

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE PROTESTANTE – EA 4378

THÈSE présentée par :

Raphaël Laurand

soutenue le : **24 Janvier 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Theologie Protestante**

**L'être humain image de Dieu, un thème
théologique majeur relu à travers l'anthropologie
relationnelle de Jean Ansaldi.**

THÈSE dirigée par :

M. BIRMELE André

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. CHALAMET Christophe

Professeur, université de Genève

M. CAUSSE Jean Daniel

Professeur, université Paul Valéry Montpellier

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. LEHMKÜHLER Karsten

Professeur, université de Strasbourg

A l'aveugle anonyme qui m'a conduit jusqu'au temple.

Au Dr. J.-P. Carof.

En mémoire de ma belle-sœur, Yvette.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en premier lieu le professeur André Birmelé pour son enseignement, son accompagnement, son conseil et bien sûr pour avoir accepté de diriger ce travail doctoral.

Je tiens à remercier les membres du jury, les professeurs Jean Daniel Causse, Christophe Chalamet (rapporteurs) et Karsten Lehmkuhler.

Je tiens à remercier plus généralement les enseignants des Facultés de théologie protestante et catholique de Strasbourg pour leurs enseignements.

Je tiens aussi à remercier l'Université de Strasbourg pour m'avoir accordé une allocation de thèse qui m'a permis de financer une grande partie de ce travail.

Je tiens aussi remercier tout particulièrement mon épouse Claudine Laurand, et ma mère Danielle Laurand, pour leur patience, leur soutien, et leur travail de relecture.

Je tiens enfin à remercier toutes les personnes avec qui j'ai pu cheminer intellectuellement : d'une part les membres de ma famille, qui ont toujours eu à cœur de stimuler ma réflexion, et d'autre part mes amis, collègues, et paroissiens avec qui j'ai pu avoir de longues conversations théologiques qui m'ont nécessairement fait évoluer.

INTRODUCTION : L'ANTHROPOLOGIE ANSALDIENNE, L'AFFIRMATION D'UNE COMPREHENSION RELATIONNELLE DE L'HOMME

Né à Menton en 1934, Jean Ansaldi a d'abord été pasteur à Jarnac en Charente de 1962 à 1970, puis à Uzès dans le Gard de 1970 à 1977. Il a ensuite enseigné simultanément la théologie systématique à l'Institut Protestant de Théologie à Montpellier et la psychanalyse à l'Université de Montpellier III. Parti à la retraite en 1997, il est décédé en 2010. Jean Ansaldi a marqué la théologie contemporaine par son anthropologie particulière.

L'anthropologie ansaldienne s'inscrit en effet dans une sotériologie qui consiste en un discours sur l'acceptation par l'homme de sa finitude dans une articulation entre altérité et idole.

La théologie ansaldienne porte la marque des réformateurs et de Karl Barth qui apparaît comme le fondement même de sa pensée. La clef qu'utilise Jean Ansaldi pour la lecture de la Bible lui est offerte par la théologie paulinienne, qui lui apparaît comme le paradigme de l'anthropologie chrétienne : « Dès lors il s'avère que l'anthropologie chrétienne peut être établie en suivant d'assez près le plan de l'Épître aux Romains : un homme capturé par l'idole, un homme recréé par la Parole libératrice »¹.

Cette constatation est le résultat d'une certaine lecture de la Bible :

Une dernière remarque vaut d'être faite qui s'enracine aussi dans les résultats probants de l'exégèse : il faut renoncer à penser dans une série chronologique création-chute-rédemption : l'écriture, en ses grands moments, ne semble pas connaître une doctrine du commencement chronologique du réel, y compris du réel humain. L'intervention de Dieu est toujours et d'abord sotériologique (Sortie d'Égypte, Semaine Sainte, etc.) ; elle atteint et recrée un homme déjà-là qui n'est pas en situation de neutralité, mais toujours capturé par l'image, fidèle serviteur de l'idole, et donc pécheur incrédule².

Une telle lecture, qui affirme que la Bible ne connaît qu'un « déjà-là » d'un homme « pécheur incrédule »³ conduit inévitablement Jean Ansaldi à rejeter catégoriquement une certaine interprétation du récit de la création de l'homme à l'image de Dieu qui s'est imposée durant des siècles et qui prétend que l'image de Dieu aurait été idéale avant la chute. Jean Ansaldi attribue cette interprétation à Irénée de Lyon⁴. Distinguant entre l'image et la ressemblance, Irénée de Lyon a selon lui identifié l'image avec un « *humanum minimum* »⁵ inaliénable

¹ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 26.

² J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25.

³ *Ibidem*

⁴ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 24 ; ANSALDI J., *Ethique et Sanctification, Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1983, p.72 ; ANSALDI J., PELISSERO P., « Le De homine de Martin Luther », *ETR*, 1982/4, p. 483.

⁵ J. ANSALDI, P. PELISSERO, « Le De homine de Martin Luther », op. cit., p. 483.

« caractérisant l'homme en-soi »⁶. Le problème, pour Ansaldi, est que cette anthropologie théologique échappe totalement au concept même de foi : « Ainsi s'institua un homme naturel, un homme naturellement image de Dieu qui ne serait en rien conditionné dans son ontologie par sa foi ou sa non foi [...]. Bibliquement parlant, il n'y a pas d'homme en-soi indépendamment de la foi »⁷.

« Bibliquement » – Ansaldi ne nie certes pas l'existence d'« un homme en-soi indépendamment de la foi ». Il le décrit même, au moyen d'une phénoménologie analytique qui se caractérise, comme toute science, par son athéisme, comme être de désir « troué » et marqué par la finitude. Mais cet homme là ne peut tout simplement pas être qualifié comme étant à l'image de Dieu. Ansaldi avance en effet une définition fonctionnelle de l'*imago Dei* : l'image de Dieu correspond à un office à exercer, la fonction « icono-sacerdotale »⁸, qui consiste à représenter la Création face à Dieu et Dieu face à la Création. Mais pécheur, pris par l'idole, l'homme ne parvient pas naturellement à exercer cet office. Seul Christ « est l'image de Dieu, le Premier-né de la Création »⁹. Ce faisant, « seul celui qui est “en Christ” est concerné par l'*imago Dei* car celle-ci n'est pas une substance indélébile mais un office à exercer »¹⁰.

Pour autant, la perte de l'image de Dieu n'est pas totale pour l'homme qui n'est pas en Christ :

L'homme qui a abandonné sa vocation reste à tout jamais marqué par cette structure adamique qui le spécifie dans le règne animal, mais il en reste marqué de manière négative. Le lieu du Radicalement-Autre comme source de nomination religieuse subsiste en tout humain, mais il est vide de la Parole nommante. Et c'est justement parce que cet homme ne peut se définir pleinement que par rapport à ce lieu qu'il va le peupler de ses projections idolâtres qui dès lors vont le spécifier¹¹.

Ontologiquement parlant, l'homme apparaît alors résolument comme un creux, lorsqu'il n'est pas en Christ. Insupportable pour l'homme, ce creux, qui est le lieu même du désir, sera investi par l'idole par un processus d'adoration de celle-ci. S'auto-nommant en adorant l'idole, l'homme manifestera alors l'idole en essayant de se conformer à celle-ci. Relevant de la sphère du créé, l'idole ne pourra en aucun cas être créatrice pour l'homme, elle provoquera au contraire son aveuglement à l'égard de l'altérité. L'illusion de l'idole permettra à l'homme

⁶ *Ibid.*

⁷ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 24.

⁸ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 69-74.

⁹ Ansaldi fait toujours référence à Col.1,15. Voir par exemple J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification...*, op. cit., p. 69.

¹⁰ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25.

¹¹ *Ibid.*

de supporter ce vide existentiel qui le caractérise, mais les conséquences seront l'enfermement et le repli sur soi : le sujet deviendra alors le personnage enfermé dans une image de lui-même dont il ne pourra plus sortir.

Inversement l'homme en Christ sera « concerné »¹² par l'image de Dieu : marqué par la croix en son creux existentiel, l'homme prendra conscience de sa finitude et laissera ce « lieu du Radicalement-Autre » être investi par la Parole de Dieu. Il sera alors libéré du processus idolâtre, et connaîtra une véritable recreation¹³. L'homme deviendra alors phénomène de Dieu, créature à l'image de l'Autre, autre aux yeux des autres, sans cesse recréé par cette parole Autre qui le nomme. Le personnage redeviendra sujet, répondant à un appel, vivant sa vocation.

Il en résulte une conception forensique de l'être humain telle que Luther a pu la formuler à travers les notions d'homme *incurvatus in se* et d'homme *coram Deo*¹⁴. En effet, l'homme est avant tout perçu comme étant placé devant une instance qui le justifie : soit lui-même, soit Dieu. C'est donc avant tout la foi qui sera déterminante pour l'homme, c'est-à-dire sa relation avec Dieu. Ansaldi ne manquera évidemment pas de fonder son propos dans cette distinction ainsi que dans d'autres notions luthériennes qui conduisent à formuler une conception relationnelle de l'être humain¹⁵.

De même, la désignation de Dieu comme « Père Radicalement-Autre »¹⁶ rappelle la théologie dialectique. La théologie ansaldienne apparaît en effet comme étant marquée par la théologie barthienne, mais aussi d'une certaine manière par la théologie d'Emil Brunner : à de nombreuses reprises, Ansaldi fait en effet appel au concept d'*humanum* que Brunner avait lui-

¹² J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 73 : c'est bien l'un des problèmes fondamentaux de Jean Ansaldi de se demander « en quoi sommes nous concernés » par la fonction icono-sacerdotale, c'est-à-dire par la fonction du Christ image de Dieu.

¹³ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25 : « L'intervention de Dieu est toujours et d'abord sotériologique (Sortie d'Egypte, Semaine Sainte, etc.) : elle atteint et recrée un homme déjà-là qui n'est pas en situation de neutralité, mais toujours capturé par l'image, serviteur de l'idole, et donc pécheur incrédule. La doctrine de la création vient ensuite, non pour concurrencer la science sur les origines du réel, mais pour intégrer le déjà-là du réel comme nouvelle création, comme cadre ordonné en vue de la praxis de l'homme régénéré. »

¹⁴ M. LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit dans MLO XII, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 114 : pour une définition de l'homme recourbé sur lui-même par Martin Luther. Cette dernière citation est indiquée par M. Lienhard dans M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu*, Paris, Bayard, 1999, p. 211 : lorsqu'il explicite la notion d'*homo incurvatus in se* chez Luther. Pour une occurrence de l'opposition entre homme devant Dieu et homme courbé sur lui-même voir M. LUTHER, *Les sept psaumes de la pénitence*, traduit dans MLO III, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 78.

¹⁵ J. ANSALDI, *L'articulation de la Foi, de la Théologie et des Écritures*, Paris, CERF (Cogitatio Fidei n°163), 1991, p. 87.

¹⁶ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 23.

même utilisé¹⁷, pour le reconsidérer. Ce concept d'*humanum* n'est pas étranger à la problématique de l'*imago Dei* puisque l'*humanum* est ce qui différencie l'humain de l'animal.

Ces sources de la théologie ansaldienne sont des sources classiques lorsqu'il s'agit pour la théologie contemporaine de formuler une conception relationnelle de l'être humain. La mise en lumière d'une anthropologie relationnelle qui serait plus fidèle à ce que dit l'Évangile de l'homme n'est certes pas un fait nouveau, et de nombreux théologiens contemporains, nous en sommes en fait déjà à la deuxième génération¹⁸, ont pu développer de telles conceptions de l'homme, souvent dans le contexte de démonstrations plus vastes¹⁹. Aussi cette anthropologie relationnelle est-elle souvent opposée à une anthropologie théologique plus classique dite « substantialiste » qui fut elle aussi développée en dialogue avec la philosophie, dans le but de manifester les conséquences de l'Évangile sur l'être humain. La question est alors de savoir dans quelle mesure les deux discours, qui semblent pourtant poursuivre le même but sont exclusifs l'un de l'autre.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans la théologie d'Ansaldi est précisément qu'elle nous apparaît comme étant le type même d'une formulation contemporaine de l'anthropologie théologique, se nourrissant des bouleversements pour la théologie qu'ont apportés l'exégèse historico-critique, le darwinisme, et les philosophies du soupçon telles que celles de Nietzsche, Marx et Freud, tentant de mettre en évidence la spécificité d'une anthropologie théologique dans un monde scientifique marqué par l'athéisme méthodologique et les sciences humaines. L'originalité de Jean Ansaldi fut de prendre particulièrement en considération l'une des philosophies du soupçon²⁰ – en l'occurrence la psychanalyse lacanienne qui se situe à la suite de la psychanalyse freudienne. Cela a conduit le théologien de Montpellier à adopter une conception relationnelle de l'être humain sans concession : l'ontologie échappe selon lui à toute phénoménologie, l'ontologie ne peut donc relever que de la foi, c'est-à-dire de la relation. Ce faisant, toute tentative théologienne d'élaborer un discours

¹⁷ E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la Création et de la rédemption*, Dogmatique T.II., Genève, Labor et Fides, 1965, p. 82.

¹⁸ De grands théologiens comme D. Bonhoeffer ou K. Barth, qui sont sans cesse cités par des théologiens plus récents pour fonder leurs conception relationnelle de l'être humain nous apparaissent comme la première génération de théologiens ayant systématisé une telle conception.

¹⁹ Le domaine privilégié pour l'élaboration d'une telle conception de l'être humain est l'éthique : les questions du début et de la fin de vie, de l'anthropologie de la personne démente, de la relation de l'homme avec les autres créatures, faisant appel à la conception relationnelle. Les théologies contextuelles féministes ou théologies de la libération ne méconnaissent pas non plus cette conception qui leurs sert de fondement pour leurs développements plus politiques.

²⁰ Ansaldi n'est bien sûr pas le seul à avoir pris en compte les philosophies du soupçon : on peut citer l'exemple d'Eric Blondel prenant en compte la philosophie nietzschéenne, auteur finalement assez proche d'Ansaldi, son propos étant largement relatif à la fonction de l'idole. Voir BLONDEL E., *Nietzsche, le 5^{ème} évangile*, Paris, les bergers et les mages, 1980.

sur l'être en dehors de la foi qui « constitue le Réel de la théologie »²¹ comme science, apparaît comme une erreur méthodologique grave de la part de la théologie.

La démarche ansaldienne conduit donc assez vite à se poser la question de l'exclusivité des deux discours substantialiste et relationnel sur l'homme, aboutissant irrémédiablement au rejet de la conception classique.

C'est particulièrement frappant lorsqu'Ansaldi redéfinit le concept d'*imago Dei* : « on ne peut plus » selon lui, « spéculer sur un homme antérieurement image de Dieu »²². Le rejet de la distinction entre image et ressemblance que Jean Ansaldi attribue à Irénée de Lyon relève de cette logique particulière. Pour Jean Ansaldi, comme pour d'autres théologiens contemporains mettant en exergue la conception relationnelle de l'être humain, la doctrine chrétienne sur l'*imago Dei* doit s'enraciner non plus dans un discours créationnel destiné à « concurrencer la science sur les origines du réel »²³, mais dans une christologie qui conduit à inscrire d'emblée l'anthropologie dans la sotériologie²⁴.

Le travail que nous proposons de faire est d'une certaine manière un travail préalable car il ouvre à un ensemble de problématiques comme par exemple celle de la légitimité d'une telle conception de l'être humain à côté de la conception classique²⁵ : les deux discours s'excluent-ils ou est-il possible de penser que ces deux discours, malgré leur apparente incompatibilité, renvoient à une même réalité ? Autrement dit, la théologie contemporaine qui tend de plus en plus à avancer cette conception relationnelle de l'être humain dit-elle toujours la même chose que la théologie classique ou cette anthropologie spécifique constitue-t-elle une rupture ?

L'un des problèmes rencontré provient de la pluralité des approches relationnelles : il n'y a pas une mais des conceptions relationnelles et il est nécessaire de bien distinguer plusieurs façons de faire de la théologie relationnelle. Le problème est encore plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que les conceptions classiques et relationnelles ne sont pas confessionnelles : nous ne pouvons pas cantonner la conception classique à l'Eglise catholique romaine et la conception relationnelle aux Eglises protestantes, et nous trouvons en réalité les deux grandes catégories de conceptions dans chacune des confessions. Dans ce contexte, il est vraiment

²¹ J. ANSALDI, *L'articulation*, op. cit., p. 14 : « La théologie n'est pas sans avoir un réel, sauf à se réduire au mieux à une fantasmagorie, au pire, à un délire. Mais je crois que ce réel de la théologie n'est ni Dieu, ni l'homme croyant, mais leur rencontre dans la foi ».

²² J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25-26 note n°14.

²³ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25.

²⁴ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 69.

²⁵ A. BIRMELE, « La compréhension de l'humain devant Dieu. Ontologie substantialiste ou ontologie relationnelle, un enjeu majeur du dialogue œcuménique » dans O. H. PESCH, J. M. VAN CANGH, *L'homme image de Dieu données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Cerf, 2006, p.189-205.

compliqué d'aborder la question sous l'angle œcuménique en voulant interroger les divers accords ecclésiaux. Une telle problématique ne pourra alors être considérée qu'à titre d'ouverture.

Nous avons donc choisi de nous concentrer sur l'approche relationnelle de Jean Ansaldi et d'entrer dans une démarche de vérification : c'est en vérifiant les sources théologiques et leur prise en compte par le théologien qui nous apparaît comme ayant la conception relationnelle la plus exclusive que nous pourrions vérifier si celle-ci est légitime ou alors en rupture totale avec la théologie classique.

Mais la problématique ainsi esquissée est encore trop vaste. Elle appelle des choix. Nous proposons une concentration sur trois thèmes particulièrement importants qui sont, chacun à sa manière, un concentré de la problématique fondamentale. Pour chacun des champs, nous avons choisi de faire appel à un ou deux auteurs qui nous paraissent être particulièrement éclairants :

1. La question de l'image de Dieu (C. Westermann, H.W. Wolff, J. Assmann, J.-N. Aletti).
2. La référence aux affirmations de la Réforme du XVI^e siècle (J.-D. Causse, P. Buhler, J.-M. Maldamé).
3. La vérification de cette approche au moyen de la théologie barthienne dont Ansaldi se réclame (K. Barth, J. Ansaldi).

Une première section concernera les sources bibliques et extrabibliques relatives à l'*imago Dei*. Il s'agira de vérifier si l'exégèse contemporaine infirme ou confirme la lecture spécifique de Jean Ansaldi. Nous analyserons particulièrement les formulations sur l'*imago Dei*. Ce concept nous apparaît comme le point de friction le plus évident : Ansaldi débute systématiquement son propos par le rejet de la thèse irénéenne concernant la distinction entre image et ressemblance lorsqu'il s'agit d'expliquer la conception relationnelle de l'être humain. C'est donc avec le concept d'*imago Dei* que Jean Ansaldi présente la conception relationnelle comme étant une conception en rupture avec la conception classique.

Une deuxième section sera relative aux affirmations des réformateurs concernant l'*imago Dei*. Ansaldi prétend que la rupture s'est produite avec Luther : « Luther constitue bien son anthropologie sur la base de l'*imago Dei*, mais il l'arrache au substantialisme pour l'inscrire dans la seule dimension du relationnel »²⁶. Il conviendra notamment ici de montrer que

²⁶ J. ANSALDI, P. PELISSERO, « Le *De homine* de Martin Luther », *op. cit.*, p. 483.

l'anthropologie luthérienne se nourrit en réalité de l'anthropologie augustinienne, et que les deux apparaissent d'une certaine manière comme étant en continuité.

Une troisième section concernera la théologie contemporaine. Ansaldi apparaît comme un auteur qui se place dans la continuité de la théologie dialectique. La question sera alors de voir comment K. Barth traite la question de l'*imago Dei*.

Ce parcours nous conduira alors à confirmer qu'il existe plusieurs manières d'aborder la théologie relationnelle, mais que celles-ci sont légitimes au même titre que la conception classique dans le sens où elles affirment fondamentalement la nécessité de la grâce divine pour le salut de l'être humain, grâce qui est offerte en Jésus-Christ.

PREMIERE SECTION : L'IMAGO DEI DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT, LES FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA CONCEPTION RELATIONNELLE DE L'ETRE HUMAIN.

Une anthropologie chrétienne se réfère nécessairement aux énoncés bibliques concernant d'une part, la création de l'homme et d'autre part, le salut de l'humanité en Christ. Il n'est alors pas étonnant que les textes de référence soient prioritairement ceux qui concernent l'*imago Dei* tant dans l'Ancien Testament que dans le corpus paulinien : nous allons pouvoir le constater, dans la Bible, l'homme est créé selon l'image de Dieu, image de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ, qui « est l'image de Dieu, Premier-né d'une multitude » (Ro. 8,29 ; Col 1,15).

Le thème du salut de l'humanité étant, de manière évidente, l'un des thèmes majeurs de la Bible²⁷, il est bien sûr nécessaire de confronter ces affirmations bibliques sur l'*imago Dei* aux affirmations bibliques qui montrent le caractère fondamentalement pécheur de l'homme. L'anthropologie biblique se joue alors dans une articulation entre *imago Dei* et péché.

La majorité des auteurs établissant une distinction entre conception substantialiste et conception relationnelle de l'être humain montre que celle-ci naît de deux interprétations différentes de cette articulation entre *imago Dei* et péché : le problème est de savoir si le péché originel a effacé totalement ou seulement partiellement l'*imago Dei*.

D'une part, la distinction entre image et ressemblance a conduit certains pères de l'Eglise et plus particulièrement par la suite la théologie scolastique d'affirmer que seule la ressemblance fut affectée par le péché originel, l'homme restant à l'image de Dieu malgré son penchant pour la désobéissance²⁸.

D'autre part, la Réforme et maints théologiens contemporains se référant à la Réforme affirment, au contraire, que la ressemblance comme l'image furent affectés par le péché originel et que c'est l'homme dans sa totalité qui fut affecté par celui-ci²⁹.

Ainsi, l'affirmation de Gen. 1,26 selon laquelle l'homme fut créé « à l'image et selon la ressemblance de Dieu » a été interprétée de deux manières, soit dans le sens d'une distinction entre image et ressemblance, soit dans le sens d'une identification entre les deux : ces deux interprétations entraînent chacune une série de conséquences créant deux discours distincts sur l'homme que les théologiens contemporains ont pu mettre en évidence.

²⁷ E. JACOB, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 239.

²⁸ Voir l'article « anthropologie » dans J.Y.LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (quadrige), 1998, p.61 col.2 références : S.Th. q.93 et 95

²⁹ En particulier Martin Luther et Karl Barth, dont nous développerons la compréhension.

Cette divergence d'interprétation manifeste alors le problème sotériologique que sous-tend la question de l'*imago Dei* : la première option qui consiste à affirmer que seule la ressemblance fut affectée par le péché originel conduit à affirmer qu'il existe une part de l'humain qui n'est pas affectée et qui peut donc être considérée comme un reste, une sorte de vestige de la grâce originelle par laquelle l'homme fut créé. La question est alors de savoir si ce reste de grâce qui perdure en tout homme malgré son péché peut lui permettre de participer à son salut, minimisant alors l'effet de la grâce divine offerte dans la foi en Jésus-Christ: une telle logique, conduit en effet à distinguer une grâce originelle et une grâce supplémentaire offerte par la foi³⁰.

Ce problème sotériologique pose alors celui de l'ontologie, si l'on considère ce problème en se posant la question de l'authenticité de l'être : la question est en effet de savoir à quel point le péché affecte cette authenticité.

Le fait que le récit de la Création n'évoque la création à l'image de Dieu que pour l'homme et non pour les autres créatures, mène, dans la perspective d'une stricte distinction entre image et ressemblance, à interpréter l'image de Dieu d'abord comme *humanum*³¹, puis comme nature humaine fondamentale et intangible – voir statique³² – mais en tout cas première par rapport au péché et à la foi : c'est cette nature humaine à l'image de Dieu mais ayant perdu la ressemblance par le péché qui sera par la suite plus ou moins engagée dans l'histoire du salut, récupérant sa ressemblance avec Dieu selon l'effectivité de sa relation avec lui. Dans un tel ordre d'idée, la relation dépend de l'engagement de l'être qui se met en relation : l'être précède la relation et son authenticité n'est pas remise en question par l'absence de relation. L'être humain reste à l'image de Dieu malgré son péché.

La deuxième interprétation qui consiste en une stricte identification entre image et ressemblance suppose aussi une grâce originelle par laquelle l'homme fut créé, mais celle-ci fut pour le moins brouillée, si ce n'est annihilée par le péché : aucun reste de cette grâce originelle ne pourrait permettre à l'homme de participer à son salut, de rester l'image de Dieu malgré son péché – ici la nature humaine est totalement pervertie et la seule grâce qui perdure

³⁰ J. Ansaldi parle, en effet, dans une telle conception de l'image comme *humanum minimum* et de la ressemblance comme *donum gratiae superadditum* dans ANSALDI J., PELISSERO P., « Le De homine de Martin Luther », *op. cit.*, p. 483.

³¹ Le terme *humanum* est un terme emprunté aux sciences humaines par certains théologiens comme E. Brunner ou J. Ansaldi pour désigner ce qui constitue la spécificité de l'être humain par rapport aux autres êtres vivants.

³² On peut trouver parfois une opposition entre conception « statique » et conception « dynamique » de l'*imago Dei*, à la place de la typologie « conception substantialiste » / « conception relationnelle ». Voir par exemple SCHEFFCZYK L., « Image et ressemblance » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, VII/2, col. 1463-1472.

est celle qui est donnée par la foi en Jésus-Christ, qui lui seul est l'image de Dieu. Ainsi la seule possibilité qu'a l'être humain de parvenir à son authenticité est l'effectivité d'une relation vécue avec Dieu dans la foi en Jésus-Christ, car cette authenticité est *extra-nos*, en Christ. Dans un tel ordre d'idée, l'authenticité de l'être dépend totalement de cette relation qui le fonde : l'être humain authentique est alors relation, en dehors de cette relation l'être est inauthentique. Il ne peut être à l'image de Dieu en dehors de cette relation qu'il a rompu par le péché.

Dans les deux cas, le péché semble bien consister en une rupture de relation de l'homme avec Dieu, qui affecte son humanité. Le problème réside dans le caractère partiel ou total de cette affection : persiste-t-il encore une once d'humanité en l'homme ou sa nature est-elle totalement pervertie par le péché ?

Une différence fondamentale sépare donc les deux discours.

