CDF, “Some Aspects of the Church Understood as Communion,” *Origins*, 22 (June 25, 1992), pp. 108-112; Joseph RATZINGER, *Called to Communion: Understanding the Church Today*, San Francisco CA: Ignatius Press, 1996 (the original German edition - *Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen*², Freiburg im Breisgau: Herder, 1991); Kilian McDONNELL, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches,” *Theological Studies*, 63 (2002), pp. 227-250.

20. Joan GREATREX, “Koinônia as the Key to the Church’s Self-understanding and to Ecumenical Rapprochement,” in Gilian R. EVANS et M. GOURGUES (éds.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*, Leuven, University Press, 1995, pp. 149-156; Jean-Marie Roger TILLARD, *L’Église locale: ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995; Id., *Église d’Églises: l’ecclésiologie de communion*, Paris: Cerf, 1987.

21. Here are the places where “memoria” appears in the Latin version of the encyclical *Lumen Fidei*: 4 (1), 9 (4), 12 (3), 25 (2), 38 (5), 39 (1), 40(2), 44(1), 45(1), 46(2), 49(1), 51(1*), 52(1*), 56(1*) and 58(1*). The ones marked with asterisk are those without theological interest for our article.

22. *Lumen Fidei*, 25.

23. See our first quotation above.

having situated the origins of Tillard’s theology of memory: revelation, tradition and life/evangelization. Whether the hermeneutic principle called “memoria” will help re-dynamize the re-insertion of the Christian Faith into the public square, and its debates will largely depend, I think, on its success in the ecumenical arena: Christian disunity militates against the spread of the Christian Faith.

1. The Origins of the Theology of Memory in Tillard’s Theology

Lumen Fidei does not explain the origins of the concept of “memoria/memory” and how it links up with the Catholic Tradition; obviously, this is not its objective. Nevertheless, our exploration of the genesis of “memory” in Tillard’s writings complements this lacuna in *Lumen Fidei*. Additionally, by establishing the liturgical foundation of “memoria,” the dogmatic and historical perspectives of the Christian Faith are assured.

According to Tillard, what readily comes to mind, when the word “memory” is evoked, is psychology not theology – “But memory is understood as something other than a simple psychological recall.”²⁴ The closest one comes to suggesting a theological provenance would be the use of the term “memorial” which conjures up a liturgical and Eucharistic usage. The “past” is the usual domain of memory. Tillard is aware of this fact, but wants to make memory cover the past, present and future, as regards theology. The historicity of the past, just as *Lumen Fidei* argues for in its first two chapters, is his first point of call.

The semantic spontaneity with which one associates memory with Psychology calls for a definition of “memory” in the context of Jean-Marie Roger Tillard’s theology. The first question to be tackled is whether Tillard has a unique understanding of “memory” in his theological writings.

To our mind, the first explicit suggestion that Tillard has a unique understanding of “memory” comes from John Baycroft.²⁵ He summarizes Tillard’s ecumenical theology as premised on the concept of “memory.” True, Baycroft limits his presentation of Tillard’s use of “memory” to the matrix of ecumenical dialogue, that fact already argues towards an expanded notion of memory, as construed by Tillard, beyond the realm of Psychology.

Tillard understands and defines “memory” as the transition from a signified sign to the remembrance of the sign. In his words: “Lorsque la réalité en

24. Jean-Marie Roger TILLARD, “The Eucharist in Apostolic Continuity,” *One in Christ*, 24 (1988), pp. 14-24, at 19.

25. John BAYCROFT, “Memory as Ecumenical Motive and Method,” in *Communion et réunion: mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Gillian R. EVANS and Michel GOURGUES (eds.), Peeters-Leuven University Press, 1995, pp. 63-73. I am grateful to Prof. Catherine Clifford for introducing me to this article and the works of Tillard.

question est un événement du passé, le ‘signe’ prend couleur de ‘souvenir’ [when the reality in question is an event of the past, the ‘sign’ becomes memory].”²⁶ This definition or explanation, given within the context of Eucharistic theology, attempts to elucidate the difference between Eucharistic memorial and memory. While “memorial” refers to the actualization of a past event, “memory” retains the meaning of a past event. The former is sacramental, the later is existential.

The distinction Tillard makes between “memorial” and “memory” is to keep “memorial” within Eucharistic theology, while using “memory” in ecclesio-ecumenical theology;²⁷ he, nonetheless, maintains that both terms are offshoots of the same Hebrew and Greek words for memorial – *zikkaron* and *anamnesis*, respectively. Here is Tillard’s reconstruction of the semantic spheres of *zikkaron* and *anamnesis*:

Le terme mémorial traduit l’hébreu *zikkaron* et le grec *anamnèsis*. Il s’agit fondamentalement d’un rappel, d’un souvenir dans la polyvalence de sens de ces deux termes, soit que l’on pense à une réalité passée, soit que l’on ravive en son propre esprit certaines obligations ou certaines situations exigeant que l’on prenne une attitude précise, soit que l’on se souvienne de quelque chose en faveur de quelqu’un ou contre lui, soit que l’on rappelle quelque chose à quelqu’un.²⁸

“Memory” understood as “reminder” dominates Tillard’s ecclesio-ecumenical theology. He sees theology as tied to its original or foundational events – “the Church continues to live in the *memory* of its origin”²⁹ – especially to the central meaning of those events, not so much the events themselves. Events, for Tillard, are pregnant with meanings. Sometimes, one may need to seek a harmony among the different possible meanings a particular event may have, for example, the mission of Jesus Christ; individual events may not pose many problems before their respective meanings are deciphered.

Tillard is able to disentangle “memory” from “memorial” on the basis of his understanding of Jn 14:26: “. . . the Counselor, the Holy Spirit, whom the Father will send in my name . . . will bring to your remembrance all that I have said to you.”³⁰ The presence of the verb *hypomimneskein* – “to remind,”

26. Jean-Marie Roger TILLARD, “Catholiques Romains et Anglicans: L’Eucharistie,” *Nouvelle Revue Théologique*, 93 (1971), pp. 602-656, at 608. This English translation and subsequent translations are mine, except otherwise indicated.

27. Jean-Marie Roger TILLARD, “The Eucharist in Apostolic Continuity,” p. 19.

28. Jean-Marie Roger TILLARD, “Catholiques romains et Anglicans: l’Eucharistie,” p. 612. [The term memorial translates the Hebrew word *zikkaron* and the Greek word *anamnèsis*. Essentially, it is a reminder, a remembrance, among the many sheds of meaning the two term may have, either to think of a past reality, revive in one’s spirit certain obligations or situations demanding a change of attitude or to remember something good or bad against someone or to remind somebody of something].

29. Jean-Marie Roger TILLARD, “The Eucharist in Apostolic Continuity,” p. 17.

30. Jean-Marie Roger TILLARD, “The Eucharist in Apostolic Continuity,” p. 17. See *Lumen Fidei* 38: “The Church is a Mother who teaches us to speak the language of faith. Saint John

in Jn 14:26, though not the same verb as *anamnènonein* from which “memorial” is usually derived, makes possible the ecclesiological significance of “memory” or “remembrance,” since both terms (*anmnènonein* and *hypomimneskein*) cover the same semantic field. Also, since the Holy Spirit’s vivification initiates memory or remembrance, it follows that there is some permanency in the role of memory in the Church. For Tillard, “[t]he function of the Spirit is thus to perpetuate (by keeping it always present or reviving it if it comes to be threatened) the *memory* not only of the *acta* and *dicta* of Jesus but also of the significance which, under the influence of the Holy Spirit, the apostolic community perceives in it.”³¹

True to the methodology of the Saulchoir [Tillard’s *alma mater*], where scriptural foundations are sought before dogmatic articulations of the faith, on the basis of that approach, Tillard lists the names of biblical scholars on whose shoulders he writes. The nuances on the meanings of *zikkaron* and *anamnesis*, he attributes to Joachim Jeremias and Brevard S. Childs, while the link between *anamnènonein* and *hypomimneskein* comes from O. Michel’s article on “Mimnèskomai” in *TWNT*.³²

One major tangential area of agreement between Tillard’s conception of “memoria/memory” and that of *Lumen Fidei* is that they are in agreement in their reference to John 14:26. *Lumen Fidei* 38 has this to say:

The Church is a Mother who teaches us to speak the language of faith. Saint John brings this out in his Gospel by closely uniting faith and memory and associating both with the working of the Holy Spirit, who, as Jesus says, ‘will remind you of all that I have said to you’ (Jn 14:26). The love which is the Holy Spirit and which dwells in the Church unites every age and makes us contemporaries of Jesus, thus guiding us along our pilgrimage of faith.

One advantage, out of many, of contextualizing “memory” in its Tillardian theology is to draw attention to the “non-dit,” the presupposition of *Lumen Fidei*, that “memory” has its place in Catholic theological hermeneutics. In fact, it is an updating of Thomistic sacramentology within ecclesio-ecumenical context.³³ This brief comparative analysis prepares the ground for our second point: what are the contents of «memory»?

brings this out in his Gospel by closely uniting faith and memory and associating both with the working of the Holy Spirit, who, as Jesus says, ‘will remind you of all that I have said to you’ (Jn 14:26). The love which is the Holy Spirit and which dwells in the Church unites every age and makes us contemporaries of Jesus, thus guiding us along our pilgrimage of faith.”

31. Jean-Marie Roger TILLARD, “The Eucharist in Apostolic Continuity,” pp. 17-18.

32. Jean-Marie Roger TILLARD, “Le mémorial dans la vie de l’Église,” p. 28, footnote 7.

33. Jean-Marie Roger TILLARD, “La marque de Thomas d’Aquin sur le dialogue œcuménique,” in Carlos J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo Sapientiae et Amoris: Image et message de saint Thomas d’Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell, à l’occasion de son 65^e anniversaire*, Fribourg, Swiss: Éditions Universitaires, 1993, pp. 625-654, at 625-527.

2. Memory and “*Mirabilia Dei*”: Soteriology as the Origin of the “Theology of Memory”

Instead of beginning with the story of Abraham, as *Lumen Fidei* does (LF 8), foundational to Tillard’s understanding of “memory” is the theological concept of soteriology – salvation. The mission of Christ, as testified to by the Nicene Creed, is “Pour nous, les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel et il a pris chair...”³⁴ “The Word became flesh” (Jn. 1:14) in order to save humanity. This soteriological point, Tillard sees as corroborated both by the *Benedictus* (Lk 1:68-79), and the *Nunc dimittis* (Lk 2:30-32). These two passages are seen as both the continuation and fulfillment of the suffering Servant of Yahweh in Deutero-Isaiah.³⁵ In other words, Tillardian “memory” is the understanding that the mission of Christ is for the salvation of humanity, the creation of a new humanity and the incorporation of this humanity into the fellowship of God. This is to say that “memory” is the remembrance of the act of salvation both in God and through Jesus Christ.

Tillard construes this concept of soteriology from the perspective of the “Passover,” an Old Testament concept that connotes salvation and liberation. Relating the meaning of soteriology to Passover, he says, rhetorically:

Mais en quoi consiste ce Salut que Jésus nous apporte? Essentiellement en un passage de la condition pécheresse (avec tout ce qu’elle implique) à la condition de la charité (avec tout ce qu’elle implique), un passage du monde du péché au monde de Dieu.³⁶

After such an affirmation of salvation, the onus of proving how it was wrought and understood is next. Herein, Tillard goes to scriptural scholarship in order to understand and use the results of exegesis to answer a dogmatic question – what is the Church? The Church, like the identity of Israel – the Assembly of God (*qahal Yahweh*) – is the consequence of salvation or deliverance.³⁷ Deliverance or salvation brings with it a new identity.

Dans l’ancienne alliance, elle [sacramentalité-signé] est ce qui définit l’être même d’Israël. Car celui-ci n’est peuple de Yahvé qu’en étant peuple d’alliance. Objet de la bienveillance divine et porteur de la Promesse, Israël est aussi, au sein des nations qui l’entourent, le groupe investi d’une double mission: être le signe que Yahvé intervient dans les destins terrestres, être l’instrument de la gloire de Yahvé. Il suffit de lire en parallèle Ex 19,3-8 et certains textes du Deutéronome (comme Dt 4,32-38; 7,7-15; 9,1-6; 11,1-7; 26,5-11; 28,1-14; 29,1-28) et les chants du Serviteur de Yahvé (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) pour constater comment peu à peu, instruit par l’expérience de sa propre histoire, le peuple de Dieu a perçu que

34. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 15.

35. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 16.

36. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 17.

37. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, pp. 17-45.

son statut de peuple de l'Alliance lui imposait une lourde responsabilité. Il ne pouvait se contenter d'être le bénéficiaire du salut – et de s'y maintenir au prix d'une fidélité 'aux lois et coutumes' ordonnées par Yahvé (cf. 26,16-19). Il devait aussi devenir 'la lumière des nations, pour que (le) [sic] salut atteigne jusqu'aux extrémités de la terre' (Is 49,6). Certes, ce n'est encore qu'une prophétie, qu'une intuition qui perce. Mais en elle s'exprime déjà ce qui sera au cœur du mystère de Jésus, puis de l'Église qui prendra son essor après la Pentecôte et surtout après la rencontre capitale de Pierre et de Corneille (Ac 10,1-11,18).³⁸

Tillard accepts this understanding because he started his book, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, on that premise: the premise that the experience of liberation from Egypt gave Israel the identity of the people of God as well as made Israel a sign of God's future plan of universal conferral of identity of "the people of God" to all nations. The hermeneutic key to this reading is the understanding of God's intervention to bring about salvation as an act which confers identity.

Pierre Benoit, Tillard's confrere and mentor in biblical scholarship, wrote an article that shows the link Luke makes between *paqad* – God's visitation or intervention (for deliverance) on behalf of Israel – and the New Testament's construance of *episkeptomai* as the scriptural basis of the *Benedictus*, the declaration that God, in Jesus Christ, is bringing salvation anew to Israel.³⁹ Without God's intervention in the life of Israel, the constitution of Israel as a nation would have been impossible. By extension, without God's intervention in Jesus Christ bringing about human salvation, the manifestation or coming into being of the Church would have been impossible.

The link Tillard makes between the *mirabilia Dei* and the concept of salvation, complements LF's (chapter 1's) historical perspective on Abrahamic call. The proof that the New Testament is continuous with the Old, through the hermeneutics of "promise and fulfillment," gives a better understanding to the role of history in the semantic of "memory." Furthermore, it makes the reality of the Christian Faith and membership something already anticipated and planned by God for all eternity.

38. Jean-Marie TILLARD, "La sacramentalité de l'Église," in Bernard LAURET et François REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3, Paris, Cerf, 1983, p. 388.

39. Cf. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, pp. 15-16; Pierre BENOIT, "Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament," in *L'Évêque dans l'Église du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 13-57, at 17 *passim*; Pierre BENOIT, "L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1," *New Testament Studies*, 3 (1956-1957), pp. 169-194; Hermann W. BEYER, "Episkeptomai, episkopeō," in Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 1964, pp. 599-622; Gunnell ANDRÉ, "Paqad," in David E. GREEN and Douglas W. STOTT (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 2003, pp. 50-63.

3. *Memory and the Passover: the Liturgical Roots of Ecclesiology*

God's initiative for human salvation predates the New Testament. It has its roots in the Old Testament, especially in the Exodus events, as hinted at above. Even though Catholic theology reads salvation and redemption into Gen. 3:15, the Tillardian concept of "memory" begins with the Exodus experience. To procure salvation for humanity, Christ had to be sacrificed as the new Passover lamb. Not only is Christ the anti-type of the Passover lamb (1 Cor. 5:7), but also the anti-type of all the types in the Exodus liberation experience.⁴⁰ Tillard admits that this (typological hermeneutics/theology) is the hermeneutical approach of the Fathers of the Church, in the following expression: "On sait combien les Pères ont insisté sur cette relation 'typique' entre l'événement de l'Exode et le Salut chrétien réalisé dans la mort-résurrection du Christ, appliqué aux individus par la médiation de l'immersion-émersion baptismale."⁴¹

Instructive in the understanding of Tillard's "memory" is the question: Why salvation? He sees salvation as redemption from sin and the creation of a new universe of relationships vertical and horizontal. To this effect, he says: "Le rachat (moyennant la médiation du sacrifice de l'Ebed Yahvé) du peuple captif de ses péchés ne fait que préluder à l'entrée en cet univers. Point de départ portant en lui le ressort pour un bond en la Jérusalem nouvelle."⁴² It should be borne in mind that Tillard's preoccupation here is not to know the origin of sin, but to seek out the Old Testament "types" that elucidate the New Testament "anti-type" or "Christ," following the patristic methods and explanations.

As it were, Tillard sees salvation from the unity of three perspectives: a) *Padah* or set apart, b) *Ga'al* or redemption and, c) *Kippur* or expiation.⁴³ Tillard argues that these three terms are related. Since humanity was in bondage to sin, Christ liberated it. But salvation is also redemptive because humanity has an affinity and affiliation to God, so God in Christ was redeeming what belongs to Him. Salvation is also considered as expiation because sin connotes dirt and needs purification. Finally, salvation is election or setting apart: the people purified and forgiven through redemption, become a special possession and people of God. So salvation can be said to be God's liberation of His own people through the expiation of the sacrificial blood of Christ, foreshadowed in the blood of the Passover lamb. Prefigured in this Old Testament salvation, however, is the salvation of all humanity with no exception, in order to make humanity God's own people. In Tillard's own words:

40. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 18.

41. *Ibid.*

42. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 20.

43. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 21.

L'expérience du salut se situe, disons-nous, en un contexte d'alliance. [...] Car, c'est dans cet 'amour d'alliance' qu'est la *hesed*, Dieu recherche une communion entre lui et son peuple, et cela en vue d'une communion encore plus large entre lui et toute l'humanité, puisque Israël est choisi comme instrument pour le salut de tous.⁴⁴

The truth of this quotation comes across more vividly, when we recognize the significance of the Exodus experience in the lives of the Jews.⁴⁵ The liberation from Egypt was preceded by the Passover celebration and followed by a covenant on Mount Sinai, where the Decalogue was given. The covenant of relationship, epitomized in the Decalogue, and the annual ritual actualization of the Passover experience, created a sense of identity among the Israelites.

LF's (chapter 3) explanation of the origin of human communion gets a boost from Tillard's liturgical explanation of communion, from the Jewish celebration of the Passover, which foreshadowed the Christian Eucharist and Church. Chapter 3 of LF develops the sacrament of Baptism as a sacrament of incorporation into the Church, but the Eucharist only gets mentioned in passing. However, with Tillard's communion ecclesiology, the pivotal role of the Eucharist, among the sacraments, is maintained as the existential portrayal of communion.

4. Memory and Israel's Origin and Identity: From Memorial (Origin) to Identity (Memory)

A relevant point not to forget, as far as the origin and identity of Israel is concerned, is the significance of prophecy. The Passover, the crossing of the Sea of Reeds and the giving of the Decalogue, all preceded the arrival in the Promised Land. The prophetic aspect of the episode is that the end result was pre-announced and promised to Israel since Abraham. The arrival in the Promised Land is a fulfillment of God's promise. Consequently, the memorial celebrations of Israel, in the Promised Land, are those of a fulfilled prophecy and promise. But their memory is that of being the people of God, on account of which God intervened in a singular way to liberate them from the oppression of their foes.⁴⁶

The moral imperative of having been saved (salvation as a free gift of God to Israel) is the central memory that confers on Israel, more than its memorial celebrations, its identity. In the words of Tillard:

44. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 23.

45. Cf. Roger LE DÉAUT et Joseph LÉCUYER, "Exode," in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 4, Paris: Beauchesne, 1961, pp. 1957-1995.

46. Jean-Marie TILLARD, "Église et Salut: sur la sacramentalité de l'Église," *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), pp. 658-685.

Peut-être faut-il rappeler que ce comportement – que nous qualifierions d'épiphanique (de l'œuvre-de-la-grâce) – se situe dans le prolongement d'une vision qui s'ébauchait dans l'Ancienne Alliance. Lorsque le Deutéronome prescrit de libérer l'esclave, il explique: "tu te souviendras que tu as été en servitude en pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté: voilà pourquoi je te fais aujourd'hui cette prescription" (Dt 15,12.15). La même raison est donnée pour ce qui a trait à la protection des faibles: droit de l'étranger et de la veuve, tendresse pour l'orphelin (Dt 24,17.22). L'agir de l'Israélite devient comme un "mémorial," une répercussion, une "épiphanie" de ce que la grâce de Dieu a accompli pour lui. Évidemment le culte s'enclave dans la même perspective. Le Salut est don reçu et don "rayonné."⁴⁷

The memory of liberation from Egypt – the central act of salvation with its dimension of forgiveness of sins, ritualized and actualized in Israel's memorial celebrations, becomes a state of salvation or the conferral of a new identity only when Israel realizes the implications of salvation God conferred on it gratuitously – is to live as a liberated people, who is imbued with the sense of being liberated. Salvation (ritualized as memorial) and the state of salvation (memory) are the two dimensions of Israel's life and experience needing to be held in conjunction, if the transition from the concept of "memorial" as an event to the imperative of "memory" as action are to be understood.