Dans la première interprétation, l'image de Dieu est perçue comme étant « en » l'homme, l'homme étant en-soi authentiquement humain : l'on pourrait presque parler d'une image de Dieu génétique³³, inscrite dans l'ADN, relevant de la substance humaine. Le péché ne supprimant que la ressemblance de l'homme avec Dieu, l'image persiste en tout être humain : l'authenticité de l'être humain n'est donc pas affectée – l'être humain reste en-soi authentiquement humain dans le sens où cette humanité reste inscrite en lui avec l'image de Dieu. Il n'est plus toutefois selon la ressemblance de Dieu. Nous pouvons alors affirmer qu'il existe une certaine identité entre l'homme et l'image de Dieu, identité qui est compromise par le péché, péché qui est compris comme une certaine manière d'être qui fait perdre la ressemblance c'est-à-dire l'adéquation de l'être humain avec son essence même qui est d'être à l'image de Dieu. La recherche du salut consistera alors en la recherche de cette adéquation entre l'être humain et son essence profonde : ce n'est que lorsque la manière d'être de l'être humain sera en conformité avec son essence profonde qui est d'être à l'image de Dieu que l'homme sera considéré comme étant à l'image et selon la ressemblance de Dieu³⁴. Dans un

³³ De fait, il est possible de prétendre que l'*imago Dei* est transmissible de génération en génération en se fondant sur le chapitre 5 de la Genèse.

³⁴ Dans une telle conception, « l'union avec Dieu par l'intellect et la volonté, par la foi ou la vision, par la charité et pendant la vie présente, par l'espérance » est perçue comme une manière d'être en adéquation avec l'essence profonde de l'homme qui a « une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu » – ce n'est que lorsque l'homme aime et connaît Dieu qu'il est alors « l'image selon la ressemblance de Dieu ». C'est selon nous dans ce sens que C.E. O'Neil cite Thomas d'Aquin (S.Th.I.q.5,a.4, ad 2.) en parlant de « participation à l'être de Dieu », dans son article C.E. O'NEILL, « L'homme ouvert à Dieu (*capax Dei*) », dans P. BÜHLER & *alii*, *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 250.

tel système, la sotériologie prendra nécessairement une coloration morale puisque l'agir humain est impliqué dans le système.

La deuxième interprétation, qui prétend que l'*imago Dei* fut totalement pervertie, est plus problématique car elle déclare que par le péché l'être humain n'est plus en-soi authentiquement humain. L'authenticité ne relève pas de l'adéquation entre une manière d'être et l'essence profonde de l'homme car ici, l'essence même de l'homme est affectée par le péché : l'homme a certes perdu la ressemblance avec Dieu, mais du coup il n'est plus non plus à l'image de Dieu. Aucun reste de l'image de Dieu ne persiste dans l'homme : nous le verrons, en effet, si Luther affirmait déjà que « par le péché », l'homme « a perdu tant la ressemblance que l'image »³⁵, Barth n'hésitera pas à affirmer qu'on ne peut de toute façon pas perdre ni transmettre ce qui ne nous appartient pas³⁶. La question de l'authenticité n'est plus celle d'une adéquation entre la manière d'être et l'essence profonde de l'homme – ici la manière d'être du pécheur est bien en adéquation avec son essence profonde, celle d'être « incurvé en lui-même ». Son authenticité, l'homme ne pourra l'atteindre qu'en étant en relation, s'ouvrant à l'altérité qui l'appelle à être selon l'image de Dieu. L'*imago Dei* est en effet comprise comme étant extérieure à l'être humain. Il reste encore possible d'affirmer avec la Genèse qu'elle est l'*humanum* qui distingue l'humain de l'animal, mais cet *humanum* n'est pas défini comme une capacité ou une manière d'être particulière que l'être humain aurait en commun avec Dieu, c'est-à-dire comme une identité entre l'homme et l'image de Dieu. Dans un tel système, l'*humanum* est défini par une relation primordiale qui lui confère son humanité : créé par Dieu selon son image, l'homme est dès sa création assimilé par Dieu à sa divinité. Cette assimilation est appel à la relation avec Dieu, elle définit l'homme comme réponse à cet appel³⁷.

³⁵ M. LUTHER, *Commentaire de la Genèse*, traduit dans *Martin Luther, Œuvres (MLO)* XVII, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 267, §248.

³⁶ K. BARTH., *Dogmatique III,1*, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 212 : L'homme, « n'est pas à même de perpétuer lui-même sa ressemblance avec Dieu. Il peut seulement espérer que Dieu, le Créateur, voudra bien se reconnaître dans la nouvelle créature à laquelle, comme père, il a transmis la vie ; Il lui est permis de croire que le fils engendré par lui sera créé exactement comme lui-même : par Dieu, à son image et selon sa ressemblance. Mais la réalisation de cet espoir ne dépend pas de sa décision et de son acte de père. Comment pourrait-il transmettre ce qui ne lui appartient pas ? »

³⁷ Ainsi J.-D. CAUSSE le démontre-t-il avec la « figure du fils » notamment dans J.-D. CAUSSE, « L'être filial : perspectives anthropologiques et théologiques » dans la revue d'éthique et de théologie morale « *Le supplément* », vol. 225/ 2003, p. 97-110, notamment p. 98 : « Pour un être humain, se compter parmi les “fils” ou les “filles” signifie prendre place dans une chaîne des générations qui est sans début chronologique repérable. Le registre de la filiation renvoie toujours à l'affirmation, simple mais décisive, selon laquelle l'être humain, à quelque moment qu'on le prenne dans l'histoire, n'est jamais le premier d'une série. Il a toujours été institué en son humanité par un autre que lui-même et c'est ce qu'indique avant tout la structure filiale. Posons alors d'emblée que la figure du fils correspond à une anthropologie qui ne définit pas d'abord l'humain comme *être de parole* mais comme *être de réponse* ». Soulignons pour la suite de notre raisonnement qu'une telle

Autrement dit, là où la conception classique affirme une véritable identité entre l'homme et l'*imago Dei*, la conception relationnelle se borne à une assimilation entre l'homme et l'*imago Dei*. Bien que subtile, cette différence entraîne un certain nombre de conséquences tant au niveau dogmatique qu'au niveau éthique. Dans ce travail, nous nous concentrerons essentiellement sur les enjeux sotériologiques.

1.0. Clarification terminologique préalable

Il convient alors de définir ici ce que nous entendons exactement par « assimilation », car ce n'est pas par hasard que nous avons choisi ce concept pour le situer par rapport au concept d'« identification ». La définition du terme « assimilation » est en effet intéressante car ce terme connaît lui aussi, nous semble-t-il, une définition plutôt substantialiste et une définition plutôt relationnelle.

En effet, l'assimilation pose la question de la participation : au-delà de sa signification évidente – purement phénoménologique – « rendre semblable à », le concept d'assimilation revêt une dimension plus ontologique que nous pourrions rendre assez fidèlement avec les concepts d'absorption ou d'agrégation selon que nous nous plaçons du côté de l'assimilant,

anthropologie interprète nécessairement tout récit sur l'origine comme « mythe », ainsi *ibid.* : « C'est la raison pour laquelle, précisons-le, toute tentative d'expliquer l'origine de l'être humain dans la chaîne évolutive du vivant entraîne nécessairement un recours à un mythe : récit de commencement, mais qui, en son langage même confirme que l'origine demeure radicalement insaisissable ». Il est intéressant de constater que J.-M. MALDAMÉ confirme en soulignant lui aussi ce caractère mythique du récit des origines concernant le péché originel, dans J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel, foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris, CERF (cogitatio Fidei n°262), 2008, p. 136-137 : « le récit biblique de Genèse 2,4b-3-24 se situe “en un commencement” où s'inaugure le cours du temps. Pour cette raison, le récit n'est ni une fable, ni un apologue, parce qu'il veut dire la raison d'être de ce qui est donné et déjà là. Un esprit averti ne peut se contenter de dire : “c'est comme ça parce que c'est comme ça”, il doit donner une raison. Pour ce faire, le sage raconte ce qui s'est passé à l'origine. C'est en connaissant cette réalité première qu'il comprend l'état présent puisque le récit établit un “lien causal”. La pensée du sage qui a écrit le texte ne quitte pas le réel. Elle va du réel présent au réel fondateur. Pour cette raison, la conception du mythe comme pure fiction ne peut rendre raison du texte biblique. C'est la raison de notre désaccord avec la démarche positiviste qui réduit le récit biblique à être un mythe au sens commun du terme qui garde une dimension péjorative ». Si J.-M. MALDAMÉ refuse « la démarche positiviste qui réduit le récit biblique à être un mythe au sens commun du terme qui garde une dimension péjorative », il ne réfute pas pour autant le caractère mythique du texte de la Genèse en requalifiant le mythe comme un discours qui ne perd pas pied avec le réel en ce qu'il a pour fonction essentielle de manifester le sens du réel en ayant recours à un langage imagé. Cette précision est fondamentale pour bien saisir l'optique à travers laquelle nous lirons les affirmations de la Genèse concernant la création de l'homme selon l'image de Dieu et le péché originel : ces affirmations de la Genèse ont caractère de mythe, c'est-à-dire qu'elles sont là essentiellement pour donner du sens. Aussi nous ne serons pas étonnés de constater que les affirmations bibliques concernant l'image de Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament sont inspirées par les littératures sapientiales de leur contexte d'élaboration. Ainsi ce que nous appelons la doctrine de l'*imago Dei*, c'est-à-dire le discours sur la création de l'homme selon l'image de Dieu, l'embrouillement de l'image de Dieu par le péché originel, et la restauration de l'image de Dieu par la conformation de l'homme à l'image du Fils de Dieu qui est lui seul l'image de Dieu, a caractère mythique c'est-à-dire propre à exprimer le sens du réel. L'image de Dieu n'est pas une donnée physique ou biologique destinée à différencier l'homme de l'animal, mais une donnée mythique destinée à exprimer le sens du réel humain.

qui est celui qui absorbe, ou de celui de l'assimilé, qui est celui qui est agrégé à l'objet auquel il s'assimile.

En effet, tant en sociologie, lorsqu'on affirme qu'un individu s'assimile à un groupe, qu'en pédagogie, lorsqu'on affirme qu'un étudiant assimile des connaissances, qu'en biologie, lorsqu'on affirme que l'organisme assimile plus ou moins bien tel ou tel nutriment, il est bien question d'une sorte d'agrégation, d'une absorption de l'assimilé par l'assimilant, d'une participation de l'assimilé à l'essence même de ce à quoi il est assimilé. Ainsi un étudiant qui assimile des connaissances les absorbe et les fait siennes, un organisme qui assimile des nutriments les absorbe, les stocke et les utilise pour se constituer, un individu qui s'assimile à un groupe participe à la constitution de ce groupe en s'y agréant. Dans tous ces cas, ce qui est assimilé est en quelque sorte absorbé, agrégé à l'objet auquel il est assimilé. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que le concept d'assimilation peut être considéré de manière ontologique comme une participation d'essence, l'être de l'assimilé participant, par l'assimilation, à l'essence de ce à quoi il est assimilé. Mais cette définition précise de l'assimilation comme participation peut-elle être transposée de cette manière-là en théologie lorsque nous abordons la question de la création de l'homme par Dieu à son image ?

Il est possible, en effet, d'interpréter l'*imago Dei* comme une assimilation de l'homme à Dieu et conclure à une participation de l'homme à la divinité du Créateur. La question est alors de savoir si l'on considère cette participation comme étant une participation d'essence ou non, si l'on considère que l'assimilation revient à une sorte de confusion rendant l'assimilé semblable, voir identique à ce à quoi il est assimilé ou si l'assimilation peut être plutôt considérée comme une agrégation sans confusion, une association de deux termes que nous savons précisément ne pas être semblables. C'est à la fois très proche mais très différent que d'affirmer que parce qu'il est créé à l'image de Dieu, l'homme participe à l'être de Dieu ou qu'il lui est plus simplement associé : les deux aspects peuvent certes être rendus par l'affirmation selon laquelle l'homme est assimilé à Dieu. L'assimilation peut donc être comprise selon deux degrés différents, selon que l'on considère qu'il y a forcément une participation d'essence de l'assimilé à ce à quoi il est assimilé ou qu'on affirme que l'assimilation revient à une simple association de deux termes qui sont et qui resteront ontologiquement distincts l'un de l'autre. L'assimilation peut selon nous être considérée comme une mise en relation entre deux termes qui n'implique pas forcément la reconnaissance *a priori* d'une similitude entre ceux-ci. Les deux termes sont certes rendus semblables *a posteriori*, non pas qu'ils aient forcément un élément en commun entre eux mais

simplement parce qu'on les a associés : cette association peut être totalement arbitraire et ne reposer sur aucun critère permettant d'affirmer *a priori* une quelconque ressemblance entre les deux objets assimilés, il n'en reste pas moins qu'ils sont rendus semblables *a posteriori*, identifiables l'un à l'autre, simplement parce qu'ils ont été associés l'un avec l'autre. Ainsi ce qui les rend semblables, c'est leur association par une entité qui les a associés, assimilés. En créant l'homme selon son image, Dieu a associé l'homme à son image, ce faisant il s'est associé l'homme. Nul besoin de spéculer sur un élément commun entre l'homme et Dieu, le fait est qu'ils sont associés parce que l'homme a d'emblée, dès sa création, été assimilé avec l'image de Dieu, Dieu l'ayant créé selon sa propre image. L'assimilation de l'homme avec l'image de Dieu revêt bien une dimension ontologique, car l'homme est d'emblée, dès sa création, associé à cette image, ce qui en fait un homme associé à Dieu par nature, mais cela ne veut pas forcément dire que l'homme serait d'essence divine, qu'il participerait à l'être de Dieu.

Ce sera précisément, dans le présent chapitre sur les données exégétiques, le sens de notre propos sur le rejet de la théorie du *beth essentiae* : nous montrerons en effet que l'homme créé « à » l'image de Dieu, n'est pas l'homme créé « en tant » qu'image de Dieu mais qu'il est l'homme créé « selon » l'image de Dieu. Si l'on veut être rigoureux, on constatera en effet que l'assimilation qui est affirmée à travers le récit de la création de l'homme à l'image de Dieu est une assimilation à l'image de Dieu et non une assimilation à Dieu lui-même, et qu'il n'est absolument pas affirmé une quelconque identité entre l'homme et l'image de Dieu, mais bien une association. En créant l'homme selon son image, Dieu associe l'homme à son image tout en le créant fondamentalement différent de cette image, puisque différemment de l'image de Dieu, l'homme est bel et bien « façonné » ce qui lui confère un statut ontologique différent de celui de l'image qui, elle, n'est précisément pas créée. Il y a alors agrégation sans confusion, association entre l'homme et l'image de Dieu. L'homme n'est pas l'image de Dieu. L'image de Dieu est Jésus-Christ, comme nous le verrons dans notre partie sur le Nouveau Testament.

Pour tenter d'exprimer de la manière la plus claire possible ce que nous entendons exactement lorsque nous interprétons la création de l'homme selon l'image de Dieu comme une « assimilation » de l'homme à l'image de Dieu, il convient de montrer comment nous articulons ce concept d' « assimilation » avec trois autres termes qui lui sont proches, à savoir l' « identité », l' « appropriation » et la « similitude ».

Tout d'abord, ce qui a besoin d'être assimilé est forcément différent, et notre postulat est que cette différence doit subsister pour que l'assimilation ait un sens. Ce qui est identique n'a pas à être assimilé, la similitude étant évidente car elle est opérée par identité : l'identique est forcément semblable. Comme nous l'avons déjà évoqué et comme nous allons le vérifier dans le présent chapitre, il est question de constater que l'homme créé selon l'image de Dieu est associé par Dieu à son image. C'est cette association à une image qui nous permet de parler d'assimilation. L'image de Dieu n'est pas créée, elle est identique au Créateur – de même essence –, et elle existe déjà aux côtés de Dieu au moment même de la création de l'homme³⁸ : c'est selon cette image que Dieu crée l'homme. L'homme ne peut donc pas être ontologiquement identique à l'image puisqu'il est créé alors que l'image de Dieu ne l'est pas : le créé, à partir du moment où il est créé, ne peut plus être identifié au non créé, sauf par assimilation entendue comme une association. S'il paraît difficile d'affirmer que le créé participe à l'essence du non créé, on peut aisément dire qu'ils sont associés sur le fondement de Gen. 1,26. La traduction du *beth* comme « selon » conduit ainsi à rejeter la thèse d'une déclaration d'identité entre l'homme et l'image de Dieu et à confirmer la thèse d'une simple association de l'homme à l'image de Dieu³⁹. L'homme n'est pas l'image de Dieu : il n'est pas identique à l'image, mais il lui est assimilé. C'est seulement parce qu'il a été associé à l'image de Dieu qu'il est possible, *a posteriori*, d'identifier l'homme à Dieu : cette identification *a posteriori* fondée sur l'assimilation, c'est-à-dire sur l'association de l'homme avec l'image de Dieu, se distingue de la constatation d'une identité entre l'homme et Dieu qui induit *a priori* une participation de l'essence humaine à l'essence divine. Ce faisant lorsque nous affirmons que l'homme est assimilé à Dieu, nous ne faisons qu'affirmer que l'homme appartient à Dieu, qu'il lui est associé. L'appartenance d'un terme à un autre terme ne revient pas forcément à une confusion entre les deux termes. Cela dépend des modalités du processus d'appropriation.

Ensuite, et comme nous venons de l'évoquer, nous entendons volontiers le concept d'« assimilation » dans le sens d'« appropriation ». L'absorption ou l'agrégation sont certes des processus particuliers d'appropriation qui induisent une participation d'essence. Mais l'appropriation ne suppose pas forcément une participation d'essence. D'autres processus d'appropriation sont possibles : en apposant par exemple un titre de propriété sur ce que nous voulons nous assimiler. En associant l'homme à sa propre image, c'est-à-dire en l'assimilant à

³⁸ C'est à notre sens ce que veut rendre le symbole de Nicée-Constantinople lorsqu'il affirme que le fils a été « engendré et non créé ».

³⁹ Cela conduit nécessairement à considérer l'image de Dieu comme un archétype qui est engendré et qui permettra la création de l'homme.

son Fils, Dieu s'approprie sa créature. Cela fait écho à une affirmation biblique que nous ne cessons d'utiliser dans nos liturgies, notamment lors de l'annonce de la grâce, tant elle apparaît comme un condensé de la sotériologie vétérotestamentaire : « Ne crains pas, je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi » (Esaïe 43,1). Le nom donné par Dieu apparaît alors comme un titre de propriété apposé sur l'homme⁴⁰.

Nous connaissons la forte accentuation anti-idolâtre de la théologie du deutéro-Esaïe, liée au contexte même de l'écriture de cette partie du livre d'Esaïe⁴¹. Or le deutéro-Esaïe utilise lui-même le concept d'« assimilation »⁴². Par son idolâtrie, l'homme s'est lui-même assimilé, associé à des faux dieux qui ne sont que l'image du créé. Aussi l'homme s'est-il enfermé lui-même dans son immanence, en s'identifiant pleinement à elle, alors même qu'il fut invité, lors de sa création, à dominer le monde créé⁴³. Cette « aliénation »⁴⁴ de l'homme à l'idole a pour réponse sotériologique le rachat de l'homme par Dieu. En rachetant l'homme, Dieu réassocie l'homme à l'image du créateur selon laquelle il fut créé, et l'arrache donc des griffes du créé, en le transcendant, associant d'emblée sa condition de créature à l'image du créateur. Le créé redevient alors pour l'homme une vérité avant-dernière, ce n'est pas le créé qui le détermine, il n'appartient pas au créé mais au Créateur. L'homme n'en reste pas moins une créature. Il n'est donc pas question ici d'affirmer que l'homme participe à l'essence divine, mais bien d'affirmer qu'il appartient au Créateur, ce qui lui confère sa dignité particulière d'être humain.

Le concept d'assimilation est précisément utile pour éviter de tomber dans l'écueil de l'affirmation d'une participation à l'essence divine. Si je m'approprie un chat, qui est d'essence féline, celui-ci ne participera pas pour autant à mon humanité. Pour autant ce sera

⁴⁰ C'est précisément l'un des sens que nous donnons au baptême : par le baptême, le baptisé est certes nommé par les créatures que sont ses parents, mais il est nommé « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint », ce qui signifie précisément que ce nom, par lequel est identifié le baptisé, est associé au Créateur. Le baptisé n'en reste pas moins une créature, comme ses parents.

⁴¹ Pour un exposé assez clair du contexte de l'écriture du deutéro-Esaïe, voir J. FERRY, *Isaïe « comme les mots d'un livre scellé... »* (Is 29,11), Paris, CERF (*lectio divina* n°221), 2008, p. 14. L'introduction du livre d'Esaïe dans la nouvelle traduction œcuménique de la Bible expose aussi assez clairement ce contexte.

⁴² La Traduction Œcuménique de la Bible utilise en effet le terme « assimilation » au moment de traduire les versets 18 et 25 du chapitre 40 du livre d'Esaïe. Nous reviendrons évidemment sur cette question lorsque nous aborderons plus précisément la problématique de l'idolâtrie comme processus relationnel.

⁴³ C'est la problématique du *Dominum terrae* qui est inséparable de la question de l'*imago Dei* : Gen. 1,26 : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! ».

⁴⁴ Le terme d'« aliénation » est souvent utilisé par J. Ansaldi. Nous pensons alors toujours à la signification juridique du terme « aliénation » qui a pour synonyme la cession, la vente ou le don. Aliéner un bien, c'est le faire sortir de son patrimoine pour le céder. Il y a bien la dimension d'expropriation/appropriation dans la terminologie employée.

mon chat que j'aurais nommé, je l'aurai associé à moi, on l'identifiera à moi, on assimilera mon identité et la sienne : c'est le chat de Raphaël.

Pourquoi alors ne pas utiliser plus directement le terme d'appropriation plutôt que celui d'assimilation pour notre propos ?

C'est qu'en l'espèce Dieu s'approprie sa créature de manière précise et circonstanciée, en la créant selon sa propre image. La question de la similitude est en quelque sorte imposée par le complément circonstanciel de moyen du verbe créer : il y a appropriation par assimilation, Dieu associant l'homme à sa propre image. Il n'est nullement question de participation de l'homme à la divinité : la dignité particulière de l'homme vient du fait qu'il est nommé par Dieu, que Dieu se l'est d'emblée approprié. C'est comme si Dieu avait apposé sur l'homme un titre de propriété, que l'homme essaie de s'arracher par idolâtrie. En termes juridiques, nous pourrions comparer cette assimilation à l'appropriation d'un bien meuble par nature, ou bien meuble « corporel »⁴⁵ : j'appose un tatouage à mon chat, ou je lui mets un collier pour signifier qu'il m'appartient. Ce tatouage pourrait même être ma propre image, pour autant, mon chat ne participera pas à mon humanité, il restera d'essence féline. De même l'homme reste un être humain, une créature qui appartient au Créateur et à nul autre, à la différence des autres créatures qui peuvent, eux, appartenir à des êtres humains puisqu'ils n'ont pas été créés selon l'image de Dieu. L'homme est ainsi une créature qui tient sa dignité particulière du fait qu'il est assimilé au Créateur : la jalousie du Créateur que Dieu rappelle dans les dix commandements protège précisément la dignité de l'homme car cela interdit d'assimiler l'homme à l'un de ses semblables ou à une autre créature.

Aussi, évoquons-nous certes un peu plus loin une sorte de participation, celle de l'homme à la sainteté de Dieu, l'homme à l'image de Dieu étant « mis à part ». Mais en aucun cas nous ne ferons, avec le concept d'assimilation, de développements ontologiques visant à affirmer que l'homme participe à l'essence divine : peuvent être « mises à part » des entités fondamentalement différentes et distinctes, qui ne rentrent précisément dans aucun critère permettant de les confondre. C'est de là que l'homme tient son altérité et sa dignité particulière. C'est qu'associé à l'image du Tout Autre, de l'indéfinissable, il est « mis à part ». Comment pourrait-on affirmer qu'une altérité participe à une autre altérité, sans à un moment

⁴⁵ C'est ainsi que le droit désigne les biens qui peuvent se mouvoir par eux-mêmes, comme les animaux. Par exemple le doyen Carbonnier qui distingue entre les biens meubles corporels et les biens meubles incorporels (notamment la propriété artistique ou littéraire) dans J. CARBONNIER, *Droit Civil, Tome 3, Les biens*, Paris, PUF (Thémis Droit Privé), 2000, p. 351-394. Les biens meubles corporels doivent être revendiqués, revendication qui est la fonction du titre de propriété.

ou à un autre refuser précisément à ces deux altérités leur caractère d'altérité ? Autrement dit, pourrait-il exister, en dehors de la constatation que deux altérités sont autres l'une pour l'autre, un critère précis qu'elles auraient en commun qui permettrait de les comparer ? En déterminant un tel critère, nous étoufferions d'emblée le concept d'altérité... L'altérité aurait-elle besoin de participer à l'Altérité pour être reconnue comme altérité ? Dans ce cas, nous diluons le concept d'altérité dans le concept de mêmeté. Néanmoins, il reste possible d'affirmer que des altérités peuvent de la même manière être mises à part, parce que nous ne pouvons précisément pas les confondre, ce qui rend possible une articulation entre la Sainteté de Dieu et celle de l'homme. Deux altérités ne peuvent évidemment pas être comparées, sinon elles ne sont plus autres l'une pour l'autre. Si l'altérité de l'homme est associée à l'altérité de Dieu, ce n'est pas que les deux auraient quelque chose en commun, c'est juste que l'homme est assimilé à Dieu parce que Dieu l'a associé à son image lors de sa création. En l'occurrence cette assimilation ne suppose selon nous aucune participation de l'être humain à la divinité de Dieu, si ce n'est à sa Sainteté : en considérant que l'homme est « mis à part » comme Dieu, l'on pourrait effectivement éventuellement parler de participation à cette « mise à part ». Cela ne veut pas dire que l'homme participe à l'être de Dieu.

Enfin, il convient en dernier lieu d'articuler le concept d'assimilation et celui de similitude. Assimiler, c'est classiquement « rendre semblable à ». La similitude est donc la conséquence de l'assimilation et non sa cause : on rend semblable deux termes qui ne le sont pas. C'est pour ça que l'articulation entre assimilation et similitude doit être considérée en dernier lieu.

Dieu crée l'homme selon sa propre image, c'est-à-dire selon l'image qu'il a de lui-même : nous montrerons cet aspect avec l'interprétation de Claus Westermann. Il serait aventureux de spéculer sur l'image que Dieu peut avoir de lui-même. Mais cette simple affirmation selon laquelle Dieu crée l'homme selon l'image qu'il a de lui-même, c'est-à-dire qu'il associe l'homme à l'image qu'il a de lui-même conduit à affirmer qu'il crée l'homme comme un vis-à-vis. Cette affirmation là est bien suffisante et elle emporte déjà nombre de conséquences anthropologiques et théologiques. Nul besoin de savoir en quoi consiste la similitude, il suffit de constater qu'il y a assimilation : le vis-à-vis est en-soi un concept qui, comme l'assimilation, suppose une différence fondamentale – ne peuvent être mises en vis-à-vis que des entités qui sont différentes.

Pour conclure ces éléments de définition de l'assimilation, nous résumerons en affirmant que nous distinguons clairement l'assimilation de la participation, entendant plus l'assimilation comme une association de deux termes fondamentalement différents les rendant identifiables

l'un à l'autre que comme la constatation d'une mêmeté entre deux termes, voire de la participation d'un terme à un autre terme, qui n'auraient alors aucune raison d'être assimilés, puisqu'ils seraient d'emblée semblables. C'est bien la question du sens de l'assimilation de l'homme par Dieu qui est posée, et qui induit toute la question de la sotériologie : la question n'est pas de savoir comment l'homme est créé selon l'image de Dieu, mais pourquoi.

Examinant certains travaux fournis par l'exégèse contemporaine, nous allons pouvoir constater dans une première partie traitant des données vétérotestamentaires qu'il est possible d'affirmer que les affirmations vétérotestamentaires sur l'image de Dieu sont bien destinées à affirmer, non une déclaration d'identité entre l'homme et Dieu, mais une assimilation de l'homme par le créateur à son image : en créant l'homme, Dieu crée son vis-à-vis (1.1.).

Dans une deuxième partie précisant l'exégèse vétérotestamentaire, nous examinerons la compréhension de l'image de Dieu dans un écrit sapiential de l'Egypte antique que certains auteurs considèrent étant comme la plus ancienne attestation connue à ce jour d'une identification entre l'homme et l'image de Dieu : nous verrons que dans ces temps reculés, une telle identification était – avant tout et de toute manière – destinée à montrer le caractère déterminant pour l'humanité de sa relation avec la divinité. Une telle identification était possible car l'Egypte antique ne connaissait pas l'interdiction de l'idole. Nous pensons que la Bible, connaissant l'interdiction de l'idole, a réinvesti le concept d'image de Dieu en basculant d'une logique identifiant l'homme et Dieu à une logique qui, plus prudemment, ne fait que les assimiler (1.2.).

Dans une troisième partie nous nous concentrerons sur les données néotestamentaires, en montrant que la Bible n'affirme d'identification entre l'homme et l'image de Dieu que concernant le cas particulier de Jésus-Christ, Paul interprétant Jésus-Christ comme étant l'image même de Dieu, le Premier-né d'une multitude (1.3.). Nous affirmerons à ce titre les caractères archétypal et conjonctif de l'*imago Dei*, caractères christologiques qui sont centraux pour une conception relationnelle chrétienne de l'être humain.

1.1. L'assimilation de l'homme à l'image de Dieu dans l'Ancien Testament

Le thème de l'*imago Dei*⁴⁶ n'apparaît de manière explicite que quatre fois dans l'Ancien Testament, en Gen. 1,26-27, Gen. 5, 1 et Gen. 9,6. Dans ces textes, l'image de Dieu est exprimée à travers les deux termes צֶלֶם et דְמוּת. Dans les quatre occurrences, les deux termes ne sont utilisés ensemble qu'une seule fois en Gen. 1,26 ; le terme צֶלֶם est utilisé trois fois seul (Gen. 1,27 ; Gen. 9,6), alors que le terme דְמוּת n'est utilisé seul qu'une fois (Gen. 5,1).

Une autre occurrence où les deux termes sont utilisés ensemble, en Gen. 5,3 semble devoir être mise de côté car elle affirme l'engendrement d'un homme à la ressemblance et à l'image d'un autre homme et n'entre donc pas dans le champ du thème de la création de l'homme à l'image de Dieu⁴⁷. Toutefois, ce verset ayant une formulation très proche de Gen. 1,26 est souvent utilisé par les exégètes à titre de comparaison.

Dans ces quatre occurrences, les termes צֶלֶם et דְמוּת sont toujours introduits par les prépositions ב et/ou כ : la préposition כ n'est utilisée qu'une seule fois lorsque les deux termes צֶלֶם et דְמוּת apparaissent ensemble en Gen. 1,26, dans les autres occurrences où chaque terme apparaît seul, c'est la préposition ב qui est utilisée.

En Gen. 1,27 ; 5,1 et 9,6 la présence de la particule אֵת indique de manière explicite que l'accusatif direct du verbe créer est הָאָדָם, ou le pronom personnel qui le remplace.

Au sein des péricopes relatives à l'*imago Dei*, le terme צֶלֶם n'est nulle part introduit par la particule אֵת mais toujours par les prépositions ב et/ou כ.

Dieu ne crée donc pas son image, mais il crée l'homme, « à »⁴⁸ son image.

⁴⁶ C'est exprès que nous utilisons la formulation latine qui est fortement connotée, pour éviter toute ambiguïté. En effet lorsque l'on parle de l'image de Dieu, on peut penser à deux choses : l'image que l'homme se fait de Dieu, qui rejoint le thème de l'anthropomorphisme, et le fait que l'homme fut créé à l'image de Dieu qui rejoint celui de l'anthropologie qui lors de son élaboration doctrinale a pris le nom d'*imago Dei*. Il est certain que les deux ne sont pas dénués de liens : l'image anthropomorphe que l'homme se fait de Dieu en dit long sur l'image qu'il a de lui-même. Mais afin de restreindre notre champ de recherche, nous avons choisi de ne nous intéresser qu'au deuxième aspect de la question.

⁴⁷ Pour cet aspect particulier, nous rejoignons K. BARTH, *Dogmatique III,1*, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 212-213. K. BARTH distinguera clairement entre la ressemblance avec Dieu et la ressemblance avec Adam, entre le témoignage de la création de l'homme à l'image de Dieu (Gen. 5,1), et « la bénédiction » qu'Adam a reçue de pouvoir se « reproduire, de se répéter dans un autre individu semblable à lui » (Gen. 5,3).

⁴⁸ Dans un souci de clarté nous nous contenterons pour l'instant de cette traduction communément admise de la préposition כ, qui est à la fois la traduction de la TOB, de la Nouvelle Bible Segond et de la Bible de Jérusalem.

L'exégèse historico-critique a pu mettre en évidence l'origine proche-orientale du thème de l'*imago Dei*⁴⁹. Vérifiable par l'existence de nombreuses attestations archéologiques, cette hypothèse est aujourd'hui communément admise⁵⁰. Il reste néanmoins de nombreuses questions au moment d'établir des liens entre l'idéologie royale du Proche Orient Ancien et l'affirmation biblique selon laquelle Dieu créa l'homme à son image et selon sa ressemblance. La question est notamment de savoir si l'auteur sacerdotal a procédé à une reprise à l'identique de l'idéologie royale en la démocratisant, affirmant ainsi que tous les hommes sont des images de Dieu comme le roi était l'image de la divinité, ou si l'auteur a simplement repris ce titre royal connu par ses contemporains pour lui donner un sens nouveau ou préciser un aspect particulier du titre royal en évacuant d'autres aspects non compatibles avec la religion d'Israël⁵¹. En effet, contrairement à l'idéologie royale du Proche Orient Ancien – notamment celle de l'Égypte antique qui affirmait que le roi était l'image de la divinité – les péripécies relatives à l'*imago Dei* dans l'Ancien Testament ne semblent pas affirmer une identité parfaite entre l'homme et l'*imago Dei* : dans l'Ancien Testament l'homme n'est pas l'image de Dieu, mais il fut créé « à » l'image de Dieu.

D'un point de vue purement textuel, la question se concentre alors sur la signification exacte de la préposition ׀. Or l'exégèse contemporaine a mis en évidence le fait que la grammaire hébraïque⁵² permettait deux traductions : soit il s'agit d'un *beth essentialis* qui signifie « en tant que », soit il s'agit d'un *beth* de comparaison que l'on peut traduire par « à, comme, selon ».

Alors que la première signification permet d'affirmer une véritable identité entre l'homme et l'image de Dieu, Dieu créant l'homme « en tant que son image », la deuxième traduction

⁴⁹ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu » in L. PIROT / A. ROBERT, *Dictionnaire de la Bible, Supplément X*, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 366-403 ; J.-G. HEINTZ, « L'homme créé à l'Image de Dieu (Genèse 1, 26-27), pierre de touche de l'interprétation biblique » in *Foi et Vie* LXXXV, n°5, 1986, p. 54-64 ; G.A. JÓNSSON, *The image of god, Genesis 1, 26-28 in a century of Old Testament Research*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1988. W. GROSS, « Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts », BN. 68 (1993) ; M. GUTIERREZ, *L'homme créé à l'image de Dieu dans l'ensemble littéraire et canonique Genèse, chapitres 1 à 11*, thèse non publiée, dirigée par J.-G. HEINTZ, Strasbourg, 1993, p. 37-65.

⁵⁰ Cette origine proche-orientale est reconnue, que l'on défende l'une ou l'autre des deux étymologies possibles de ׀ menant à une conception plus matérielle ou plus formelle/spirituelle de l'*imago Dei* : voir P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, t. 14, 1940, p. 155-164 ; P.-E. DION, *op.cit.*, col. 365-375 pour les justifications linguistiques et archéologiques de ׀ comme « image taillée » et voir P. BORDREUIL, « A l'ombre d'Elohim, le thème de l'ombre protectrice dans l'Ancien Orient et ses rapports avec l' "Imago Dei" », RHP 1966, p. 368-391 pour les justifications linguistiques et archéologiques de ׀ comme « ombre ».

⁵¹ T.N.D. METTINGER, « Abbild oder Urbild? „Imago Dei“ in traditionsgeschichtlicher Sicht » ZAW, LXXXVI, 1974, p. 403-424.

⁵² P. JOÜONS, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923, p. 404.

avance plutôt l'idée d'une simple analogie, Dieu créant l'homme « à, comme, selon son image ».

L'affirmation de l'origine proche-orientale du thème de l'*imago Dei* nous paraît alors faire ressurgir d'une manière particulièrement évidente un enjeu de traduction d'une importance capitale, mais qui fut – et est encore – souvent mis au second plan, au profit de la définition même du terme צֶלֶם, qui apparaît comme le souci premier de l'exégèse contemporaine en la matière⁵³.

Le paradigme de cette mise au second plan de ce qui apparaît comme une simple considération philologique nous paraît être le raisonnement de M. Gutierrez, qui dans sa thèse soutenue en 1993, n'hésitait pas à affirmer que le sens de la préposition ב ne pouvait être compris qu'à la lumière de la définition de צֶלֶם :

La préposition ב a donc un sens précis : mettre en parallèle deux entités pour les comparer. Mais tout en faisant le parallèle entre deux entités elle demeure générale et imprécise – « comme » –. Dans ce sens, la préposition ב affaiblit la comparaison. La préposition ב, en revanche, comme un regard rapide sur le chapitre le montre, n'a pas un sens fixe – locative en 1,22b, temporelle en 1,1 et 2,2-4, avec un verbe de contact (רָדָה) en 1,26b.28b –, elle prend son sens en fonction du contexte, plus particulièrement ici en fonction du nom qu'elle accompagne. Il convient donc d'abord de préciser le sens de צֶלֶם, avant de donner à la préposition ב, sa valeur en 1,26.⁵⁴

C'est donc seulement après avoir défini le terme צֶלֶם comme « statue vivante », allant dans le sens d'une démocratisation de l'idéologie royale proche-orientale, que M. Gutierrez a pu conclure que la préposition ne pouvait être qu'un *beth essentiae*.

En dissociant les significations des deux prépositions ב et כ, M. Gutierrez prenait clairement position contre le raisonnement permettant d'exclure la thèse du *beth essentiae*. En effet, si Gen. 5,3 n'entre pas dans le thème de la création de l'homme à l'image de Dieu, la proximité de sa formulation avec Gen. 1,26 a conduit de nombreux exégètes à établir un parallèle entre ces deux versets où apparaissent les deux termes צֶלֶם et דְמוּת. Si les deux versets affirment une création et un engendrement « à l'image et selon la ressemblance » de Dieu ou d'Adam, et alors que la place des prépositions ב et כ reste la même, l'ordre des substantifs צֶלֶם et דְמוּת est inversé : l'homme fut créé בְּצֶלֶם דְמוּת de Dieu en Gen. 1,26, alors que Seth fut engendré בְּצֶלֶם דְמוּת d'Adam en Gen. 5,3. L'auteur biblique semble alors utiliser indifféremment les

⁵³ Mis à part la thèse de M. GUTIERREZ qui propose une « classification par niveau d'analyse » montrant l'influence de la philologie et de l'histoire de la tradition, toutes les classifications faisant état de la recherche concernant l'*imago Dei* dans l'Ancien Testament que nous avons cité en note n°4 sont des typologies de définitions de l'image de Dieu. La recherche semblant s'intéresser au thème de l'image de Dieu et non au thème de la création de l'homme à l'image de Dieu, l'enjeu de traduction fondamental que constitue la signification exacte des prépositions passe alors nécessairement au second plan.

⁵⁴ M. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 284-285.

prépositions כ et ב lorsqu'il les utilise avec les substantifs צלם et דמות, d'où les prépositions apparaissent comme étant interchangeables, ayant le même sens. L'hébreu biblique ne connaissant pas le *kaph essentialiae*, un *beth* qui a le même sens qu'un *kaph* ne peut donc pas être un *beth essentialiae*, comme a pu le souligner notamment J.M. Miller⁵⁵.

Nous pouvons le voir, les deux positions semblent défendables, et l'exégèse contemporaine, manifestement divisée sur la question, n'a pas encore tranché : alors qu'un certain nombre d'exégètes dont P.-E. Dion⁵⁶ avaient rejeté la thèse du *beth essentialiae* dans les années 1980, se basant sur la comparaison de Gen. 1,26 et de Gen. 5,3, d'autres auteurs continuent à défendre cette thèse comme le montre le récent article d'A. Schallenberg sur l'origine proche-orientale du thème de l'*imago Dei*, publié en 2009⁵⁷. Un autre symptôme de cette division dans l'exégèse contemporaine sont deux thèses soutenues à Strasbourg sous la direction de J.-G. Heintz : là où M. Gutierrez, en 1993 se prononçait en faveur du *beth essentialiae*⁵⁸, mettant l'accent sur l'hypothèse de la démocratisation d'un titre royal proche oriental, D. Jennah, en 2000, arguant qu'« il n'y a aucune différence sémantique »⁵⁹ entre le ב de בצלמנו et le כ de כדמותנו en Gen. 1,26, rejetait la thèse du *beth essentialiae* avançant une compréhension plus barthienne de l'*imago Dei*, éclairant le concept avec l'affirmation de Gen. 1,27b « mâle et femelle il les créa ».

Le choix de l'une ou l'autre signification de la préposition ב semble alors dépendre de la conception de l'*imago Dei* que l'on veut défendre. S'il est vrai qu'il faut tenir compte du contexte, et notamment du mot qu'introduit une préposition polysémique pour trouver son sens exact, une méthode contraire peut sembler plus pertinente lorsque ce mot est lui-même polysémique et que l'on a des doutes sur son exacte signification : le rôle premier d'une

⁵⁵ J. MAXWELL MILLER, « In the “image” and “likeness” of God », *Journal of Biblical Literature* 91/1972, p. 296 (nous traduisons) : « Il est évidemment théoriquement possible de traduire *besalmenu* dans Gen. 1,26 “comme notre image” mais le verset continue en disant : *besalmenu kidmutenu*. Notons en outre que dans Gen. 5,3 les deux termes et prépositions sont inversés. Le texte dit : *bidmuto kesalmo*. Si nous traduisons le *beth* dans ces passages comme un “*beth essentialiae*”, comment pouvons-nous éviter de traduire le *kaph* de la même manière ? Or le *kaph* n'est jamais utilisé nulle part dans la Bible Hébraïque dans le sens d'un “*kaph essentialiae*” ». Pour étayer son propos, J.M. Miller cite J.BARR, « The Image of God in the Book of Genesis – A study in terminology », BJRL 51 (1968) p. 17: « James Barr has also rejected the *beth essentialiae* translation on slightly different grounds : “ I think it (i.e., the *beth essentialiae*) unlikely for our Genesis passage (a) because it seems to be absent from the style of P and (b) because *be* “in”, when used in this way, seems to indicate a property of the subject, and not of the object, of the verb (if there is one, as in most good cases there is not) ».

⁵⁶ P.-E. DION, *op. cit.*, col. 388.

⁵⁷ A. SCHALLENBERG, « Humankind as the “Image of God”, on the Priestly predication (Gen.1 :26-27 ; 5:1 ; 9:6) and its relationship to the ancient Near Eastern understanding of images » in *Theologische Zeitschrift* 2/65, 2009, p. 106-109.

⁵⁸ M. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 286.

⁵⁹ D. JENNAH, *L'homme créé à l'imago Dei : essai d'une théologie de la ressemblance*, dirigée par J.-G. HEINTZ, Strasbourg, 2000, p. 30.

préposition n'est-elle pas de structurer la phrase et d'indiquer la fonction du mot qu'elle introduit dans celle-ci ? Ne conviendrait-il donc pas, avant même d'essayer de le définir, de considérer la fonction du mot **צלמ** dans la phrase, sachant qu'il est introduit par un **כ** ?

Cette analyse est celle de C. Westermann qui affirme dans sa théologie de l'Ancien Testament⁶⁰ que l'*imago Dei* « n'est pas en premier lieu une déclaration sur l'homme, mais sur la création de l'homme par Dieu »⁶¹. Cette affirmation est la conséquence de son analyse grammaticale. Selon lui, la présence des prépositions indique en effet que l'image et la ressemblance sont à comprendre avant tout comme compléments circonstanciels du verbe faire ou créer⁶².

Or cette analyse grammaticale a permis à C. Westermann d'avancer une conception relationnelle de l'image de Dieu :

« Et Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ». Voilà qui n'est pas en premier lieu une déclaration sur l'homme mais sur la création de l'homme par Dieu. La créature qu'il envisage devra être en relation avec lui, lui correspondre, de sorte que quelque chose puisse se produire entre lui et Dieu, que Dieu puisse lui parler et l'homme lui répondre. L'humanité est créée afin que quelque chose se passe entre Dieu et l'homme.⁶³

Le complément circonstanciel du verbe créer nous semble en effet répondre à la question : comment ou de quelle manière Dieu créa l'homme ? Complément circonstanciel de manière du verbe faire/créer, « à son image » signifie alors « selon l'image qu'il a de lui-même »⁶⁴.

C. Westermann précisera en outre que c'est cette même analyse grammaticale qui conduisit les principaux représentants de l'interprétation relationnelle, à savoir W. Riedel (1902), K. Barth (1945), F. Horst (1950), J.J. Stamm (1959), à défendre la position qui était la leur⁶⁵:

Cette interprétation reçue du poids seulement dans la mesure où la question fut posée autrement. Elle n'est pas tant une des nombreuses réponses possibles à la question : qu'est-ce que ou où réside l'*imago Dei* ? Mais elle répond à la question : que signifie le complément circonstanciel en lien avec la création de l'homme ?⁶⁶

⁶⁰ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002.

⁶¹ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, op. cit., p. 118.

⁶² C. WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, p. 201 « [...] *die näher Bestimmung des Verbs, die in כדמותו und צלמנו gegeben wird* » [...] « *dass ein Näher-bestimmung des Erschaffens des Menschen gemeint ist* ».

⁶³ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, op. cit., p. 118.

⁶⁴ Une telle traduction du **כ** par « selon » nous semble être confortée par la traduction de cette préposition par la septante qui utilise la préposition **κατα** qui signifie « selon ». Philon d'Alexandrie nous a montré néanmoins qu'une telle traduction présupposait nécessairement l'existence d'un archétype. Voir A. BAILLY, « **κατα** » dans *Le Grand Bailly dictionnaire grec-français*, Paris, 2000, Hachette, p. 1027.

⁶⁵ C. WESTERMANN, *Genesis...*, op. cit., p. 217.

⁶⁶ *Ibid.*

Il apparaît alors que le point de départ d'une conception relationnelle de l'*imago Dei* se situe dans l'analyse grammaticale des occurrences relatives à celle-ci, analyse grammaticale qui, prenant au sérieux le rôle des prépositions *beth* et *kaph*, conduit avant tout à considérer l'image et la ressemblance comme compléments circonstanciels des verbes faire ou créer, c'est-à-dire comme une même affirmation sur la création de l'homme par Dieu, et non comme une identification entre l'homme et l'*imago Dei*. L'analyse grammaticale concluant que *בצלם* est complément circonstanciel du verbe créer mène sans difficulté à une conception relationnelle : affirmer que Dieu crée l'homme selon l'image qu'il a de lui-même, c'est affirmer la volonté du créateur de créer un vis-à-vis.

Interdisant l'identification de l'homme à l'image de Dieu par le rejet de la théorie du *beth essentiae*, cette analyse grammaticale rend inutile tout essai de définition ontologique de l'*imago Dei* invitant plutôt à en donner une définition fonctionnelle, en l'occurrence relationnelle : la question n'est plus de dire ce qu'est l'homme « en tant qu' » image de Dieu, mais plutôt d'expliquer pourquoi Dieu « créa » l'homme « selon son image », en l'occurrence, selon C. Westermann, c'est « afin que quelque chose se passe entre Dieu et l'homme » que l'homme fut créé à l'image de Dieu. La fonction de l'*imago Dei* semble alors être l'établissement de la relation entre l'homme et Dieu, une mise en relation par assimilation.

L'anthropologie biblique semble alors avoir pour fondement cette assimilation de l'homme à son créateur par son créateur, assimilation exprimée par le fait que Dieu crée l'homme selon l'image qu'il a de lui-même.

1.1.1. L'assimilation à l'image de Dieu, fondement de l'anthropologie de l'Ancien Testament

L'*Anthropologie de l'Ancien Testament*⁶⁷ écrite par Hans Walter Wolff et publiée en 1973, à la demande de Gerhard Von Rad⁶⁸ apparaît comme un véritable dictionnaire des concepts d'anthropologie biblique lus de manière relationnelle. C'est essentiellement pour des raisons méthodologiques que l'auteur choisit une telle clé de lecture.

En effet, c'est prenant en compte l'hétérogénéité des discours anthropologiques au sein de l'Ancien Testament qu'Hans Walter Wolff met en avant le contexte général de l'élaboration

⁶⁷ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, Chr Kaiser Verlag, 1973 dans son édition originale. Nous nous fonderons dans la présente section sur l'édition française traduite par Etienne de PEYER, H.W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

⁶⁸ Comme indiqué dans la préface d' H.W.WOLFF, *op. cit.*, p. 7.

de ceux-ci, afin de montrer ce qui apparaît comme le fil conducteur de l'anthropologie vétérotestamentaire :

Dans l'Ancien Testament, il n'y a pas une doctrine homogène de l'homme et nous ne sommes pas non plus en mesure d'y discerner une évolution de l'image biblique de l'homme. Le fait que chaque document suppose une perspective particulière sur l'homme pourrait provoquer l'élaboration d'une systématique spécifique de l'anthropologie biblique [...]. Ainsi donc, au plan de la méthode, il faut envisager d'emblée un point caractéristique : les problèmes anthropologiques ne seront en tout cas pas résolus en mettant la théologie en veilleuse, ils ne le seront qu'en usant d'une totale sincérité dans l'écoute du témoignage que la Bible rend à Dieu. Pour corriger l'anthropologisation de la théologie qui est à la mode, le chercheur devra plutôt s'ouvrir à une compréhension théologique des phénomènes anthropologiques. Il découvre l'occasion d'entrer en dialogue avec l'autre, grâce auquel il commence à comprendre son humanité propre⁶⁹.

Si les discours anthropologiques vétérotestamentaires ont tous en commun le fait qu'ils sont élaborés dans une perspective théologique, la « stéréométrie de l'expression des idées » qui caractérise la pensée hébraïque permet en outre à Hans Walter Wolff de se lancer dans une telle synthèse sans dépasser le cadre de l'exégèse pour empiéter sur celui la théologie systématique : Hans Walter Wolff procède en réalité à une analyse lexicale comparée, lui permettant de préciser chaque terme hébraïque ayant rapport avec l'homme. En effet, selon ce principe de stéréométrie, le langage biblique semble utiliser « côte à côte des mots ayant un sens voisin » pour « rendre compte de l'objet de son discours »⁷⁰. C'est alors la « pensée synthétique » qui permettra de comprendre cet objet tout en comprenant toutes les facettes de celui-ci. C'est particulièrement vrai pour l'anthropologie biblique :

Cette pensée stéréométrique pose les jalons de l'espace vital de l'homme en nommant ses organes caractéristiques et décrit ainsi l'homme dans sa totalité : « Un cœur intelligent acquiert la science et l'oreille des sages cherche la science » (Prov. 18 :15). Diverses parties du corps cernent ainsi par leur fonction essentielle l'homme tel qu'il est envisagé. [...]. Le membre et son action efficace sont embrassés dans un même regard. L'hébreu peut et doit exprimer à l'aide d'un vocabulaire relativement restreint par lequel il désigne les choses et aussi les parties du corps humain une quantité de fines nuances en soulignant dans l'ensemble de ses phrases les possibilités, les activités, les propriétés ou les situations de celui qu'il nomme. [...] La découverte de l'amplitude sémantique des principaux concepts anthropologiques est [...] propre à nous ouvrir un premier accès à l'image biblique de l'homme, car, grâce aux organes essentiels, s'ouvre à nos yeux la perspective de qualités et de capacités significatives, des aspects typiques de l'espèce humaine⁷¹.

Ainsi, il apparaît à H.W. Wolff que « l'accord dans le témoignage est étonnant en dépit de toutes les modifications des formes du langage, au plan de l'Histoire des idées »⁷² : l'homme est avant tout défini comme un être en relation avec Dieu, « sondé », « mis en question », « appelé au renouveau »⁷³ par son créateur. Aussi, H.W. Wolff mettra en évidence que

⁶⁹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 11-12.

⁷⁰ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 14.

⁷² H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 11.

⁷³ *Ibid.*

l'ensemble des concepts anthropologiques de la Bible hébraïque sont à comprendre de manière relationnelle et en premier lieu, la vie elle-même :

Tout ce que nous avons dit sur le souffle et le sang aboutit dans l'anthropologie de l'Ancien Testament à un extrême respect de la vie. Mais ce respect n'est pas motivé par le fait que sang et souffle sont des preuves de la vie, mais parce qu'ils appartiennent à Yahvé, en sorte que la vie, sans une relation étroite avec Dieu comme objectif suprême, n'est finalement pas vraiment la vie.⁷⁴

En conséquence, la vie doit être respectée parce qu'elle est assimilée à Dieu. En effet, nous allons pouvoir constater à partir des travaux d'H.W. Wolff que si l'assimilation par Dieu de l'humanité à sa divinité constitue le fondement même de la dignité humaine, c'est qu'il existe un véritable cœur à cœur entre l'homme et Dieu, rendant l'homme digne de la miséricorde divine. Ainsi l'humanité, toute insaisissable qu'elle est, apparaît comme ancrée dans la fidélité de Dieu.