"Memory" is the manifestation (épiphanie) of the intent of memorial – the founding original event of salvation. Tillard's statement, "Dieu sauve, il rachète, il purifie, pour introduire dans l'intimité de sa vie, pour conduire au partage de ses biens dans la 'communion de Vie,'"⁴⁸ amounts to specifying the raison-d'être of God's initiative for and offer of salvation to Israel, even though a promise made to their ancestors, the desire to confer an identity to a people – Israel, and from Israel to humanity as a whole.

By possessing the breath or Spirit (*ruah*) of God, humanity has a basis for communion with God. But this communion of "spirit" will come to its perfection only at the not-yet *eschaton*.⁴⁹ But humanity has to continue its pilgrimage (Passover) here on earth, urged on by the Spirit of God until the end of history. It is precisely this movement towards the end of history that is the domain of the "not-yet *eschaton*."

It follows, therefore, that memory is constituted and formed as sequel to the salvation wrought for humanity. This is possible because there exists a primordial communion between God and humanity from creation, the meaning of which the events of Exodus only intensified. Tillard sees humanity as created to the image and likeness of God. This image was deformed on account of humanity's pride and the desire to compete with God, a *status quo* that is called "sin" in theological parlance. Hear what he says:

47. Jean-Marie TILLARD, "Église et Salut," p. 662.

48. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 24.

49. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 24.

“Faisons l’homme à notre image (*selem*), comme notre ressemblance (*demut*).” [...] Or, le premier Adam, créé à l’image de Dieu, s’élève par son péché, recherche l’égalité totale avec Dieu: en voulant ainsi s’élever orgueilleusement, il brise les liens d’intimité, de communion, instaurés par Dieu, précipite l’humanité entière dans le péché.⁵⁰

“Memory” as the moral imperative to display communion or common identity, willed by God since creation, is God’s project or desire for humanity, which Tillard connects with the central act of salvation accorded humanity in Jesus Christ, in the new dispensation: Israel and the Church are continuous, for the most part – fulfillment of God’s design in historical time.

The question of “Christian Identity” did not make it into *Lumen Fidei*, but we can infer it from the connotations of communion (LF 39). The explicitness with which Tillard treats “Christian Identity,” its origin and theological understanding, strengthens the impetus for a practical or moral perspective to memory. Otherwise, memory will be sterile and idealistic, instead of being pragmatic and ethical.

5. Memory and the Mission of Christ: the Memory of Vertical and Horizontal Communion

“Memory,” in its ecclesial context, has different fronts on its creation or constitution. Foremost, in New Testament times, the incarnation⁵¹ of Christ is an important principle of God’s solidarity with humanity; but no less important is Christ’s *kenôsis* (Incarnation and *kenôsis* are correlated, as Paul shows in Phil 2:6-11) to restore the dignity and communion humanity lost as a consequence of sin. Ecclesial memory, therefore, is the remembrance or memory of the restoration of humanity’s primordial communion with God, with Christ’s sacrificial death as its medium. Tillard corroborates this idea thus: “La kénose de Jésus (trouvant son sommet dans son sacrifice de la croix) débouche ainsi dans le salut de toute l’humanité, dans la communion de vie restaurée entre Dieu et l’homme.”⁵² This condition of reconciled humanity with God is the precondition for the descent of the Holy Spirit. The Holy Spirit, for Tillard, is the eschatological Spirit prophesied in the Old Testament that comes along to humanity through the presence and instrumentality of Christ.

... par l’œuvre salvifique de la personne du Fils bien-aimé, envoyé par le Père, l’humanité reçoit une mystérieuse présence en elle de la personne de l’Esprit Saint [...] lui donnant ainsi droit à l’héritage du fils [adoptif].⁵³

50. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 27.

51. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 35.

52. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 28.

53. Jean-Marie TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 30.

Hence, salvation has two synchronous moments: redemption and divinization. The sacrificial death of Christ assures humanity's redemption (*gratia sanans*) and the gift of grace whereof the Holy Spirit divinizes (*gratia elevans*) humanity.⁵⁴ This divinized state is the reintroduction of humanity into communion with God, a communion that was lost by sin. Herein, therefore, lies the origin of Tillardian "memory" in the New Testament.

The New Testament memory has its memorial counterpart in Jesus' Last Supper, the Christian Eucharist. Eucharistic memorial is the celebration of the redemption wrought for humanity (Eucharist), by a gathered Christian assembly (Church), reconstituted and divinized through Christ. Tillard puts it this way:

...cette communion de vie n'est rien d'autre que l'Église. Si bien que dire "l'Eucharistie, sacrement du Salut" ou "l'Eucharistie, sacrement de l'Église" revient au même; à condition de bien entendre la réalité théologique exprimée par le terme *Ekklesia*. L'Église n'est en effet rien d'autre, dans le plus profond de son essence, que la communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ Jésus, par l'Esprit Saint.⁵⁵

It follows that while the Eucharist restores humanity's communion with the divine (vertical relationship), it also restores interpersonal relationship (horizontal relationship), whose estrangement was manifested in the killing of Abel by Cain. Making his the statement of saint Augustine of Hippo, Tillard says, "par sa miséricorde, ce que nous recevons nous le sommes"⁵⁶; this is a reality that corresponds to the Pauline assertion of communion in the body and blood of Christ which binds Christians together (1 Cor. 10:16-22; 12:27; Eph. 4:16; Col. 3:15).

Here and now, a Christian's anchor on God and neighbor, called communion, gives an added imperative to LF's (chapter 4) call to Christians to participate in the Church's mission of evangelization as well as share in the sufferings of other Christians for the faith. The realization, from Tillard's presentation, that Christians form one identity and have a common mission, enriches this perspective of LF.

B) Christian Faith as Revealed Faith: the Divine Origin of Faith

To respond to the question of the "revelation of the Christian Faith" or its "divine origin" is to address two related issues: historicity and truth. Unlike Plato's theory of reminiscence on the basis of the "World of Forms" and the

54. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 34.

55. Jean-Marie TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 36.

56. Jean-Marie Roger TILLARD, "Théologie: voix catholique, la communion à la pâque du Seigneur," in Maurice BROUARD (ed.), *Eucharistia: encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris: Cerf, 2004, p. 398.

“Real World,” Tillard, following the Catholic tradition, bases his argument on the origin of the Christian Faith on historical events, corroborated by archeological data: the historicity of Jesus Christ. The necessity of hinging the question of revelation on truth and history is to counter balance the influence of hermeneutic of suspicion:

[N]ous ne sommes plus en effet à l'époque d'une possession naïve de l'Évangile et de la foi. L'influence de ceux que l'on a appelés les “maîtres du soupçon” s'est fait sentir aux divers registres de notre vie de croyant. Et qui, aujourd'hui, oserait prétendre que tout, dans les thèses de Marx, de Freud, de Nietzsche, est à refuser, que leur vision n'est que négative et destructrice? Ce serait renier les droits de l'intelligence, faire profession d'absurde.⁵⁷

Jesus Christ as a historical figure makes the Christian Faith both historical and truthful. Therefore, Christian Faith as “revelation” is a historical fact because of Jesus Christ. Forgetfulness of this foundational aspect of the Christian Faith leads to the crisis of faith evident in Christianity today. In Tillard's own words:

Les conséquences de ce lent oubli de la nature de la foi dans une Église dont le fondateur fut l'homme d'une histoire bien réelle mais saisie par Dieu vont évidemment bien au delà du dossier christologique. Néanmoins, c'est lui qui permet de comprendre sur le vif l'importance de l'enracinement dans le temps passé pour l'identité chrétienne.⁵⁸

The quintessential reversal that needs to take place is the restoration of “memory” or tradition: we are who we are, as Christians, because of the past – Jesus Christ. To be founded on Jesus Christ is to be founded on the will of God for us, revealed in Jesus Christ. The gospels contain the “memory” of the apostles: the people who were with him when he was alive, a condition given for sharing in the apostolic office in Acts 1:21-22. Anchorage of the Christian Faith to this past, received through the apostles, is important. The ability to remain connected to the Christian origin and faithfulness to this origin is only possible through memory and tradition. The repository of this memory, given that the apostles died about two millennia ago, according to Tillard, is in at least five loci: 1) the liturgy of the Church, 2) the official teachings in ancient cathedrals by bishops in communion among themselves, 3) articles of the faith defined in councils, especially Nicaea 325, Constantinople 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, 4) the Faith translated into certain disciplinary norms of the Church, and 5) the testimony of martyrdom. These five are in osmotic relationship.⁵⁹

57. Jean-Marie Roger TILLARD, “L'exigence de la foi,” *Vie Consacrée*, 46 (1974), pp. 26-48, at 27.

58. Jean-Marie Roger TILLARD, “Crise dans les Églises,” p. 227.

59. Jean-Marie Roger TILLARD, “Fidélité de l'Église catholique romaine à la ‘foi des Pères,’” *Irénikon*, 54 (1981), pp. 307-318, at 308.

The approach of the Christian Faith, through the Catholic Church, has been that of “reception”: the act of appropriating and actualizing the Faith in every generation. In the process of reception, two elements are inevitably linked together: context and origin. The Church provides the context and matrix for the reception of the Faith. The Faith, not being a personal Faith, but Faith of the body of Christ, the Church, is always received in communion and community. The origin of this receiving community, the Church, is apostolic. The apostolic and ecclesial dimensions of the Faith are intrinsically bound together. Any separation personalizes the Faith and dissociates it from the will of Christ for his Church. The will of Christ for the unity of his body, the Church, requires the adherents of his “body” in the truth of the one Faith and one Church.⁶⁰

Tillard combines the concept of Reception with that of “Tradition.”⁶¹ What is “received” is the “living” Tradition of the Church. The criticism levelled against the Faith as backward looking instead of forward looking, especially in ecumenical dialogues, necessitated a new hermeneutic of a liturgical concept – *anamnesis* – within ecumenism in order to capture the true sense and meaning of Tradition.

In the general debate⁶² on the theological meaning of Tradition, the concept of Tradition is considered foreclosed, even if the concept of *aggiornamento* (updating) was vivid at Vatican II. Tillard introduces the concept of “memory” from the liturgical understanding of “memorial” to collocate the past and present in the understanding of Tradition. The “Living Tradition” of the Church alludes to the intentionality of Christ as regards his Church – communion. The Tradition of the Church is the handing over of Christ’s desire for the unity of his Church, with the principles of this unity embedded in the origin of the Church. For Tillard, “[t]he living Tradition progresses through this interaction of the *sensus fidelium* (with its specific awareness of the *hic et nunc*) and of the ‘prudential’ function of the ministers of *episcopè*) with their specific mission concerning the Church’s ‘memory’ of the *once-for-all*.”⁶³ “Memory,” especially ecclesial memory, is made active through the Holy Spirit, which Christ promised to his Church. The action of Christ, once-and-for-all, through his death and resurrection, continues to have a perpetual salvific significance for every generation.

60. Jean-Marie Roger TILLARD, “Faith, the Believer and the Church,” *One in Christ*, 30 (1994), pp. 216-228, at 216-221.

61. Jean-Marie Roger TILLARD, “Tradition, Reception,” in Kenneth HAGEN (ed.), *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism, Essays in Honor of George H. Tavard*, Collegeville MN: The Liturgical Press, 1994, pp. 328-343.

62. For a concise summary of this debate, see Avery DULLES, “Tradition and Creativity: A Theological Approach,” in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism, Essays in Honor of George H. Tavard*, pp. 312-327.

63. Jean-Marie Roger TILLARD, “Tradition, Reception” p. 336.

By living Tradition we mean, here, the living Tradition of the Church, that is the constant dynamism by which the work of Christ is actualized and concretely lived out from generation to generation, in every place and human situation. We thus use the word to signify the whole life of the Church, that is the permanent fruit of the work of the Spirit who, according to the johannine Gospel, “receives from” Christ (*ek tou emou lepsetai*, John 16:14) and guides the disciples “into all truth” (*eis pasan tèn alètheian*, 16:13).⁶⁴

The advantage manifest in the connection Tillard makes between «Tradition» and «Faith» is the establishment of the encompassing nature of memoria/memory as a hermeneutic principle. The Faith that is handed over (*traditio*) as Tradition is part of the contents of «ecclesial memory.» In other words, the concepts of «Tradition» and «Communion» are intrinsic to the hermeneutics of Memory because they are integral parts of its contents. Memory, then, embraces all aspects of the *mirabilia Dei* which constitute the building blocks of the Christian Faith. In other words, Tillard shows the synergism among “the profession of faith, the celebration of the sacraments, the path of the ten commandments, and prayer” (LF 46), which LF 46 says “are the four elements which comprise the storehouse of memory which the Church hands down.”

B. 1) Christian Faith as Mediated Faith: Tradition as a Vehicle for the Transmission of Faith via Evangelization

According to Tillard, “Tradition” is not the synonym of *passéisme*, but the fidelity of God to his Church, through the abiding presence of the Holy Spirit, to make her what he intends her to be – a communion of human beings with God and among themselves. This understanding of Tradition is comparable to the liturgical understanding of the work of the Holy Spirit (*epiclesis*) transforming the bread and wine into the Body and Blood of Christ at every Eucharistic celebration. As we have shown above, according to Christ’s promise in the gospel of John (John 14:26), the Holy Spirit keeps alive the memory and tradition of Christ into every generation, just as the Holy Spirit does for the Eucharist. If the Spirit were to fail to do this, we would have a church through the ages, but not the Church of Christ. As Tillard argues, there is the need to maintain the Church in her roots, in order to preserve the Faith of Christians in contradistinction to other faiths.

... la foi s’enracine toujours et nécessairement dans une certaine “mémoire” de ce que Dieu a fait et révélé, et la *traditio fidei* transmet dans la puissance de l’Esprit ce que l’Église porte au plus profond de son “souvenir.” Face aux activités des autres religions, la vie de foi a pour caractéristique propre de relier le croyant non à un Dieu qui serait perçu d’abord en sa qualité de source et principe de l’être, mais à un Dieu qui s’est révélé dans ses rencontres historiques avec l’homme. De

64. Jean-Marie Roger TILLARD, “Tradition, Reception,” p. 328.

ces rencontres la “mémoire” est la gardienne par le “souvenir” comme elle est aussi le lieu où se tisse le fil qui les réunit de telle sorte qu’on lise non comme des événements isolés mais comme les étapes d’un unique dessein divin de salut. Au plan de la foi, l’efficacité de l’Esprit de Dieu s’exerce tout autant à ce registre de la “mémoire” ecclésiale qu’à celui de la perception du contenu de la parole inscrite dans les événements et qui donne leur signification.⁶⁵

The Christian Faith is a pragmatic faith. From age to age, the Church has the mandate to maintain the intention of Christ for her – communion. In line with our logic that the Christian Faith is historical in its origin, Jesus Christ, and arguing that the historicity of Jesus and his deeds are the bases of apostolic memory and tradition, we now need to establish, according to Tillard’s theology of memory, the nature and mission of the Church, as the milieu or locus where all these elements find their harmony.

Within his theology of memory, Tillard calls the Church “la communauté de la mémoire du Christ Jésus.”⁶⁶ Obviously, he does not intend, thereby, to deny that the Church of God is a communion, since contemporary communion ecclesiology bears his imprint.⁶⁷ On the contrary, the definition of the Church as “the community of the memory of Christ Jesus” emphasizes the core of the Church: the Church is the Church and remains the Church because of her memory or attachment to her root, Jesus Christ. “Communion,” on the other hand, stresses the mission and intention of Christ for his Church. “Memory” keeps the mission and intention of the Church in full view; both memory and communion interrelate.

For Tillard, to say that communion and memory are correlated is to locate the common source of both terms: Eucharist. The Eucharist is the center par excellence of this link between memory and communion because of the imperative “do this in my memory” (1 Cor. 11:24) and “the cup of blessing that we bless, is it not a communion in the blood of Christ? The bread that we break, is it not a communion in the body of Christ?” (1 Cor. 10:16). The same Holy Spirit which keeps alive the memory of Christ, also creates the communion of Christians – the Church.

The Holy Spirit is traditionally known as the principle of unity and communion in the Trinity. The Nicene Creed teaches that “he proceeds from the Father and the Son.” This same dynamism of the Spirit as the principle of unity

65. Jean-Marie Roger TILLARD, “Le mémorial dans la vie de l’Église,” *Maison Dieu* 106 (1971), pp. 24-45, at 26.

66. Jean-Marie Roger TILLARD, “*Souviens-toi . . . memento*,” cours inédit donné au Collège universitaire dominicain, Notes *pro manuscripto tantum*, 2000, p. 43 [I am grateful to Prof. Michel Gourgues who gave me this manuscript].

67. Tillard’s major writings on “communion ecclesiology” (see footnote 20) include the following: *Église d’Églises: l’ecclésiologie de communion*; *Chair de l’Église, chair du Christ*, Paris, Cerf 1992; *L’Église locale: ecclésiologie de communion et catholicité*; “Théologie: voix catholique, la communion à la pâque du Seigneur,” pp. 397-438.

and communion is being evoked by Tillard as foundational to the Christian Eucharistic Assembly. Quoting Cyprian of Carthage, Tillard says:

L'Eucharistie est l'acte sacramentel, liturgique, où l'Esprit actualise l'efficacité de cet Événement du Seigneur crucifié, aujourd'hui glorifié près du Père. Son effet – l'Occident latin dira sa *res* – n'est autre que la *communio* des croyants avec le Père et entre eux, dans le Christ Sauveur et Seigneur.⁶⁸

Just as it was recorded in the Acts of the Apostles, the Spirit creates a church “united heart and soul” (Acts 4,32) in order to perpetuate, *in memoriam*, God's economy of salvation in time and history. To this end, Eucharistic *epiclesis* becomes instructive as the presence of the Holy Spirit vivifying and ratifying the assembly of God and its prayers of thanksgiving (*eucharistia*).

It is within the context of ecclesial responsibility for visible earthly communion, that is, a life of communion, that Tillard locates evangelization and Christian life. In other words, *lex orandi est lex vivendi*, our praying should manifest itself in our living or life-style.

Bref, en stricte théologie, l'effet principal de l'Eucharistie est l'édification de l'Église, communion de VIE. Non pas toutefois une Église vague, abstraite, hors du contexte existentiel de l'expérience chrétienne, mais l'Église, encore sur cette terre en son état d'Exode.⁶⁹

Indeed, the Eucharist creates the Church or communion. Just as the Eucharist convokes a Christian assembly, so does it manifest the Church within that assembly. Tillard notices and takes seriously the fact that all churches are not in communion with one another and this absence of communion is contradictory to the mission of the Church and the unity of the Eucharist.

In its ecclesial context, says Tillard, “la *koinônia* met l'accent sur la valeur intérieure qui rend compte de l'unité, sur ce que l'on partage en commun: on communie à quelque chose ou à quelqu'un.”⁷⁰ This understanding removes *koinônia* from the general post World War II desire for human solidarity to be a social construct and laces it on divine foundation. Among churches, says Tillard,

C'est le décalage grave existant entre la présence en tous les chrétiens du “principe de la *koinônia*” et les divisions actuelles entre les Églises qui pousse celles-ci à s'engager pour ressouder dans l'unité visible “le corps du Christ déchiré.”⁷¹

There are three strands of *koinônia* explicated by Tillard: ecclesial, eucharistic and evangelical. These three shades of understanding are still on the way to

68. Jean-Marie Roger TILLARD, “Église et Salut: sur la sacramentalité de l'Église,” p. 398.

69. Jean-Marie Roger TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 231.

70. Jean-Marie Roger TILLARD, “Koinônia,” in Marcel VILLER et al. (dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937, tome 8-2, p. 1759.

71. Jean-Marie Roger TILLARD, “Koinônia,” p. 1760.

reconciliation. This very search for reconciliation gives “memory theology” its *raison d’être*: the harmony of different arms of theology with the intention of Jesus Christ for his Church – unity or communion. This harmony is given as *lex orandi* (our praying – Eucharist), *lex credendi* (our creed or faith), *lex viendi* (our living or evangelizing) should manifest oneness. The question which helps this harmonization is: What is the goal of human life? Toward which future does humanity move? Our future life with God is the impetus for realizing God’s will here and now.

The Tillardian concept of ecclesial memory takes seriously the idea of eschatology. The question it seeks to answer is this: what is the relationship between humanity’s experience of finitude here and now and the not-yet dimension of the Christian faith? To this effect, Tillard opines that:

Tout est déjà donné dans l’instant même de l’incorporation au Christ Tête. Pourtant, tout est encore attendu parce que tout est donné en un germe qui – bien qu’il contienne déjà tout le fruit – n’a pas encore atteint son plein épanouissement.⁷²

It follows that Christian ineptitude is not condoned. That is to say that, although Christ wrought human salvation gratuitously, human beings have a role to play in configuring themselves to Christ in every-day-life. This period given to humanity to carry out the effect of salvation is what Tillard calls the “time of the church;” and this period spans between the resurrection of Christ and the *parousia*. Since, as Tillard claims, “Le chrétien ne passera que lentement dans la totalité de la communion de vie...”⁷³, the church (the redeemed people of God) becomes the agent of realizing the effects of humanity’s salvation which Tillard sees being done in two ways: “Croissance extensive (géographique et historique), croissance intensive (qualitative), telles sont les deux pulsations majeures du Corps du Christ jusqu’à la Parousie.”⁷⁴ Hence, the Eucharistic celebration is realized eschatology in liturgical time frame which convokes, constitutes and ritualizes the assembly or church participating in it and projecting this church into the future in hope. So, while the Eucharist celebrates the wherewithal of human justification (redemption from sin and reconciliation with God), the gathered assembly, the church, gives the futuristic dimension of the plenitude of salvation at the *parousia*. It is, therefore, within this dialectical context that Tillard’s words, “l’Eucharistie forme un tout, qui met en communion avec l’acte central du salut et actualise son effet,”⁷⁵ should be understood. Consequently, the Eucharist is seen as the betwixt and the between that holds in creative tension the realized and not-yet

72. Jean-Marie Roger TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 52.

73. Jean-Marie Roger TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 55.

74. Jean-Marie Roger TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 55.

75. Jean-Marie Roger TILLARD, “Théologie: voix catholique, la communion à la pâque du Seigneur,” p. 397.

eschatologies; while the church, the people of God, continues its march toward the *parousia* in its everyday situation, a time of dynamic praxis rather than lethargy. Therefore, a life of communion cannot be dissociated from a missionary or evangelizing life.

Synthesizing this opinion Tillard asserts that, “l’Eucharistie s’inscrit dans le temps de l’Église ouvert par l’exaltation du Christ et sa session à la droite de Dieu, donc son départ [...] vers le Père.”⁷⁶ The body and blood of Christ (the Eucharist), in its eschatological perspective, becomes *cibus viatorum* (food of pilgrims) for humanity in its journey of faith through life towards the *parousia* giving strength and assuring the presence of the God of the new covenant of love (*agapè*).

Tillard considers the Church constituted by the Eucharist as a pilgrim Church, “l’Eucharistie construit l’Église pèlerinante.”⁷⁷ He distinguishes two moments of the church, “Salut de l’Église” and “L’état de Salut de L’Église.” The former is antecedent and dependent on the economy of salvation (Eucharist), while the latter implicates the human effort to consolidate the *datum* of the economy of salvation (Ecclesia). In this light, Tillard affirms that:

...l’Eucharistie appartient à l’Église de la terre, Église s’édifiant elle-même en introduisant peu à peu toutes les générations en cette “communion de vie” qui la définit [...] L’Eucharistie doit construire l’Église pèlerinante, Église de la foi non de la ‘vision face à face’; aussi doit-elle lui être homogène⁷⁸.

It is the responsibility of the Church to manifest on earth its “achieved-communion” through the economy of salvation and its “hope-for-communion” at the end of time. It follows, therefore, that the Church is the sacrament of God’s communion among humans. This is the mission of the pilgrim Church, being a sacrament, but what type of sacrament? Tillard says a sacrament of salvation for all humanity.⁷⁹

To better appreciate the not-yet eschatological nature of the Church, it is noteworthy to see the context where Tillard places it. He places the not-yet eschatology within the context of what he calls: “La liturgie après la liturgie, la liturgie de la vie après la liturgie des rites sacramentels.”⁸⁰ In the context of the Eucharistic celebration, in liturgical time frame, where eternity merges with time, the realized eschatology takes place; but after that liturgical time, humanity is invited to realize in time what eternity will be.

76. *Ibid.*

77. Jean-Marie Roger TILLARD, *L’Eucharistie pâque de l’Église*, p. 227.

78. *Ibid.*

79. *Lumen Gentium* 1.

80. Jean-Marie Roger TILLARD, “Théologie: voix catholique, la communion à la pâque du Seigneur,” p. 429.

We cannot forget that the Church is also a sacrament, not the eighth sacrament, but a sacramental sign. Now, on the idea of the sacramentality of the Church, Tillard construes that to mean:

L'organisme sacramentaire se situe donc à l'intérieur de l'Église-Salut, et la grâce sacramentaire nous apparaît ainsi tout simplement comme la diffusion – par la médiation de cet organisme sacramentaire – de la communion de Vie ecclésiale dont le Seigneur Jésus déborde pour ses frères [et sœurs]⁸¹.

Here, Tillard is not approaching sacramentality in the sense of its narrow definition as, “outward sign of inward grace, ordained by Jesus Christ, through which grace is given to our souls,” but sacrament in a larger sense where the church serves as the mediator of graces since she is *Mater Ecclesia* (Mother Church), figuratively speaking, she gives birth to graces. Tillard also remarks that there are three indices of the sacramentality of the church, namely, preaching, assembling and reconciling: the church preaches and through the faith that follows her predications she assembles, which is her constitutive mission, and she reconciles in one communion those she assembles.⁸² So, the sacramentality of the church derives from her role as medium and instrument of salvation. *Lumen Fidei* does something spectacular for our age, it is this: the Church remains the sacrament of salvation for the human race.

Conclusion

“Memoria,” as a hermeneutic principle, is an imperative that cannot be neglected, if the Church wants to assert its relevance in contemporary society. The credibility of the faith will be strengthened, when contemporary society realizes that Christianity is well grounded in history, and that it has nurtured and nourished generations of human beings in their path through life. Such national commemorations as “Thanksgiving,” “independence” and personal or family celebrations of “birthdays” and “anniversaries” make the human person and society dependent on history, which memory alone guarantees.

The Church too has got her “memories” preserved from one generation to the other, so that *amnesia* does not overtake her. It is by constantly reminding the world of her credibility and relevance that the Church continues to be the Church of our Fathers and Mothers, and ours as well. Thanks to *Lumen Fidei*, we see the continued relevance of “memory,” even for a scientific world. Perhaps the following quote from Tillard can keep us thinking about ecclesial memory:

81. Jean-Marie Roger TILLARD, *L'Eucharistie pâque de l'Église*, p. 57.

82. Jean-Marie Roger TILLARD, “Église et salut: sur la sacramentalité de l'Église,” pp. 672-285.

...la foi s'enracine toujours et nécessairement dans une certaine “mémoire” de ce que Dieu a fait et révélé, et la *traditio fidei* transmette dans la puissance de l'Esprit ce que l'Église porte au plus profond de son “souvenir.” Face aux activités des autres religions, la vie de foi a pour caractéristique propre de relier le croyant non à un Dieu qui serait perçu d'abord en sa qualité de source et principe de l'être, mais à un Dieu qui s'est révélé dans ses rencontres historiques avec l'homme. De ces rencontres la «mémoire» est la gardienne par le «souvenir» comme elle est aussi le lieu où se tisse le fil qui les réunit de telle sorte qu'on les lise non comme des événements isolés mais comme les étapes d'un unique dessein divin de salut. Au plan de la foi, l'efficacité de l'Esprit de Dieu s'exerce tout autant à ce registre de la «mémoire» ecclésiale qu'à celui de la perception du contenu de la parole inscrite dans les événements et qui donne leur signification.⁸³

While remaining grateful for the gift of the encyclical *Lumen Fidei*, we have included, at the end of each subsection developed above, our idea of the pertinence of Tillard's theology of memory towards a better understanding of *Lumen Fidei*. The four areas, we now address, where Tillard's contributions are monumental towards a better understanding of the encyclical, are only recapitulations:

1. “Memory” is a canopy under which all the works of our redemption are subsumed, according to Tillard. Even though *Lumen Fidei* uses “memoria,” to our mind, as a principle of harmonization for the different theological trajectories of the encyclical, it is difficult to say how “communion” and “memoria” hold together. However, the synthesis Tillard makes of “memoria” elucidates the grey areas of the encyclical, a synthesis we explored in this article.

2. *Lumen Fidei* explains (chapter 4) the Christian imperative to evangelize or propagate the Christian Faith. The deficiency in that explanation is the absence of an eschatological perspective to the Eucharist and Church, which Tillard richly develops. As we noted above, the absence of emphasis on the Eucharist, which creates the Church and all the implications that involves, obscures the need for involvement and its urgency. Tillard's perspective enunciated above serves as a complement to the encyclical and makes the pragmatic and ethical imperatives of “memoria” evident.

3. The division of this article into parts (A and B), with the first part dealing with “memory” and the second with “faith,” is meant to show that a correlation exists for Tillard between the ideas of “memory” and “faith.” This is important because *Lumen Fidei*'s emphasis is on “Faith”; so we use Tillard's synthesis to prove the correlation between both ideas, as a way of understanding *Lumen Fidei*.

4. The idea of “memory” as a hermeneutical principle, we think, provides an alternative cognition for *Lumen Fidei* – “Light of Faith,” since the encyclical

83. Jean-Marie Roger TILLARD, “Le Mémorial dans la vie de l'Église,” pp. 24-45 at 26.

claims upfront, that “it is a light coming from the past...” (LF 4). “Memoria” captures succinctly the value of the past for the present and future, when its Tillardian contextualization is rightly understood.

Newman Theological College, Edmonton, Canada
Spiritan International School of Theology, Enugu, Nigeria

SUMMARY

One may rightly wonder how the concept of *memoria* can serve as a hermeneutic principle for Catholic Christian theology, if one were to depend solely on the usage made of the concept in *Lumen Fidei*. In order to see that feasibility, we have undertaken to explore how Jean-Marie Roger Tillard develops the theology of *memoria*, kneading Catholic Christian theology into it. We do this in order to provide a better understanding of the contribution of *Lumen Fidei* to the discussion of “faith,” for the rediscovery of the faith today as well as the ecclesial importance of the concept of “memory.”

SOMMAIRE

Quelles sont la place et l'importance du concept *memoria* dans l'encyclique *Lumen Fidei*? Devient-il un principe herméneutique inéluctable et normatif pour la théologie catholique? Un détour par la théologie de la *memoria* chez Jean-Marie Roger Tillard, un des éminents théologiens contemporains sur la question, importe. Il permet une appréhension diachronique qui met à jour d'une façon inédite la contribution propre de l'encyclique sur la question de la *memoria* et de ses ramifications avec la foi.

REVUE CRITIQUE

**LES PARABOLES ÉVANGÉLIQUES SANS
« FREE PASS »**

**Sur la cinquième étape d'une entreprise
monumentale**

MICHEL GOURGUES, O.P.

A free pass. Un laisser-passer gratuit.

C'est l'image qu'utilise John Paul Meier, dès l'Avant-propos du cinquième volume de la série qu'il continue de publier régulièrement depuis 1991 sous le titre général *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*¹ et qui dépasse maintenant les 3500 pages d'un texte serré. Se concentrant cette fois sur les paraboles évangéliques, il veut rendre compte par cette formule du traitement de faveur dont celles-ci bénéficient de façon générale quand se pose la question de leur authenticité, c'est-à-dire la possibilité d'établir si ces récits imaginés que les évangiles synoptiques présentent comme caractéristiques de la prédication de Jésus peuvent effectivement remonter à lui.

« Nous savons tous que la plupart, sinon toutes, les paraboles synoptiques proviennent de Jésus ». Un tel jugement sommaire, porté sans plus d'examen, prendra une forme plus raffinée, sous la plume d'exégètes de métier traitant de telle ou telle parabole : « Divers interprètes concluent à l'authenticité de cette parabole, au moins en son noyau. » Ou bien : « Une parabole de la sorte peut certainement avoir pris place dans le ministère de Jésus. » Ou encore : « Il n'y a vraiment aucune raison d'exclure cette parabole de la tradition en provenance de la prédication de Jésus². » Pour des chercheurs aussi différents que Adolf Jülicher, Charles Harold Dodd et Joachim Jeremias, auteurs d'ouvrages classiques sur les paraboles, et d'autres plus récents comme Robert Funk, John

1. John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. V : *Probing the Authenticity of the Parables* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven CT – London, Yale University Press, 2016 (dans la suite : *AMJ*, V). L'image apparaît pour la première fois dans le dernier paragraphe de l'Avant-propos : « The complaint, charge, and burden of Volume Five is that, all too often, the parables have been given a free pass. » (« Acknowledgments », p. xiii).

2. *AMJ*, V, p. 55 ; référence à des auteurs en ce sens aux notes 68-72 de la p. 81.

Dominic Crossan et Bernard B. Scott, ces récits constituent la voie royale permettant l'accès le plus sûr au Jésus de l'histoire et à son enseignement³.

Meier ne tarde guère à formuler sa position à l'encontre de ce consensus. Ainsi l'exprime-t-il de façon abrupte, après avoir évoqué celui-ci une fois de plus : « Ma thèse, bien simple et radicale, c'est qu'il n'en est pas ainsi et que la répétition sans fin du mantra de la 'voie royale' n'y changera rien. » (p. 48) Dès la fin de l'Introduction il avait déjà noté : « La dernière chose à laquelle je m'attendais, quand j'ai commencé, il y a plusieurs années, à écrire *A Marginal Jew*, c'est que j'en arriverais un jour à décider qu'il est impossible de démontrer avec un degré convenable de probabilité que la plupart des paraboles synoptiques remontent au Jésus historique. » (p. 20)

Des récalcitrantes

À vrai dire, comme il s'en explique dans l'Introduction, M. avait senti, dès le début de son entreprise, les difficultés particulières liées aux paraboles dans l'optique d'une enquête d'historicité. Ce qui l'amena à commencer par l'examen de données évangéliques concernant les gestes et les paroles de Jésus qui, bien attestées dans une diversité de formes littéraires, paraissaient offrir de bons indices d'authenticité et répondre à un ou plusieurs critères d'historicité. C'est ainsi que le Vol. I, après un exposé portant sur la problématique, les sources et les critères, s'attachait à retracer les contours généraux du ministère et du message de Jésus en le situant dans le temps et dans l'espace (milieu géographique, familial et social)⁴. Vint ensuite le Vol. II portant sur des données bien attestées : le lien au Baptiste, l'annonce du Règne de Dieu et l'activité thaumaturgique de Jésus⁵. Après quoi le Vol. III rendait compte des relations existant entre ce dernier et, d'une part, ses disciples et sympathisants et, d'autre part, ses « compétiteurs », c'est-à-dire les différents groupes juifs avec lesquels il entra en interaction⁶.

À partir de là, la quête se présentait comme plus ardue, devant s'attaquer à des questions qui, de différents points de vue, s'avèrent plus complexes. Quatre « énigmes » furent ainsi repérées en rapport avec Jésus : son attitude à l'égard de la Loi, son enseignement en paraboles, ses titres et désignations et

3. *AMJ*, V, p. 58 ; références multiples dans cette ligne signalées à la n. 54 aux p. 74-76, n. 54.

4. John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I : *The Roots of the Problem and the Person* (The Anchor Bible Reference Library), New York NY – London, Doubleday, 1991, x-484 p.

5. John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II : *Mentor, Message, and Miracles* (The Anchor Bible Reference Library), New York NY – London, Doubleday, 1994, xvi-1118 p.

6. John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. III : *Companions and Competitors* (The Anchor Bible Reference Library), New York NY – London, Doubleday, 2001, xiv-703 p.

enfin l'expérience de ses derniers jours et de sa mort. Après que le Vol. IV⁷ («Law and Love») eut abordé la première de ces énigmes, la seconde pouvait l'être par le Vol. V («Probing the Authenticity of the Parables») – ce qui laisse attendre deux autres volumes portant sur la troisième et la quatrième. On devrait ainsi atteindre le nombre de sept, symbole pour la Bible de complétude et d'achèvement!

L'une des difficultés, en ce qui concerne les paraboles, tient au fait qu'elles peuvent être comprises de diverses manières si elles sont lues isolément, détachées de leur cadre rédactionnel et du contexte historique du ministère de Jésus⁸. C'est pourquoi Meier a estimé important de recueillir d'abord dans les quatre premiers volumes des données mieux assurées concernant ce contexte historique, à partir desquelles il devient possible de saisir ce que furent initialement le sens et le rôle de telle ou telle parabole.

Mais la difficulté majeure, exprimée pour la première fois dans l'Introduction et qui sera par la suite soulignée cent fois plutôt qu'une, vient du fait que, dans le cas de la plupart des paraboles, les critères d'historicité, en particulier celui de l'attestation multiple, ne s'appliquent pas: «In most instances, no criterion of historicity can argue convincingly for the origin of a given parable in the mouth of the historical Jesus.» Aussitôt cette assertion faite pour la première fois, l'auteur s'empresse d'ajouter, comme il le fera encore maintes fois dans la suite⁹: «Needless to say, this does not automatically prove that this or that parable does *not* come from Jesus.» (p. 5) Autrement dit, on n'affirme pas que Jésus n'a pas prononcé telle ou telle parabole, mais simplement que, d'un strict point de vue historique, on ne peut démontrer qu'il l'ait fait. Aussi bien est-on prévenu dès le départ qu'au terme de l'enquête historique, une majorité de paraboles se retrouveront dans «the frustrating no-man's land of *non liquet*», c'est-à-dire qu'il s'avère impossible de trancher de façon claire à leur sujet, ni dans un sens ni dans l'autre («no clear either way»). C'est pourquoi les enquêtes historiques des volumes antérieurs ont évité le plus possible de chercher des appuis dans les paraboles.

7. John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. IV: *Law and Love* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven CT – London, Yale University Press, 2009, xiii-735 p.

8. Cette difficulté est exprimée pour la première fois dans l'Introduction: «A quick perusal of major books on the parables from the last half-century demonstrates that, if one is determined to impose the mad mod mood of the moment on the parables of Jesus (be the mood existentialist, structuralist, socioeconomic, postmodern, Marxist, or Nietzschean), these parables can be made to mean anything (or nothing).» (p. 4) Elle sera soulignée à d'innombrables reprises dans la suite, par exemple aux p. 237-238 et dans la conclusion générale (*AM*), V, p. 371-372).

9. Ce rappel («Let me emphasize again...») reviendra régulièrement (p. 8, p. 56, etc.) jusqu'aux dernières pages de la conclusion générale: «Let me be clear on this point: I do not claim that I can prove in most cases that Jesus did *not* speak this or that parable. Proving a negative in ancient history is usually nigh impossible. Rather, my contention is that many of the parables necessarily lie in the literary limbo of *non liquet*.» (*AM*), V, p. 367).

Sept thèses hors mode

Après avoir décrit sommairement dans la dernière partie de l'Introduction le parcours à venir¹⁰ et effectué un rappel des règles méthodologiques et des critères d'historicité, le **chapitre 37** – la numérotation des chapitres prolonge celle des volumes antérieurs – ramasse en une vingtaine de pages (35-57) l'énoncé de « Seven unfashionable theses ». « Unfashionable » n'est pas ici à entendre au sens de démodé, mais plutôt de ce qui n'est pas à la mode et s'inscrit à contre-courant de la recherche dominante sur les paraboles. Il s'agit de sept propositions fondamentales à partir desquelles procédera ou auxquelles aboutira l'enquête d'historicité qui va suivre.

Commençant par le commencement, la première porte sur l'identification même des paraboles synoptiques. Leur nombre peut varier entre trente et cinquante selon les auteurs et la définition qu'ils adoptent. Conformément à la signification la plus fréquente du terme *parabolè* dans le Nouveau Testament, Meier s'en tient, de façon plutôt classique, à la notion de comparaison en forme de récit. Il parlera ainsi régulièrement de « narrative parables » pour les distinguer de simples métaphores, sentences paraboliques ou énoncés de type sapientiel que désigne aussi quelquefois le grec *parabolè*¹¹.

Les trois propositions suivantes portent sur les affinités et les enracinements dans l'Ancien Testament des paraboles de Jésus. Entendues au sens narratif, celles-ci n'ont pas d'antécédents dans les livres sapientiaux mais plutôt chez les prophètes de la période pré-monarchique et monarchique, en particulier chez les « prophètes écrivains », ce qui situe le Jésus synoptique du côté de la tradition prophétique plutôt que sapientielle.

La cinquième proposition écarte la possibilité de plaquer sur les paraboles de Jésus de « false blanket descriptions » cherchant à les ranger toutes dans l'uniformité, à partir par exemple de leur référence au cadre de la vie campagne de tous les jours, ou encore de leur caractère fictif ou subversif.

La sixième proposition porte sur le lien existant entre les paraboles synoptiques et leurs parallèles dans l'évangile de Thomas. Au moins dix d'entre elles s'y retrouvent en effet sous une forme plus ou moins rapprochée. Pour Meier, il est d'importance majeure, dans une perspective de critique historique, de clarifier la nature du lien entre les deux. Si en effet il y a lieu de voir en *Thomas*

10. Les p. 6-8 fournissent un résumé excellent de la démarche et du contenu essentiel des chapitres à venir, comme le fera rétrospectivement la conclusion générale (p. 363-375).