1.1.1.1. Le Psaume 8 : l'assimilation à Dieu comme dignité humaine

C'est à l'aide d'éléments linguistiques, en exposant l'analyse grammaticale de C. Westermann des textes de la Genèse relatifs à l'*imago Dei*, que nous avons pu montrer que le fait que Dieu a créé l'homme « selon son image » – c'est à dire selon l'image qu'il a de lui-même – signifie que Dieu a créé un vis-à-vis en assimilant cette créature à l'idée qu'il peut avoir de lui-même.

Une telle interprétation a pu être confirmée en établissant un parallèle entre les péripécies relatives à l'*imago Dei* et le Psaume 8. En effet, ce Psaume a pu être considéré comme un véritable commentaire de Gen. 1,26 reprenant les thèmes et la structure de ce verset. Ainsi si le thème de la domination de l'homme sur les animaux présent en Gen. 1,26b est repris quasiment à l'identique par le Psaume 8,7-9, il est possible de considérer Psaume 8,5-6 comme une reprise de Gen. 1,26a. Dans une telle logique, Psaume 8,6 « Tu en as fait presque un dieu : tu le couronnes de gloire et d'éclat » qui correspondrait à Gen. 1,26a « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » constituerait alors le fondement légitimant la domination de l'homme sur les animaux⁷⁵ : si l'homme peut « régner », sur les

⁷⁴ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 61. Voir aussi p. 42 avec le concept de *rouaH* : « La plupart des textes qui traitent de la *rouaH* de Dieu ou de l'homme montrent Dieu et l'homme dans une relation dynamique. Le fait que l'homme est vivant en tant que *rouaH*, veut le bien et agit avec l'autorité d'un mandataire, ne provient pas de lui-même ».

⁷⁵ Il convient ici de bien faire attention : il ne s'agit pas d'identifier l'image de Dieu avec la domination sur les animaux mais de montrer que la création de l'homme selon l'image du créateur constitue le fondement, la légitimation de cette domination. La domination sur les animaux ne constitue en effet qu'une conséquence de la création de l'homme à l'image de Dieu comme l'a montré, un débat entre L. Köhler et P. Humbert : P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, *op. cit.*, p. 162-163, lorsqu'il critique la première position de Ludwig Köhler qui prétendait que l'*imago divina* consistait dans la domination de

œuvres de Dieu, c'est parce que le Créateur l'a créé « selon son image », l'assimilant à sa divinité.

Psaume 8,7 montre en effet l'homme comme un véritable partenaire de Dieu, un vis-à-vis destiné à « régner », comme lui sur ses œuvres, ce qui confirme l'analyse grammaticale de C. Westermann : Dieu créa l'homme, son vis-à-vis, « selon » l'image qu'il avait de lui-même, « de sorte que quelque chose se passe entre Dieu et l'homme »⁷⁶. Si cette dignité est inhérente à l'homme, c'est qu'elle relève du processus même de sa création : l'image de Dieu circonstancie la volonté de Dieu de créer l'homme⁷⁷, Dieu a bien l'intention de créer un vis-à-vis, lui offrant une dignité suffisamment semblable à la sienne pour qu'il puisse régner avec lui sur ses œuvres. C'est pourquoi il s'assimile l'humanité.

On trouve une telle interprétation de l'image de Dieu, éclairée par le Psaume 8 et qui conduit à une conception relationnelle de l'être humain comme vis-à-vis de Dieu, dans l'*Anthropologie de l'Ancien Testament* d'Hans Walter Wolff qui, prenant en compte des découvertes archéologiques montrant l'origine proche-orientale du thème de l'*imago Dei*⁷⁸, définit l'homme à l'image de Dieu comme « intendant du monde »⁷⁹ bénéficiaire d'une « charge qui le distingue »⁸⁰, qui est celle de dominer les animaux. Aussi est-il remarquable qu'Hans Walter Wolff parle de cette domination comme l'expression d'une dignité royale démocratisée : « De la sorte, l'humanité, image de Dieu, est pourvue de capacités, munie d'autorisations qui lui permettent de disposer du monde. [...] cette dignité de la domination royale absolue est reconnue à tous les hommes, quelque soit leur nombre »⁸¹.

Pour mettre en évidence cette dignité humaine, H.W. Wolff va utiliser trois arguments, qui sont en quelque sorte les limites de la domination de l'homme sur le monde.

Tout d'abord, comme l'indique le pluriel en Gen. 1,26b « pour qu'ils dominent », ce sont tous les hommes qui sont appelés à dominer et non un seul homme en particulier. « Adam » est en effet à comprendre non plus seulement comme le premier être humain mais comme

l'homme sur les animaux. Ludwig Köhler acceptera la critique et reconsidèrera sa position pour rejoindre celle de P. Humbert ; voir aussi P.-E. DION, *op. cit.*, col. 377.

⁷⁶ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁷ Ainsi le pluriel « Faisons l'homme » est-il nécessairement un pluriel de délibération.

⁷⁸ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 139 : titre du § 18 « l'image de Dieu – intendant du monde ».

⁸⁰ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 139.

⁸¹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p.143. Cette dernière remarque est importante, car nous verrons que les écrits sapientiaux de l'Egypte antique interprètent précisément l'image de Dieu comme dignité royale. La question se posera alors de savoir comment cette dignité royale fut démocratisée.

l'humanité entière⁸² : dans cette perspective, nous qualifierions volontiers l'humanité d' « adamité ». Aussi, cette « dignité de la domination royale » qui concerne tous les hommes peut-elle être considérée comme dignité humaine, adamique. H.W. Wolff parle ici de « communauté humaine »⁸³ appelée à dominer le monde. La création de l'homme selon l'image de Dieu apparaît alors ici comme le fondement de l'unité du genre humain, interdisant une monopolisation de la domination par une partie de l'humanité.

Ensuite, si l'humanité dispose du monde, sa domination ne peut s'exercer sur l'homme lui-même : « l'homme lui-même ne doit pas être objet de soumission (Gen. 9,6) puisque tous les hommes doivent gérer la création, la façonner et en disposer »⁸⁴. Ceci explique l'interdiction de verser le sang de l'homme en Gn. 9,6⁸⁵. Le fait d'être créé à l'image de Dieu donne à chaque être humain une égale dignité qui protège chaque être humain de la domination d'un autre être humain. En effet, « la domination de l'homme sur l'homme fausse l'image de Dieu »⁸⁶, la guerre et la volonté de soumettre l'autre fausse donc l'image de Dieu car les hommes « ne sont image de Dieu qu'en étant unis »⁸⁷, en se complétant dans cette œuvre commune qu'est l'intendance du monde. La création de l'homme « selon l'image de Dieu » apparaît alors ici comme le fondement de la paix entre les hommes, les invitant à être effectivement « image de Dieu », ensemble assimilé à un même Père.

Enfin, et c'est le plus important, la domination sur le monde ne peut se concevoir que dans la relation avec son Créateur. L'homme n'est que mandataire de cette domination : « Il exerce aussi la souveraineté de Dieu, en tant que son intendant. Ce n'est pas par glorification arbitraire de lui-même, mais parce qu'il est le mandataire responsable de Dieu qu'il assume

⁸² H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 141 : « Ainsi *adam* est incontestablement collectif : Dieu veut créer une humanité ». Bien qu'elle ne soit, hélas, pas rendue par toutes les traductions françaises (absente de la TOB et de la Louis Segond), la troisième personne du pluriel est pourtant bien présente dans la Bible Hébraïque comme dans la Septante. Les références sur l'édition française de l'Anthropologie de l'Ancien Testament de Wolff sont manifestement fondées sur la traduction de la Bible de Jérusalem. Notons qu'une telle compréhension d'*Adam* le premier homme comme humanité en général conduira nécessairement à reconsidérer la conception que l'on a de l'origine : le mythe de la Genèse a plus pour objet d'explicitier ce qui constitue l'origine de l'humanité que de raconter les débuts de l'histoire de l'humanité.

⁸³ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁴ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁵ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 143 et 144.

⁸⁶ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁷ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 142 : ici H.W. Wolff fait bien évidemment explicitement référence à K. Barth. Toutefois il semble s'en distancier préférant fonder le fait que les êtres humains se complètent et que c'est bien l'ensemble de la communauté humaine qui est l'image de Dieu, non sur le verset 27b « mâle et femelle, il les créa » comme le fait K. Barth, mais sur le verset 28 « soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et assujettissez-la ». Notons et soulignons le fait que l'identification entre l'homme et l'image de Dieu est conditionnée par l'unité de la communauté humaine : « ils ne sont l'image de Dieu qu'en étant unis ». Nous reviendrons plus explicitement sur ce problème. Pour l'instant il s'agit juste de montrer que la création de l'homme à l'image de Dieu constitue une dignité humaine qui apparaît dans les limites du mandat de domination de l'homme. Il est intéressant de constater que la principale limite du mandat de domination est la relation.

cette charge. Son droit de dominateur et son devoir de souverain ne sont pas autonomes, ils existent par procuration »⁸⁸.

Aussi cette procuration, qui fait naître une « responsabilité », une « charge » à « assumer », est-elle toute fondée sur la Parole : « Il ne faudra donc pas oublier que la charge d'intendant du monde signifie que Dieu est tout particulièrement proche de l'homme, ce qui s'exprime principalement dans l'intimité du lien que constitue l'usage de la parole »⁸⁹.

C'est uniquement dans la mesure où Dieu est proche de l'homme et que l'homme est bénéficiaire de sa Parole que l'homme peut régner, c'est-à-dire exercer sa responsabilité d'intendant du monde, assumer sa dignité de mandataire de Dieu. Cette dignité humaine, qui est toute inscrite dans l'affirmation biblique de la création de l'homme selon l'image de Dieu, tient donc dans le fait que tout homme est bénéficiaire d'une Parole qui l'édifie, cette Parole précédant ses actes, l'appelant à répondre, fondant sa responsabilité.

On peut retrouver une telle définition de l'homme comme réponse à Dieu chez C. Westermann lorsqu'il définit les Psaumes comme « réponse parlée »⁹⁰ de l'homme à Dieu. Expression de « la souffrance vécue [...] dans la plainte adressée à Dieu »⁹¹ et de « l'expérience de sa joie dans la louange »⁹², les Psaumes apparaissent comme réponse existentielle de l'homme à Dieu : « plainte et louange sont à comprendre comme deux pôles entre lesquels se situe toute l'existence humaine. La louange est la joie de vivre tournée vers Dieu ; dans la plainte s'exprime la souffrance humaine »⁹³. Aussi est-ce l'existence elle-même de l'homme qui apparaît comme réponse à Dieu, transcendée en prière dans les Psaumes. Les Psaumes apparaissent alors comme une source précieuse qui nous informe sur l'anthropologie sous tendue par les témoins qui les ont formulés aux temps bibliques. Ce que nous sommes en train de vérifier avec le Psaume 8.

Or, comme le souligne H.W. Wolff, définir l'homme comme réponse à Dieu, c'est avant tout, et plus profondément le définir comme être écoutant Dieu :

L'appel central du message deutéronomique (Deut. 6:4) : « Ecoute, Israël ! » reprend l'antique appel adressé aux patriarches et les voix des prophètes et considère que la parole est ce qui fonde et renouvelle dans son essence la vie humaine. Car par l'oreille et par la bouche ce n'est pas

⁸⁸ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 29.

⁹¹ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 30.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

seulement la communication spécifiquement humaine qui se produit entre les hommes, mais surtout le dialogue entre Yahvé et Israël, entre l'humanité et son Dieu⁹⁴.

Or il semblerait que plus que son oreille, ce soit le cœur de l'homme qui constitue précisément le lieu de l'entendement, l'endroit où agit la Parole de Dieu.

1.1.1.2. Le cœur de Dieu et le cœur de l'homme : l'assimilation à l'image de Dieu par la miséricorde divine.

Nous venons de constater qu'H.W. Wolff déduisait la signification de l'*imago Dei* dans l'Ancien Testament à partir du mandat de domination de l'homme sur la création : créé à l'image de Dieu, l'homme est intendant du monde, véritable lieutenant de Dieu dans l'espace de la création. Si cette position n'a rien d'originale de la part d'un exégète qui se situe dans un courant qui insiste sur l'origine proche-orientale du thème de l'*imago Dei*⁹⁵, H.W. Wolff nous paraît néanmoins souligner particulièrement la dimension relationnelle d'un tel mandat qui, engageant la totalité de l'être humain et de l'humanité, fonde la dignité humaine : si l'humanité peut dominer sur la création, c'est parce qu'elle est « proche de Dieu »⁹⁶, proximité qui « s'exprime dans l'intimité du lien que constitue l'usage de la parole »⁹⁷. Bien qu'il n'utilise pas ce terme, H.W. Wolff nous semble toutefois définir ce mandat de domination comme assimilation par le Créateur de l'humain à lui-même, assimilation qui s'opère avant tout par sa Parole.

Nous avons en effet pu constater qu'H.W. Wolff insistait particulièrement sur le fait qu'en tant qu'intendant, l'homme recevait cette dignité du Créateur. Cette dignité, l'homme la reçoit comme parole qui le crée, qui l'édifie. L'être humain est donc avant tout le destinataire d'une parole qui l'édifie, parole à laquelle ensuite il répond : nous avons vu à ce titre que C. Westermann définissait les Psaumes comme « réponse parlée à Dieu » de la part de l'homme, réponse existentielle exprimée sous forme de prières de plainte ou de louange. Il est évident que si l'être humain peut « répondre » à Dieu, c'est avant tout parce qu'il peut entendre sa divine Parole. Ainsi l'on peut commencer à définir l'humain à l'image de Dieu comme un être à l'écoute de Dieu.

⁹⁴ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁵ Dès le début du siècle dernier, J. Hehn (1873-1932) et à sa suite d'autres exégètes tels que W.H. Schmidt et H. Wildberger défendaient la même interprétation de l'*imago Dei* comme mandat de représentation et de domination sur la création : G.A. JÓNSSON, *op. cit.*, p. 57 : "the Deputizing role of the Image" ; voir aussi G.A. JÓNSSON, *op. cit.*, p. 144 ainsi que P.-E. DION, *op. cit.*, col. 379.

⁹⁶ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 141.

⁹⁷ *Ibid.*

Or le concept anthropologique vétérotestamentaire exprimé en hébreu par le terme **לֵב** nous paraît souligner cette définition de l'homme comme être à l'écoute de Dieu. En effet, si, « dans la Bible, les activités essentielles du cœur sont de nature spirituelles et psychiques »⁹⁸, le cœur est avant tout décrit par Hans Walter Wolff comme organe de l'entendement⁹⁹:

Cette plénitude de la connaissance provient de l'écoute attentive. C'est de là que Salomon a tenu sa grande sagesse : il n'a demandé ni richesse, ni longue vie, ni la mort de ses ennemis, mais un cœur écoutant (*shôméa*) » (I. Rois 3:9,12) C'est parce qu'il écoute qu'il a un cœur sage et intelligent [...]. Pour la raison qui saisit et comprend, « cœur » est parallèle à « oreille » (Prov. 18:15) : « un cœur intelligent acquiert la connaissance et l'oreille des sages cherche la science ». L'oreille et le cœur sont souvent situés l'un à côté de l'autre [...]. C'est dans le cœur que s'accomplit l'entendement¹⁰⁰.

Le cœur apparaît alors comme le lieu de la connaissance. Un « cœur écoutant », c'est-à-dire ouvert à l'autre, permet la connaissance, et en particulier celle de la Parole de Dieu ¹⁰¹:

S'il est certain qu'il embrasse les domaines du corps, de l'émotion, de l'intellect et des fonctions volitives, il est clair qu'il faut affirmer que la Bible considère avant tout le cœur comme le centre de l'homme conscient. Le propre du cœur, dans la majorité des cas, c'est d'être appelé à la raison et en particulier à percevoir la parole de Dieu.

Il convient néanmoins de préciser le propos d'H.W. Wolff lorsqu'il définit le cœur comme « centre de l'homme conscient ». Si le cœur apparaît bien comme le lieu où se prennent les décisions vitales, celui-ci constitue néanmoins avant tout la face cachée, inaccessible de l'homme :

Ainsi le « cœur » figure [...] l'inaccessible, l'insondable, ce qui est caché et ne peut être prospecté. Cette conception tirée de l'emplacement anatomique du cœur sert de principe à bon nombre de paroles concernant l'homme [...]. Le cœur est donc le contraire de l'apparence extérieure. Bien qu'elles soient cachées à l'homme, c'est en ce lieu que se prennent les décisions vitales¹⁰².

Aussi cette inaccessibilité s'applique tant pour les hommes entre eux qui ne peuvent prospecter le cœur de leur semblable que pour l'homme face à lui-même qui n'est pas forcément « conscient » des influences qui affectent ses décisions ainsi que la perception qu'il a de lui-même et des autres, les fonctions volitives de l'homme pouvant être influencées par Dieu qui peut « élargir » (Psaume 119,32) le cœur de l'homme ou au contraire l'« endurcir » (Ex. 7,3 ; 10,1). En outre, H.W. Wolff précise lui-même que le cœur est l'endroit même du

⁹⁸ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁰ Ici, H.W. WOLFF cite les références suivantes : Deut. 29,3 ; Es. 6,10 ; 32,3s. ; Jér 11,8 ; Ezéch. 3,10 ; 40,4 ; 44,5 ; Prov. 2,2 ; 22,17 ; 23,12.

¹⁰¹ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰² H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 46.

désir¹⁰³ de l'homme, désir qui peut « se laisser déterminer » par des éléments qui lui sont externes :

Comme *nèphèsh*, *léb* peut signifier le désir. Le Ps. 21:3 exprime la gratitude du roi : « Tu lui as donné ce que désirait son cœur et tu n'as pas refusé ce que demandait ses lèvres ». S'il est question ici du cœur [...] à côté des lèvres, c'est qu'on pense aux souhaits intimes et secrets. [...] C'est par une curieuse tournure que Job conteste dans son examen de conscience (31:7), que « son cœur ait suivi ses yeux », c'est-à-dire que son secret désir se soit laissé déterminer par ce qui tombait sous son regard. De même que, dans cette phrase, les yeux signifient ce qu'on regarde, le cœur désigne le désir secret¹⁰⁴.

En effet, seul Dieu peut accéder en plénitude à cette réalité cachée de l'homme en sondant son cœur (Prov. 15,11 ; Psaume 44,22 ; I. Sam 16,7). Job s'étonne d'ailleurs de ce que Dieu s'intéresse tant à l'homme (Job 7,17) : « qu'est-ce que l'homme pour que tu en fasses tant de cas, pour que tu poses ton cœur sur lui ? »¹⁰⁵.

L'action de Dieu dans le cœur de l'homme est imperceptible si ce n'est par la foi : seule la foi peut rendre le cœur de l'homme « écoutant », cette foi permettant à l'homme de percevoir le fait qu'une parole extérieure agit en lui, identifiant cette parole comme étant celle de son Créateur : c'est afin qu'il n'oublie pas cette donnée anthropologique fondamentale que Dieu place ses commandements « dans le cœur » de l'homme (Deut. 6,6), et en particulier le commandement d'aimer le Seigneur son Dieu « de tout son cœur, de tout son être, de toute sa force » (Deut. 6,5). L'homme doit en effet garder ces commandements en mémoire¹⁰⁶ afin qu'il « craigne » le Seigneur son Dieu, c'est-à-dire qu'il reconnaisse l'autorité de Dieu sur sa vie (Deut. 6,2). Dans un tel système, la foi apparaît alors comme souvenir de Dieu, reconnaissance par l'homme de cette Parole qui touche son cœur comme Parole agissante de son Créateur, appelant l'homme à l'existence. Aussi, l'oubli de cette Parole apparaît-il comme le péché, la rupture de relation par oubli de l'alliance (Deut. 4,23) : si l'oubli de l'alliance conduit l'homme à rompre sa relation avec son Créateur, l'alliance établie par Dieu n'est néanmoins pas rompue, car l'homme reste digne de sa miséricorde. Cette miséricorde de Dieu pour l'homme est particulièrement mise en évidence dans le livre d'Osée, comme le souligne H.W. Wolff :

¹⁰³ Il est intéressant de constater l'importance du concept de désir dans la théologie contemporaine. En effet, nous percevons à travers la définition vétérotestamentaire du cœur, les parallèles possibles avec la psychanalyse : le cœur apparaît en effet comme la partie de l'homme où se mêlent conscience, influences et désir cachés.

¹⁰⁴ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰⁵ Nous reprenons cette traduction à H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁶ Le cœur apparaît en effet aussi comme le lieu de la mémoire : « L'entendement conduit à la conscience permanente. Lorsque Deut. 6:6 exhorte : "Ces paroles que je te donne aujourd'hui seront dans ton cœur" cela signifie : elles doivent rester dans ta conscience [...]. Le cœur est donc la chambre forte du savoir et de la mémoire. Si Daniel (7:28) conserve "ces paroles dans son cœur", cela signifie: en mémoire. ». H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 50.

Osée parle incomparablement du cœur de Dieu comme du lieu des décisions bouleversantes. Ni les marques d'amour, ni les châtements de Yahvé n'ont pu émouvoir son peuple et l'amener à revenir à lui de façon durable (Osée 11:1-7). Le jugement dernier semble donc inévitable. Mais c'est précisément à cet instant qu'est prononcée une des plus majestueuses paroles de l'Ancien Testament, que prononce Osée, de la part de Dieu : « comment pourrai-je t'abandonner Ephraïm ?... Mon cœur est bouleversé au-dedans de moi, ma compassion brûle avec violence. Je n'agirai pas dans mon ardente colère... car je suis Dieu et non un homme... » (Osée 11:8 s.) [...]. Ce qui est exprimé ici c'est le renversement de la décision de Dieu. Sa miséricorde inconditionnelle se tourne contre son décret de justice. Le cœur de Dieu, c'est-à-dire sa libre décision d'aimer se dresse contre son verdict de colère [...]. Sans cette connaissance du « cœur de Dieu », la véritable situation de l'homme ne sera jamais comprise¹⁰⁷.

Comme H.W. Wolff, nous pensons effectivement que « la véritable situation de l'homme » en tant que créature assimilée à Dieu ne peut être comprise sans « la connaissance du cœur de Dieu » : « Je n'agirai pas dans mon ardente colère ... car je suis Dieu et non un Homme ». Si, soumis à ses pulsions, l'homme peut oublier Dieu, Dieu, lui, n'abandonne pas l'homme, car il fait preuve de miséricorde : Dieu continue donc à assimiler le cœur de l'homme à son propre cœur, quand bien même le cœur de l'homme serait rendu sourd à sa Parole. L'humanité semble alors pouvoir s'ancrer dans la fidélité de Dieu : si l'homme est dit créé à l'image de Dieu c'est avant tout parce qu'il est l'objet de la miséricorde divine, le cœur de Dieu étant « posé sur lui », quels que soient ses états d'âmes. Et cela lui confère une dignité particulière qui dépasse toute critique humaine.

En effet, il convient de bien faire attention : il ne s'agit pas ici de comprendre cette concordance des cœurs comme point d'attache entre déité et humanité. Le cœur n'est certainement pas à comprendre comme le lieu anatomique de l'*imago Dei*. Le cœur ne désigne pas une partie de l'homme, mais au contraire sa globalité : l'homme ne peut être compris dans sa globalité qu'en prenant en considération ce mystère qui à la fois constitue l'intériorité, le cœur même de son être et à la fois l'englobe. Sans cette donnée fondamentale que constitue l'assimilation du cœur de l'homme au cœur de Dieu à travers le concept de miséricorde, l'homme ne peut seulement être considéré qu'en partie. Prendre une partie de l'homme pour son tout sans considérer ce mystère serait une méprise, conduisant à nier sa dignité¹⁰⁸.

¹⁰⁷ H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁸ Ce que nous voulons exprimer ici est très clairement décrit en philosophie du Droit par le professeur Jean-Marc TRIGEAUD dans ses ouvrages, voir par exemple J.-M. TRIGEAUD, *L'homme coupable, critique d'une philosophie de la responsabilité*, Bordeaux, Editions Bière (Bibliothèque de philosophie comparée – philosophie du Droit n°17), 1999, p. 43-44 : « La personne, si elle est une *personne pensée* ce dont le droit a le plus grand besoin pour en former un statut protecteur, est la personne du Même ou du Ressemblant, celle qui atteste de sa conformité avec les catégories *a priori* qui guident la démarche de la connaissance. Mais si on élève cette démarche à un plan métaphysique, elle peut être précisément amenée à s'ouvrir à ce qui la dépasse, et à reconnaître que la personne, dans sa densité existentielle et irréductible à la pensée, est antérieure à tout effort de

Cette méprise qui tend à réduire le réel humain à son phénomène charnel en assimilant l'Altérité au même est précisément décrit dans l'Ancien Testament à travers l'idolâtrie. Cette assimilation au même opérée par l'être humain reste certes un processus relationnel, mais tronqué puisqu'il s'agit d'une relation sans véritable altérité.

1.1.2. L'assimilation à l'idole, le négatif de l'anthropologie de l'Ancien Testament.

Bien que le terme d'« assimiler » (אִמָּן au piel) n'apparaisse explicitement, concernant l'idole, que dans le Second Esaïe (Esaïe 40,18 et 25), nous pensons que cette compréhension de l'idolâtrie comme assimilation est présente dans l'ensemble des textes vétérotestamentaires relatifs à l'idole : si l'idole est interdite par le premier des dix commandements, c'est bien parce qu'il y a de la part de l'idolâtre une assimilation de Dieu à l'image taillée, une assimilation de l'altérité au même.

Il convient alors d'identifier et de décrire cette logique dans ce que nous identifions comme les textes les plus explicites à cet égard : si le livre de l'Exode tend à montrer qu'une telle assimilation est contraire au caractère mystérieux, caché de YHWH (1.1.2.1.), et que le livre du Deutéronome met en évidence le caractère relationnel d'une telle assimilation qui réveille la jalousie de Dieu (1.1.2.2.), le Second Esaïe montre quant à lui qu'une telle assimilation va à l'encontre de la sainteté de Dieu (1.1.2.3.). Nous pourrions alors conclure en montrant que l'assimilation, qu'elle soit véritable lorsqu'elle est opérée avec l'altérité ou tronquée lorsqu'elle s'opère avec le semblable, apparaît avant tout comme un processus relationnel qui détermine fondamentalement l'humanité. Il est donc possible, à partir des données vétérotestamentaire tant concernant l'*imago Dei* que concernant l'idole, de fonder bibliquement une conception relationnelle, forensique, de l'être humain.