11. Selon les listes qu'il dresse au chap. 39, Meier retient 33 paraboles, tout en reconnaissant que la différence par rapport aux sentences paraboliques n'est pas toujours claire. Ainsi exclut-il : dans la triple tradition, Mc 13,28-29 par. (le figuier bourgeonnant); dans la tradition attestée en Mt et Lc, Mt 11,16-17 (les enfants sur la place) et 24,43 (le cambrioleur); dans la tradition lucanienne, Lc 13,6-9 (les serveurs vigilants) et Lc 14,28-30 (la porte fermée) et compte pour une seule Lc 14,28-32 (le bâtisseur de tour et le roi guerrier); dans la tradition matthéenne, fait de 22,1-14 (l'invité sans robe de nocés) une parabole distincte et écarte comme n'étant pas une parabole Mt 25,31-46 (le jugement dernier).

une source indépendante par rapport aux évangiles synoptiques ou à leurs sources, la conséquence est de taille puisqu'au moins dix paraboles répondent alors au critère d'attestation multiple et peuvent être considérées comme authentiques¹².

Enfin, la « septième et dernière proposition formulée, comme en un coup de trompette, le propos polémique de tout le volume : en faveur de l'authenticité de la vaste majorité des paraboles synoptiques, on ne peut faire valoir aucun argument positif, car elles se révèlent incapables de satisfaire même à un seul critère d'historicité, en particulier au critère d'attestation multiple dans des sources indépendantes¹³. Autant il n'est pas difficile, à partir du même critère, d'affirmer avec assurance que Jésus a enseigné en paraboles, autant il l'est de démontrer qu'il a prononcé telle ou telle parabole en particulier.

Thomas, source indépendante ?

Le **chapitre 38** se propose donc d'examiner la question, préalable à tout jugement d'authenticité, de l'évangile de Thomas comme source dépendante ou indépendante. De façon assez inattendue, ce chapitre (p. 89-188) est de loin le plus élaboré, comportant à lui seul plus de pages (101) que les chapitres environnants (37 et 39) réunis (95 pages).

Ne pouvant étudier l'ensemble des 114 *logia* alignés dans *Thomas*, Meier fait l'option de procéder par sondage sur quinze d'entre eux offrant des parallèles avec les évangiles synoptiques et représentant une diversité de genres

12. Soit les paraboles (1) du semeur (Th 9,1-5 = Mc 4,38 par. Mt-Lc); (2) du grain de sénevé (Th 20,1-4 = Mc 4,30 par. Mt-Lc); (3) de l'ivraie au milieu du blé (Th 57,1-4 = Mt 13,24-30); (4) du riche insensé (Th 63,1-3 = Lc 12,16-20); (5) des invités à la noce (Th 65,1-7 = Mt 22,2-14 par. Lc); (6) des vigneronniers homicides (Th 65,1-7 = Mc 12,1-9 par. Mt-Lc); (7) de la perle (Th 76,1-2 = Mt 13,45-46); (8) du levain (Th 96,1-2 = Mt 13,33 par. Lc); (9) de la brebis perdue (Th 107,1-3 = Mt 18,12-13 par. Lc); (10) du trésor (Th 109,1-3 = Mt 13,44). Considérant *Thomas* comme une source ancienne et indépendante des Synoptiques, les membres du Jesus Seminar, par exemple, considéraient comme sûrement authentiques (imprimées en rouge, selon leur façon de faire) les numéros 2 et 8, comme probablement authentiques les numéros 1, 4, 5, 6, 7, 10 (en rose), comme non authentiques littéralement, mais exprimant des idées proches de celles de Jésus, les numéros 3 et 9 (en gris): cf. Robert W. FUNK, Roy W. HOOVER and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York NY, Macmillan, 1993, p. 471-532.

13. C'est en ces termes retentissants, où l'on croit détecter un rien de provocation, que cette « thèse » avait été formulée dès l'Introduction (*AMJ*, V, p. 6). La formulation est plus sobre à la p. 48: « Relatively few of the Synoptic parables can be attributed to the historical Jesus with a good degree of probability. In other words, relatively few of the parables can meet the criteria of authenticity that other sayings and deeds of Jesus are supposed to meet. » De nouveau à la p. 89: « Taken as a whole, Chapter 37 shouted a loud 'no' to the common view that the Synoptic parables are among the most reliable Gospel sayings attributed to Jesus, part of the bedrock tradition that gives us access to the historical Jesus. The contrarian view I espoused in Chapter 37 is simple: if we go through a list of the Synoptic parables with the criteria of historicity in mind, we will surface few credible candidates for the coveted accolade of authentic Jesus material. »

littéraires. Dans le cas de quatre d'entre eux, il s'agit de paraboles¹⁴. Au terme d'un examen comparatif serré, l'auteur en vient à la conclusion que chacun des *logia* témoigne d'une dépendance directe ou indirecte à l'égard d'un ou plus des évangiles synoptiques (p. 46, 94-95, 146-147). Ce qui le conduit à une extrapolation qu'il formule en termes prudents et mesurés : l'enquête effectuée suffit, selon lui, à « montrer comme plus probable que non probable que ces parallèles de l'évangile copte de Thomas témoignent d'une connaissance directe ou indirecte des évangiles synoptiques et ne peuvent donc se qualifier comme des témoins indépendants¹⁵ ».

Beaucoup d'appelées, peu d'élues

« Searching for Likely Candidates ». Ce titre du **chapitre 39** (p. 189-229) en indique bien la perspective. Il s'agit d'effectuer un examen préliminaire de l'ensemble des paraboles synoptiques afin de repérer celles qui, pouvant satisfaire à au moins l'un des critères d'historicité, ont ainsi des chances de se qualifier comme authentiques et, du même coup, pertinentes pour une recherche rigoureuse portant sur le Jésus de l'histoire.

Les paraboles sont ainsi regroupées en quatre catégories, en fonction des sources d'où elles proviennent. (1) Quatre d'entre elles, les seules qui soient présentes chez Marc et dont trois se retrouvent chez Matthieu et Luc, ont donc Mc comme source¹⁶. (2) Sept autres, attestées à la fois en Mt et Lc, proviennent donc de la source Q¹⁷. (3) Neuf autres, attestées seulement en Mt, proviennent ainsi de la source propre à Matthieu (M)¹⁸. Enfin, treize autres, le groupe le

14. Il s'agit, selon la numérotation de la note 12 ci-dessus, des paraboles (2), (3), (4) et (6), attestées dans chacune des quatre différentes sources synoptiques, soit, respectivement Mc-Q (2), Mc (6), M (3), L (4) – Q désignant la source commune à Mt et Lc; M, la source propre à Mt et L la source propre à Lc. Meier étudie également les *logia* 66 et 72 de *Thomas*, qui sans appartenir au genre parabolique, font partie dans les parallèles synoptiques de dialogues suivant (Mc 12,9-11 par.) ou précédant (Lc 12,13-15) respectivement les paraboles des vigneronniers homicides et du riche insensé.

15. *AMJ*, V, p. 6; le même jugement est exprimé de nouveau à la p. 46 : « The conclusion reached from testing each logion is that it is more likely than not that *Thomas*' version displays signs of some sort of dependence on the Synoptic material. [...] One corollary from this conclusion is that *Thomas* is important not because it represents an early and independent source of Jesus' sayings. »

16. Il s'agit du semeur (Mc 4,3-8 par.), de la semence poussant toute seule (Mc 4,30-32), du grain de sénevé (Mc 4,30-32 par.) et des vigneronniers homicides (Mc 12,1-11 par.). On mentionne avec un point d'interrogation Mc 13,33-37 (le portier) qui se trouve aussi en Lc 12,35-38 et dont on se demande s'il s'agit bien d'une parabole.

17. Les deux maisons (Lc 6,47-49 par.), l'intendant bon et mauvais (Lc 12,42-46 par.), le grain de sénevé (Lc 13,18-19 par.), le levain (Lc 13,20-21 par.), les invités à la noce (Lc 14,16-24 par.), la brebis perdue (Lc 15,4-7 par.), les talents (ou les mines) (Lc 19,12-27 par.).

18. L'ivraie au milieu du blé (Mt 13,24-30), le trésor (13,44), la perle fine (13,45-46), le filet (13,47-48), le débiteur inconséquent (18,23-35), les ouvriers au même salaire (20,1-16), les deux fils (21,28-32), l'invité sans habit de noces (22,1-14), les dix jeunes filles (25,1-13).

plus nombreux, ne se trouvent que chez Luc et sont ainsi assignées à sa source propre (L)¹⁹.

Aucune des treize du dernier groupe ne saurait être retenue: « Par définition, l'attestation multiple fait défaut aux paraboles en provenance de L qui reflètent à profusion les préoccupations théologiques de Luc et portent aussi des marques claires de son style littéraire [...]. En vertu de quel critère ou de quel argument peut-on bien attribuer au Jésus historique une seule des paraboles L? » (p. 198) Le couperet tombe aussi sec sur les paraboles du troisième groupe: « En dépit de leur grand nombre, il est difficile de voir comment une seule des paraboles M [propres à Matthieu] peut répondre à un critère d'historicité. [...] Par définition, les paraboles M ne trouvent pas d'attestation multiple dans des sources indépendantes de la tradition synoptique. Les autres critères d'historicité comme les critères de discontinuité et d'embarras ne s'appliquent pas non plus. [...] Pire encore, un bon nombre de ces paraboles témoignent d'un fort accent rédactionnel, d'une coloration ou d'une théologie matthéenne. » (p. 195)

Il ne reste finalement que quatre survivantes dans les deux premiers groupes: d'une part, la parabole du grain de sénevé (Mc 4,30-32), qui, telle qu'on la trouve en Mt et Lc, semble bien refléter à la fois Mc et Q (« Mark-Q overlap ») (p. 192); d'autre part, la parabole du grand souper (Lc 14,16-24 par.) et celle des talents et des mines (Lc 19,12-27) dans la mesure où les différences existant entre les versions lucanienne et matthéenne laissent supposer une provenance des sources propres à chacune (« L-M overlap ») plutôt que de la source Q (p. 194). Enfin, on peut invoquer en faveur de l'authenticité de la première partie de la parabole des vigneronniers assassins (Mc 12,1-8 par.) le critère d'embarras. La citation aux v. 10-11 du Ps 118 évoquant la résurrection de Jésus fut sans doute ajoutée pour parer au scandale de la représentation du fils bien-aimé terminant sa vie dans la mort et l'abandon (p. 252)

Ce chapitre se termine (p. 199-209) en examinant de plus près à titre de « test case » la parabole la plus célèbre de Luc, celle du bon samaritain (Lc 10,29-37). « Je ne prétends pas, écrit Meier au terme, que chacune des paraboles L est aussi sûrement que celle du bon samaritain une pure création de Luc l'évangéliste. Il est certainement possible que certaines des paraboles L remontent à des traditions L reçues et rédigées par Luc. » (p. 209)

Conclusion? « Probablement pas une conclusion bienvenue pour de nombreux lecteurs » (p. 230), la simple confirmation de ce qui avait été annoncé au chapitre 37 dans l'exposé de la dernière des sept thèses préliminaires: « Nous

19. Les deux débiteurs (Lc 7,41-43, s'il s'agit bien d'une parabole), le bon samaritain (10,29-37), l'ami dérangé de nuit (11,5-8), le riche insensé (12,16-21), le figuier improductif (13,6-9), le bâtisseur de tour et le roi guerrier (14,28-32), la pièce de monnaie perdue (15,8-10), le fils prodigue (15,11-32), le gérant débrouillard (16,1-8), le riche et Lazare (16,19-31), le maître et le serviteur (17,7-10), le juge et la veuve (18,1-8), le pharisien et le publicain (18,9-14).

sommes ainsi laissés avec une surprenante et déconcertante conclusion : si l'on met à part les paraboles relativement peu nombreuses faisant preuve d'une attestation multiple, la critique historique se voit mise en difficulté de démontrer l'existence d'une parabole particulière remontant au Jésus historique. » (p. 55)

« The happy few »

Le **chapitre 40**, le dernier, est consacré à l'étude détaillée des quatre paraboles ayant résisté à l'opération de vannage du chapitre précédent. On s'attarde à montrer comment s'y vérifient les critères d'historicité, celui d'attestation multiple dans le cas de trois d'entre elles et celui d'embarras dans le cas de la quatrième, à démêler la part de tradition et la part de rédaction dans chacune, puis à vérifier comment la signification primitive de la parabole entre en cohérence avec l'enseignement et le ministère de Jésus tels qu'ils ont pu être reconstitués de façon critique dans les volumes antérieurs.

Quant à la trentaine d'autres paraboles exclues du groupe des « happy few », elles doivent se contenter des quelques indications plus ou moins élaborées énoncées antérieurement ici et là, en particulier au chapitre 39, à propos de chacune. Leur consacrer une étude détaillée « représenterait un gaspillage de temps dans l'optique d'une recherche sur le Jésus historique » (p. 8).

Oui, mais...

Si les mots ont un sens, c'est bien le qualificatif « magistral » qu'il faut employer face à la sûreté de la démarche dont fait preuve cet ouvrage et à l'application de la méthode définie au point de départ, déployée sans trêve depuis maintenant plus d'un quart de siècle. Face aussi à l'érudition et à la connaissance en profondeur, tant du texte des évangiles que de la recherche à son sujet. Face encore à la patience et au courage de circuler constamment sur un chemin difficile – « a long and dusty road », pour emprunter l'image même de l'auteur. Celui-ci se révèle en outre un pédagogue d'une remarquable clarté et cohérence, au style simple et volontiers imagé, capable à la fois d'analyse et de synthèse, soucieux de ne pas perdre son public lecteur, de soutenir son intérêt, d'illustrer et de traduire en termes abordables des choses complexes (« in other words », « the upshot can be stated quite simply », « in sum », « to take an example », « in short », « that is to say »), de faire le point et de multiplier les rappels, fût-ce au prix de répétitions, quelque peu lassantes, il est vrai, pour un public plus spécialisé.

Peut-être des lecteurs éprouveront-ils quelque chose de la déception dont l'auteur exprime le pressentiment à quelques reprises²⁰. Certains à tout le

20. E.g. p. 6: « I realize this bald statement will cause no little consternation among readers accustomed to the much more optimistic views about the parables' authenticity that are common

moins, au vu des minces résultats ressortant de l'enquête du présent volume, auront peut-être l'impression de se trouver devant la montagne qui accouche et seront peut-être tentés de mettre en question, sinon la méthode elle-même, du moins un certain type d'application qu'ils jugeront trop rigide et sans suffisamment de nuances, à la différence de celui qui leur avait semblé prévaloir dans les précédents volumes.

Réclamations indues de quelques exclues ?

La parabole du levain (Lc 13,20-21 par.)

Par exemple, il est frappant qu'une fois admise comme authentique la parabole du grain de sénevé, aucun rapprochement ne soit effectué avec la parabole du levain qui se présente à sa suite chez Matthieu (13,33) comme chez Luc (13,20-21) et dans une formulation absolument identique qui doit reproduire celle de la source Q. Les tournures semblables d'une parabole à l'autre, notamment *hon labôn anthrôpos* («à [un grain de sénevé] qu'un homme ayant pris») d'un côté et *hèn labousa gynè* («à [du levain] qu'une femme ayant pris») de l'autre, les font apparaître comme des paraboles jumelles, en plus de l'idée commune qu'elles illustrent d'un résultat grandiose lié au dynamisme inhérent à une réalité minuscule. Et si l'on reconnaît que le message de la parabole du grain de sénevé est consonant par rapport à l'enseignement du Jésus historique²¹, n'en va-t-il pas de même pour celui de la parabole du levain? Dès lors, pour avoir accès au jugement d'authenticité, celle-ci ne peut-elle prétendre à plus qu'une «free pass»? Ne lui suffit-il pas d'en appeler au critère de cohérence par rapport à sa jumelle du grain de sénevé, déjà reconnue comme authentique? Un cas exactement semblable s'était présenté dans le volume II lors de l'étude des paroles de Jésus concernant le caractère déjà présent du Royaume de Dieu. Ainsi, on reconnaissait dans le logion sur les exorcismes, rapporté sous deux formes différentes dans la triple tradition en Mc 3,27 par., le reflet de deux sources distinctes («Mc-Q overlap»), comme dans le cas de la parabole du grain de sénevé en Mc 4,30-32. Ce logion répondant au critère d'attestation multiple pouvait donc être reconnu comme authentique. À partir de là, on

in book-long commentaries on the parables, to say nothing of individual essays. [...] Some might even suspect a ploy not unknown among academics today: a scholar will attempt to stand out in the crowd of endless books on Jesus or the parables by adopting some outré or sensationalistic position, one guaranteed to garner media attention and, not incidentally, sell books.» Voir encore p. 230, 231 («a wildly unpopular conclusion»).

21. «However small his [Jesus'] mission appeared at the moment, there was a vital organic connection between it and the vast and visible coming of God to judge and save on the last day. It is in this context that we must hear the message of the Mustard Seed: despite appearances, the kingdom is present and growing – and yet what a contrast there will be between its small beginnings and its grand dénouement [...] what a contrast, yet one that involves a living, integral connection.» (*AMJ*, V, p. 239)

étendait ce jugement d'authenticité au logion de Lc 11,20 par. dont le contenu, tout en ne reflétant qu'une seule source (Q) – comme la parabole du levain en Lc 13,20-21 par. –, entrerait en cohérence avec celui de Mc 3,27²². Si ce type de rapprochement au nom du critère de cohérence était valable pour d'autres paroles de Jésus, pourquoi donc ne le serait-il pas aussi dans le cas des paraboles et pourquoi n'en est-il pas même fait mention ?

La parabole de la semence poussant toute seule (Mc 4,26-29)

Quelle chose de semblable ne pourrait-il pas être invoqué aussi en rapport avec la parabole de la semence poussant toute seule qui est propre à Marc et qui, chez lui, vient juste avant (4,26-29) celle du grain de sénevé (4,30-32) ? Une fois celle-ci reconnue comme authentique au nom du critère d'attestation multiple, le message que l'on y discerne ne correspond-il pas, pour l'essentiel, à celui qu'exprime aussi la parabole de la semence poussant toute seule : « Le Royaume de Dieu [...] est une réalité dynamique qui, en vertu de son propre potentiel interne, croît et se développe dans le monde de l'expérience humaine, tout en n'étant pas en même temps le produit de l'effort humain²³. » Dans ce cas, si Mc 4,26-29 ne peut satisfaire au critère d'attestation multiple, faut-il pour autant l'écarter automatiquement ? Rapproché de Mc 4,30-32, ne rencontre-t-il pas le critère de cohérence ? À tout événement, n'est-il pas étonnant que, ni dans la section inventoriant les paraboles propres à Marc (p. 192-193), ni dans celle traitant de la parabole du grain de sénevé (p. 231-240) ni dans les notes correspondantes (p. 311-317), il ne soit question une seule fois d'un tel rapprochement (à moins que quelque chose m'ait échappé ou que l'index scripturaire final ne soit pas exhaustif) ?

Les paraboles jumelles du trésor et de la perle (Mt 13,44-46), du bâtisseur de tour et du roi guerrier (Lc 14,28-32)

Des paraboles propres à Matthieu et à Luc, frustrées de se voir exclues sans autre forme de procès, du fait qu'elle ne satisfont pas au critère d'attestation multiple, ne pourraient-elles pas aussi faire valoir un certain droit de réclamation ?

N'est-ce pas le cas en particulier de deux couples de jumelles, les deux premières propres à Matthieu (13,44-46) et les deux autres propres à Luc (14,28-32) ? N'est-il pas étonnant que dans un volume de près de 450 pages consacrées aux paraboles synoptiques – même sous l'angle particulier de leur

22. *AMJ*, II, p. 417-423. Utilisera le même type de rapprochement avec des logia déjà reconnus comme authentiques pour juger de l'authenticité du logion de Lc 17,20-21 (« Le Royaume de Dieu est au milieu de vous »), attesté seulement dans la source propre à Luc (L) (*AMJ*, II, 423-430).

23. *AMJ*, V, p. 233.

authenticité – ces quatre-là ne soient pratiquement pas abordées spécifiquement? En dehors de leur mention dans l'inventaire des p. 194-196 sur les paraboles propres à Mt, les deux premières mises ensemble doivent se satisfaire de moins de dix lignes au total²⁴, un traitement plus généreux malgré tout que celui qui est réservé aux deux dernières²⁵.