1.1.2.1. L'idolâtrie dans l'Exode : assimilation et invisibilité de Dieu

Si le livre de l'Exode relate la libération du peuple de Dieu et traite donc de la relation entre Dieu et son peuple, le problème de la manifestation de Dieu nous semble en être le thème

connaissance tendant à la saisir, et qu'elle lui est aussi postérieure comme *personne réelle* dont la singularité échappera toujours à une structure qui l'enferme dans une identité ou un "en-soi". Cette personne réelle est dès lors celle de *l'Autre* [...]. Le réalisme propose ainsi de ne pas perdre le lien qui unit la personne réelle en tant qu'elle possède l'être intégralement, à la personne pensée, en tant qu'elle ne retient de l'être qu'un schéma rationalisable. L'altérité, en toute sa richesse, constitue désormais la référence originaire et permanente de l'identité. Et force est d'admettre la dignité personnelle qu'induit la réflexion sur cette altérité, avant de traiter de l'égalité des personnes que commande aisément une théorie de l'identité ». Avec le concept d'*imago Dei*, la Bible offre précisément un concept où se mêlent ressemblance et altérité, permettant à l'homme de connaître directement sa dignité par la foi.

transversal : la théophanie en est le *leitmotiv*, Dieu se manifestant par le buisson ardent (Ex. 3,2 à 4,18), la nuée sur le mont Sinaï (Ex. 19,16-19) ou la nuée qui guide le peuple dans le désert (Ex. 19,9 ; 33,9).

Paradoxalement, Dieu y apparaît comme un Dieu caché qui signifie sa volonté et sa présence à travers l'homme, notamment à travers la figure de Moïse. C'est Moïse, en effet, qui est chargé d'exécuter signes et prodiges pour manifester la présence de Dieu, d'abord auprès du peuple d'Israël (Ex. 4,5 ; 8 et Ex. 10,1) puis auprès du Pharaon (Ex. 7,1-12,1).

A cet égard, le livre de l'Exode offre de précieuses données anthropologiques, montrant que l'être humain reste animé par Dieu quand bien même il n'en serait pas conscient, ou qu'il refuserait sa Majesté. En effet, alors que Moïse doute de sa capacité à discourir, Dieu lui rappelle que c'est lui qui rend l'homme « muet ou sourd, voyant ou aveugle » (Ex. 4,11-12). De même, c'est Dieu lui-même qui endure le cœur de Pharaon dans le but d'établir les signes de sa présence (Ex. 7,3 ; 10,1). La possibilité pour l'homme de s'ouvrir à l'autre ou au contraire son obstination à rester dans une illusoire autonomie semble alors correspondre à une relation plus fondamentale qui échappe totalement à sa volonté, une relation invisible avec son Créateur qui peut agir dans sa partie la plus cachée comme dans sa partie la plus expressive, dans l'intimité de son cœur comme dans les organes de son visage¹⁰⁹.

C'est avant tout parce que Dieu est « avec sa bouche » (Ex. 4,15) que Moïse peut être établi « Dieu pour le pharaon » (Ex. 7,1). C'est bien parce que Dieu est « avec la bouche » (Ex. 4,15 : *עִם-פִּי*) de Moïse que la parole de Dieu et la bouche de Moïse peuvent être assimilées. La préposition *עִם* « avec » suggérant une relation, nous pouvons déduire que l'assimilation est le résultat d'une relation entre les deux protagonistes assimilés : c'est parce que Dieu est avec la bouche de Moïse que la bouche de Moïse est assimilée à la divinité de Dieu.

Les chapitres 32, 33 et 34 du livre de l'Exode nous semblent être le point d'orgue de ce discours sur la manifestation de Dieu : en trois chapitres est traitée la question du visible et de l'invisible dans la relation avec Dieu. Dans ces trois chapitres, en effet, nous pouvons constater l'omniprésence des mots dérivés du terme *panîm*¹¹⁰ : à travers les différentes expressions hébraïques construites sur la base du substantif *פָּנֶה*, ces trois chapitres nous semblent exprimer les modalités du face-à-face avec un Dieu qui se caractérise par son

¹⁰⁹ Nous rapprochons ici Exode 14,11-12 de la définition du visage d'H.W. WOLFF, *op. cit.*, p. 70 : « Les événements se reflètent dans les traits du visage [...]. Dans le visage, le *panîm* qui “se tourne” vers autrui, les principaux organes de la communication sont rassemblés ; les yeux, la bouche, les oreilles ».

¹¹⁰ La moitié des occurrences du terme *פָּנֶה* dans le livre de l'Exode se trouve concentrée dans ces trois chapitres.

invisibilité. Le face-à-face avec l'idole bien visible qu'est le veau d'or lorsque Aaron fait construire un autel « face » à lui (Ex. 32,5 : לִפְנֵי) semble en effet être opposé à l'étrange face-à-face avec un Dieu dont l'homme ne peut voir la face (Ex. 33, 20 et 23). De même, le fait que la peau du visage de Moïse « était devenue rayonnante en parlant avec le Seigneur » et que celui-ci dû le voiler (Ex. 34,29-35) reprend cette même problématique du visible et du caché dans le face-à-face avec Dieu.

Dans ce contexte, l'Exode nous semble offrir une définition de l'idole fondée sur l'opposition entre la visibilité de l'idole et l'invisibilité de Dieu. Le problème de la connaissance étant en arrière plan de toute réflexion sur le visible et l'invisible, nous comprenons alors qu'à travers l'opposition entre visibilité de l'idole et invisibilité de Dieu s'amorce en réalité un débat sur la confiance : il est plus facile de mettre son assurance dans un objet visible, observable et donc connaissable immédiatement que dans un Dieu insaisissable ; aussi, cette mise de toute son assurance par l'homme dans le créé et le visible se fera au détriment de cette relation particulière qu'est la confiance, la confiance supposant l'insaisissabilité de son objet.

Aussi est-il intéressant de constater que la construction du veau d'or est bel et bien motivée par l'absence manifeste pour le peuple d'un guide, d'une divinité à sa tête (Ex. 32,1) : « Le peuple vit que Moïse tardait à descendre de la montagne ; le peuple s'assembla près d'Aaron et lui dit : "Debout ! Fais-nous des dieux qui marchent à notre tête, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé" ».

Bien qu'ayant quitté l'Égypte et marchant dans le désert, le peuple n'est pas encore libre, ni confiant : il lui faut encore un chef, un guide, un responsable et surtout que celui-ci soit bien visible et bien identifiable, pour que le peuple puisse lui-même s'identifier. Le peuple souhaite en effet qu'on puisse « reconnaître » qu'il est le peuple de Dieu, et pour cela, il faut que Dieu se rende visible, qu'il soit là, « en personne » (Ex. 33,15-16a) : « Si tu ne viens pas en personne (פָּנֶיךָ), ne nous fais pas monter d'ici. Et à quoi donc reconnaîtra-t-on que, moi et ton peuple, nous avons trouvé grâce à tes yeux ? N'est-ce pas quand tu marcheras avec nous, et que nous serons différents, moi et ton peuple, de tout peuple qui est sur la surface de la terre ? ».

Cette demande de la part de Moïse semble paradoxale, puisqu'il est indiqué quelques versets auparavant que le « Seigneur parlait à Moïse face à face (אֶל-פְּנֵי מֹשֶׁה) comme on se parle d'homme à homme » (Ex. 33,8-11).

Ce paradoxe d'un face-à-face « par contumace »¹¹¹ nous informe tant sur l'anthropologie que sur la théologie sous tendue par le livre de l'Exode, précisant notre propos sur l'assimilation à Dieu et à l'idole.

L'ensemble du livre de l'Exode repose en effet manifestement sur la conviction que l'homme ne peut se passer de signes visibles pour reconnaître Dieu. A ce titre, il a une forte propension à l'idolâtrie : l'homme a fondamentalement besoin de voir pour croire. Aussi, les chapitres 32, 33 et 34 précisent-ils que l'homme a besoin d'un guide pour s'identifier à celui-ci, sans cela, il semble perdu et s'invente un héraut matériel et visible auquel il s'assimilera : ici, ce sera le veau d'or, c'est-à-dire l'idole qui occupera cette fonction. Plus qu'un guide, c'est un héraut que demande le peuple, un signe distinctif leur permettant de s'identifier : le peuple n'existe en tant que tel que dans la mesure où il peut s'identifier à une référence commune qui l'unifie. Or cette identification conduit nécessairement à une forme de communautarisme fondée sur le refus catégorique de toute différence : celui qui ne se conforme pas au héraut est rejeté de la communauté.

Nous pensons que c'est précisément pour éviter de devenir le héraut du peuple que Moïse cache son visage illuminé après avoir parlé à Dieu (Ex. 34,35)¹¹². Ce phénomène étrange aurait pu mener à une confusion, le peuple s'identifiant ensuite comme peuple de Moïse en identifiant Moïse à Dieu. Il y a certes transfiguration, mais cette transfiguration est le résultat d'un dialogue, d'une relation entre Dieu et Moïse : c'est « en parlant avec le Seigneur » (Ex. 34,29) que la peau du visage de Moïse est devenue rayonnante. Aussi cette transfiguration nous semble-t-elle le résultat d'une assimilation par Dieu de Moïse à sa divinité, assimilation de deux visages différents, l'un visible et l'autre que l'être humain ne saurait voir (Ex. 33,20).

Aussi, la logique du face-à-face se trouve-t-elle inversée. Ici, la similitude induite par le terme même de « face-à-face » n'est pas considérée comme condition de la relation mais comme l'effet de celle-ci. Autrement dit, nous ne sommes pas ici dans la logique d'une inter-face comme similitude minimale permettant de communiquer mais au contraire dans celle d'une similitude qui correspond à l'effectivité d'une relation entre deux altérités qui n'ont pas même un visage pour se ressembler : « le Seigneur parlait à Moïse face-à-face comme (פֶּאֱשֶׁר) on se parle d'homme à homme (אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ) » : פֶּאֱשֶׁר introduit une proposition circonstancielle de

¹¹¹ Nous empruntons ce terme juridique qui exprime bien ce que nous voulons montrer : comme le jugement par contumace qui est le jugement en l'absence du prévenu, il y a ici face-à-face par contumace, en l'absence de l'une des faces, celle de Dieu qui est invisible (Ex. 33,20).

¹¹² Une logique similaire peut être trouvée dans le Nouveau Testament (Jean 6,14-15) : « À la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : "Celui-ci est vraiment le Prophète, celui qui doit venir dans le monde." Mais Jésus, sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne ».

manière qui suggère effectivement une ressemblance entre le face-à-face homme-Dieu et le face à face entre semblables – Dieu parlait à Moïse face-à-face « à la manière de » deux semblables qui se parlent face-à-face. Soulignant la radicale altérité des sujets, la proposition circonstancielle de manière renvoie au verbe « parler » : c'est en premier lieu parce qu'il y a dialogue entre les deux altérités, qu'un face-à-face, c'est-à-dire qu'une similitude peut être affirmée. Dit encore autrement : il n'est pas affirmé ici « qui se ressemble s'assemble », mais bien plutôt « qui s'assemble se ressemble ». Ici, l'assimilation entre Dieu et Moïse apparaît comme étant opérée par la relation, plus précisément un échange de parole : il est impossible de prétendre que l'assimilation soit fondée sur la ressemblance, bien au contraire la ressemblance avec Dieu qui fait de Moïse le guide de tout un peuple est avant tout fondée sur l'assimilation de Moïse par Dieu à sa divinité. L'assimilation du peuple au veau d'or qui s'opère par l'adoration de l'idole fait quant à elle du peuple un peuple idolâtre : le schéma type est bien celui d'une ressemblance qui résulte d'une assimilation qui s'opère avant tout par la relation avec un modèle. Ainsi l'homme est « à l'image » de Dieu ou de l'idole, dans la mesure où il est en relation avec Dieu ou avec l'idole. L'assimilation comme processus relationnel est encore plus manifeste dans le livre du Deutéronome.

1.1.2.2. L'idolâtrie dans le Deutéronome : assimilation et jalousie de Dieu

Si le Deutéronome reprend des données du livre de l'Exode, notamment l'interdiction de l'idole contenue dans les dix commandements, celui-ci nous semble plus insister encore sur la dimension relationnelle de l'idole que sur son aspect matériel et visible : ici l'idole semble moins opposée à l'invisibilité et à l'insaisissabilité de Dieu qu'à ce que l'auteur de l'Exode comme le deutéronomiste appellent sa « jalousie » (Ex. 20,5 // Deut. 4,24 ; 5,9).

Certes, l'idole y est avant tout désignée comme une représentation plastique, bien visible, « œuvre de mains d'artisans » (Deut. 27,15), comme le suggère l'utilisation des différents synonymes du terme פֶסֶל (idole) que sont les mots תְּמוּנָה (Deut. 4,16 ; 4,23 ; 5,8) qui exprime l'idée d'apparence, forme, représentation plastique, ou תְּבִלִּית (Deut. 4,17 ; 4,18) qui exprime l'idée de plan, modèle, image, représentation, forme. Elle représente exclusivement ce qui est déjà créé, « ce qui se trouve au ciel là haut ou sur terre ici bas ou dans les eaux sous la terre » (Deut. 5,8) que ce soit la femme, l'homme, ou une bête, donc majoritairement des être vivants (Deut. 4,16-18).

Pour autant, le simple fait qu'une idole soit une représentation plastique, visible, inerte et périssable du créé et du vivant ne suffit pas pour la qualifier en tant que telle : l'interdit porte

bien sur l'idolâtrie et non sur l'art. Plus important semble en effet le fait de « se prosterner devant » ces représentations (Deut. 5,9)¹¹³. Cela est souligné par l'idée que même le fait de se « laisser entraîner » à se prosterner devant les étoiles, qui ne sont pourtant pas des représentations, est déjà considéré comme un comportement idolâtre comme le suggère Deut. 4,19 : « Ne va pas lever les yeux vers le ciel, regarder le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, et te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Car ils sont la part que le SEIGNEUR ton Dieu a donnée à tous les peuples qui sont partout sous le ciel ».

Il semble que dès lors que n'importe quel objet créé devient objet d'adoration, celui-ci peut être qualifié d'idole. Dès lors, si l'idole est interdite c'est avant tout parce qu'elle est objet d'adoration. Le problème est que cette adoration est portée sur le créé et non sur le Créateur lui-même. Elle tend donc à entraîner une rupture de l'alliance comme le montre Deut. 4,23 : « Gardez-vous bien d'oublier l'alliance que le SEIGNEUR votre Dieu a conclue avec vous, et de vous faire une idole, une forme de tout ce que le SEIGNEUR ton Dieu t'a défendu de représenter ».

Le comportement idolâtre mène à l'oubli de l'alliance : susceptible d'être oubliée c'est bien la relation avec Dieu qui est première, et l'interdit posé sur l'idole apparaît comme motivée par le fait qu'elle remet en question celle-ci. L'idole emporte alors la rupture d'une alliance fondamentale de l'homme avec Dieu. Aussi l'interdiction de l'idole est-elle motivée par la jalousie de Dieu (Deut. 4,24), qui rappelle sans cesse que c'est lui, le seul Dieu : il ne peut y avoir de relation similaire à celle qui existe entre l'homme et Dieu, l'objet de l'adoration de l'homme ne peut être que Dieu et nul autre.

Ces différentes considérations nous conduisent à une définition relationnelle de l'idole : un simple objet créé est redéfini comme idole dès lors qu'il devient objet d'adoration. L'assimilation de l'objet créé à la divinité relève donc de l'adoration qui est un processus relationnel.

Il convient alors de vérifier cette hypothèse en examinant les péricopes qui identifient explicitement l'idolâtrie à l'assimilation dans le corpus du second Esaïe.

¹¹³ On trouve la même logique en Lévitique 26,1 et Esaïe 42,17 ; 44,15-19 ; 45,20.

1.1.2.3. L'idolâtrie dans le second Esaïe : assimilation et sainteté de Dieu

« “À qui m'assimilerez-vous ? À qui serai-je identique ?” dit le Saint » (Esaïe 40,25).

Ce verset très riche pour notre propos articule assimilation, identification et sainteté : le Saint, parle et demande à qui l'homme pourrait bien l'assimiler. Ce faisant, il précise qu'une telle assimilation de la part de l'homme conduirait nécessairement à une identification, ce qui met en exergue le paradoxe : comment le Saint, le קדוש, le sacré, c'est-à-dire celui qui est mis à part pourrait-il être identifié à qui que ce soit ?

Pour autant, le second Esaïe différencie bien l'assimilation et l'identification, puisqu'il donne au préalable une définition de l'assimilation (Esaïe 40,18) : « A qui assimilerez-vous Dieu et quel simulacre placerez-vous à coté de lui ? ». La réponse étant « l'idole » (Esaïe 40,19), nous comprenons que la même réponse convient aux deux questions « à qui ? » et « quel simulacre ? » : ainsi le fait d'assimiler Dieu à une représentation et le fait de placer un simulacre « à coté » de lui peuvent être considérés comme équivalents. Assimiler (דמה au piel) est donc le fait de « placer » une similitude (substantif דמות) « à coté de » (ערך au qal : disposer, aligner, évaluer). Autrement dit, l'assimilation est le fait de mettre deux choses sur un même plan, c'est-à-dire de les associer, les considérant *a posteriori* comme étant identifiables l'une à l'autre. Or nous avons vu avec le livre de l'Exode que cette mise sur un même plan est opérée par l'adoration.

En répondant « l'idole », le second Esaïe suggère que c'est ce processus d'assimilation qui est marqué par le sceau du péché. Si l'idole n'est créée que par des artisans (Esaïe 40, 19-20), artisans qui ne sont que des hommes (Esaïe 44,11), Dieu est lui le Créateur, « fondateur de la Terre » (Esaïe 40,21-22). Aussi l'assimilation de l'idole à Dieu entraînera une rupture de relation avec le véritable Créateur. En effet, cette assimilation du créé à la divinité est opérée par l'homme qui met son assurance dans l'idole, et non dans l'authentique Créateur comme le suggère Esaïe 42,17 : « Les voici rejetés en arrière, tout honteux, ceux qui mettent leur assurance dans une idole, ceux qui disent à du métal fondu : “Nos dieux, c'est vous !” ».

La qualification de l'objet en métal fondu change donc selon la relation que l'homme établit avec cet objet : simple « métal fondu » pour l'auteur du second Esaïe, il sera idole pour ceux qui se mettent en relation avec lui en y mettant leur assurance et en le nommant « dieu ».

Nous observons donc que le second Esaïe confirme que l'idolâtrie est avant tout un processus relationnel qui consiste en une assimilation : le métal fondu étant placé dans une relation

particulière avec l'homme celui-ci devient idole, objet « assimilé » à Dieu. L'assimilation de l'idole à Dieu est opérée par la mise sur un même plan de l'idole et de Dieu, en mettant son assurance dans l'idole, comme on met son assurance en Dieu. Du même coup, plaçant son assurance en l'idole et non plus en Dieu, l'homme devient idolâtre et perd la sainteté qui lui est offerte dans une assimilation primordiale avec Dieu. Le problème est qu'on ne peut mettre une chose créée et immédiatement saisissable sur le plan de la sainteté et donc de l'insaisissabilité de Dieu : « à qui m'assimilerez-vous ? » dit « le Saint ». En effet, on ne peut mettre son assurance dans un objet créé comme on met son assurance dans Dieu car il y a un abîme entre les deux, celui de la foi : la confiance suppose en effet l'insaisissabilité de son objet, l'idole, elle, offre tout au plus une illusion de certitude induite par sa visibilité et sa saisissabilité. L'homme se trouve donc face à deux relations possibles : la foi ou l'idolâtrie. L'une et l'autre le déterminent de manière fondamentale.

En effet, les idolâtres se trouvent « rejetés en arrière », c'est-à-dire que le fait même de mettre leur assurance dans l'idole entraîne des conséquences immédiates pour les idolâtres : ceux-ci semblent en effet s'exclure d'emblée en opérant une telle assimilation. La notion de « témoin » de Dieu ou de l'idole (Esaïe 44,9) utilisée à plusieurs reprises par le second Esaïe nous semble illustrer ce phénomène d'auto-exclusion : on ne peut être en même temps témoin de Dieu et témoin de l'idole. En effet, les témoins de Dieu peuvent, par la foi, discerner que Dieu est éternel et qu'il est le seul sauveur (Esaïe 43,10-12) :

Mes témoins à moi, c'est vous – oracle du SEIGNEUR – mon serviteur, c'est vous que j'ai choisis afin que vous puissiez comprendre, avoir foi en moi et discerner que je suis bien tel : avant moi ne fut formé aucun dieu et après moi il n'en existera pas. C'est moi, c'est moi qui suis le SEIGNEUR, en dehors de moi, pas de Sauveur. C'est moi qui ai annoncé et donné le salut, moi qui l'ai laissé entendre, et non pas chez vous, un dieu étranger. Ainsi vous êtes mes témoins – oracle du SEIGNEUR – et moi, je suis Dieu. Oui, désormais je suis tel : personne ne délivre de ma main ; ce que je réalise, qui pourrait le renverser ?

Ici, les témoins du Seigneur sont ceux qui ont été choisis par Dieu « afin qu'ils » puissent avoir foi en lui et le discerner¹¹⁴. Dans une telle perspective, c'est Dieu qui avant tout met son assurance dans l'homme, le rendant témoin, l'assimilant à sa divinité. En mettant son assurance dans l'idole, c'est-à-dire en assimilant l'idole à Dieu, l'homme finit par identifier la divinité à l'idole. Il devient donc impossible pour lui de discerner Dieu, et par conséquent d'en devenir le témoin. Rendant impossible sa relation avec Dieu, l'idolâtre se voit alors « rejeté en arrière », s'auto-excluant du peuple des témoins du Seigneur. Il reste toutefois l'objet de la miséricorde de Dieu, mais il est rendu comme sourd, ne pouvant plus discerner

¹¹⁴ Cette référence semble alors conforter la thèse de C. WESTERMANN selon laquelle Dieu créa l'homme à son image « afin qu'il se passe quelque chose entre l'homme et Dieu ».

celui qui l'a créé : « Au nord je dirai : “Donne”, et au midi : “Ne retiens pas !” Fais revenir mes fils du pays lointain et mes filles de l'extrémité de la terre, tous ceux qui sont appelés de mon nom et que j'ai, pour ma gloire, créés, formés et faits ! Faites sortir le peuple aveugle, mais qui a des yeux, les sourds, qui ont cependant des oreilles » (Esaïe 43,5-8).

En effet, les peuples peuvent être aveugles, ou sourds, ils restent malgré tout les fils et les filles de Dieu, « créés, formés et faits » pour la gloire de Dieu, « appelés de son nom », assimilés à lui : êtres humains « créés à son image, selon sa ressemblance ».

Remarques conclusives

Il convient ici de reprendre les éléments principaux de cette première étude relative à l'*imago Dei* dans l'Ancien Testament.

Une analyse grammaticale précise du texte nous a permis de montrer que le fond du problème était moins la traduction et la définition du terme hébraïque qualifiant l'image de Dieu que sa fonction dans le verset qui concerne la création de l'homme dans le premier récit de la Genèse. Introduit par un *beth*, le terme « image de Dieu » apparaît non comme complément d'objet direct du verbe créer mais comme complément circonstanciel : Dieu ne crée pas son image mais il crée l'homme selon son image, l'image de Dieu. Aussi, nous semble-t-il impossible au regard de cette analyse grammaticale d'avancer la moindre identification entre l'homme et l'image de Dieu : les deux termes occupent une fonction différente dans le verset, et si l'homme est l'objet de la création, la référence à l'image de Dieu apparaît comme une précision sur la création de l'homme : il s'agit de dire de quelle manière l'homme fut créé. Cette constatation qui relève de l'analyse grammaticale résout un certain nombre de problèmes théologiques et engage le théologien à adopter une certaine conception de l'image de Dieu et de l'homme afin de répondre à ces problèmes : une telle analyse grammaticale invite le théologien à adopter une théologie relationnelle, si celui-ci veut être conséquent.

En effet, la question est en premier lieu de comprendre en quoi consiste cette modalité particulière de création : Dieu crée l'homme selon une image qui ne peut émaner que de lui-même. Dieu crée donc l'homme selon l'image qu'il a de lui-même. On peut alors tirer un certain nombre de conclusions, concernant l'image de Dieu, concernant l'homme et concernant Dieu lui-même.

L'image de Dieu apparaît en premier lieu comme un archétype selon lequel l'homme fut créé. Une telle interprétation de l'*imago Dei* comme archétype de l'homme est confortée par la

traduction du texte hébraïque en grec : si l'on garde la même méthode, celle de se concentrer uniquement sur la préposition afin de déterminer la fonction du terme « image de Dieu » dans le verset, nous pouvons remarquer que la septante traduit effectivement le כּ par κατά, « selon ». Le sens reste donc le même en grec et Philon d'Alexandrie a pu lui-même interpréter l'image de Dieu comme archétype, image invisible de Dieu d'après laquelle l'homme fut créé, et identifier cette image invisible au *λογος*. Notre intention n'est pas forcément de nous placer à la suite de Philon d'Alexandrie, il s'agit simplement de constater qu'une telle compréhension de l'image de Dieu comme archétype a pu être très tôt admise dans l'histoire de la théologie et offrir du sens, au seuil de l'ère chrétienne¹¹⁵.

Ce faisant, nous tirons les mêmes conclusions que C. Westermann pour affirmer l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme : la conséquence théologique de notre analyse grammaticale mène effectivement à bien différencier entre l'homme qui est l'objet de la création à l'image de Dieu et l'image de Dieu qui relève du seul Créateur qui crée l'homme selon son image. Si la finalité de l'homme est nécessairement contenue dans son archétype qu'est l'image d'après laquelle il fut créé, cet archétype relève avant tout de l'intention créatrice de Dieu qui est exprimée par sa parole performative : « créons l'homme selon notre image ». Ainsi cette image n'a pas à être identifiée à l'homme et l'homme ne peut être identifié à l'image. D'où l'archétype qu'est l'*imago Dei* ne peut être qu'externe à l'homme même si elle lui est relative.

La question de l'authenticité de l'être humain reste en effet bien au cœur du problème, tant il s'agit d'essayer de comprendre comment s'opère la conformité de l'homme à son archétype.

Aussi, s'il est impossible selon nous d'évoquer la moindre identification entre l'homme et l'image de Dieu, il reste assez clair qu'il est affirmé une assimilation de l'homme par Dieu à lui-même.

En effet, si nous tenons pour acquis que Dieu crée l'homme selon l'image qu'il a de lui-même, nous pouvons affirmer que Dieu crée l'homme selon son image : en créant l'homme, Dieu l'assimile d'emblée à lui-même. Son intention est alors claire : il s'agit pour lui de créer son vis-à-vis. L'accent est donc mis sur la relation : l'humain est celui que Dieu a assimilé à lui-même afin de coopérer avec lui. L'homme est ainsi avant tout défini comme destinataire de la Parole de Dieu, comme être en réponse et en dialogue avec Dieu. Il s'agit de sa dignité d'être humain.

¹¹⁵ G.H. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 48-66 ; 181-196 ; 272-292.

Cette définition de l'homme comme vis-à-vis de Dieu nous semble être confirmée tant par la compréhension biblique de certains concepts anthropologiques fondamentaux comme l'oreille, la bouche, le cœur, plus généralement la dignité et même la vie, qui sont sans cesse définis par leur relation directe avec Dieu, comme nous avons pu le constater avec Hans Walter Wolff qui le souligne dans son étude approfondie de l'anthropologie biblique. En outre nous avons pu constater en étudiant son commentaire du Psaume 8 que cette dignité particulière concerne l'humanité dans son ensemble : ce n'est pas chaque homme qui est concerné par l'*imago Dei* mais l'ensemble des hommes. Nous l'avons vu, la dignité adamique est mise en péril dès lors qu'un homme cherche à dominer un autre homme. L'*imago Dei* relève donc non seulement de la relation qui est établie entre Dieu et l'homme par l'assimilation qui est faite d'emblée par Dieu, mais elle suppose aussi, de fait, une certaine communion entre les créatures qui relèvent de la dignité adamique. Elle est à la fois l'archétype de l'homme selon lequel il fut créé, et la finalité de l'humanité.

Une telle interprétation des occurrences de la Genèse concernant l'*imago Dei* présente l'immense avantage d'appréhender la finalité de l'être humain tout en évitant toute spéculation sur le contenu ou la nature de l'*imago Dei*. Une simple analyse linguistique, à savoir grammaticale et lexicale, suffit à entrevoir de manière assez claire en quoi consiste l'authenticité de l'être humain : bibliquement, l'humanité est comprise comme communauté humaine se reconnaissant comme vis-à-vis de son Créateur. La conformité de l'humanité à l'archétype selon lequel elle fut créé dépend de cette relation fondamentale qui lui est proposée d'emblée, dès sa création. Mais il faut souligner que c'est l'humanité entière, depuis son principe même, qui est assimilée par Dieu à lui-même, et la division entre les hommes rend cette assimilation caduque, dé-concernant l'humanité de l'image de Dieu selon laquelle elle fut créée : l'humanité dans son ensemble est créée selon l'image d'un Dieu qui apparaît comme un ensemble comme le suggère le suffixe de בְּצִלְמֵנוּ, « notre image » (Gen. 1,26)¹¹⁶. L'humanité est donc relation, et la rupture de relation fait perdre l'humanité.

Voulant éviter toute spéculation sur la traduction et le contenu de l'*imago Dei*, nous pouvons en déduire les deux affirmations suivantes sur l'*imago Dei* : d'une part, l'image est perçue comme un archétype selon lequel l'humanité est créée, et en cela est affirmée une assimilation

¹¹⁶ Nous reprendrons la question du pluriel divin au moment d'aborder la théologie de Karl Barth et l'*analogia relationis*. Il s'agit pour le moment de nous concentrer sur la création selon l'image de Dieu comme processus d'assimilation de l'homme par Dieu et de souligner le caractère fondamentalement relationnel de cette assimilation.

de l'homme par Dieu à lui-même, ce qui fait de l'homme le vis-à-vis de Dieu, d'autre part, elle est l'image de l'ensemble d'un Dieu qui s'exprime au pluriel.

Concernant l'homme créé selon cette image, nous pouvons conclure à deux sortes de relations : l'humain est d'emblée créé comme vis-à-vis de Dieu, assimilé par Dieu à lui-même, ce qui fonde la relation avec Dieu, et l'humanité est perçue comme un ensemble créé à l'image d'un ensemble, ce qui fonde la relation entre les hommes. L'*imago Dei* fonde à la fois la dignité et la responsabilité de l'être humain, d'une manière relationnelle.

Une telle interprétation reste certes une interprétation, et il s'agit de trouver des indices confirmant la validité de celle-ci.

Comme nous l'avons vu, une analyse *a contrario* en examinant l'idolâtrie qui est assimilation par l'être humain de la divinité à sa condition de créature permet de conforter cette interprétation en donnant des précisions sur la conception biblique de l'assimilation qui est perçue de manière relationnelle, tout en offrant des précisions sur ce que peut être l'*imago Dei*.

Une étude des principaux textes bibliques relatifs à l'idolâtrie permet en effet de montrer qu'il s'agit d'une assimilation qui est un processus relationnel : comme nous l'avons perçu avec l'Exode et le Deutéronome, c'est avant tout parce que l'objet créé est adoré qu'il devient idole. Il ne suffit pas que l'objet soit créé, ni même qu'il soit une représentation du créé. Le problème vient bien de l'assimilation qui peut être faite entre l'incrée et le créé, assimilation qui est opérée par la relation d'adoration : en adorant le créé plutôt que le Créateur, l'idolâtre se trompe, il manque sa cible en se détournant de l'image selon laquelle il a été créé, en voulant matérialiser, rendre palpable la divinité en la façonnant à son image. Par l'adoration de l'idole, l'homme prétend en réalité pouvoir se façonner lui-même.

Cette assimilation de la divinité à l'humanité, qui, nous l'avons vu, est particulièrement explicite dans le deutéro-Esaïe emporte des conséquences sur l'humanité. Plaçant toute sa confiance dans la créature et non plus dans le Créateur, l'humanité va s'enfermer sur elle-même se détournant de l'image selon laquelle elle fut créée, refusant l'assimilation Dieu qui lui confère cette dignité particulière, celle d'être créé selon l'image de Dieu.

Le deutéro-Esaïe nous permet alors de préciser ce que peut être l'image de Dieu, c'est-à-dire cette conception particulière de la divinité selon laquelle Dieu a créé l'être humain : l'assimilation par l'homme de la divinité à la créature porte atteinte à la sainteté de Dieu.

Cette atteinte à la sainteté de Dieu va avoir des conséquences sur l'homme, et sur l'humanité : créée selon l'image de Dieu, l'humanité se trouve assimilée d'emblée par Dieu à sa sainteté. Nous entendons le mot « sainteté » dans son sens premier : le saint est celui qui est mis à part. En assimilant la divinité à la créature, l'idolâtre place toute sa confiance dans le visible et le palpable : n'adorant qu'une image de lui-même, de sa condition de créature, l'homme devient statique, incurvé en lui-même, perdant toute ouverture à l'altérité. Plaçant toute sa confiance dans le déjà créé, l'idolâtre est rendu sourd à la parole du Créateur. Rompant son lien avec la transcendance, la créature humaine s'enlise dans l'immanence et se rend saisissable : elle n'apparaît plus comme étant mise à part du reste de la création. Plaçant toute sa confiance dans le visible, l'idolâtre vit alors dans une relative certitude qui certes lui confère un certain sentiment de sécurité, mais qui ne lui offre aucune autre perspective que l'autojustification. Mais quoi qu'il fasse et bien qu'il s'assourdisse, l'idolâtre reste toutefois une créature humaine, créée par Dieu selon son image, assimilée par Dieu à sa sainteté, digne de sa miséricorde.

Que ce soit à l'*imago Dei* ou *a contrario* à l'idole, l'humanité relève fondamentalement d'assimilations qui sont perçues comme processus relationnels : création de l'homme à l'image de Dieu comme assimilation de l'homme par Dieu, idolâtrie comme assimilation de l'objet créé à la divinité par l'adoration de l'idole, conformité ou non-conformité de l'homme à son archétype, authenticité et inauthenticité de l'homme, résultent d'assimilations qui sont des processus relationnels. Nous percevons ici les fondements anthropologiques d'une sotériologie qui repose sur le concept relationnel d'assimilation : « Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi » (Esaïe 43,1).

De la même manière qu'un détour par les textes relatifs à l'idolâtrie dans l'Ancien Testament, un détour par la conception de l'image de Dieu en Egypte antique, civilisation du proche orient ancien qui ne connaissait pas encore l'interdiction de l'idole contenue dans la Torah, devrait nous permettre de vérifier *a contrario* la validité de notre interprétation.

1.2. L'approche de l'Ancien Testament et les écrits sapientiaux de l'Égypte antique

1.2.1. L'homme égyptien, *alter égo* de la divinité : l'homme image de Dieu dans l'enseignement pour Mérykarê

Y aurait-il des sources qui ont influencé l'approche vétérotestamentaire ? Il semblerait que le thème soit présent dans l'anthropologie de l'Égypte antique. En effet, on découvre que le thème y est déjà présent dans l'article de P.-E. Dion, « ressemblance et image de Dieu » dans le supplément du Dictionnaire de la Bible¹¹⁷, qui met en évidence que « la plus ancienne attestation »¹¹⁸ de l'affirmation selon laquelle « les humains en général » sont dit « créés à l'image de Dieu » se trouve dans l'*instruction à Mérykarê*¹¹⁹.

Communément daté de la première période intermédiaire¹²⁰, le texte est l'enseignement d'un roi de la X^{ème} dynastie à son fils Mérykarê.

Le texte se compose en trois parties¹²¹. Une première partie est constituée par une suite de phrases à l'impératif, conseils pour bien gouverner, puis une deuxième partie écrite en grande part à la première personne du singulier apparaît comme un compte rendu des actions du père qui permet d'établir la situation du royaume qui sera transmis au fils, enfin une dernière partie, plus théologique, montre la grandeur et la beauté de la fonction de monarque, véritable coopération à la fonction divine, en partenariat avec « le dieu », comme l'indiquent les versets suivants : « Agis pour le dieu de sorte qu'il agisse pour toi pareillement »¹²². « Les suivants du roi sont les suivants du dieu »¹²³. C'est dans cette troisième partie du texte que nous

¹¹⁷ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu » in L. PIROT et A. ROBERT, *Dictionnaire de la Bible, Supplément IX*, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 365-403.

¹¹⁸ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », *op. cit.*, col. 366.

¹¹⁹ L'orthographe du nom « Mérykarê » différant selon les divers documents que nous allons étudier, nous avons choisi d'harmoniser en adoptant l'orthographe proposée par P. Vernus dans P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique*, Paris, imprimerie Nationale, 2001.

¹²⁰ Première période intermédiaire (2140-2022 av. JC), c'est-à-dire de la VIII^{ème} à la X^{ème} dynastie. Selon la plupart des auteurs, le texte daterait de la seconde moitié de la X^{ème} dynastie, ainsi P.-E. DION, *op. cit.*, col. 366 ; ou comme semble le suggérer P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique, op. cit.*, p. 137 ; ou encore C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Égypte ancienne » in O.H. PESCH, J.M. VAN CANGH, *L'homme image de Dieu, données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, CERF, 2006, p. 88-89. Certains ont toutefois pu considérer le texte comme étant plus tardif, notamment S. BICKEL, *La cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Editions Universitaires (OBO 134), 1994, p. 219, qui date le texte du Nouvel Empire (1539-1080 av. JC). Nous reviendrons sur ce problème de datation dont certains aspects ne manquent pas d'intérêt pour notre problématique.

¹²¹ P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique, op. cit.*, p. 137. Nous nous fondons sur sa traduction pour décrire la structure du texte.

¹²² P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique, op. cit.*, p. 150.

¹²³ P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique, op. cit.*, p. 137.

pouvons trouver le fameux paragraphe qui contient l'affirmation selon laquelle les hommes sont images de Dieu¹²⁴ :

Ils sont biens pourvus, les hommes, le troupeau de Dieu !
C'est pour leur cœur qu'il a fait le ciel et la terre,
après qu'il eut repoussé l'avidité de l'eau.
C'est pour que vivent leurs narines qu'il a fait le souffle
(car) ce sont ses images (*znn*), issues de sa chair !
Et c'est pour leur cœur qu'il s'élève dans le ciel
Et c'est pour eux qu'il a fait les plantes, le bétail, les oiseaux, les poissons, de quoi les nourrir.
De même qu'il a occis ses ennemis,
De même, a-t-il anéanti ses enfants à cause de leur projet de rébellion.
(Mais) c'est pour leur cœur qu'il fait la lumière,
Et c'est pour les voir qu'il ne cesse de naviguer,
Après s'être aménagé une cabine autour d'eux.
Quand ils pleurent, il est à l'écoute,
Aussi pour eux a-t-il fait un souverain grâce au parfum,
Un soutien pour épauler le faible.
Et c'est pour eux qu'il a fait la magie afin qu'elle soit une arme pour repousser le coup des événements,
Auxquels on doit s'attendre de nuit comme de jour.
Et si parmi eux il a occis quelques frondeurs,
C'est comme lorsqu'un homme bat son fils à cause (du mal qu'il a fait à) son frère.
Dieu connaît chaque nom !

On ne peut qu'être frappé par la ressemblance entre ce texte et le récit biblique sacerdotal de la création de l'homme. L'homme apparaît ici comme étant le sommet de la création, création d'un dieu très proche de l'homme, un dieu « à l'écoute », qui « connaît chaque nom ». Ainsi, nous faisons nôtre le commentaire de C. Cannuyer :

La relation qu'il [l'enseignement à *Mérykarê*] décrit entre l'homme et son créateur rejoint incontestablement certaines pages de la Bible. L'homme, image de Dieu, est placé, comme dans la Bible (Gen. 1,1-2,3), au sommet de la création puisque c'est bien pour satisfaire son cœur, c'est-à-dire toutes ses aspirations et ses besoins, que Dieu a fait le ciel et la terre, la lumière du jour ainsi que les plantes et les animaux qui lui servent de nourriture. La distinction entre l'homme et les animaux est ici implicitement formulée, comme elle l'est aussi dans *l'Enseignement d'Ani* (circa 1250 av. J.C.) 23, 8-9 : « Quant à l'homme, il est un *alter ego* de Dieu : leur propre (à tous deux) est d'écouter l'homme et ce qu'il dit ». La capacité à écouter est la qualité qu'ont en commun le créateur et l'homme, son « double », son « second ». Comme l'a bien démontré Jan Assmann, le respect de ce devoir d'écoute est une des vertus cardinales qui permet à l'homme d'agir selon la *Maât*, le divin équilibre dynamique de l'univers et de la société, par conséquent d'accéder à l'au-delà après la mort en tant que *maâ-kherou* « *Maâtifié de voix* », de devenir un dieu parmi les

¹²⁴Enseignement à *Mérykarê*, (pSt Pétersbourg 1116 A v°, XII, 1-8 =P131-138). C'est dans un souci de clarté pour notre propos que nous utilisons ici la traduction de C. CANNUYER dans C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 89-9 : qui met plus en avant la notion d'« image de dieu » que la traduction de P. VERNUS. En effet, alors P. VERNUS traduit *znn* par « réplique », C. CANNUYER va traduire « image ». P.-E. DION, *op. cit.*, col. 366, traduit lui aussi *znn* par « image » précisant qu'il s'agit d'une « représentation plastique », *znn* étant « précisé par le déterminatif « statue ». Nous retrouvons évidemment en Egyptologie les mêmes types de débats concernant la traduction de *znn* que ceux concernant la traduction de צִלְמֵ in dans la recherche vétérotestamentaire (voir par exemple l'ouvrage de P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, *op. cit.*, p. 153-175). Mais il n'est pas question pour nous de trancher cette question pour le moment.

dieux. La sagesse de Ptahhotep (dont la rédaction est maintenant placée au début du Moyen Empire) le proclame en une formule particulièrement bien frappée (P 541-543) : « Ecouter est mieux que tout. Voilà en quoi l'amour devient parfait »¹²⁵.

C. Cannuyer semble ici interpréter la notion d'image de Dieu en Egypte comme un concept éminemment relationnel : citant l'*Enseignement d'Ani* et la *sagesse de Ptahhotep*, deux autres textes sapientiaux, du même type que l'*enseignement pour Mérykarê*, C. Cannuyer nous semble suggérer qu'être image de Dieu en Egypte, c'est savoir, comme le dieu, d'abord « écouter », puis « agir selon la *Maât* ». C'est ainsi que l'homme apparaît comme l'« *alter ego* de Dieu ».

Ce commentaire de C. Cannuyer peut paraître original, et il sort des sentiers de la recherche traditionnelle en la matière. En effet, il paraît difficile d'avancer l'existence d'une telle conception de l'homme comme « *alter ego* de Dieu », l'*enseignement à Mérykarê* étant le seul texte égyptien connu qui affirme que tous les hommes sont « images de Dieu »¹²⁶. Nombreux sont les exégètes, dans la recherche vététotestamentaire du XX^{ème} siècle, qui ont montré que la notion d'image de Dieu pouvait trouver sa source dans l'« idéologie royale du Proche Orient Ancien »¹²⁷, et notamment l'idéologie royale égyptienne¹²⁸. Aussi l'image de Dieu en Egypte apparaît-elle comme étant une spécificité exclusivement royale. Assez logiquement, la recherche s'est alors efforcée de comprendre de quelle manière le concept d'image de Dieu qui n'était attribué qu'au seul roi, a pu être ainsi « démocratisé », étendu à l'ensemble de l'humanité dans l'*Enseignement à Mérykarê*.

Certains ont purement et simplement refusé de voir dans l'*enseignement à Mérykarê* une telle démocratisation. C'est le cas de B. Ockinga qui dans ce texte entend l'image (*znn*) non comme une identité iconique (*Ebenbildlichkeit*), mais comme une simple ressemblance (*Wesensähnlichkeit*) avec Dieu¹²⁹. Seul le roi est image identique et authentique de Dieu,

¹²⁵ C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Egypte ancienne », *op. cit.*, p. 91-92.

¹²⁶ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », *op. cit.*, col. 366.

¹²⁷ G.A. JÓNSSON, *The image of god, Genesis 1, 26-28 in a century of Old Testament Research*, *op. cit.*, p. 55-58 ; 134-144 ; 207-208 ; W. GROSS, « Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Diskussion des letzten Jahrzehnts », *Biblische Notizen* 68 (1993), p. 35-48 ; J.-G. HEINTZ, « L'homme créé à l'image de Dieu (Gen. 1,26-27), pierre de touche de l'interprétation biblique », *Foi et Vie* 85/5 (1986), p. 58 ; P.-E. DION, *op. cit.*, col. 379.

¹²⁸ Le travail le plus cité dans la recherche récente est sans conteste B. OCKINGA, « Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament », (*Ägypten und Altes Testament* 7), Wiesbaden, Harrassowitz, 1984.

¹²⁹ C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Egypte ancienne », *op. cit.*, p. 80. C. CANNUYER résume ici la thèse d'Ockinga. Voir C. CANNUYER, *op. cit.*, p. 98-102, pour la critique de cette distinction entre *Wesensähnlichkeit* et *Ebenbildlichkeit*.

l'homme ne fait que ressembler à Dieu dans sa manière d'être ou d'agir¹³⁰, ce sont deux choses différentes, d'où impossibilité de parler de « démocratisation » de l'image de Dieu :

Il ne peut pas être question d'une « démocratisation » de l'idée d'image de Dieu en Egypte. A ce sujet Schmidt écrit, dans le cadre de l'affirmation de l'*Enseignement à Mérykarê*, que l'homme serait *znn* « imitateur » de Dieu. Premièrement *znn* exprime une ressemblance (*Wesensähnlichkeit*) et non une image (*Ebenbildlichkeit*) ; deuxièmement, l'enseignement à *Mérykarê* est daté de quelques siècles avant la première attestation du Roi comme image (*Ebenbild*) ou « ressemblance » (« *Wesensähnlicher* ») de Dieu. On n'a donc pas à faire à une démocratisation mais au mieux à une « monarchisation » du concept ! Après le Moyen Empire l'homme sera rarement défini comme « ressemblance » (« *Wesensähnlicher* ») de Dieu, mais le concept est resté vivant dans le cercle des sages, comme nous l'atteste l'*enseignement d'Ani*¹³¹.

Pour B. Ockinga, cette « démocratisation » du concept d'image de Dieu n'a donc pu être opérée qu'en Israël :

Les parallèles entre les conceptions vétérotestamentaire et égyptienne de l'image de Dieu se révèlent [...] particulièrement étroits. La fonction du roi égyptien, représenter le roi des dieux dans le monde, a dans l'Ancien Testament été attribuée à tous les hommes à travers Elohim ; aussi bien le roi égyptien que l'homme vétérotestamentaire sont nantis de capacités divines, et par conséquent rendu capable d'exécuter cette fonction. En Egypte, cette fonction consiste dans la domination sur l'homme ; dans l'Ancien Testament, l'homme comme représentant de Dieu (*genus Repräsentant Gottes*), sa domination se rapportant à la création¹³².

La domination étant le point commun entre les conceptions égyptienne et vétérotestamentaire de l'image de Dieu, nous pouvons affirmer que, pour B. Ockinga, l'image de Dieu consiste en la représentation d'une domination qui est capacité divine. Ce qui aurait été « démocratisé » par Israël est alors une capacité, celle de dominer la création : attribut du seul Roi égyptien, elle a été attribuée dans l'Ancien Testament à tous les hommes.

D'autres considèrent l'*Enseignement à Mérykarê* comme le témoignage d'une telle « démocratisation » au sein même de l'Egypte. C'est le cas de P.-E. Dion qui pense que cette démocratisation serait celle de la « filiation divine » au départ revendiquée par les rois de la IV^{ème} dynastie :

L'idée même que les humains en général sont des images de Dieu est unique en Egypte. Elle s'exprime à l'aide d'un concept (*znn*, une représentation plastique, ici précisée par le déterminatif « statue ») qui ne sera couramment appliquée aux rois qu'à l'époque gréco-romaine ; mais elle s'appuie sur une notion de paternité fréquemment invoquée à propos des souverains. L'affirmation de *Mérykarê* pourrait fort bien être le fruit d'une réflexion précoce « démocratisant », si l'on peut dire, la filiation divine revendiquée par les rois depuis la IV^{ème} dynastie ; la même tendance ne se

¹³⁰ B. OCKINGA, « Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament », *op. cit.*, p. 139-140 : « Quand l'enseignement à *Mérykarê* désigne l'homme comme « son (de Dieu) *znn.w*, issu de sa chair », il le comprend comme descendant de Dieu, descendant non dans un sens littéral, mais selon leur être, ils sont « imitateurs » de Dieu, imitateurs en référence à l'action et à l'être [...] Seul le roi sera défini comme l'image concrète (Konkretes Abbild Gottes) , à savoir le roi divin ».

¹³¹ B. OCKINGA, « Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament », *op. cit.*, p. 145 note n°20. C'est nous qui traduisons.

¹³² B. OCKINGA, « Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament », *op. cit.*, p. 153.

manifeste-t-elle pas encore durant la première Période Intermédiaire, par la « démocratisation » de l'ancien privilège pharaonique de « devenir Osiris » après la mort ?¹³³.

Démocratisé dans l'*Enseignement à Mérykarê*, ce concept d'image de Dieu comme « filiation divine » serait devenu, au début du Nouvel Empire, un titre royal signifiant le lien de filiation entre Pharaon et Rê :

L'Epithète royal d'image de Dieu est très souvent associée dans les inscriptions, comme elle l'était chez Mérykarê, à l'affirmation de la filiation divine. Amon-Rê s'adresse ainsi à Aménophis III : « Tu es mon fils bien aimé, sorti de mes membres, ma statue (*hntj*) que j'ai placée sur la terre ». Le thème de l'image semble bien être venu préciser dans un certain sens, à la veille du Nouvel Empire, le vieux thème du Roi « Fils de Rê » (massivement attesté depuis la IV^e dynastie) [...] Peut être les Egyptiens trouvaient-ils naturel que, engendré par Rê, Pharaon en fut l'image¹³⁴.

Puis, c'est sous la plume de l'auteur Sacerdotal que ce titre royal aurait été de nouveau « démocratisé » pour fonder la domination de l'homme sur le règne animal :

Si Pg a voulu faire allusion à un titre royal (*sic*) né dans les grandes civilisations voisines, c'est sans doute parce qu'il voyait là un moyen particulièrement ingénieux de relier l'une à l'autre les deux principales directions dans lesquelles se développaient son anthropologie religieuse : la situation de l'homme vis-à-vis du divin, et sa place dans l'univers empirique. En présentant l'homme créé à l'image de Dieu, non seulement il tournait l'humanité vers Elohim comme vers son modèle ; l'harmonique qu'il introduisait par ce mot préparait le thème de domination (*rādāh*) du règne animal aux v. 26b et 28b. Une telle extension du vieux titre royal à l'ensemble de l'humanité le « démocratisait » radicalement. [...] Une telle démocratisation n'a rien d'inconcevable : comme nous l'avons vu, à l'aide d'un passage de Mérykarê, un penseur égyptien avait su démocratiser de même la filiation divine du roi dès la fin du III^e millénaire en décrivant les hommes comme des images du dieu créateur, « issues de ses chairs »¹³⁵.

Ici, la domination de Dieu sur le Cosmos reste le point commun entre les conceptions égyptienne et vétérotestamentaire de l'image de Dieu. Toutefois, cette domination renvoie à un fondement plus profond, celui de la « situation de l'homme vis-à-vis de Dieu » qui se traduit dans la notion de « filiation divine ».

Si B. Ockinga et P.-E. Dion ne sont pas d'accord sur le fait que l'*Enseignement à Mérykarê* ait été le témoignage d'une « démocratisation » du concept d'image de Dieu au sein même de l'Egypte, les deux auteurs utilisent toutefois la même méthode pour expliciter le sens de ce concept : domination ou filiation divine, le concept d'image de Dieu ne semble pouvoir être compris qu'à la lumière d'une notion plus fondamentale. Si l'image de Dieu peut être dite « démocratisée », c'est qu'il y a eu permanence d'une notion plus fondamentale qui permet de faire le lien entre l'image de Dieu exclusivement royale et l'image de Dieu « démocratisée » :

¹³³ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », *op. cit.*, col. 366.

¹³⁴ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », *op. cit.*, col. 368-369.

¹³⁵ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », *op. cit.*, col. 396.

cette permanence montre qu'on parle bien du même concept, bien que celui-ci ait subi le changement de la « démocratisation ».