Avec raison, Meier insiste à maintes reprises sur la difficulté de saisir la signification des paraboles isolées de leur contexte littéraire ou historique. Dans le cas des paraboles du trésor et de la perle, cependant, la signification se dégage d'elle-même à travers l'insistance avec laquelle l'une et l'autre soulignent que, pour avoir accès à l'objet de leur découverte, le travailleur agricole comme le négociant en perles fines vendent *tout ce qu'ils ont* (*panta hosa echei / eichen* dans les deux cas) afin de pouvoir acheter, celui-là le champ au trésor, celui-ci ce qu'il doit entrevoir déjà sous la forme d'un bijou précieux. Être prêt à tout laisser s'il le faut, renoncer même à ce que l'on a de plus cher, pour suivre Jésus et s'ouvrir au Royaume qu'il proclame : ne sommes-nous pas en présence de l'une des données les mieux attestées de l'enseignement de Jésus? Dans le volume III de *A Marginal Jew*, Meier procédait au repérage, dans les diverses sources des évangiles, des appels à le suivre adressés par Jésus à des disciples et montrait que, dans chaque cas, cet appel est assorti d'une exigence, parfois radicale²⁶. Si l'on reconnaît comme authentique un enseignement aussi largement attesté²⁷, y a-t-il lieu d'écarter d'un revers de la main deux paraboles porteuses du même enseignement même si, en l'occurrence, ces paraboles ne sont attestées que dans la source propre à Matthieu? Si l'on admet sans difficulté le fait que le Jésus historique a enseigné en paraboles²⁸, ne peut-il avoir proclamé aussi sous cette forme les exigences de la condition de disciple? C'est alors d'une manière différente que joue dans ce cas le critère d'authenticité, n'étant pas appliqué à deux paraboles isolées mais au message dont elles se présentent comme des témoins parmi d'autres. Pour employer les catégories de Pascal, au nom de quoi une telle application essayant de joindre «l'esprit de finesse» à «l'esprit de géométrie» ne serait-elle pas recevable?

24. *AMJ*, V, p. 195, 294, 312.

25. *AMJ*, V : simple mention à la p. 197 dans la liste des paraboles en provenance de L et au début de la n. 11 à la p. 216.

26. *AMJ*, III, p. 50-73. Appels à suivre Jésus dans l'exercice de sa mission : Mc (1,6-20 par.; 2,14, par.; 10-17-22 par.), Q (Lc 9,59-60 par.), L (Lc 9,61-62), Jn (1,43) (*AMJ*, III, p. 50-54); perdre sa vie : Mc (8,35 par.), Q (Lc 17,33 par.), Jn (12,25) (*AMJ*, III, p. 56); renoncer à soi-même et prendre sa croix : Mc (8,34 par.), Q (Lc 14,27); renoncer aux liens familiaux, s'exposer à l'hospitalité des siens : Mc (10,28-30 par.); Q (Lc 14,26 par.) (*AMJ*, III, p. 63).

27. Cf. *AMJ*, III, p. 72 : « We are now in a position to draw together some conclusions about the key sayings of Jesus on discipleship. From the criteria of multiple attestation, discontinuity, embarrassment, and coherence we are able to piece together a rough sketch of what it meant to be a historical disciple of the historical Jesus... »

28. *AMJ*, V, p. 16, 366-367.

Ne faut-il pas en dire autant à propos des deux petites paraboles de la tour à construire (Lc 14,28-30) et de la guerre à conduire (Lc 14,31-32) insérées précisément entre l'énoncé de trois des conditions les plus radicales : accorder à la suite de Jésus la priorité sur les liens familiaux les plus chers (14,26), porter sa croix (14,27), renoncer à tous ses biens (14,33) ?

Sans doute d'autres orphelines encore pourraient-elles faire valoir quelque chose de plus qu'un « free pass ». Pensons par exemple aux deux paraboles de semence, celles du semeur (Mc 4,3-8 par.) et de l'ivraie au milieu du blé (Mt 13,24-30)²⁹ – sans leurs explications, clairement identifiables comme des additions – ainsi qu'à la petite parabole du filet (Mt 13,47-48). Ces trois récits ont en commun de mettre en relief l'idée de résultats mélangés, inévitables au moment de la croissance ou de la pêche. Transposée en fonction de la mission de Jésus et de son impact diversifié, cette perspective n'est-elle pas, elle aussi, bien attestée dans les différentes couches du donné évangélique ?

*

Déjà longue, la présente revue a peu parlé du chapitre 38 et de son essai de clarification concernant les liens entre les paraboles synoptiques et leurs parallèles dans l'évangile de Thomas. Il reviendra à des spécialistes d'en évaluer les analyses et les conclusions. On se demande cependant si, considérant l'objet spécifique de cet ouvrage et l'importance qu'a le chapitre 38 pour ses conclusions relatives à l'authenticité des paraboles, il n'aurait pas été plus indiqué et plus convaincant de procéder à la confrontation de l'ensemble des dix paraboles communes plutôt que de quatre d'entre elles seulement. Pour tenir compte des contraintes d'espace, y aurait-il eu inconvénient majeur à laisser tomber en conséquence l'étude des neuf logia n'appartenant pas au genre parabolique, dont certains avaient déjà été étudiés dans les volumes précédents ?

Notons enfin que, comme ces derniers, ce volume, dont le manuscrit a visiblement été relu avec le plus grand soin, manifeste jusqu'à la fin le souci

29. À la suite de J. Dean Kingsbury, Meier estime que la parabole elle-même (13,24-30) et pas seulement son explication allégorique (13,36-43), si elle a été reprise de M, « has been heavily rewritten by Matthew in his own style and theology » (*AMJ*, V, p. 173, n. 112). « Heavily » n'est-il pas trop dire ? Les v. 25-28a contiennent peu de termes caractéristiques de Matthieu, sauf peut-être aux v. 25 et 27 le verbe *aperchomai* (« s'en aller »), au v. 26 le verbe *phainô* (« apparaître »), au v. 27 le verbe *proserchomai* (« s'approcher ») suivi du verbe à l'indicatif ; l'expression *en tô agrô* (« dans le champ »), présente en 13,24,27, se retrouvera dans les paraboles du grain de sénévé (13,31) et du trésor (13,44). On y trouve par contre des termes rares : au v. 25 le verbe *epispeirô* (« ensemençer »), attesté ici seulement ; au v. 26 la tournure *hote... tote* (« lorsque... alors ») présente une seule fois ailleurs (Mt 21,1) ; au v. 30 le verbe *synauxanesthai* (« croître ensemble », *hapax*), *theristês* (« moissonneur », seulement ici et dans l'explication au v. 39) ; *desmê* (« botte », *hapax*) ; *katakaiô* (seulement ici et dans l'explication au v. 40). La parabole ne contient pas non plus d'éléments qui refléteraient à coup sûr une problématique ou une situation ecclésiales dans lesquelles il serait possible de reconnaître les préoccupations de l'évangéliste.

de son public lecteur en lui fournissant, à la suite d'une liste d'abréviations très élaborée de près de vingt pages³⁰, trois index détaillés (Écriture et littérature ancienne, auteurs, thèmes) qui facilitent la consultation. Modèle à différents égards, cet ouvrage l'est encore par son élégance et sa présentation.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

30. La liste est précédée d'un appendice comportant pas moins de dix pages d'une « introductory bibliography on the parables of Jesus ». Alignant les références par décennies à la suite et sans alinéas, cette bibliographie, où les doigts des deux mains suffisent à compter les études en français, se révèle touffue et de consultation plus difficile.

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

Thomas DE KONINCK, *À quoi sert la philosophie?* (*Kairos*), Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 12,5 × 19 cm, 140 p., ISBN 978-2-7637-8972-9.

Considering that it would be impossible to give an adequate account of the entire book in the short space that we are afforded here, we have decided, rather, to use this space to highlight some of the more salient points—both good and bad—which we have noted from our reading of the book.

De Koninck does a very good job of bringing to light some of the more pressing matters and goals of philosophical life today. One needs only to read the table of contents to see that this is the case. The first chapter deals with fundamental philosophical attitudes: “l'éveil” (awakening) and “indignation.” The second chapter deals with the vehicle of philosophical thought (which is itself often the subject of philosophical investigation), namely, language. The third chapter deals with the potency of ideas. The fourth deals with the growing mass of knowledge produced by the so-called “hard sciences” and the problems that such knowledge poses. The fifth chapter, finally, speaks about ethics and politics and the kinds of necessary conditions for both in society.

In this tiny 130 page book, then, we have what amounts to an attempt to summarise the entirety of the philosophical discipline, along with an attempt to make this philosophy appear relevant to today's audience. On the one hand, for non-philosophers, it gives a sort of introduction to philosophy by outlining the various aspects of it; on the other hand, for philosophers, it is a sort of call to action to engage with what might be considered the relevant problems that modern society has to offer—problems which have not been solved as of yet.

In many respects the book succeeds; one finds oneself engaging with the questions that are brought forth. The first chapter, in particular, caught our attention as there is a focus on the pathos of wonder, which is, some would argue, the very beginning of philosophy. The fourth chapter as well does a good job of showing how philosophy is different from the other sciences, namely that it looks towards things as a whole, and resists the kind of hyper-specialisation that is found in the hard sciences.

There are nevertheless many points which render the book somewhat difficult to read—again, not from the point of view of content, but rather of form. The book as was mentioned is quite short; however, the content considered by itself is quite condensed, such that the book could have (and perhaps ought to have) been substantially longer. In this way the ideas could have been parsed out more explicitly.

As a natural result of this, there are often passages comprised of quotes stacked upon quotes, as opposed to a perhaps more traditional “quote-exegesis” format. Such passages are quite clumsy to read and not always easy to follow, the lead being buried, as it were.

As a final negative note (one which also has to do with quotes), it needs to be pointed out that the book employs a less-than-standard system for its footnotes. Instead of each quote or reference receiving its own footnote, it is more often the case that several quotes are footnoted at once, respectively. Though this may not affect the legal propriety where perjury is concerned, it can prove frustrating at times when one has to keep all of the quotes in order over a few pages just to find the reference to an interesting passage.

None of these so-called “negative” comments, however, are meant to detract from the worth of the work. Mostly they are editorial decisions. Again, and perhaps this should be made explicit, the book merits being read both by philosophers and non-philosophers alike.

Shane FAIR

Graduate Studies (Philosophy)
University of Ottawa

Francis K. PEDDLE and William S. PEIRCE (eds.), **The Annotated Works of Henry George**, Volume I: *Our Land and Land Policy and Other Works*, preface by Francis K. PEDDLE, Madison NJ -Teaneck NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2016, 15 × 23 cm, xviii-328 p., ISBN 978-1-61147-701-6.

Few economists today, who plea for social justice in matters pertaining to fair wages and equal access to economic opportunities, can match the passion, philosophical insight and power of persuasion expressed so eloquently over a century ago by the American economist and political philosopher Henry George (1839-1897). *The Annotated Works of Henry George, Our Land and Land Policy and other Works* (AWHG) is the first of a six volume series to be published by Fairleigh Dickinson University Press (New Jersey) and Rowman and Littlefield, in association with the Robert Schalkenbach Foundation (New York City).

The series will be of special interest to scholars and social activists who are involved in the study of the history of economics, social philosophy, and environmental justice.

This new critical edition of the writings of Henry George examines problems associated with land rights, free trade, social cooperation, economic, and environmental justice. George’s work focuses on the idea of solving the enigma of why with increased wealth poverty is still prevalent. His remedy of taxing land values and reducing all other taxes would heal and eliminate, “the deep gangrene of pauperism which perplexes the statesman and baffles the philanthropist” (George, Vol. 1, p.136).

The prescription George advocates on how to drastically reduce swings in cyclical unemployment and financial markets is comparatively simple and yet complex. What George calls his ‘Sovereign Remedy’ is composed of two parts. The first aspect

revolves around the idea of how to capture the increased value of land due to increased production and population growth. Land here may be defined as “that part of the globe’s surface inhabited by man – not merely his inhabitation, but the storehouse upon which we must draw all our needs” (GEORGE, Vol. I, p. 121). George’s definition of land includes not just the earth beneath your feet, but all natural resources and forces of nature. In short, the ‘public commons.’ A modern example of the ‘forces of nature’ is the generation of public revenues by leasing the wireless spectrum. The second aspect of his remedy is to simultaneously roll back payroll, income, and consumer taxes. Taxing land values and decreasing taxes on labour, and productive capital is at the core of George’s economic and ethical theory.

George’s economic policy and oratory inspired and resonated with workers, business, and social reformers right up to the New Deal policies of the Roosevelt administration of the 1930’s. From the beginning he had many adversaries. Academics and economists attacked him because he was self-taught, his research and conclusions seemed simplistic and naïve. George’s zealous followers are perplexed and dumbfounded about why his ideas have not taken hold among the mainstream economics. If wealth and poverty are an enigma, so is George.

For George’s diagnostic proposals to take root every generation must have access to the bounty of the earth. It is through rewarding human labour and not political power, fraud, or special privilege that genuine sustainable economic prosperity is obtained. He envisions a society based on economic cooperation, not greed. Is this just another utopian dream or the insights of a vastly underrated economic realist? As political scientists and commentator Dan Cassino wittily observed, “Henry George is the greatest economist that no one has heard of.” But this was not always the case. In the 1880-90’s George was a celebrity. He was the most read economic and political thinker of his generation.

Volume I of the *Annotated Works of Henry George* is a collection of three of George’s shorter texts on ‘Land Policy’ and the fair distribution of wealth. George’s first book on “Our Land and Land Policy: National and State” (1871); “The Irish Land Question” (1881); and “The Prophet of San Francisco” by The Duke of Argyll and a rebuttal to the Duke by Henry George’s in the “Reduction to Iniquity” (1884).

Each essay by George in this volume has also been critically annotated for the first time. In addition, each section of this volume is preceded by an introductory essay by a leading Georgist scholar. Fred Foldvary’s essay “Commentary on *Our Land and Land Policy*, Yesterday and Today” gives a good introduction to Henry George’s early career as a journalist and publisher in San Francisco, as well as his economic theory. George condemns the National and State land policy, or lack of it, for foolishly giving away millions of acres of fertile land to the fraudulent and corrupt practices of *California’s land grabbers* (land speculators and railways barons). California’s vast public lands should have been made available to cultivators, homesteaders, and settlers instead. Foldvary writes, “the thrust of the book’s thesis is the consequences of the massive giveaway of lands by the government during the 1800s, that not only squandered the endowment that resulted from the European and American conquest but also generated great inequality and less productivity and liberty.” (George, Vol. I, p. 43)

George had a large Irish immigrant following. Jerome F. Heavey's essay "Henry George and the Irish Land Wars" guides the reader through the 1880's Irish political scene on both sides of the Atlantic. "The Irish and Question" focuses on how to right a great historic wrong, i.e., the colonization of Ireland and the subjugation of the impoverished Irish tenant farmers by British landlords. The land problem is not particular to Ireland. It is a universal problem that can only be addressed through the application of George's sovereign remedy.

Brian J. Hodgkinson's essay "Property in Land" introduces the debate in print between a Scottish landowner, the Duke of Argyle and Henry George. The Duke of Argyle had written a scathing review of George. He attacked George's economic and ethical theories and wrongly labeled George a communist. Argyle mockingly called George "The Prophet of San Francisco." In what would become a pattern in his response to the caustic and persistent attacks on his character, George was courteous yet ruthless in showing the inadequacies and contradictions of his opponents' arguments.

An ethical approach to economics is at the core of George's writings. Repeatedly, George speaks of injustice and how to remedy it. His emphasis is on showing how every question concerning political economy must be tested and evaluated with sound economic thinking and with an appeal to ethics. He believed that "there is no social law which does not conform to moral law, and no social question which cannot be determined more quickly and certainly by appeal to moral perceptions than by appeal to intellectual perceptions" (George, Vol. I, pp. 289-90). This approach puts him at odds with the majority of modern-day economists who regard ethical principles as having little or no value to the study and practice of economics.

George's ideas are timely. In "Our Land and Land Policy" (1871) George writes, "How is it that with the increase in productive powers, the acumination of wealth seems to bring no relief to the working classes?" (George, Vol. I, p. 145).

Today, across the Americas and Europe the problem of the fair distribution of wealth is being radically confronted by an anxious populace fearful of their economic future. George lived in a time when a similar recipe of escalating land prices, housing booms followed by deep recessions, and unemployment unleashed widespread social and economic discontent. These mad swings in the business cycles ravaged the individual hopes and prosperity of the American Gilded Age (1870's-1900). Becoming familiar with the writings of George might add new vigor and insights into solving the economic and ethical paradoxes of the Digital Age.

Brendan HENNIGAN

Graduate Studies (Philosophy)
Dominican University College
Ottawa

Bjarne MELKEVIK, **Habermas. Légalité et légitimité** (*Dikè*), Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 15,3 × 22,8 cm, 459 p., ISBN 978-2-7637-1551-3.

Il est assez peu commun de trouver un ouvrage de philosophie du droit en français portant sur Habermas. Pourtant Bjarne Melkevik, de l'Université Laval, non seulement nous offre une multitude de publications à ce sujet, il parvient à le faire de manière tout à fait originale sur des enjeux débordant ceux du monde juridique. Les personnes familières avec l'œuvre de Melkevik ne trouveront rien de plus dans cet ouvrage, mise à part peut-être une facilité d'accès à certains textes de l'auteur. Cependant, pour celles qui cherchent une perspective originale sur Habermas ou sur la philosophie du droit, le recueil des textes qui constituent l'œuvre présente pourrait servir d'introduction tout à fait adéquate.

Habermas. Légalité et légitimité est en fait un regroupement de trois œuvres de Melkevik : *Habermas. Droit et démocratie délibérative*; *Rawls ou Habermas, une question de philosophie du droit* et *Droit et agir communicationnel: Penser avec Habermas*. Chaque œuvre prend source dans la lecture de la théorie de l'agir communicationnel de Habermas qu'emploie Melkevik et qui se résume ainsi : en utilisant Habermas, connu plutôt pour sa théorie de l'agir communicationnel et ses dérivés que pour sa philosophie du droit, comme partenaire imaginaire (ou, selon l'expression de Melkevik, un *sprarring-partner*) d'une conversation intellectuelle sur les divers aspects du droit, l'auteur bâtit un système de pensée juridique aux engrenages aussi variés que multiples. Il conçoit l'agir communicationnel comme force motrice primaire de ce système, qui semble dépasser les simples limites du droit, pour se propager dans le domaine de l'éthique et de la politique qui lui sont connexes. L'ouvrage est organisé selon l'ordre des œuvres signalées ci-dessus.

Habermas: Droit et démocratie délibérative est un recueil d'articles rédigés par Melkevik sur l'application du modèle de l'agir communicationnel à la théorie juridique comme principe politique. *Rawls ou Habermas* procède à une comparaison critique des théories juridiques et éthiques de ces deux auteurs. Finalement *Droit et agir communicationnel* regroupe une autre série d'articles traitant surtout de l'emploi par Melkevik de la pensée habermassienne, plus spécifiquement du paradigme de l'agir communicationnel. Toute tentative d'exposer plus à fond le contenu de ces sections risquant de se perdre dans les détails, nous nous tiendrons à des observations générales.

Il est important de noter la méthode selon laquelle Melkevik approche la pensée de Habermas. Adoptant une métaphore quelque peu martiale, il fait de ce dernier un partenaire d'entraînement, reconnaissant ainsi les différences de positions entre les deux partenaires tout en s'appropriant les aspects bénéfiques de cet échange amical. Le résultat de cet exercice rend hommage à un aspect central de la théorie habermassienne, celui de la construction intersubjective de structures théoriques. Melkevik démontre ainsi non seulement son interprétation des textes habermassiens, mais il parvient aussi à faire avancer ses propres problématiques de manière originale.

Cependant, cette ouverture méthodologique n'est pas sans inconvénients. En se concentrant sur ce qu'il considère comme l'élément central, c'est-à-dire la théorie de l'agir communicationnel, Melkevik risque de se fermer à d'autres aspects, plus subtils, de de la philosophie de Habermas. L'attention à ceux-ci ne contredit pas complètement

l'analyse de Melkevik, mais la contextualise et lui donne une orientation tout autre qu'il suppose. Un simple compte rendu ne saurait fournir une critique élaborée sur l'interprétation d'une œuvre aussi massive que celle de Melkevik, encore moins celle de Habermas, mais doit se contenter de signaler des points vulnérables afin de mieux éclairer la lecture future de l'ouvrage de Melkevik.

Malgré l'intérêt immense de la contribution théorique de cette anthologie, sa présentation matérielle comporte un nombre impardonnable de coquilles qui nuisent par moments à la compréhension du texte. Qu'une maison d'édition universitaire francophone laisse ainsi passer autant d'erreurs dépassera sans doute le seuil de tolérance de certains, d'autant plus qu'il s'agit de la réimpression de textes déjà publiés. Cette critique, malgré tout, reste mineure, compte tenu de la profondeur de la réflexion qui nous est présentée.

En somme, *Habermas, légalité et légitimité* offre un aperçu des réflexions originales d'un auteur poursuivant sa carrière dans un dialogue avec la pensée de Habermas. Le langage est concis et les positions avancées énoncées clairement. L'interprétation de Habermas par Melkevik donne matière à réflexion à la fois pour l'étudiant en droit et l'étudiant en philosophie.

Félix GAUTHIER-MAMARIL

Études supérieures (Philosophie)
Collège universitaire dominicain
 Ottawa

Johann MICHEL, **Ricoeur et ses contemporains: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis**, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 15 × 21,5 cm, 180 p., ISBN 978-2-13-059495-6.

L'approche de la philosophie de Paul Ricoeur proposée par Johann Michel est à la fois un hommage à celui-ci et un geste herméneutique qui sort des interprétations habituelles. Connu pour ses dialogues avec plusieurs représentants du structuralisme, Ricoeur n'a eu que peu de contacts directs avec les divers auteurs post-structuralistes français, comme le signale Michel. Le projet de ce dernier consiste d'abord à comparer la pensée de Ricoeur avec celle de ces auteurs qui sont des figures importantes pour le développement de la philosophie dans la deuxième moitié du vingtième siècle: Bourdieu, Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault et Castoriadis. Ces analyses comparatives, bien qu'ingénieuses et habiles en elles-mêmes, ne constituent qu'une partie de la thèse principale de l'ouvrage. Plutôt que d'opposer Ricoeur au post-structuralisme, Michel entend défendre la thèse contraire, selon laquelle Ricoeur est à considérer comme un représentant à part du mouvement post-structuraliste.

Celui-ci comportant déjà tellement de courants divers, chacun tentant à sa manière de dépasser les limites imposées par la philosophie moderne, Michel se sert de cette définition vague pour avancer sa thèse. Les analyses de *Ricoeur et ses contemporains* examinent des possibilités de rapprochements entre la philosophie ricœurienne et la pensée des auteurs mentionnés.

Qu'il s'agisse de la sociologie bourdieusienne, de la déconstruction derridienne ou de la généalogie foucauldienne, Michel démontre tour à tour comment Ricœur peut entrer en dialogue avec la pensée post-structuraliste et même s'accorder sur plusieurs points, sans toutefois perdre l'originalité de sa pensée. L'ouvrage est structuré en cinq chapitres, chacun portant sur une comparaison entre la philosophie de Ricœur et celle d'un autre auteur. Le premier chapitre porte sur Bourdieu, le deuxième sur Derrida, le troisième sur Deleuze et Guattari, le quatrième sur Foucault et le cinquième sur Castoriadis. À travers des lectures de Spinoza, Nietzsche, Levinas, Hegel, Freud et Marx, l'ouvrage tente de lier plusieurs aspects de la philosophie de Ricœur aux diverses ambitions de dépasser les limites du structuralisme.

Michel conclut en présentant un nouveau portrait de Ricœur. Au lieu de l'image traditionnelle de l'herméneute conservateur, il dégage la figure d'un penseur prudent mais progressiste pouvant être rangé aux côtés de Derrida et de Foucault.

Pour les adeptes de la pensée post-structuraliste française, cet ouvrage peut ouvrir des nouvelles avenues dans l'exploration et la déconstruction du «sujet» ricœurien. Cependant, la brièveté de l'ouvrage ne va pas sans certaines lacunes. Chacune des analyses, bien que déployée de manière claire et concise, loin de se prêter à une lecture facile, suppose déjà une bonne initiation, les comparaisons proposées par l'auteur étant basées sur une connaissance approfondie de la philosophie ricœurienne. L'ouvrage s'adresse donc en définitive à des lecteurs qui, possédant une certaine familiarité avec celle-ci et avec la pensée des autres auteurs abordés, seront en mesure d'apprécier l'intérêt des rapprochements effectués par Johann Michel.

Félix GAUTHIER-MAMARIL

Études supérieures (Philosophie)
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Corey MILLER and Paul GOULD (eds.), **Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric**. New York NY: Routledge, 2014, 15.7 × 23.11 cm, 188 p., ISBN 978-0415709408.

This volume edited by Corey Miller and Paul Gould is based on a debate between Christian philosopher and theologian, William Lane Craig and atheist philosopher Alex Rosenberg which took place on February 1, 2013 at Purdue University. The debate was centered around the following question: "Is Faith in God Reasonable?" It drew a significant amount of attention and is considered one of the most viewed debates of our current decade (p. 5). The bulk of this work consists of the following components: an introduction and a transcript of the debate between Craig and Rosenberg, eight responses from different scholars (forming a chapter each) and finally, rejoinders by Craig and Rosenberg.

In the introduction, Miller and Gould, seek to situate the context surrounding various God debates in modern day Western culture. They both note that there has been a significant amount of attention in the past decade on questions related to God, faith and meaning of life. This is not only true for the academic world

(particularly Anglo-American academia) but also for the popular culture. Countless popular books have been written on God by public intellectuals such as Richard Dawkins, Sam Harris, Michel Onfray, Timothy Keller, Antony Flew, David Berlinski and many others. In the academic world, the resurgence of rigorous analysis of the God question dates back to 1957 with the publication of Stuart Hackett's *The Resurrection of Theism: Prolegomena to Christian Apology* but the work that spearheaded the revolution in Christian philosophy was Alvin Plantinga's 1967 *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. This work spawned the awakening of much of the subsequent works in Christian philosophy by many thinkers including Craig, J.P. Moreland, Peter van Inwagen, Timothy McGrew, Alexander Pruss, Charles Taliaferro, Robin Collins, John Leslie and many others. This revolution in thought has also given rise to various philosophy journals including *Faith and Philosophy*, *Sophia*, *The International Journal for Philosophy of Religion*, *Religious Studies*, and *Philosophia Christi* and numerous anthologies (pp. 3-4). This does not even take into account the various journals that have arisen in recent decades on the science-theology interaction and the countless volumes geared around such topics. Many documentaries have also been produced. This strongly suggests that the God question is very much alive and even respectable (ironically, more so in academic than nonprofessional circles). The editors also provide a brief commentary on the notions of "faith," "God," and "reasonable." They do not get into extensive definitions since each respondent and the two debaters provide their own understanding of these terms.

The debate itself consists of an opening speech, two rebuttals, and concluding remarks. Craig opens the debate by providing eight reasons that are best explained by God's existence:

1. Why anything at all exists.
2. The origin of the universe.
3. The applicability of mathematics to the physical world.
4. The Fine-Tuning of the universe for intelligent life.
5. Intentional states of consciousness in the world.
6. Objective moral values and duties in the world.
7. Historical facts about Jesus of Nazareth.
8. God can be personally known and experienced (pp. 13-19).

Each of the eight arguments are summarized by Craig in syllogistic forms. Presenting the arguments in syllogistic form allows the audience to follow his line of reasoning more easily and as such, has a strong pedagogical merit.

Rosenberg's opening statement begins with an *ad hominem* fallacy suggesting that Craig has never bothered to revise his arguments since he presents them in the same fashion every time:

Craig's arguments tonight are exactly the same as seven or eight or nine Internet presentations of his arguments in the past. And what it leads me to ask is, is Dr. Craig infallible or does he just not listen? Probably the latter. And I don't think that he listens because he's really not interested in getting at the truth, he is interested in scoring debating points (p. 19).

What is interesting about this accusation is that Rosenberg fails to acknowledge that Craig has published his research on, for instance, the origin of the universe, which is related to the *Kalam Cosmological Argument* in numerous peer reviewed journals since the late 1970s. This body of work involves many responses to a great number of critics. Craig has also defended this argument in many anthologies, as well as several manuscripts. Rosenberg also commits the *appeal to irrelevant authority* fallacy when he criticizes Craig's position on fundamental physics, philosophy and the existence of God stating that:

[T]here are 2,000 members of the National Academy of Sciences, the most important body of the most distinguished scientists in the United States (of which four are faculty here at Purdue as are Purdue's two Nobel Prize winners in chemistry), of these 2,000 people, 95% of them are atheists and the percentage for the physicists is even higher. What do these people know about physics that Dr. Craig doesn't know? Is it a coincidence that this number of members of the National Academy of Sciences are unbelievers? I think it isn't and I think it requires us to take with a certain lack of confidence the claims that Dr. Craig makes about science. (p. 20).¹

From a logical standpoint these figures seem largely irrelevant. Whatever the personal belief of a scientist may be is of no consequence to the truth of a specific claim, particularly when it involves a wholly different domain of knowledge. Argumentation regarding the existence or non-existence of God involves philosophy and theology, not solely natural science, i.e., empirical observation but a deep reflection upon the findings of science and its implications. Moreover, science may be used to substantiate a premise in an argument but science alone cannot adjudicate the question of the existence of God. It is not meant to do so. Rosenberg's main line of argumentation is to bolster a brand of scientism, whereby science can explain all domains of inquiry (pp. 20-23). He also presents an underdeveloped version of the problem of evil which ignores the distinction between the logical problem of evil versus the evidential/probabilistic problem of evil (pp. 23-24). The former has been abandoned by many atheists and theists alike, which suggests that the existence of evil is logically incompatible with the existence of God. The debate has shifted to the latter, namely to deciphering the extent to which evil may exist with respect to certain instances, kinds and amounts which then can be argued to be pieces of evidence against the existence of an omnibenevolent, omniscient and omnipotent God. Rosenberg has fixated on the logical problem of evil and seems to be unaware of recent developments since he does not raise the probabilistic problem of evil. This is something Craig also points out in his first (p. 24) and second rebuttal (p. 32), where, in addition to the first eight arguments for the existence God presented in his opening statement, he outlines eight more. Craig demonstrates through these arguments why "metaphysical naturalism is so contrary to reason and experience as to be absurd" (p. 25). The first premise of each argument is taken from Rosenberg's book, *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. One of Craig's arguments demonstrating the absurdity of metaphysical naturalism states the following:

1. On p. 169 Rosenberg continues with this line of reasoning without supplying us with any positive evidence as to why science should lead to the conclusion of atheism or as he puts it, that there is "inductive evidence that science is incompatible with theism."

And finally, the argument from personal existence. This is perhaps the *coup de grace* against naturalism. According to Dr. Rosenberg,

1. If naturalism is true, I do not exist.

He says there are no selves, there are no persons, no first-person perspectives. But,

2. I do exist.

I know this as certainly as I know anything! From which it follows

3. Therefore, naturalism is not true (pp. 27-28).

Interestingly, in Rosenberg's rebuttal he accepts the absurdities that arise out of "science." It seems to me that these absurdities do not necessarily follow from science itself nor its methodology, rather I think the issue lies with Rosenberg not distinguishing between methodological naturalism (which is how the scientific method proceeds) and metaphysical naturalism (the belief that nature is all there is). Here is what he states:

None of the things that he says are manifestly false and that I have argued for in my book follow from atheism. Therefore, of course, the *modus tollens* argument, as we call it in logic, which Professor Craig is trying to advance, is based on a complete misrepresentation of what it says in that book [*The Atheist's Guide to Reality*]. What it says in that book is that all these alleged absurdities *along with atheism* follow from the truth of science. Now, you can reject all these alleged absurdities, but, if I am right about the logical structure of my argument, you've got to reject science. And I don't think Dr. Craig wants to reject science because he's building God on his interpretation of what science is supposed to show (pp. 29-30).

It is worth noting that Rosenberg also conflates two of the typologies of cosmological arguments; those involving the principle of causality (based on causes) with those involving the principle of sufficient reason (based on explanations), when he states that "the principle of sufficient reason, the principle that everything that exists must have a cause" (p. 20). Both Timothy McGrew (p. 99) and Craig (p. 33) explain the issues arising out of such a conflation.

Those interested to see where Rosenberg's line of argumentation leads and if Craig's criticisms are on point or miss the mark, will have to assess the entire debate and their rejoinders for themselves.

The other major section of the volume involves the assessment of the debate by a number of other scholars. The majority of respondents are trained philosophers including Paul K. Moser, Tim McGrew, Theodore Drange, and Michael Ruse – the first two are self-professing theists while Drange is an atheist and Ruse an agnostic. The other four respondents comprise two physicists Robert Kaita and the late Victor Stenger and two professors of communication: Martin Medhurst and Clarke Rountree. Two of the more substantive responses in terms of dealing with the arguments presented in the debate include Drange's and McGrew's. I will examine these very briefly for the sake of space. The response from Drange, "Some Philosophical Aspects of the Craig-Rosenberg Debate," provides a much more systematic, while at the same time, tempered and better articulated rebuttal of Craig's main arguments, compared to Rosenberg's. Engaging with Drange's reasoning will be of use for theists who seek to strengthen their position and discard possible weak links. Most of Drange's criticisms are from an epistemological point of view. He criticizes Craig for

the lack of explanation and further clarification as to what each argument is supposed to entail. In some instances, the criticism is valid; for example, Craig's second argument requires a more robust defense of the first premise which has been pointed out and more rigorously developed in Mark Nowacki's work, *The Kalam Cosmological Argument for God*.²

McGrew, just like Drange, goes through all of Craig's arguments. McGrew explains the reasonableness of each one but admits that these arguments will not decisively settle the question at hand. Nevertheless, he himself weighs "heavily on the side of theism" (p. 110). The most interesting move that McGrew makes is in his assessment of whether Rosenberg is, in fact, being consistent in what he is attempting to affirm. Rosenberg is affirming the validity of logic, his own rationality and his own existence to only deny it from the point of view of eliminative reductionism, which is patently absurd and self-referentially incoherent. McGrew illustrates this, in an amusing way, when analyzing each of Rosenberg's statements in the Q & A period of the debate:

Look [Implicitly, *You* look – but who is "you" here?], [Beginning of a logical relation? But those aren't physical] I [Who?] am going to [Purposive action?] get scientism into your skull [Don't like the sound of that, thank you very much] I [No, but really, who??] have to use [Purposive action again?] the only tools we've got for moving information [A moment please – what is information?]. . . (p. 11).

In summary, Craig outlines a robust case for the existence of God and most specifically the Christian God through well-reasoned and articulated arguments. Rosenberg, unfortunately, does not fully engage in argumentation against Craig's position. This renders his atheism on rather shaky and unreasonable grounds. It seems that the theist, in this case, is able to demonstrate the reasonableness of faith in God whereas the atheist fails on the grounds of logic and reason. Nonetheless, there are many things to be discovered from the respondents' own respective assessment of the debate. Regardless of what one's position is, regarding the reasonableness or unreasonableness concerning the faith in God, this volume is a worthwhile read for those interested in philosophical theology, philosophy of religion, philosophy of science and rhetoric. It will help clear up muddy waters and refine one's own argumentation. It may even persuade some that their previous held position may not be in concordance with the structure of reality. This book can function as a valuable resource for those who are interested in deep and difficult questions regarding faith, God and reason.

SCOTT VENTUREYRA

PhD Theology
Dominican University College
Ottawa

2. NOWACKI, Mark. *The Kalam Cosmological Argument for God*. New York, NY: Prometheus Books, 2007.

Richard C. TAYLOR, Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT (eds.), **The Routledge Companion to Islamic Philosophy**. New York, Routledge, 2016, 17.8 × 24.9 cm, 452 p., ISBN 978-0-41588-160-9.

As far as philosophical companions go, the *Routledge Companion to Islamic Philosophy* is very thorough in its manner and well-circumscribed in its scope. The editors have managed to assemble contributions that vary in style and approach from scholars across the world to produce a learned compendium. In the introduction, Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat explain the intention behind this Companion clearly: it is meant to contribute to the task of introducing Islamic philosophy into the mainstream philosophy curriculum. They make it clear that this particular volume is concerned with Classical Islamic philosophy, which corresponds more or less to the period in which Christian and Jewish medieval thought was developed. It is implied that the relevance of the Islamic tradition for contemporary issues will be dealt with in a future volume.

This Companion is divided into seven parts that span the spectrum of the complexities of Islamic thought, from its intertwining with religious, theological and mystical traditions to its tense relationship with the precepts of law. The chapters form an interesting arc, starting with Part I “Philosophical Issues in Islamic Revelation and Theology” and resolving with Part VII “Philosophy, Religion, and Mysticism.” From its “emergence” from theological concerns, the emancipation journey of philosophy is told until it can engage as its own thread in the pattern of Islamic thought. As is clear throughout the book, Classical Islamic Philosophy cannot be excised from its religious, and indeed socio-historical context, just as it is the case with Medieval Christian and Jewish philosophy. It is, therefore, fitting that the corpus ends with an overt reminder that Islamic philosophy must be thought in relation to religion. However, it cannot be identified with a purely theological tradition, and this is what the intermediary parts and chapters show.

In Part II “Logic, Language, and the Structure of Science,” the authors set out the elements which the Islamic philosophers will be developing throughout the period. These chapters focus on fleshing out how philosophers such as Al-Fārābī and Ibn Rushd use the concepts of logic, rhetoric and dialectic to shape the structure of scientific thought in their traditions. The presence of Greek philosophy is strong in this section, but the authors make an effort to underline Islamic specificities.

Parts III (“Philosophy in the Natural Sciences”) and IV (“Metaphysics”) segue naturally into each other and could almost be considered as a separate block. By far the densest sections of the corpus, the chapters grouped into these sections address issues surrounding causality, cosmology, hylomorphism and the metaphysics of God. After explaining its theological birth companions and its logical structure, we get deeper into the “meat” of Islamic philosophy and how it situates itself in respect to the (perhaps) more familiar Judeo-Christian traditions.

Part V, “Epistemology and Philosophy of Mind,” is perhaps the section that seems to have the most anachronistic title. This is a minor criticism, however, since this angle accomplishes the change of tone between the previous chapters, the current part, as well as the subsequent one. Although it is still clear that we are remaining within the realm of Classical Islamic thought, parts V and VI are already showing

the possibility of using Islamic philosophy to engage with contemporary issues. Whilst part V is bridging the gap from metaphysics, part VI, "Ethics and Political Philosophy," plants its feet firmly on the path to "practical philosophy." And this, in turn, allows the narrative to make its way back to discussing philosophy's relationship with law, freedom and, in part VII, religion and mysticism.

All in all, the *Routledge Companion to Islamic Philosophy* is a comprehensive and solid introduction to the Classical Islamic tradition. For scholars who are well acquainted with Judeo-Christian medieval philosophy, it is especially interesting to gain access to this particular part of the puzzle that makes up Western thought. One can only hope that compendiums such as this one will effectively make their way into the classroom.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

Graduate Studies (Philosophy)
Dominican University College
Ottawa

THÉOLOGIE

Philippe LEFEBVRE, **Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible**, Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 21 cm, 255 p., ISBN 978-2-204-10363-3.

Philippe Lefebvre enseigne l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Auteur prolifique, il offre dans *Brèves Rencontres* une belle analyse de personnages mineurs ou secondaires. Mettant à profit une riche critique narrative, Lefebvre se penche sur quatre personnages issus de la Bible hébraïque et du Nouveau Testament: Melchisédeq, Ritspah, Anne de la tribu d'Asher et l'esprit Python. Son analyse littéraire se jumelle à une approche canonique « intratextuelle » où les textes de l'Ancien comme du Nouveau Testaments forment un réseau de sens commun et offrent un contexte de lecture et de compréhension global et chrétien des petits personnages. Si les intuitions sont souvent brillantes et les interprétations stimulantes, lire l'Ancien à la remorque du Nouveau Testament subordonne l'analyse à une *visée* confessionnelle, ce qui n'est pas sans décevoir.

Dans un premier chapitre consacré à Melchisédeq, le roi de Salem (Genèse 14,18-20), laissant de côté les lectures historico-critiques, Lefebvre propose une compréhension du personnage comme faisant partie de la « cohérence générale » de la Genèse et même de la Bible entière (p. 74). Il se penche notamment sur les thèmes suivants: la royauté à Jérusalem; l'hospitalité; la (con)fusion des fonctions royale et sacerdotale de Melchisédeq, puis du Christ. La lecture est passionnante et nous fait découvrir un petit roi « en relations » dont l'héritage narratif trouve à se déployer en bien des lieux bibliques. Cependant, la découverte de telles trames de sens, à partir de Gn 14 et au delà du livre lui-même, favorise une compréhension typologique guidée par une forme d'intentionnalité canonique. Les choix de l'exégète, pourtant bien présents dans l'analyse, disparaissent derrière une fausse impression de simple « dévoilement » d'une *visée* interprétative déjà-là, pointant vers le Christ.

Le second chapitre traite du personnage de Ritspah, femme étroitement associée à la maison de Saül dont elle est la concubine (2 S 3,7-8; 21,10). Après le massacre de ses fils et des petits-fils de Saül par les Gabaonites, Ritspah s'entête à vouloir protéger les corps des suppliciés, privés de sépulture. Lefebvre propose de comprendre sa veille des corps comme le noyau d'un récit de création et d'invitation au deuil. Il inscrit Ritspah dans une typologie féminine et maternelle et associe le soin qu'elle prodigue à une possible survivance du corps. Un intéressant parallèle aurait pu être tracé avec la mère des sept suppliciés dans le deuxième livre des Maccabées, chapitre 7, mais Lefebvre n'en souffle mot. Il rapproche plutôt Ritspah de Rachel dont il écarte la dernière agonie pour insister sur sa « maternité élargie » et vivifiante (p. 128). Son fil de lecture transtestamentaire le mène d'ailleurs à percevoir Ritspah comme étant dans une attente de retour de vie – de résurrection? – pour les fils qu'elle veille. Il en fait une « prophétesse de la vie après la mort » (p. 137). Je trouve cette lecture problématique puisqu'elle ne tient pas compte du rapport à la mort des anciens Israélites ou Judéens et favorise plutôt la projection d'enjeux plus tardifs. Il me semble pourtant qu'une autre lecture, plus informée d'un point de vue de l'anthropologie post-mortem de l'Israël ancien, mène à percevoir Ritspah comme s'adonnant à un rite guerrier et funéraire, protégeant « ses fils » et consacrant leur inhumation temporaire à l'aide d'un sac et de son propre corps dont elle les recouvre. Lefebvre accorde uniquement son attention à la dimension tonifiante de la maternité de Ritspah. Pourtant, comme dans le cas de Rachel, le lien mère-fils n'est pas sans dimension mortifère. L'association récurrente entre femme, mère et vie n'est rien moins qu'essentialiste. Lefebvre la prolonge pourtant jusque dans le Nouveau Testament, faisant d'une maternité « messianique » la pierre d'assise de son rapprochement entre Ritspah et Marie. Bien que Lefebvre affirme qu'« il ne s'agit pas de projeter indûment le NT sur l'A » (p. 146-147), cette orientation est adoptée tout au long de l'ouvrage.