Si dans son article, C. Cannuyer, considérant qu'il est hasardeux d'essayer de « prouver la filiation » entre le concept d'image de Dieu en Egypte et celui de l'Ancien Testament, refuse de se prononcer sur l'éventuelle « démocratisation » du concept¹³⁶, son but est de montrer que l'*Enseignement à Mérykarê* « proclame bien que tous les hommes ont été créés à l'image du créateur et d'en dégager les implications théologiques »¹³⁷. La question reste donc celle du sens du concept d'image de Dieu, concept central de l'anthropologie théologique. Sa thèse est la suivante :

En fait, l'*Enseignement à Mérykarê* XII,2 est on ne peut plus clair et postule une essentielle *Ebenbildlichkeit* entre l'homme et dieu. Il s'agit d'une filiation/consubstantialité appelée à s'épanouir quand l'homme, après sa mort et sa justification devant le tribunal divin, accède à la déification éternelle. Les implications théologiques de ce texte sont donc considérables. On ne peut, pour en apprécier l'étoffe, dissocier les trois conceptions exprimées dans ce même *Enseignement à Mérykarê* : l'homme image de Dieu, l'homme enfant de dieu et l'homme appelé à la divinisation *post mortem*¹³⁸.

C. Cannuyer éclaire lui aussi la conception de l'image de Dieu avec deux autres conceptions qui sont indissociables : « l'homme enfant de dieu » c'est-à-dire la filiation et « l'homme appelé à la divinisation *post mortem* », c'est-à-dire la vocation de l'homme à la consubstantialité avec Dieu. Pour illustrer cette « filiation/consubstantialité », C. Cannuyer cite E. Hornung qui parle quant à lui d'une « identité fondamentale d'action, de nature et de rang »¹³⁹ concernant la conception de l'image de Dieu en Egypte. Or, cette conception de l'image de Dieu comme « identité fondamentale d'action, de nature et de rang », cette filiation de l'homme avec Dieu, cette « divination *post mortem* », renvoient toutes à un élément commun, plus fondamental qui fait que l'homme peut être vu en Egypte comme l' « *alter ego* de Dieu » : la *Maât*.

Comme le souligne F. Dunand, la *Maât* apparaît, en effet, comme une notion fondamentale, véritable « substrat commun » de « la multitude des manifestations de religiosité en Egypte » :

Du moins, aujourd'hui, peut-on reconnaître sous la multitude des manifestations de religiosité en Egypte, un substrat commun dans lequel toutes les théologies, tous les rites et les mythes trouvent leur origine. Au-delà des divergences locales dont les Egyptiens n'ont jamais cherché la suppression, bien au contraire, des structures similaires régissent la pensée théologique, qu'il s'agisse de cosmogonies ou du rapport de l'un avec le multiple. L'attitude éthique de l'individu devant sa vie, sa réaction face à la mort appartiennent à l'Egypte tout entière et ne reflètent aucun

¹³⁶ C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Egypte ancienne », *op. cit.*, p. 80-81.

¹³⁷ C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Egypte ancienne », *op. cit.*, p. 81.

¹³⁸ C. CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Egypte ancienne », *op. cit.*, p. 103.

¹³⁹ E. HORNUNG, *Les dieux de l'Egypte. Le Un et le Multiple*, Monaco, Ed. du Rocher, 1986, p. 124.

particularisme local. Dans les enseignements et les Sagesses, lorsqu'un homme au seuil de la mort s'adresse personnellement à son fils, c'est en fait, par le biais de cette fiction littéraire, l'ensemble de la communauté culturelle qu'il exhorte à vivre en conformité avec la *Maât*¹⁴⁰.

L'*Enseignement à Mérykarê* et l'affirmation sur l'image de Dieu qu'il contient font précisément partie de ces textes que F. Dunand qualifie d'« enseignements et sagesses », enseignements et sagesses qui sont toutes fondées sur la notion de *Maât*. Or nous avons vu que les auteurs que nous venons de citer n'hésitaient pas à faire appel à une notion plus fondamentale pour expliciter le sens du concept d'image de Dieu. Nous pensons donc qu'il est possible d'explicitier le sens du concept d'image de Dieu avec la notion plus fondamentale de *Maât*.

C'est à partir du livre de J. Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989, que nous exposerons la notion de *Maât*. Il s'agit d'un recueil de cinq leçons prononcées au Collège de France par le professeur de l'Université de Heidelberg, en mai et juin 1988. Très souvent cité dans les travaux relatifs à la *Maât*, ce livre nous semble être un ouvrage de référence dont nous sortons « convaincus que la *Maât* mérite de figurer parmi les principaux systèmes de fondement du lien social et du discours éthique »¹⁴¹.

Quasi-*λογος* égyptien, sorte de préfiguration du *λογος* décrit au début de l'évangile de Jean¹⁴², la *Maât* y est décrite comme une véritable parole performative qui fonde la relation entre les Hommes et entre l'Humain et son créateur. Aussi cette parole transforme-t-elle véritablement l'homme (1.2.1.1.). En effet, elle guide son cœur et le métamorphose, le rendant semblable aux dieux après sa mort. Ainsi, cette ouverture d'un homme considéré au départ comme étant sourd, insensible, égoïste, incurvé en lui-même, nous apparaît-elle, toute proportion gardée, comme un véritable « salut par la *Maât* » (1.2.1.2.). La *Maât* transformant ainsi l'homme en être qui écoute et qui agit, à l'image de son créateur, nous paraît alors éclairer le sens du concept d'image de Dieu en Égypte ancienne (1.2.1.3.).

¹⁴⁰ F. DUNAND, *Hommes et Dieux en Égypte, 3000 av. JC -395 ap. JC, anthropologie religieuse*, Paris, Cybele, 2006, p. 20.

¹⁴¹ Selon la recension de Y. LAMBERT dans les *Archives de sciences sociales des religions*, 1990/72 p. 227-228.

¹⁴² Jean 1,1 : nous allons en effet voir que J. ASSMANN n'hésite pas à utiliser ce texte de Jean pour faire comprendre le concept de *Maât*.

1.2.1.1. La Maât selon Jan Assmann, le *λογος* Egyptien

Véritable « notion de base de la réflexion égyptienne »¹⁴³, *Maât* est un concept regroupant plusieurs notions que notre culture moderne tend à distinguer, à différencier.

Considérée par les égyptologues comme renvoyant aux idées de Vérité/Justice, cette notion intraduisible¹⁴⁴ est comprise aujourd'hui de manière très large : instituant « dans le chaos des forces du désordre [...] la norme, la mesure dans tous les ordres de la création »¹⁴⁵, la *Maât* apparaît comme ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui l'« ordre des choses », ou plus précisément, « l'ordre du monde » ou « ordre cosmique »¹⁴⁶ (*Weltordnung*). Revêtant une dimension cosmologique et sapientiale, il n'est pas étonnant que la *Maât* serve, comme nous l'avons vu avec F. Dunand, de fondement aux « Enseignements et Sagesse » égyptiennes.

Cette manière très large de définir le concept de *Maât* dans l'Égyptologie récente semble être dû à une certaine interprétation de l'évolution de l'« histoire intellectuelle de l'humanité » :

L'histoire intellectuelle de l'humanité est [...] vue ici comme un progrès de différenciation menant des formes symboliques « compactes » aux formes symboliques différenciées. La « compacité » de la conceptualisation mythique est fondée sur l'identité, voir l'identification programmatique du cosmos et de la société, de la nature et de la culture¹⁴⁷.

C'est principalement à partir d'une lecture critique des théories de l'« âge axial » de K. Jaspers¹⁴⁸ et du passage de « visions cosmologiques » à des « visions transcendantes de l'ordre »¹⁴⁹ de E. Voegelin, que J. Assmann exprime l'idée selon laquelle l'humanité, partant d'une vision globale et confuse du cosmos, a su distinguer, séparer, différencier, nommer différents « ordres » pour mieux les comprendre et observer leurs interactions :

Cette interprétation de la vision mésopotamienne et notamment égyptienne du monde permit à Voegelin de reconstruire l'histoire intellectuelle de l'humanité comme un processus de différenciation. Le syndrome cosmologique correspond à l'expérience compacte de l'ordre qui refuse – ou est incapable – de faire la différence entre le divin et le politique, le salut et la domination, le cosmique et le social.

¹⁴³ Voir « avant propos » de J. LECLANT, dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Juilliard (conférences essais et leçons du collège de France), 1989, p. 9.

¹⁴⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Juilliard (conférences essais et leçons du collège de France), 1989, p. 16.

¹⁴⁵ Voir « avant propos » de J. LECLANT, dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 9-11.

¹⁴⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 24. La leçon n°1, dans laquelle il expose cette évolution de la compréhension du concept de *Maât* dans l'Égyptologie porte le titre « ordre cosmique ou justice sociale ».

¹⁴⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 21.

¹⁴⁸ J. ASSMANN décrit la théorie de l'âge axial de K. JASPERS dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 19.

¹⁴⁹ J. ASSMANN décrit la théorie d'E. VOEGELIN dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 22-23.

C'est ainsi que l'humanité a pu s'affranchir de la « captivité cosmologique », cette « forme d'appréhension » pour laquelle « il n'existe rien en dehors du cosmos. Toute chose est contenue dans le cosmos et celui-ci est également dans toute chose »¹⁵⁰.

Cet affranchissement se serait produit à l' « âge axial », à savoir le « tournant historique décisif jusqu'où nous pouvons retrouver nos traces, c'est-à-dire notre histoire et notre identité, l'origine de l'univers intellectuel dans lequel nous vivons et celle de l'homme avec qui nous vivons »¹⁵¹.

Or l' « âge axial » étant situé par K. Jaspers environ en 500 av. JC¹⁵², la civilisation égyptienne apparaît comme « le prototype d'une civilisation préaxiale »¹⁵³ pour laquelle « il n'y a que l'ordre immanent, l'ordre cosmique, *Weltordnung*, *Maât* »¹⁵⁴.

La *Maât* est alors à comprendre comme un « concept compact » qui dépasse largement les notions de justice et de vérité distillées au fil de l'histoire intellectuelle de l'humanité :

Ce qui correspond le mieux à ce que nous nommons « ordre universel » ou « ordre cosmique », c'est, selon Voegelin, le concept égyptien de la *Maât*. *Maât* représente le prototype d'un concept « compact ». Parce qu'il concerne en même temps la « vérité » et la « justice », il réunit les sphères de l'être et du devoir (*sein* et *sollen*) de la nature et de la société, de l'ordre cosmique et de l'ordre humain (éthique) et exprime exactement par cela cette unité universelle sur laquelle le « mythe cosmologique » est fondé¹⁵⁵.

Aussi, cette « unité universelle » qu'exprime le mot *Maât* apparaît-elle aujourd'hui comme « le principe fondamental des premières civilisations »¹⁵⁶, l' « élément essentiel du discours théorique dans les disciplines socio-anthropologiques »¹⁵⁷ : la *Maât* nous semble alors être effectivement un concept permettant de mieux comprendre les racines de l'anthropologie biblique, le peuple élu faisant partie des premières civilisations¹⁵⁸.

Et en effet, nous allons pouvoir constater que cette compréhension large du concept de *Maât* par l'Égyptologie récente va permettre à J. Assmann de la décrire, non seulement comme

¹⁵⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 22.

¹⁵¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 19 ; K. JASPERS, H. NAEF (Trad.), *Origine et sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 8-33, pour l'énoncé de la théorie de l'âge axial. Voir notamment p. 8 : « La nouveauté de cette époque, c'est que partout l'homme prend conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites [...]. Il rencontre l'absolu dans la profondeur du sujet conscient et dans la clarté de la transcendance ».

¹⁵² J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 19 ; K. JASPERS, op. cit., p. 9.

¹⁵³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 20.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 24.

¹⁵⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 23.

¹⁵⁸ Nous constaterons plus tard que certaines notions anthropologiques, notamment le cœur en tant qu'organe de la décision, sont communes à l'ensemble des civilisations antiques proche-orientales.

concept compact regroupant la justice et la vérité, mais plus largement et plus fondamentalement comme un véritable *λογος* égyptien. Ceci est particulièrement visible lorsqu'il commente le récit cosmogonique de la formule 80 des *Textes des Sarcophages*¹⁵⁹ :

C'est le « moment cosmogonique » qui est décrit ici, celui où le dieu préexistant, « néant/tout » prend conscience de soi-même et, par là même, se transforme en trois : le Tout, la Vie et la Vérité. Ce qui importe, c'est la préexistence de la *Maât*-Vérité. Elle n'est point posée par le démiurge, au contraire, elle est plutôt « avec » *Atoum* et faisait une unité avec lui et son frère « Vie ». Au commencement étaient « Vie » et « Vérité », et « Vie » et « Vérité » étaient avec Dieu, et « Vie » et « Vérité » étaient Dieu : c'est la quintessence du texte, traduite dans une forme qui nous est plus familière. [...] Vie et Vérité sont des forces ou énergies cosmogoniques.¹⁶⁰

Outre la présence de la *Maât* au côté du démiurge, et son identification à celui-ci, on peut noter que celle-ci fait partie d'une trinité : le tout, la vie, la vérité. Plus loin, dans cette même quatrième leçon sur la dimension cosmique de la *Maât*, il n'hésitera pas à qualifier explicitement la *Maât* de *λογος* : « Nous avons beaucoup souligné le caractère “langagier de la *Maât*”, plus audible que visible, que l'on écoute et comprend, donc une sorte de *λογος*. C'est le dieu qui, par le mouvement et le rayonnement, génère ce *λογος*, sous forme de lumière et de temps »¹⁶¹.

La grande différence entre la *Maât* et le *λογος* biblique sera précisément la dimension essentiellement cosmique de la *Maât*, cosmologie qui, nous l'avons vu, caractérise cette civilisation « préaxiale » qu'est l'Égypte. Mais nous verrons que plus qu'un simple concept cosmologique et sapiential, la *Maât* apparaît comme étant une parole qui transforme l'homme en entité écoutante, l'ouvrant à l'altérité (1.2.1.1.3). En effet, la *Maât* apparaît non seulement comme une parole qui fonde la communauté entre les hommes (1.2.1.1.1.) mais en plus comme le fondement de la communion de l'homme avec son créateur (1.2.1.1.2.).

1.2.1.1.1. *Maât*, une parole qui fonde la communauté entre les hommes

Bien que les enseignements délivrés par les rois à leurs fils, comme l'*Enseignement de Mérykarê*, décrivent les comportements conformes à la *Maât*, J. Assmann ne s'arrête pas à ces descriptions positives pour définir le concept. Il s'intéresse aussi à d'autres textes faisant partie, eux aussi, de la littérature sapientiale, qui décrivent le monde en l'absence de *Maât* : les plaintes.

¹⁵⁹ Reproduction et traduction du texte du Sarcophage B1C, *Spell* 80 dans C. CARRIER, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, tome 1 : spells [1] à [354]*, Paris, Ed. du Rocher (Champlolion), 2004, p. 221-227.

¹⁶⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 101. Nous reconnaissons évidemment immédiatement la référence au texte de Jean 1,1 qui décrit le *λογος*.

¹⁶¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108.

Pour J. Assmann, les deux styles littéraires sapientiaux de l'enseignement et de la plainte sont complémentaires pour comprendre le concept : si l'enseignement montre la construction de l'individu par sa conformation à la *Maât*, la plainte revêt une dimension plus sociale, montrant que la société dépend totalement de celle-ci¹⁶². Or c'est partant de l'une de ces plaintes que J. Assmann va montrer toute l'importance de la *Maât* comme fondement de la relation entre les hommes, nouant les liens du tissu social.

C'est, en effet, à partir d'une œuvre du Moyen Empire composée de *neuf plaintes d'un paysan oasien*¹⁶³ que J. Assmann parviendra à « reconstruire toute une théorie ou doctrine de la *Maât* »¹⁶⁴, ce texte lui apparaissant comme étant un véritable « traité sur la *Maât* »¹⁶⁵. Le fait que ce texte constitue son point de départ n'est pas anodin : le choix de cette histoire qui met en scène un paysan se plaignant de la surdité d'un grand intendant qui ne prend pas en considération sa demande de justice, mettra en évidence l'importance de l'écoute dans le processus d'instauration de l'ordre cosmique qu'est la *Maât*. Or l'écoute suppose la relation : l'écoute est ouverture à l'autre.

En effet, c'est plus précisément à partir de cette parole qui lui apparaît comme étant le « point culminant » des *neuf plaintes de l'Oasien*, que J. Assmann va montrer ce qui apparaît comme étant les « trois péchés contre la *Maât* »¹⁶⁶ : « Il n'y a pas d'hier pour le paresseux ; Pas d'ami pour celui qui est sourd à la *Maât* ; Pas de jour de fête pour l'avide »¹⁶⁷.

Le commentaire de chacune de ces trois affirmations de l'Oasien va permettre à J. Assmann de définir *a contrario* la *Maât* comme responsabilité¹⁶⁸, langage¹⁶⁹ et altruisme¹⁷⁰.

Tout d'abord, l'affirmation selon laquelle « il n'y a pas d'hier pour le paresseux » renvoie *a contrario* au thème de la responsabilité comme réponse aux actes passés. Un certain nombre

¹⁶² J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 35-36. Nous verrons toutefois que ces plaintes nous en apprennent aussi beaucoup sur la construction de l'individu.

¹⁶³ Traduction des « neuf palabres du paysan volé » dans C. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte, tome I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient), 1984, p. 197-211.

¹⁶⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 37.

¹⁶⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 36.

¹⁶⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 37.

¹⁶⁷ C. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 210.

¹⁶⁸ J. ASSMANN *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 37-41 : « Solidarité active : agir l'un pour l'autre, réciprocité ».

¹⁶⁹ J. ASSMANN *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 42-51 : « Solidarité communicative : la *Maât* en tant que langage ».

¹⁷⁰ J. ASSMANN *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 51-55 : « Solidarité intentionnelle : *Maât* comme altruisme prescriptif ».

de textes égyptiens¹⁷¹, dont une inscription du roi Néferhotep de la XII^{ème} dynastie, « seule définition formelle du concept de *Maât* que l'on puisse trouver dans un texte »¹⁷², expriment en effet l'idée qu'il faut « agir pour celui qui agit », aussi selon J. Assmann « tout agir est pris dans un enchaînement relevant de la communication ; il est soit réponse, soit demande d'une réponse »¹⁷³. Inscrit dans le temps, cet « engrenage de l'agir »¹⁷⁴ suppose une conscience de l'« hier », une mémoire de l'agir passé auquel répond l'agir présent : « L'engrenage communicationnel de l'agir exige la mémoire, le maintien au présent du passé, de l'« hier ». Le paresseux en est incapable, il oublie l'hier et les exigences avec lesquelles l'aujourd'hui se noue à lui. Son manque de mémoire rompt ce lien. Il vit irresponsable dans un aujourd'hui perpétuel »¹⁷⁵.

Aussi cette mémoire revêt-elle une dimension relationnelle, sociale : « agir l'un pour l'autre suppose penser l'un à l'autre, connaître celui qu'on a connu »¹⁷⁶. Nouant l'hier et l'aujourd'hui, la *Maât* comme « agir l'un pour l'autre »¹⁷⁷ apparaît alors comme établissement de l'ordre social : « *Maât* est par conséquent une cohérence de l'agir qui dépasse le jour, accouplant la veille et son lendemain et assurant pour cela une réalité cohérente qui rend possibles la confiance et la réussite »¹⁷⁸.

Cet « agir pleinement responsable selon la *Maât* »¹⁷⁹ permet en effet l'instauration de la justice : « la justice est la *Maât* que l'on fait en agissant, la vérité est la *Maât* que l'on dit en communiquant »¹⁸⁰. La justice et la vérité sont donc deux modes de la *Maât* selon qu'elle est faite ou qu'elle est dite. La *Maât* nous apparaît alors comme principe éthique qui donne sens à l'agir et au dire : elle est une véritable parole agissante qui fonde l'échange, la communauté, la relation, la solidarité entre les hommes.

¹⁷¹ J. ASSMANN cite notamment des textes sapientiaux comme le *dialogue du désespéré* ou les *plaintes de l'Oasien* ainsi que d'autres inscriptions comme une inscription du roi Néferhotep de la XII^{ème} dynastie et « d'innombrables inscriptions funéraires de la Basse Epoque » J. ASSMANN *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 41.

¹⁷² Inscription du roi Néferhotep de la XII^{ème} dynastie cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 40 : « La récompense pour celui qui agit consiste en ce qu'on agira pour lui. Cela est Maât dans le cœur du dieu ».

¹⁷³ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 38.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 40.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 41.

¹⁷⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 39.

¹⁸⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 42.

En effet, la deuxième affirmation de l'Oasien selon laquelle il n'y a « pas d'ami pour celui qui est sourd à la *Maât* » révèle, selon J. Assmann, le caractère langagier de celle-ci. Prise à *contrario* cette affirmation dit qu'« il y a des amis pour celui qui écoute la *Maât* ». La *Maât* est donc quelque chose qu'on peut écouter, et qui permet d'établir une relation, un échange - l'amitié : « Toute la civilisation égyptienne semble être fondée sur, et animée par cette faculté de s'écouter l'un l'autre. Toute la vie sociale dépend de la faculté de s'entendre. La dimension sociale se traduit, dans la pensée égyptienne, par des images d'ordre langagier, d'après l'expression de Lacan : écouter, entendre, se taire »¹⁸¹.

Aussi, en Egypte, l'écoute prime-t-elle sur la parole : « c'est moins l'activité de la parole que la réceptivité de l'écoute qui est à la base du phénomène langagier »¹⁸². Or, plus qu'un simple vecteur d'information, le langage est porteur du sens, sens qui « par l'écoute [...] entre dans l'homme, le forme et le transforme en être sensible »¹⁸³. Pour montrer cette importance et cette fonction de l'écoute, J. Assmann s'appuie sur un passage de l'enseignement du vizir *Ptahhotep* : « Le fait d'écouter pénètre l'auditeur, et l'auditeur alors devient un homme obéissant. Il est bon d'écouter (comme) il est bon de parler. L'auditeur possède une chose utile : il est utile en effet pour un auditeur d'écouter ; écouter est plus beau que tout. A cause de cela peut naître une affection heureuse »¹⁸⁴.

J. Assmann citera un autre passage de l'enseignement du vizir *Ptahhotep* pour commenter l'affirmation de l'Oasien et éclairer l'expression « celui qui est sourd à la *Maât* » :

Quant à l'insensé qui n'écoute pas,
il n'y a personne qui agisse pour lui,
il considère la connaissance comme l'ignorance,
et l'utile comme le nuisible.
Il fait tout ce qui est odieux
Au point d'être blâmé, à cause de cela chaque jour.
Il vit de ce dont on meurt,
Sa nourriture pernicieuse, c'est parler.
Son mauvais caractère est connu des Grands.
Il vit étant mort chaque jour.
On passe sur ses fautes, à cause de la multitude

¹⁸¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 44.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 45.

¹⁸⁴ Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, Editions de l'académie Tchecoslovaque des sciences, 1956, P.537-541 (numérotation de Dévaud) ; C. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte, tome1. Des pharaons et des hommes*, op. cit., p. 248. J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 45, note 22. J. Assmann traduit « Ecouter est mieux que tout c'est à cause de cela que l'amour devient parfait » (mot à mot : « l'amour se développe étant bon »). Il diffère des traductions de Z. Žaba « Obéir est meilleur que tout ce qui existe (car il) en résulte une belle faveur » et de celle de C. Lalouette que nous avons cité, J. Assmann ne citant pas le passage complet qui éclaire pourtant à merveille son propos, et cette traduction s'approchant le plus de celle de J. Assmann.

des malheurs qui l'accablent chaque jour.¹⁸⁵

La surdité fait de l'insensé un véritable mort-vivant, qui « vit étant mort chaque jour », vivant de « ce dont on meurt ». Ce passage de l'enseignement de *Ptahhotep* permet à J. Assmann de mettre en évidence la fonction vivifiante de la parole dans la théorie égyptienne du langage¹⁸⁶:

L'insensé qui n'écoute pas est exclu de la solidarité [...] du s'écouter l'un l'autre : on passe son existence sous silence et il ne dit lui-même que des mots qui le détruisent. Cela exprime l'idée selon laquelle on vit de la parole. C'est la théorie égyptienne du langage. La parole est « subsistance », une substance vivifiante. [...] Celui qui n'écoute pas est incapable de la bonne parole. Puisque ses paroles sont mauvaises, elles sont une nourriture empoisonnée et, au lieu de l'intégrer, elles l'isolent. Il est condamné à vivre de ce dont on meurt. La parole vivifiante est *Maât*.

En résumé, l'homme égyptien est ce qu'il dit : si sa parole est mauvaise, que « sa nourriture pernicieuse c'est parler » alors « il est condamné à vivre de ce dont on meurt » parce que « l'homme vit de ce qu'il dit selon la qualité intégrante de ses paroles »¹⁸⁷. Mais plus fondamentalement l'homme égyptien est ce qu'il écoute : « celui qui n'écoute pas est incapable de la bonne parole », aussi « celui qui est sourd à la *Maât* est exclu de la vie, donc un mort vivant »¹⁸⁸. Autrement dit, celui qui est sourd à la *Maât* ne peut pas dire la *Maât* qui est la bonne parole et ne peut qu'être mort-vivant alors que celui qui dit la *Maât* ne peut la dire et vivre de cette parole vivifiante que parce qu'il l'a d'abord écoutée, c'est-à-dire reçue. D'où, pour l'égyptien, l'homme vit d'une parole qu'il reçoit : cette parole c'est la *Maât*.

Il s'agit alors ici de bien distinguer entre parole et langage. Nous venons de le constater *Maât* ne peut être dite que lorsqu'elle est au préalable entendue. L'écoute de la *Maât* précède alors l'inscription de celle-ci dans le langage, *Maât* est donc sens, parole qui se distingue du langage, même si elle ne peut être transmise, témoignée que par le langage¹⁸⁹. « Dire la *Maât* », c'est en effet inscrire cette parole dans un langage : « Agir solidairement veut dire : justifier par l'action la confiance que la société confère à l'agir. La tournure "dire la *Maât*" exprime exactement quelque chose d'analogue, à savoir : parler en harmonie avec la

¹⁸⁵ L'enseignement du vizir Ptahhotep P.575-587 cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 46 : J. Assmann utilise sa traduction qu'il fonde sur les hiéroglyphes tels qu'ils sont retranscrits dans Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, op. cit., p. 60 s. ; C. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 248-249 pour une autre traduction.

¹⁸⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 46.

¹⁸⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 47.