Dans le troisième chapitre, Lefebvre aborde la figure d'Anne, prophétesse de la tribu d'Asher, qui apparaît dans l'évangile de Luc (2,36-38). De même que le Nouveau Testament semble un passage obligé pour explorer les figures vétérotestamentaires des chapitres précédents, l'auteur se tourne vers l'A.T. pour éclairer le personnage de la prophétesse. Anne habite le seuil entre les deux Testaments, permettant la traversée de la prophétie au témoignage apostolique. Lefebvre met en lumière un réseau de sens et de femmes – l'ancienne Anne, Myriam, Élisabeth, Marie, etc. – au sein duquel Anne circule. Selon lui, leurs paroles, leurs maternités et leur manière *d'être-au-temple* contribuent au façonnement du personnage. Anne représente ainsi la matérialisation et la récapitulation de l'Écriture. Lefebvre procède d'ailleurs à un détour par les littératures juives anciennes afin de confirmer cette lecture. Il trace un parallèle entre Anne et son « antique parente », Sérah, fille d'Asher, dont la présence signale un frère ou un fils disparu et recherché. À la lumière de ce rapprochement, Lefebvre propose de comprendre la brève apparition d'Anne à partir du motif lucanien du *filis perdu et retrouvé*: le fils perdu de la tribu d'Asher se confond avec Jésus, fils de Marie. L'argument n'est pas des plus convaincants: les femmes de la famille d'Asher en sont réduites à être l'écho l'une de l'autre. Lefebvre tente par ailleurs de domestiquer la « vieille marraine » (p. 200) en l'inscrivant dans une

logique maternelle et conjugale alors même qu'Anne échappe à ces assignations, ce qui la distingue des autres femmes de Lc 2.

Le quatrième et dernier chapitre de l'ouvrage de Lefebvre porte sur l'esprit Python que Paul expulse d'une servante possédée lors de sa mission en Grèce, dans le livre des Actes des Apôtres 16,16-18. L'auteur insiste sur la dimension interculturelle des rencontres relatées dans le livre ainsi que sur le fait qu'il s'agit de la première interaction de Paul avec des femmes. Il propose une brillante réflexion sur ce qu'il nomme la « matière serpentine » du livre des Actes marquant à chaque fois l'arrivée de Paul en terre étrangère (Ac 16,16-18; 28,3-5) et sur les significations bibliques et gréco-latines associées à ces reptiles. Loin de limiter le serpent à la symbolique du mal, l'auteur en rappelle notamment l'association avec la guérison. Ce chapitre est aussi l'occasion d'une brève élaboration sur la « mémoire biblique » qui guide le lectorat dans un parcours interprétatif nécessairement intertextuel (p. 227-228). Cette intéressante réflexion mène cependant Lefebvre à trop insister sur la réactualisation constante de scènes ou de motifs anciens. Par exemple, il qualifie de « nuptiale » la rencontre entre Lydie et Paul et l'interprète comme une reprise du couple originel d'Adam et Ève (Gn 2-3).

Lefebvre clôt son ouvrage avec une brève analyse de la veuve mendicante (Mc 12,41-44) et de la femme au parfum (Mc 16,3-9) : à travers leurs dons, elles annoncent et manifestent le Christ (p. 251). Encore une fois, l'auteur met en lumière la répétition des mêmes scènes et motifs jusqu'à leur ultime manifestation.

Brèves Rencontres est un bel ouvrage qui accomplit un travail important sur une variété de petits personnages trop souvent laissés pour compte dans l'analyse. Je déplore cependant sa tendance forte à l'interprétation téléologique des personnages dont l'accomplissement se réalise toujours ailleurs : dans le Nouveau Testament et dans le Christ. Cette lecture canonique, restreignant les possibilités de sens, me semble malheureusement réinscrire les petits personnages au service des plus grands et de l'annonce christique dont ils seraient porteurs.

Anne LÉTOURNEAU

Temple University
Philadelphia PA

Jean MASSONNET, **L'épître aux Hébreux** (« Commentaire biblique : Nouveau Testament », 15). Paris, Cerf, 2016, 15,5 × 23 cm, 493 p., ISBN 978-2-204-11065-5.

L'auteur (dans la suite : M.) signale dès le début un point important qui conditionne l'interprétation de l'épître aux Hébreux (dans la suite : *Hébreux* et abréviation He) : nos Bibles traduisent *hiereus* par « prêtre », terme français qui traduit habituellement *presbyteros* signifiant « ancien ». Or, dès le 3^e siècle, ce dernier mot a été investi des concepts sacerdotaux bibliques. Mais *Hébreux* ne reconnaît qu'un seul grand prêtre, le Christ, et ignore le terme *presbyteros* (p. 7-8). Puisque prêtres et évêques tels que la tradition catholique les présente maintenant n'existaient pas au premier siècle, il faut donc faire abstraction de cette représentation pour bien interpréter *Hébreux* (p. 8).

L'introduction présente brièvement les questions historiques concernant cette épître. Sans pouvoir déterminer son identité, on comprend qu'on a affaire à un auteur cultivé (p. 24-25). Ce dernier s'adresse probablement à une communauté dans le rayonnement de Jérusalem (p. 27) vers la fin des années 60 (p. 31). Après qu'une bonne présentation, aidée d'un tableau (p. 37), ait rendu compte des différentes structures proposées, M. choisit de suivre les divisions mises de l'avant par A. Vanhoye (p. 36). Même si cette épître emprunte au langage du néo-platonisme, le texte développe des thèmes résolument bibliques (p. 42-43). En effet, les termes néo-platoniciens, et éventuellement gnostiques, sont présentés dans un contexte historique apocalyptique et non comme la représentation statique d'un monde noétique immatériel (p. 42). *Hébreux* s'inscrit bien dans le Nouveau Testament et on y trouve de nombreuses correspondances avec la première épître de Pierre (p. 44). La communauté à qui s'adresse cette exhortation possède une expérience de l'Évangile (6,4-5) et a subi des opprobres (10,33). Elle s'est sentie mise à l'écart dans son entourage urbain. Si les chrétiens sont privés d'un Temple, un trésor leur est proposé: il leur faut donc «accueillir par la foi, comme réel, quoique encore non manifesté, l'accomplissement de toutes les espérances que comporte la tradition liturgique juive qui leur est selon toute vraisemblance familière» (p. 46). Le genre littéraire est davantage celui d'un sermon ou d'une exhortation que celui d'une épître. Seul le chapitre 13 en effet prend la forme épistolaire et l'ensemble serait plutôt, selon les termes mêmes de 13,22, un «discours d'exhortation» (p. 32).

Dans l'introduction, M. se montre prudent dans ses prises de position. Il ne dit rien de son approche méthodologique ni de ses propres présupposés herméneutiques. Toutefois, la bibliographie ajoute une liste d'ouvrages sur les sources appartenant à la littérature juive de l'époque (p. 17-19). Le petit livre de Barnabas Lindars [*The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1991] mériterait d'être mentionné dans la bibliographie.

La traduction est littérale (ex. 1,2: «en un fils»; 1,8: «pour le siècle du siècle»). Elle tend à suivre le mouvement de la phrase grecque. Tout au long du commentaire, l'utilisation de la rhétorique ne considère que l'auditoire du premier siècle et n'est pas ouverte sur le lecteur d'aujourd'hui.

La section sur l'interprétation présente d'abord la structure de la phrase grecque et de l'ensemble de chaque péricope. M. mentionne aussi la qualité linguistique du prologue (He 1,1-4). Le commentaire fait ressortir les grandes lignes de l'interprétation courante et les articulations majeures du texte. En He 1, M. souligne les différences entre *Colossiens* et *Hébreux*: He ne connaît pas la polémique contre le culte des anges comme en Col 2,18 (p. 59). Par ailleurs, il montre la continuité par rapport à la tradition sapientielle. Le commentaire de He 1,1-4 fait ressortir les liens avec le reste du discours ou du sermon (p. 56).

L'interprétation fait un peu état des différences par rapport à Philon (ex. p. 58 sur 1,2). Mais les liens avec la littérature juive sont présentés surtout dans les notes. D'après moi, M. relève les ressemblances et les différences entre *Hébreux* et la littérature juive pour éclairer et situer ce que l'épître dit et non pour l'interpréter. Il évite ainsi les controverses sur la date plus tardive des écrits juifs et sur la question de savoir si les idées des écrits juifs circulaient déjà au premier siècle. Les notes fournissent aussi quelques indications sur l'histoire de l'interprétation (p. 74; note sur

1,5). Les excursus sont intéressants et fournissent des pistes d'approfondissement sur certains sujets.

Dans la citation du psaume 8 en He 2,8 le pronom « lui » peut renvoyer soit à l'être humain, soit à Jésus. Pour M., c'est le premier qui sera « couronné de gloire et d'honneur » (2,8a) et c'est à l'humanité que tout sera soumis (2,8b). Bien que cette soumission demeure inévidente dans le temps présent, un homme faisant partie de cette humanité, Jésus, est maintenant en situation d'être investi de la souveraineté universelle (p. 87). Suivant une telle interprétation, il semble bien que, dans ces versets, la lecture christologique soit à subordonner à la lecture anthropologique. Même si je suis d'accord avec cette interprétation, il vaudrait la peine de mentionner en note que des auteurs comme Windish, Braun et Ellingworth ont une autre interprétation car, pour ces derniers, le verset 2,8b fait référence à Jésus et non à l'humanité. Les notes ne mentionnent pas la difficulté de savoir à quoi ou à qui renvoient les pronoms grecs : par exemple, rien n'y est dit au sujet des possibilités de sens des pronoms en He 2,8b et 3,2.3.5.6, alors que cela permet de comprendre en grande partie les différences des interprétations.

M. traite longuement des passages difficiles. Par exemple, en He 6,4-6, doit-on conclure que l'auteur affirme catégoriquement l'impossibilité de la conversion des apostats et limite ainsi la miséricorde de Dieu ? Et M. justifie bien sa propre conclusion : « L'auteur n'envisage pas la conversion des apostats, et cela donne une qualité dramatique maximale à sa mise en garde. Mais notre passage n'oblige pas à conclure à l'impossibilité de leur conversion [...]. Tant que l'apostat se tient fermement dans cette attitude libre de refus, voire de haine, il est inutile selon l'auteur, de chercher à le convertir. » (p. 157)

Alors que He 8 présente la situation du Christ en lien avec l'alliance, le chapitre 9 la considère en contraste avec le Jour des Expiations pour ensuite revenir au rite d'alliance. Et He 10,9 déclare : « Il abroge le premier régime pour fonder le second » et ajoute plus loin que « là où les péchés sont remis, il n'y a plus d'oblation pour le péché » (He 10,18). Comment un commentateur interprète-t-il les liens entre ces affirmations de l'épître ? En He 9, M. fait le lien entre Kippour et l'alliance en disant que celle-ci est mise en relation avec le culte du Jour des Expiations qui la caractérise (p. 218). Enfin, en contraste absolu, seul le sacrifice du Christ est efficace (p. 218). Pour faire ressortir l'originalité de la position de M., je me permets de la confronter avec une position différente : O. Genest (*Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 155) conclut son analyse de figures de la mort de Jésus dans *Hébreux* de la manière suivante : « L'expression globale du prologue « purification des péchés » (1,3) jusqu'à l'abolition du péché (9,26) s'effectue par le renouvellement de l'alliance et non dans un sacrifice expiatoire. La mort rite-d'alliance a surclassé ce sacrifice du régime maintenant aboli. » Genest insiste sur la différence entre le sacrifice expiatoire du Jour des Expiations et le rite d'alliance tandis que Massonnet considère plutôt la relation entre l'alliance et le culte qui la caractérise.

En rapport avec He 11,1, M. présente les difficultés d'interprétation et réussit bien à faire ressortir les deux objets de la foi : la réalité de ce qui n'est pas vu et l'affirmation de l'existence de ces réalités (p. 313). Cela permet de saisir la relation entre la foi et l'espérance dans les derniers chapitres de cette épître. L'introduction au chapitre

13 fait ressortir les liens avec les chapitres précédents (p. 397-398) et l'unité de l'ensemble de l'épître.

Le commentaire se lit bien et articule clairement les grandes lignes de l'exégèse contemporaine sans s'attarder aux hypothèses qui ne retiennent l'attention que d'un petit nombre d'exégètes. Cette collection ne cherche pas à proposer une exégèse nouvelle et ce commentaire n'apporte rien de nouveau à l'exégèse en tant que telle. Toutefois, les excursus sont bien faits et les notes ajoutent un matériel fort intéressant en faisant des liens avec la littérature juive « probablement » ultérieure.

Bien que M. n'offre aucune réflexion sur la méthodologie et bien que la bibliographie ne soit pas commentée pour indiquer au lecteur comment poursuivre l'étude du texte, ce commentaire a le grand avantage d'être relativement bref, si l'on tient compte de la complexité de *Hébreux*, et de bien présenter la matière pour quelqu'un qui n'est pas initié à la problématique de l'exégèse de cette épître. Tout en respectant la cadre de cette collection, M. ne présente pas de synthèse des grandes sections de *Hébreux* mais les paragraphes d'introduction à celles-ci montrent bien l'articulation des différentes péripécies qu'elles comportent ainsi que leurs liens avec le reste de l'épître.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Jean ZUMSTEIN, **Notre Père La prière de Jésus. Pour revisiter notre quotidien** (« Parole en liberté »). Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 91 p., ISBN 978-2-88295-738-2.

J. Zumstein commence par une critique des sources puisque nous avons trois versions du Notre Père (Matthieu, Luc et la *Didachè*). Cette prière, assure-t-il, vient de Jésus car elle s'intègre dans le monde juif du premier siècle; de plus, elle ne comporte aucune trace de la théologie des premiers chrétiens et est en harmonie avec ce que nous savons de la prédication de Jésus (p. 14). Si nous retrouvons une version plus longue chez Matthieu, c'est que les chrétiens ont accordé une importance primordiale aux paroles de Jésus et les ont explicitées pour qu'elles conservent leur capacité de signification (p. 15). La comparaison avec deux prières juives du premier siècle montre que Jésus est bien intégré dans le milieu juif mais aussi qu'il apporte une différence: le Notre Père est plus simple et plus universel (p. 17-21).

Le corps du livre (p. 25-75) analyse chaque invocation et chaque demande de la prière. Les données de l'exégèse sont présentées simplement et clairement. Je ne prêterai attention ici qu'aux données de l'énonciation. Il y a des demandes en « tu » et des demandes en « nous ». « Notre » Père « signale que celui ou celle qui invoque Dieu le Père fait partie d'une communauté » (p. 29). Mais de quelle communauté? Une communauté chrétienne bien sûr; mais la formulation est ouverte de sorte que chaque être humain est inclus (p. 29-30). La première demande de la sanctification du nom de Dieu en « tu » permet d'entrer dans une relation où Dieu est tourné vers

le monde. Mais qui est l'agent de la sanctification du nom de Dieu? L'homme ou Dieu lui-même? Le croyant appelle Dieu à exercer pleinement sa responsabilité mais cela n'efface pas celle du croyant (p. 33-34). Encore une fois dans la seconde demande, «le Notre Père ne précise pas qui est l'agent chargé de mener à chef la venue du Règne de Dieu» (p. 37). Cette structure énonciative appelle celui ou celle qui prie à un engagement conjoint avec Dieu.

En conclusion, cette prière fonctionne comme un condensé de la foi; elle a une fonction identitaire (p. 77). Elle enseigne à demander et révèle à l'humain ce qui est le plus nécessaire à leur vie: le pain et Dieu le leur donne; le pardon et Dieu remet les péchés; enfin le besoin de ne pas être exposé à l'épreuve insoutenable (p. 81). Cette prière enseigne à l'humain sa condition de fragilité mais aussi sa relation devant un Dieu tourné vers le monde (p. 82-83), un Dieu proche (p. 79-80) et un Dieu attentif (p. 80-82).

Ce livre est presque une méditation qui peut vraiment aider tout chrétien/ne à se resituer devant le Dieu de Jésus Christ.

Jean DOUTRE, o.p.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

Benoît BOURGINE, Joseph FAMERÉE, Paul SCOLAS (dir.), **Intempestive éternité** («Intellection», 25). Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, 2015, 13 × 21,5 cm, 149 p., ISBN 978-2-8061-0232-4.

Le rapport au temps est révélateur de l'art de vivre d'une société, d'une époque. On a ainsi pu caractériser le mode de vie occidental postmoderne par la modalité de l'immédiateté, de l'urgence et de l'instant. Notre temps se suffit à lui-même, diront certains; point n'est besoin d'un au-delà. Précisément, au temps du court terme, n'est-il pas incongru d'invoquer l'infini et de parler d'éternité qui, du reste, échappe de plus en plus aux prises de la femme et de l'homme postmodernes? C'est pourtant le défi relevé par le XIIe Colloque Gesché organisé par la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain: convoquer à contretemps l'idée d'éternité.

Ce recueil rassemble neuf contributions. Dans la première, le théologien Benoît Bourguin expose la problématique et pose quelques questions qui guident le livre. On a évoqué le changement d'époque et de paradigme anthropologique – nous vivons dans un monde davantage clos et centré sur lui-même – pour justifier l'effacement de l'éternité. Mais, se demande le théologien, a-t-on bien fait de congédier l'éternité? Peut-on seulement la congédier? Pour renouer avec l'idée d'éternité, le colloque a rassemblé une diversité de disciplines, de raisons et de religions (théologie, philosophie, spécialistes de sciences des religions, de littérature et de cinéma) et les met en dialogue.

En philosophe, Michel Dupuis analyse la condition humaine marquée par la limite de la mort. Interrogeant le désir postmoderne de l'éternelle jeunesse et sa «tentation à l'éternité, comprise comme prolongation indéfinie de la vie en relative

bonne santé», il convoque la pensée de Gesché (pour qui l'éternité ne saurait être comprise comme une évasion) et celle de Karl Rahner (selon laquelle la vie humaine est débordée par la transcendance). Pour sa part, parcourant l'Ancien testament, l'exégète Elena Di Pede constate que, si la notion d'éternité est présente, elle est d'abord comprise comme permanence inscrite dans le temps. Il faut attendre les écrits tardifs (Daniel, Qohélet, Maccabées) pour voir émerger l'idée d'un « temps hors du temps ». L'idée de l'éternité s'est constituée à partir de la réflexion sur la vie humaine. Dès lors que s'est posée la question sur la préexistence humaine, est apparue inévitablement celle, qui lui est connexe, de la survie. Les deux se rejoignent dans la notion de la vie éternelle considérée comme participation à la permanence de Dieu. De son côté, Sebastien Fevry, chercheur en communication, s'interroge sur la particularité médiatique du cinéma à montrer ce qui échappe au temps alors que la particularité du septième art, lui-même, c'est d'être en mouvement, toujours inscrit dans une temporalité déterminée. Selon lui, le cinéma donne à vivre certaines formes d'expérience du hors-temps, particulièrement celles qui passent par un retour à un temps originaire et cosmique. Sa force, écrit-il, « est non pas seulement de disjoindre le temps, mais de le colmater à nouveau en aménageant des hors-temps intermédiaires qui procèdent du mouvement et qui retournent au mouvement ». Dans une contribution éclairante, en spécialiste du bouddhisme indien, Philippe Cornu examine l'expérience bouddhiste du temps, de la durée et de l'éternité. Loin du dualisme temps cyclique et temps linéaire, la cosmologie bouddhiste déploie une succession de cycles temporels de même nature, mais de durée variable, qui se comptent en milliards d'années. Les êtres humains ont en eux la nature ultime éveillée et inconditionnée. Pourtant, le quotidien montre sans mal qu'ils n'ont rien d'un Éveillé libéré de la souffrance. La conception bouddhiste du temps s'ancre profondément dans une réflexion sur la condition humaine et sur la possibilité de s'affranchir de la souffrance. Ici la mort ne s'oppose pas à la vie; elle est une un processus inverse de celui de la naissance et ouvre à l'atemporalité et à l'inconditionné. Il s'agit du temps de l'Éveil, l'au-delà de la condition existentielle douloureuse, sans lieu ni temps.

Analysant le thème de l'éternité dans le Nouveau Testament, Régis Burnet atteste un flottement et une tension vive dans sa compréhension: d'une part l'éternité est présentée comme un temps indéterminé après le temps; d'autre part, elle est comprise comme le temps en plénitude. L'incarnation et la résurrection du Christ signent l'irruption de l'éternité dans le temps. Par ce mystère, l'éternité visite et bouleverse le temps. Pourtant, tout en étant déjà-là, l'éternité demeure aussi le pas-encore. Elle est une réalité qui s'échappe. En spécialiste d'Augustin, Isabelle Bochet rappelle que pour le penseur d'Hippone, la question du temps est indissociable de la réflexion sur la création, c'est-à-dire du commencement du temps. Or, chez Augustin, la question de la création est elle-même intimement liée à celle de la fin du temps. Le propre du temps étant d'avoir un commencement et une fin, il obéit à la règle de succession. En revanche l'éternité échappe à toute succession. Cependant l'incarnation du Verbe éternel rend possible la relation entre le temporel et l'éternel, car en choisissant d'entrer dans le temps, le Christ rend éternels les humains. Considérant que la conception de l'éternité comme un refuge aboutit à une aporie insurmontable, Christian Belin, spécialiste de littérature française, postule que l'éternité coexiste avec le temps de sorte qu'elle offre à l'être humain, au-delà de la brièveté de l'instant,

la seule vraie nostalgie qui soit : celle des avenir. Dans la dernière contribution, le théologien Paul Scolas se demande comment, dans un espace et dans un contexte où tout ce qui évoque la transcendance a été congédié, l'éternité peut encore façonner l'humain. Peut-on attendre un accomplissement de l'humain sans cet autrement du temps ? Il convoque la foi chrétienne pour laquelle, par l'incarnation et par la résurrection du Christ, la présence de Dieu se donne à l'humanité de manière intense. L'éternité n'est donc pas l'exact opposé du temps, mais bien l'offrande de l'altérité de Dieu dans le temps, car si Dieu a fait irruption dans le temps et a assumé la mort humaine, l'éternité ne peut plus être le contraire du temps.

Dans cet ouvrage, le lecteur, la lectrice trouvera matière à penser sur les notions aussi proches que distinctes d'éternité, de temps, d'atemporalité, d'au-delà, de résurrection, d'espérance, de promesse, etc. Sa force est de proposer une lecture novatrice sur la question, très actuelle, de l'éternité et d'y apporter sagement un éclairage pluridisciplinaire.

Rhodain KASUBA

Gatineau, Québec

Jean-Marie MARCONOT, **La Bible et les écrivains** (« Regard et Connaissance »). Bière, Éditions Cabédita, 2016, 15 × 22 cm, 189 p., ISBN 978-2-88295-753-5.

Ce livre résume un long travail sur la sociolinguistique de la Bible et de la prédication (p. 7). Marconot y traite de la Bible dans l'histoire des sociétés en se limitant aux écrivains de langue française (p. 11). Les deux premiers chapitres présentent des données générales sur la Bible dans la civilisation et le symbolisme de la nature, de l'art, des pauvres, du corps, de la liturgie et de l'existence (p. 13-32).

Les chapitres trois et quatre (non numérotés d'ailleurs ; p. 33-49) présentent les débuts de la littérature française. Nous retrouvons dans les textes des éléments de l'histoire de la transmission populaire de la Bible dans le peuple. La *Chanson de Roland* (1080) ne cite pas le mot à mot du texte biblique mais utilise des références larges et des thèmes (p. 33-37) tandis que *Les lais de Marie de France* (1160-1210) « restent marqués par le fond des mythes païens, accompagnés de la présence latente des récits bibliques » (p. 37). Nous sommes encore à l'époque d'une transmission orale de la Bible. François Villon (1431-1463) commence à citer la Bible en latin car « le latin répandu dans les institutions officielles se glisse dans la langue quotidienne, en transitant par la liturgie » (p. 42). Villon utilise surtout les Psaumes et les évangiles avec les relais de la liturgie (p. 49). Au cours des 18^e et 19^e siècles, la Bible est transmise en famille. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) avait accès à toute la Bible et la lisait à la lumière d'une bougie avant de s'endormir ; il la lisait de suite pour se laisser impressionner par ses récits. C'est ainsi qu'il a lu toute la Bible en entier cinq ou six fois (p. 57-58). La famille de Victor Hugo (1802-1885) possédait une Bible, un livre noir perché sur le haut d'une armoire ; et lui et ses frères ont réussi à grimper pour aller la chercher ; cette Bible avait des images (des estampes) en regard de récits choisis (Joseph, Ruth et Booz) (p. 65) ; plus tard, l'aînée de ses filles se servira d'une Bible pour apprendre à la plus petite comment reconnaître les lettres de l'alphabet et

comment lire (p. 65-66). Alors qu'un protestant (Rousseau) avait accès à toute la Bible, une Bible pour les familles des catholiques français ne présentait souvent que des extraits du texte avec des images en regard de récits bibliques choisis. On y racontait l'histoire sainte (p. 99).

À partir de la page 65, l'auteur présente surtout l'utilisation de la Bible dans des œuvres littéraires choisies. On apprend que le romantisme remet la religion à l'honneur (Lamartine, p. 70-76) et que, pour Ramuz, «la Bible reste le fond symbolique de la vie rurale», tout en étant «rejetée hors de l'emprise du prêcheur» (p. 81) et en dehors de toute religion officielle (p. 77). Ces chapitres regroupent les auteurs par thèmes: la guerre (p. 50-63), les moissons (p. 64-83), les institutions (p. 96), la société (p. 97-110), les intransigeants (p. 111-128). Ce livre nous fait découvrir comment les gens en dehors des cercles ecclésiastiques utilisaient la Bible. À mon avis, un index des passages bibliques faciliterait grandement l'utilisation et la consultation de ce livre par les exégètes.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

LIVRES REÇUS

Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

Francis K. PEDDLE and William S. PIERCE (ed.), *The Annotated Works of Henry George, Volume II: Progress and Poverty*, Madison N.J.-Teaneck N.J., Fairleigh Dickinson University Press, 2017, 15,5 × 23 cm, xvii-488 p., n.p., ISBN 978-1-61147-941-6.

Philosophie

Luc BRISSON, *Lectures de Platon* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016, 13,2 × 21,5 cm, 292 p., 29 €, ISBN 978-2-7116-1455-4.

Cristiano CASALINI, *Aristotle in Coimbra. The Cursus Conimbricensis ans the Education at the College of Arts*, translated by Luana SALVARINI. London-New York NY, Routledge, 2017, 16 × 24 cm, x-195 p., s.p., ISBN 978-1-472-46410-1.

Nikos FOUTAS, *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit* (Ouverture philosophique - Série *Arts vivants*), Paris, l'Harmattan, 2017, 15 × 24 cm, 332 p., 29 €, ISBN 978-2-343-11884-0.

Gilbert GÉRARD et Bernard MABILLE (ed.), *La Science de la logique au miroir de l'identité*. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la *Science de la logique* de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers (Bibliothèque philosophique de Louvain, 98). Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; Louvain-Paris, Bristol CT, Peeters, 2017, 16 × 24 cm, 410 p., s.p., ISBN 978-90-429-3362-0.

Frederick G. LAWRENCE, *The Fragility of Consciousness. Faith, Reason and the Human Good*, edited by Randall S. ROSENBERG and Kevin M. VANDER SCHEL. Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 2017, xxviii-424 p., 16 × 23,5 cm, s.p., ISBN 978-1-4875-0132-7.

Bible et judaïsme

Richard BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, second edition; foreword by Simon GATHERCOLE. Grand Rapids MI, W.B. Eerdmans, s.p., 2017, 16 × 24 cm, xxiii-680 p., s.p., ISBN 978-0-8028-7431-3.

Pierre BOSSE-PLATIÈRE, *Ces psaumes qui nous heurtent. Plaidoyer pour une prière mieux ajustée à l'Évangile*, préface de Pierre FAURE. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 13 × 20 cm, 109 p., 10 €, ISBN 978-2-7122-1444-9.

- Bart D. EHRMAN, *Jesus Before the Gospels. How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented their Stories of the Savior*, paperback edition. New York NY, HarperCollins, 2017, 13,4 × 20,3 cm, 326 p., 21\$ CDN, ISBN 978-0-06-228522-5.
- Marc FAESSLER, *Le rêve. L'«autre scène» du livre de la Genèse* (Essais bibliques, 52). Genève, Labor et Fides, 2017, 13,8 × 22,5 cm, 263 p., 17 €, ISBN 978-2-8309-1624-9.
- Pierre GIBERT, *Ce que dit la Bible sur... le péché* (Ce que dit la Bible sur, 27). Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017, 11,5 × 18 cm, 125 p., 13 €, ISBN 978-2-853-13885-7.
- Patrick LAUDET, *Ce que dit la Bible sur... la confiance* (Ce que dit la Bible sur, 25). Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017, 11,5 × 18 cm, 124 p., 13 €, ISBN 978-2-853-13876-5.
- William LOADER, *Jesus in John's Gospel. Structure and Issues in Johannine Christology*, foreword by Harold W. ATTRIDGE. Grand Rapids MI, W.B. Eerdmans, 2017, 15,2 × 22,8 cm, x-532 p., 45,00\$ USA, ISBN 978-0-8028-7511-2.
- Marie-Reine MEZZAROBBA, *Ce que dit la Bible sur... la jalousie* (Ce que dit la Bible sur, 26). Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017, 11,5 × 18 cm, 125 p., 13 €, ISBN 978-2-853-13878-9.
- Xavier MORALES, *La relativité de Dieu. La contribution de la Process Theology à la théologie trinitaire*. Paris, Cerf, 2017, 12,5 × 19 cm, 191 p., 18 €, ISBN 978-2-204-12231-3.
- William S. MORROW, *An Introduction to Biblical Law*. Grand Rapids MI, W.B. Eerdmans, 2017, 15 × 23 cm, xvi-270 p., s.p., ISBN 978-0-8028-6865-7.
- Aldo SCHIAVONE, *Pontius Pilate. Deciphering a Memory*, translated by Jeremy CARDEN. New York NY- London, Liveright, 2017, 15 × 21,5 cm, s.p. ISBN 978-1-63149-235-8.
- Jens SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament. Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon* (Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity); translated by Wayne COPPINS. Waco TX, Baylor University Press - Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 16 × 23,5 cm, xiv-417 p., s.p., ISBN 978-1-60258-822-6.
- Sandro VERONESI, *Selon saint Marc*, traduit de l'italien par François Rosso. Paris, Bernard Grasset, 2017, 13 × 19 cm, 193 p., 17 €, ISBN 978-2-246-86085-3.

Théologie, sciences religieuses, spiritualité

- Marie-Françoise BASLEZ, *Les premiers bâtisseurs de l'Église. Correspondances épiscopales (II^e-III^e siècles)*. Paris, Fayard, 2016, 15,3 × 23,3 cm, 303 p., 20,90 €, ISBN 978-2-213-67085-0.
- Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 289). Leuven, Peeters, 2017, XVIII-668 p., 16 × 24 cm, 94 €, ISBN 978-90-429-3442-9.
- LUC FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, préface de Mgr Luc CRÉPY ; postface de Maurice VIDAL. Paris, Salvator, 2017, 14 × 21 cm, 205 p., 21 €, ISBN 978-2-7067-1475-7.

- Justo L. GONZÁLEZ, *A Brief History of Sunday. From the New Testament to the New Creation*. Grand Rapids MI, W.B. Eerdmans, 2017, 13,8 × 21,5 cm, ix-166 p., 16,00\$ USA, ISBN 978-0-8028-7471-9.
- Robert J. HUTCHISON, *Enquête sur le Jésus historique. De nouvelles découvertes sur Jésus de Nazareth confirment les récits des Évangiles*, traduit de l'anglais par Robert KREMER. Paris, Salvator, 2017, 15 × 22,5 cm, 357 p., 22 €, ISBN 978-2-7067-1482-5.
- Martin LUTHER, *Le Magnificat (Spiritualité)*, traduction et introduction de Albert GREINER; présentation de Daniel OLIVIER et de Sœur Évangéline. Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017, 13 × 20 cm, 165 p., 15 €, ISBN 978-2-853-13874-1.
- Alain MATTHEUWS, *¿Por qué y cómo hablar del amour en el matrimonio cristiano según Amoris laetitia?* (Subsidia, 49), Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2017, 14,9 × 22 cm, 30 p., s.p., ISBN 978-84-16639-46-5.
- Johann Baptist METZ, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, new translation by J. Matthew ASHLEY with Study Guide. New York NY, Crossroad, 2016, xii-287 p., 34 \$ USA, ISBN 978-0-8245-2554-5.
- Paul MURRAY, *Le vin nouveau de la spiritualité dominicaine. Un nectar nommé bonheur*, préface de Timothy RADCLIFFE. Paris, Salvator, 2017, 14 × 21 cm, 212 p., 20 €, ISBN 978-2-7067-1323-1.
- Albert ROUET, *Diacres. Une Église en tenue de service*, postface de Bertrand RÉVILLION. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13,5 × 21 cm, 199 p., 18 €, ISBN 978-2-7122-1429-6.

Autres

- Ian-Werner MÜLLER, *Qu'est-ce que le populisme? Définir enfin la menace*, traduit de l'allemand par Frédéric JOLY. Paris, Premier Parallèle, 2016, 13 × 20,5 cm, 190 p., 18 €, ISBN 978-10-94841-35-8.

TABLE DES MATIÈRES

vol. 69 (2017)

ARTICLES

AYENI, A.	“Memoria” : A New Hermeneutic Principle in Pontifical Theology? The Encyclical <i>Lumen Fidei</i> and its Tillardian Contextualization	401-426
CARRIÈRE, J.-M.	Décalogue et droits de l’homme	201-218
CHARLES, S.	Le nécessitarisme holbachique face aux critiques de l’anti-philosophie	47-60
CHARLES, S. et CÔTÉ, B.	La tâche de fonder et de penser philosophiquement la liberté humaine	1-4
DOANE, S.	L’infanticide de Bethléem : quand l’intertextualité devient critique impériale	263-278
DUHAIME, B.	La protection internationale des droits humains : l’histoire en action	163-178
GEIS, R.	Εἶδος as πέρασ in the Gradation of Species: A Note on Aristotle’s <i>Historia Animalium</i> 588b 4–11 and <i>De Partibus Animalium</i> 681a 12	61-90
GIGNAC, A.	Droits de la personne et Bible : Quels rapports? Et comment les établir ?	153-162
GOSSE, B.	L’année de grâce du Seigneur selon Is 61,1-2a et sa citation en Lc 4,18-19	91-106
GOURGUES, M.	«Ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni mâle et femelle» (Ga 3,28). Sur une contribution de la première génération chrétienne à une affirmation des droits humains	241-262
HUNTER, G.	<i>Not Many Gods</i> . On a Famous Objection to Pascal	349-359
IDE, P.	La théologie de l’amour dans quelques écrits d’Olivier Messiaen	381-400
LAVOIE, J.-J.	Comparer l’incomparable : la « Déclaration universelle des droits de l’homme » et le livre des Proverbes	219-239
LOVINFOSSE, M. de	L’événement visé par la seconde « visite » du <i>Benedictus</i> d’après le champ sémantique entourant Lc 1,78	361-379
MENDONÇA, M. de	La critique par Leibniz du <i>De interpretatione</i> IX	5-19

MENIN, M.	«L'aiguillon de la nécessité». Jean-Jacques Rousseau et la normativité du 'physique'	33-46
NOISETTE, K.	Un monde sans contingence: le scepticisme nécessitariste de Hume	21-31
RODRIGUE, L.	La vertu morale d'enjouement dans l'éthique d'Aristote	319-334
THOMAS, J.	Voluntary Acts and Method in Philosophy	279-287
TOSTES, R.	The <i>Ars</i> of Ramon Llull and its Demonstrative Reasoning: Philosophical Structure, Representation and Hybrid Discourse	335-347
TREMBLAY, H.	Les lois du Pentateuque et les droits humains	179-200

REVUE CRITIQUE

GOURGUES, M.	Les paraboles évangéliques sans «free pass». Sur la cinquième étape d'une entreprise monumentale (J.P. Meier, <i>A Marginal Jew</i> , V)	427-439
--------------	--	---------

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

CAPELLE-DUMONT, P. (dir.)	<i>Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie</i> (Maxime Allard, o.p.)	111-112
CAPELLE-DUMONT, P. et COURTEL, Y. (dir.)	<i>Religion et liberté</i> (Pablo Muñoz Iturrieta)	108-111
DE KONINCK, T.	<i>À quoi sert la philosophie?</i> (Shane Fair)	441-442
DEMSKY, W. A.	<i>Being as Communion. A Metaphysics of Information</i> (Scott Ventureyra)	289-292
DESPRÉS, P. (dir.)	<i>L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats</i> (Nicolas Crisafi)	298-302
FABRO, C.	<i>Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin</i> (Maxime Allard, o.p.)	294-295
INNERARITY, D.	<i>La société invisible</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	113-115
JULIEN, J. & NAULT, F.	<i>Plus d'une voix. Jacques Derrida et la question théologico-politique</i> (Maxime Allard, o.p.)	112-113
MELKEVIK, B.	<i>Habermas. Légalité et légitimité</i> (Félix Gauthier-Mamaril)	445-446
MICHEL, J.	<i>Ricoeur et ses contemporains: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis</i> (Félix Gauthier-Mamaril)	446-447
MILLER, C. et GOULD, P. (eds.)	<i>Is Faith in God Reasonable? Debates in Philosophy, Science and Rhetoric</i> (Scott Ventureyra)	447-451

PEDDLE, F. et PIERCE, W. S.	<i>The Annotated Works of Henry George</i> , Vol. I (Brendan Hennigan)	442-444
PODMORE, S. D.	<i>Struggling with God: Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial</i> (Matthew Newland)	293-294
SAUL, J. M.	<i>Lying, Misleading, & What Is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	296-297
SUEUR, J.-J.	<i>Pour un droit politique: contribution à un débat</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	295-296
TAYLOR, R. C. et LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (eds.)	<i>The Routledge Companion to Islamic Philosophy</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	452-453
THIBAUT, J.-F.	<i>De la responsabilité de protéger les populations menacées. L'emploi de la force et la possibilité de la justice</i> (Salvator Stanley Ndayizeye)	115-118
VRIES, H. de	<i>Religion et violence. Perspectives philosophiques de Kant à Derrida</i> (Maxime Allard, o.p.)	107-108
Théologie		
ALETTI, J.-N.	<i>Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation</i> (Ayodele Ayeni)	305-310
BOURGINE, B., FAMERÉE, J. SCOLAS, P. (dir.)	<i>Intempestive éternité</i> (Rhodain Kasuba)	459-461
BOURQUIN, Y.	<i>L'inattendu de Dieu. Scènes imprévisibles dans l'évangile de Marc</i> (Jean DOUTRE, o.p.)	310-311
BURNET, R.	<i>Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien</i> (Jean Doutre, o.p.)	135-140
CHARLES, R.	<i>Paul and the Politics of Diaspora</i> (Jean Doutre, o.p.)	125-127
CUVILLIER, É.	<i>Marie, qui donc es-tu? Un regard protestant</i> (Jean Doutre, o.p.)	140-141
DINKLER, M. B.	<i>Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke</i> (Marie de Lovinfosse, cnd)	131-134
FOCANT, C.	<i>Les lettres aux Philippiens et à Philémon</i> (Michel Gourgues, o.p.)	127-131
GIGNAC, A.	<i>L'épître aux Romains</i> (Jean Doutre, o.p.)	302-304
LEFEBVRE, P.	<i>Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible</i> (Anne Létourneau)	453-455
LENS, P.	<i>Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart</i> (Louis Roy, o.p.)	142-143

MARCONOT, J.-M.	<i>La Bible et les écrivains</i> (Jean Doutre, o.p.)	461-462
MASSONNET, J.	<i>L'épître aux Hébreux</i> (Jean Doutre, o.p.)	455-458
MONTCHEUIL, Y. de	<i>Leçons sur le Christ</i> (Emmanuel Durand, o.p.)	311-312
PINTO, Se.	<i>L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet</i> (Jean-Jacques Lavoie)	119-121
QURESCHI, N.	<i>Seeking Allah. Finding Jesus</i> (Scott Ventureyra)	143-146
VANNIER, M.-A.	<i>Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne</i> (Louis Roy, o.p.)	141-142
WATINE CHRISTORY, P.	<i>Dialogue et Communion: l'itinéraire œcuménique de Jean-Marie R. Tillard</i> (Jason Zuidema)	313-315
WRIGHT, N. T.	<i>The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle</i> (Guylain Prince, o.f.m.)	121-124
ZUMSTEIN, J.	<i>Notre Père La prière de Jésus. Pour revisiter notre quotidien</i> (Jean Doutre, o.p.)	458-459

1. Conditions de soumission d'un manuscrit

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

2. Évaluation du manuscrit

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport un mois après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue (www.udominicaine.ca/rse ou www.dominicanu.ca/rse) et attestant que le texte est inédit.