188 *Ibid.*

¹⁸⁹ Comme nous allons le voir, cette distinction entre parole et langage, entre *λογος* et récit est particulièrement visible dans la quatrième leçon de J. ASSMANN dans : « C'est le dieu qui, par le mouvement et le rayonnement, génère ce *λογος* sous forme de lumière et de temps. C'est l'homme auditeur et interprète de cette permanente émission de sens qui le prononce et récite sous forme de discours. » ; J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108. Mais il s'agit pour l'instant de se concentrer sur la deuxième leçon.

confiance conférée à la parole, ne pas détruire avec la langue la solidarité de la confiance, l'harmonie sociale »¹⁹⁰.

Écoutée avant d'être dite, la *Maât* relève alors du sens, elle est ce sens que transporte le langage, sens qui, nous l'avons vu, « entre dans l'homme, le forme et le transforme en être sensible »¹⁹¹ : ainsi « La surdité envers la *Maât* c'est l'insensibilité »¹⁹². La *Maât* est en effet « sens social »¹⁹³, qui disparaît quand la *Maât* disparaît : « quand la *Maât* disparaît du monde, la parole et l'écoute mutuelle cessent. “Le cœur de l'homme ne se tourne que vers lui-même”, dit *Neferti* »¹⁹⁴. La *Maât* apparaît alors comme une parole qui lorsqu'elle entre dans l'homme lui donne un sens, l'invitant à la vie sociale, une vie en relation avec les autres.

En effet, la troisième affirmation de l'Oasien selon laquelle il n'y a « pas de jour de fête pour l'aveugle » va permettre à J. Assmann de définir la *Maât* comme « altruisme prescriptif »¹⁹⁵. C'est de nouveau en commentant un passage de l'*Enseignement du vizir Ptahhotep* que J. Assmann va expliciter le thème de l'avidité comme « principe antagoniste »¹⁹⁶ à la *Maât* :

Si tu désires que ta conduite soit parfaite,
Tiens-toi à l'écart d'un quelconque mal.
Garde-toi d'un acte d'avidité,
Car c'est là une maladie grave et incurable,
Qui ne peut faire place à l'intimité ;
Elle avilit les pères et les mères,
Comme les frères d'une même mère,
Elle rend aigre la douceur de l'amitié,
Elle éloigne du maître un ami,
Elle sépare l'épouse de l'époux.
C'est un « extrait » de tout ce qui est mauvais,
Un « enrobage » de tout ce qui est blâmable.
Mais il durera l'homme qui se conforme à la *Maât*
Et qui départ selon ses pas
Il pourra faire un testament à cause de cela.
Mais l'aveugle n'a pas de tombe.¹⁹⁷

¹⁹⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 47.

¹⁹¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 45.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 50.

¹⁹⁴ Les prophéties de *Neferti*, citées dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 50. Cette interprétation est confirmée dans la traduction de C. LALOUE dans C. LALOUE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 72, note n°187.

¹⁹⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 51.

¹⁹⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 53.

¹⁹⁷ L'enseignement du vizir *Ptahhotep* P.298-315 cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 53. La traduction de Z. Žaba montre que cet ensemble provient de la juxtaposition de plusieurs manuscrits, Z. ŽABA, *Les Maximes de Ptahhotep*, op. cit., p. 85-86.

« Extrait de tout ce qui est mauvais », l'avidité, « notion égyptienne de l'égoïsme » apparaît alors comme le « péché contre la *Maât* »¹⁹⁸ par excellence :

Ici, il est dit en toute clarté que l'avidité détruit les relations sociales et, en cela, elle représente le pôle opposé du sens social et de la solidarité. Donc on peut dire à la manière de saint Paul, trois choses demeurent : la paresse, l'insensibilité et l'avidité ; la pire est l'avidité parce que c'est l'égoïsme et qu'avec lui nous touchons le roc. Ce n'est plus la morale égyptienne, c'est la morale universelle et éternelle¹⁹⁹.

Péchés contre la *Maât*, « la paresse, la surdité mentale et l'avidité »²⁰⁰ mises en avant dans les plaintes de l'Oasien révèlent alors *a contrario* la responsabilité, le sens social et l'altruisme, trois aspects de la *Maât* qui manifestent sa similitude avec le commandement d'amour inscrit dans la Bible :

Le premier commandement de la morale dit : « sort de toi, ouvre toi, ne fais pas l'indépendant. Dans sa suprême élévation – nous le savons –, ce commandement forme le cœur de la Loi de Moïse : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lév. 19,18). Les égyptiens ne sont pas allés si loin. Mais la *Maât* n'est, elle aussi, rien d'autre au fond qu'une élaboration et une sublimation de cette loi morale fondamentale qui est l'interdiction de l'égoïsme ou bien la prescription de l'altruisme.

Confronté à la paresse, *Maât* se définit comme l'agir, soit « l'agir l'un pour l'autre » avec la conscience de l'hier [...]

Confronté à la surdité mentale (insensibilité) *Maât* se définit comme « sensibilité sociale », écoute mutuelle et intégration communicationnelle dans un monde social qui est au fond langagier [...]

Confronté à l'avidité, *Maât* se définit comme altruisme, charité, formation d'un « moi social » dans le for intérieur de la personne²⁰¹.

Agir, langage et « solidarité intentionnelle », la *Maât* semble être structurée par « la triade main, bouche/oreille, et cœur, qui se retrouve souvent dans les textes égyptiens »²⁰². La *Maât* nous éclaire alors sur l'anthropologie égyptienne, une anthropologie toute fondée sur la relation, définissant l'homme qui écoute la *Maât* comme un être tout entier – mains, bouche, oreilles et cœur – ouvert à l'altérité.

Mieux, la *Maât* nous révèle un homme tourné vers le dieu, en communion avec lui.

¹⁹⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 37.

¹⁹⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 53.

²⁰⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 37.

²⁰¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 54-55.

²⁰² J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 51. Nous verrons plus loin toute l'importance du cœur comme organe de l'entendement tant dans l'anthropologie égyptienne que dans l'anthropologie biblique.

1.2.1.1.2. *Maât*, une parole partagée entre l'homme et le dieu-démiurge, la communion avec le dieu

Nous venons de montrer comment J. Assmann décrit la *Maât* comme sens social, parole qui fonde la relation entre les hommes, principe éthique qui ordonne la communauté, tout en mettant en évidence le statut langagier de celle-ci : nous avons vu, en effet, que la *Maât* apparaissait comme parole « incarnée » dans un langage, sens qui, par l'écoute, pénètre l'homme et le modifie, le rendant interprète de la *Maât*. La *Maât* peut en effet être « dite », mais en outre, celle-ci peut être écrite. C'est le cas des héliographies et hymnes solaires : « Les héliographies et les hymnes solaires se comprennent, non pas comme "discours sur la *Maât*" comme ceux que nous avons étudiés précédemment, mais comme *Maât* elle-même, une forme de *Maât*, son incarnation en paroles »²⁰³.

C'est dans sa quatrième leçon sur la « dimension cosmique » de la *Maât* que les héliographies « littérature ésotérique [...] qui contribuent à la décoration des tombes royales et décrivent minutieusement la course solaire nocturne à travers l'enfer »²⁰⁴ et les hymnes solaires vont permettre à J. Assmann de mettre en évidence un « cercle sacrificiel »²⁰⁵ qui unit l'homme et le dieu-démiurge, par offrande mutuelle de *Maât* :

Nous approchons ici d'un aspect fondamental de notre sujet. Nous avons beaucoup souligné le caractère « langagier de la *Maât* », plus audible que visible, que l'on écoute et comprend, donc une sorte de Logos. C'est le dieu qui, par le mouvement et le rayonnement, génère ce Logos sous forme de lumière et de temps. C'est l'homme auditeur et interprète de cette permanente émission de sens qui le prononce et récite sous forme de discours. Et enfin c'est le dieu qui écoute, qui reçoit et accepte cette offrande de *Maât* sous forme de récitation et qui s'en nourrit pour continuer de générer. C'est ainsi que le cercle se clôt et le monde continue d'exister, un monde que les dieux et les hommes collaborent à maintenir en marche, formant ainsi une communauté de participation et de collaboration, une communauté de l'agir l'un pour l'autre et de l'écoute l'un l'autre »²⁰⁶.

Sans cet échange de *Maât* entre le dieu et l'homme, le monde cesse purement et simplement d'exister : le maintien de l'ordre cosmique dépend donc de la relation entre l'homme et le dieu-démiurge. Les égyptiens, en effet, ont une conception temporelle du cosmos : le monde est un « processus en réussite permanente »²⁰⁷ qui consiste en la forme cyclique de la course solaire, qui est réitération quotidienne de la « première fois » :

Au commencement, l'Être éclata sans opposition aucune en forme d'un autodéploiement de l'un devenant trois, du néant devenant l'être, du dieu devenant le monde. Pourtant l'expression égyptienne de cet événement de cet événement primordial est « la première fois », la première fois

²⁰³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108-109.

²⁰⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 103.

²⁰⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108.

²⁰⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108-109.

²⁰⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 101

donc d'un processus cyclique qui se répète toujours et dont la répétition est la réalité, conçue comme réalité perpétuelle. Mais entre la cosmogonie primordiale et la cosmologie perpétuelle, il y a une différence profonde. C'est l'antagonisme qui confère à la cosmogonie perpétuelle le sens de triomphe et de justification²⁰⁸.

Or cette « réussite permanente », ce « triomphe » et cette « justification » perpétuelle, dépend de la « collaboration entre les dieux et les hommes » : « La course solaire ne se réalise que par un effort continu et collectif qui demande la collaboration des dieux et des hommes »²⁰⁹. Cet « effort continu et collectif » consiste en l'échange de *Maât*. Cet échange comporte deux étapes : d'une part le dieu-démiurge engendre la *Maât*, d'autre part l'homme fait « monter la *Maât* ».

D'une part, la *Maât* émane du dieu-démiurge. C'est, comme nous l'avons vu en introduction, en se fondant sur la cosmogonie se trouvant dans la formule 80 des *Textes des Sarcophages* que J. Assmann montre l'autodéploiement du dieu-démiurge en une trinité et la préexistence de la *Maât*. Dans cette cosmogonie, en effet, le dieu *Atoum* affirme vivre en compagnie de ses deux jumeaux *Chou* et *Tefnout*, l'un « à l'intérieur de lui », l'autre « autour de lui »²¹⁰. Or selon J. Assmann ce texte est « un précurseur de la méthode allégorique en tant qu'il remplace / explique les noms de *Chou* et de *Tefnout* par « Vie et *Maât* »²¹¹. Il précise, en outre que le nom *Atoum* est « un nom parlant qui n'a pas besoin d'explication allégorique et qui signifie à la fois le néant et le tout »²¹². Ainsi, l'égyptologue est-il en mesure de montrer dans cette cosmologie l'émergence d'une trinité Tout, Vie et *Maât* et du même coup la préexistence de la *Maât* aux côtés du dieu-démiurge lors de la « première fois », la *Maât* étant décrite comme fille du démiurge embrassant son père. Vie et *Maât* apparaissent alors à J. Assmann comme des « forces ou énergies cosmogoniques »²¹³.

Or, comme le décrivent les héliographies et les hymnes solaires, cette « énergie cosmogonique » qu'est la *Maât* permet la course solaire : « Les hymnes solaires brossent un tableau de la traversée céleste qui fait ressortir la figure de la *Maât* de la façon la plus brillante. Elle apparaît cette fois-ci comme une déesse, fille du dieu-soleil qui se tient tel le

²⁰⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 102. La trinité à laquelle l'auteur fait référence est « le Tout, la Vie et la Vérité » : « le dieu préexistant, « Néant-Tout » (*Atoum*), prend conscience de soi-même et, par là même, se transforme en trois : le Tout, la Vie, et la Vérité. Ce qui importe c'est la préexistence de la *Maât*

²⁰⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 103.

²¹⁰ Reproduction et traduction du texte du Sarcophage B1C, *Spell 80* dans C. CARRIER, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, tome 1 : spells [1] à [354]*, op. cit., p. 223.

²¹¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 100.

²¹² *Ibid.*

²¹³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 101.

pilote à la proue de la barque solaire ou qui se love sous forme de serpent *uréus* au front du dieu »²¹⁴.

De même que *Maât* apparaît comme la fille du dieu-démiurge *Atoum* dans la cosmogonie de la formule 80 des *Textes des Sarcophages*, *Maât* apparaît comme la « fille du dieu-soleil », qui se « love sous forme de serpent au front du dieu », ou l’embrasse. Mais plus étonnant, le « dieu-soleil-démiurge, qui est le créateur de la *Maât* »²¹⁵ se nourrit de la *Maât*, pour se « *Maâtiser* » afin de triompher :

Il faut se conformer à la *Maât*, se remplir de *Maât*, se « *Maâtiser* » afin de triompher des échecs de la vie terrestre, de la caducité et enfin de la mort même. [...] La « *Maâtisation* » du dieu-soleil, l’union de *Rê* et de *Maât*, est à la base de toute une imagerie. Les formes les plus répandues et classiques sont l’embrassement continu – « *Maât* t’embrasse tout le temps », disent les hymnes – et *Maât* comme nourriture du dieu. Le dieu soleil vit de la *Maât*, il se nourrit d’elle et s’en abreuve²¹⁶.

Cette « *Maâtisation* » est possible car d’autre part, l’homme l’offre au dieu soleil en « faisant monter la *Maât* » : « C’est [...] le cercle sacrificiel dans lequel *Maât* émane du dieu-soleil et lui sera rendue en offrande, en parfait accord avec le principe : "agis pour celui qui agit, afin de l’engager à rester actif", que nous avons lu dans le texte de l’Oasien. Cette offrande de *Maât* s’accomplit par récitation »²¹⁷.

C’est donc en réchant la *Maât* que l’homme l’offre au dieu-soleil, y mêlant la prière qui tout en l’informant de l’état du monde, l’appelle à émettre encore de la *Maât* : « L’acte de faire monter la *Maât* englobe aussi la prière, l’appel au dieu-soleil-"écouteur", la transmission vers lui de l’état des choses d’ici-bas, c’est-à-dire l’insertion de la réussite cosmique dans la vie sociale »²¹⁸.

L’aspect qui nous intéresse particulièrement ici, est que le cercle sacrificiel nous apparaît comme une sorte de cercle herméneutique : le dieu-démiurge offre la *Maât* sous forme de sens, puis l’homme qui écoute la *Maât*, « fait monter » cette *Maât* en la « réchant », c’est-à-dire en l’inscrivant dans un langage. De l’écoute de la *Maât*, c’est-à-dire de cette pénétration de sens dans l’homme va résulter sa récitation, c’est-à-dire sa manifestation dans le langage. L’écoute de la *Maât* fait donc de l’homme son interprète. Cette interprétation de la *Maât* sera ensuite offerte au dieu-démiurge qui écoutera à son tour pour émettre de nouveau du sens, etc. Et ce cycle permettra de maintenir la course cyclique du soleil, l’existence même du cosmos,

²¹⁴ J. ASSMANN, *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, op. cit., p. 104.

²¹⁵ J. ASSMANN, *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, op. cit., p. 107.

²¹⁶ J. ASSMANN, *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, op. cit., p. 105.

²¹⁷ J. ASSMANN, *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, op. cit., p. 108.

²¹⁸ J. ASSMANN, *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, op. cit., p. 109.

un cosmos qui s'auto-déploie, s'interprète lui-même, dans un dialogue entre l'homme et le dieu-démiurge.

La « *Maâtisation* » de l'homme et du dieu-démiurge fait en effet apparaître la *Maât* comme une parole performative qui s'échange entre l'homme et le dieu-démiurge, comme le fondement d'une communion qui permet de maintenir l'ordre cosmique : l'homme et le dieu-démiurge écoutent tous deux cette *Maât*, la travaillant pour la faire triompher, les rendant coresponsables de la création.

1.2.1.1.3. La « *Maâtisation* », justification par la *Maât* et le caractère performatif de cette parole

Nous venons de montrer que J. Assmann décrit la *Maât* comme une parole performative échangée entre l'homme et le dieu-démiurge qui émet cette parole comme sens, sens qui par l'écoute transforme l'homme qui la renvoie comme récitation – prière – langage qui appelle le dieu-démiurge à émettre de nouveau de la *Maât* sous forme de sens. Le caractère performatif de cette parole est particulièrement exprimé à travers le concept de « *Maâtisation* » fréquemment utilisé par cet égyptologue dans ses leçons sur la *Maât*.

Cette « *Maâtisation* » apparaît comme une transformation s'opérant au contact de la *Maât*. En effet, nous avons évoqué, à la fin de notre dernière sous-section, la « *Maâtisation* » de Rê, le dieu-soleil-démiurge, « *Maâtisation* » qui lui permet de triompher, *Maât* rendant possible la course solaire. Ce « triomphe de la lumière sur les ténèbres », renvoie selon J. Assmann à l'idée de justification :

Passons maintenant au plan cosmique à l'idée de la « justification du dieu ». L'idée devient claire et simple si on s'en tient au sens originel de la justification : celle qui s'opère par confrontation personnelle. « A » contre « B », où justification signifie « triomphe ». Ainsi le soleil, en répandant la lumière « triomphe » des ténèbres. C'est le triomphe prototype, le modèle de toute justification par confrontation directe²¹⁹.

Sur un plan cosmique, la « justification du dieu » consiste donc dans « le processus en réussite permanente » qu'est le cosmos :

Si, pour les égyptiens le cosmos est un processus en réussite permanente, c'est la course solaire qui en est la manifestation principale. Cette conception lui confère l'apparence d'une marche triomphale. Le mouvement et le rayonnement du soleil sont interprétés comme un triomphe incessant, une justification permanente – mais contre qui ?²²⁰

Nous exposerons précisément la réponse que donne J. Assmann à cette question un peu plus loin, lorsqu'il s'agira de montrer sa conception de la chute en Egypte. Pour le moment, il

²¹⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 98.

²²⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 102.

s'agit juste de constater qu'il existe en Egypte ce qu'on peut appeler une justification par la *Maât*, la « justification du dieu » n'étant rendue possible que par sa « *Maâtisation* » : « La justification, nous le savons maintenant, se fait par l'union entre l'être justifié et la *Maât*. Il faut se conformer à la *Maât*, se remplir de *Maât*, se "*Maâtiser*" afin de triompher des échecs de la vie terrestre, de la caducité et enfin de la mort même »²²¹.

Comme nous l'avons vu cette « *Maâtisation* » du dieu-démiurge, et donc sa justification, n'est possible que grâce à l'établissement d'une relation avec l'homme à travers un cercle sacrificiel. De même, la justification de l'homme revêt elle-même une dimension relationnelle : « La justification de l'homme est d'abord une notion plus sociale que religieuse. La justification, c'est l'adéquation à la *Maât*, la "*Maâtisation*", et la *Maâtisation* n'est autre que socialisation. C'est la société qui est l'instance du succès immédiat de la survie, de la justification »²²².

La justification est « socialisation », introduction dans la société, mise en relation avec les autres. Il convient de souligner l'aspect vital de la justification : si la justification du dieu est survie du cosmos, la justification de l'homme est elle aussi survie. La justification est donc question de vie ou de mort, et comme nous l'avons déjà évoqué, l'aveugle, qui est insensible à la *Maât*, n'est qu'un mort-vivant. Cette « *Maâtisation* » de l'homme conditionnera même la vie après la mort, comme le montre J. Assmann dans sa troisième leçon sur la « survie et l'immortalité »²²³ : « *Maât* est le critère de la qualification et de l'admission du défunt. C'est elle qui était le principe de son intégration sociale sur terre et c'est à nouveau elle qui joue ce rôle dans son intégration sociale dans l'au-delà. Elle règne sur les deux sphères et, à cause de cela, rend possible la transition de l'une à l'autre »²²⁴.

Le critère de la *Maât* servira en effet lors d'un jugement du défunt appelé « pesée du cœur » : une balance permettra le jugement, d'un côté de la balance sera posé le cœur du défunt, de l'autre une plume symbolisant la *Maât*. Si la balance devait pencher du côté du cœur alourdi par les péchés, le défunt serait éliminé par la « Grande Mangeuse », sinon, il sera déclaré juste par *Thoth* et les assesseurs divins²²⁵.

²²¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 105.

²²² J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 96.

²²³ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 57-84.

²²⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 82.

²²⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 82-83, pour la description de la « pesée du cœur ».

Justifiant l'homme dans sa vie terrestre et garantissant sa vie après la mort, il est alors très tentant d'avancer une justification par la *Maât* Egyptienne qui serait l'ancêtre de la justification par la foi biblique. Nous nous confrontons toutefois à l'immanence du concept de *Maât* qui ne renvoie à aucune entité transcendante²²⁶ :

Dans ses lettres aux Galates (3,11), Romains (1,17) et Hébreux (10,38) Saint Paul dit à propos de la justification [...] « le juste vivra (à jamais, il passera le jugement) par sa foi ». C'est une citation de la prophétie de Habacuc où nous lisons : [...] « le juste vivra par sa fidélité ». Nous n'entrerons pas dans la différence profonde qui réside entre *pistis* « foi » et *èmounah* « fidélité », « confiance », qui séparent la tradition juive et la tradition chrétienne. C'est seulement la différence à l'égard de l'Égypte qui nous retiendra. [...] *èmounah* et *pistis* sont des notions relationnelles qui réfèrent à Dieu (*pistis* au Christ). *Maât* ne réfère rien qu'à elle-même. La phrase reste dans le cercle immanent de la société. [...] *Maât*, c'est précisément *èmounah* dans le sens de fidélité, confiance, constance, mais en référence à soi-même et non à Dieu. En Israël, le juste se justifiera (vivra) par sa confiance en Dieu. En Égypte, le juste se justifiera par sa propre fiabilité²²⁷.

Le caractère immanent de cette justification par la *Maât* n'interdit néanmoins pas son caractère relationnel : « L'égyptien n'est pas tenu d'aimer mais de se faire aimer des autres ; De même, est-il tenu non pas d'avoir confiance en Dieu mais de gagner la confiance des autres »²²⁸.

Or, comme nous le savons maintenant, la possibilité de se faire aimer des autres ou de gagner la confiance des autres est précisément conditionnée par la « *Maâtisation* », et plus précisément encore par l'écoute effective de la *Maât*. L'homme n'en reste donc pas moins édifié par une parole qui le touche, une parole qui lui est extérieure – même si celle-ci émane, certes, d'une entité immanente – qui le justifie et lui permet d'exister.

1.2.1.2. Le salut par la *Maât*, l'édification de l'homme par un *λογος* immanent

Nous venons de décrire la *Maât* comme ordre du monde, véritable principe unificateur du cosmos qui met en relation ses différents éléments, sens social permettant l'existence de la société égyptienne, et parole qui s'échange entre l'homme et le dieu-démiurge, établissant une relation fondamentale qui permet le maintien du cosmos. Faisant sans cesse référence au vocabulaire chrétien, notamment à travers des concepts aussi importants que la justification, l'ouvrage de J. Assmann nous a invité à considérer la *Maât* comme une sorte de préfiguration du biblique : comme le *λογος* préexistant dans le premier verset de l'évangile de Jean, la *Maât* préexiste au déploiement du monde. De plus, elle apparaît comme une « force ou énergie

²²⁶ En effet, comme nous l'avons vu dans l'introduction de la présente partie, l'Égypte apparaît comme une civilisation préaxiale essentiellement cosmologique, pour laquelle la transcendance n'existe pas encore.

²²⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 97-98.

²²⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 97.

cosmogonique » au même titre que la parole de Dieu qui crée le monde dans le récit de la Genèse ; en outre, la *Maât* apparaît comme une parole performative émanant de la divinité, parole qui touche l'homme le rendant interprète de la justice/vérité. Parole transformant l'homme, l'ouvrant, l'invitant à l'altruisme, la *Maât* ressemble de surcroît au commandement biblique d'amour. Certains pourraient certes voir dans les leçons de J. Assmann une christianisation outrancière d'un concept égyptien, si celui-ci ne rappelait pas sans cesse le caractère exclusivement cosmique et immanent de la *Maât*.

Nous avons en effet pu remarquer cette grande différence avec le *λογος* biblique : si cette Parole est dans la Bible celle d'un Dieu unique dont le caractère transcendant rend sa représentation impossible, la *Maât* émane quant à elle d'un dieu-démiurge faisant partie d'un panthéon composé de dieux dont le caractère immanent est visible à travers leur représentation le plus souvent sous forme d'animaux. Nous avons en effet pu constater que l'un des présupposés fondamentaux de J. Assmann, se fondant notamment sur les écrits de K. Jaspers, est la qualification de l'Égypte comme prototype d'une civilisation « pré-axiale » pour laquelle rien n'existait en dehors du cosmos. Dans un tel système, la relation homme-dieux ne peut donc pas être comprise comme une dialectique entre un ordre immanent et un ordre transcendant, mais comme une relation intra-cosmique : il s'agit non de renouveler le monde avec une Parole qui lui est toute-Autre comme pourrait le formuler notre christianisme contemporain dans la théologie dialectique, mais de maintenir l'unité du cosmos, d'« assurer », comme nous l'avons vu, « une réalité cohérente » en « accouplant la veille et le lendemain »²²⁹. La civilisation égyptienne apparaît en cela comme une civilisation extrêmement conservatrice et traditionnaliste. La fonction de la *Maât* est donc de créer du lien au sein du cosmos, là où il a pu être rompu (1.2.1.2.1.). Anthropologiquement, cela se traduit par une création de lien social qui nécessite une transformation de l'homme : d'un homme avide, incurvé en lui-même (1.2.1.2.2.), la *Maât* édifie un homme au cœur ouvert qui écoute et qui agit (1.2.1.2.3.). C'est bien évidemment avec prudence que nous nous permettons d'appeler cette transformation « salut par la *Maât* », gardant en tête qu'il diffère du salut par la foi, en grande partie à cause du caractère immanent de la parole salvatrice qu'est la *Maât* :

Le monde égyptien n'a pas besoin d'être « sauvé » dans le sens messianique du mot, mais d'être maintenu. Gouverner, c'est combattre la tendance dépravatrice qui est inhérente au cosmos, et fortifier la tendance salutaire qui lui est également inhérente. L'immanence du salut est ce qui

²²⁹ Voir *supra*, 1.2.1.1.1.

importe et le salut est la *Maât*, le principe salulaire et significatif, à l'opposé d'*Isfet*, le principe dépravateur et contingent²³⁰.

Mais ce passage d'un homme incurvé en lui-même à un homme ouvert aux autres, n'est pas sans nous rappeler certains aspects anthropologiques fondamentaux du salut par la foi que nous souhaitons plus loin mettre en avant.

1.2.1.2.1. La chute en théologie égyptienne, cause de la séparation entre les hommes et les dieux

Nous avons vu que J. Assmann affirmait l'existence en Egypte d'une justification par la *Maât*, à travers son concept de « *Maâtisation* ». Or dans un système théologique, quel qu'il soit, la nécessité d'une justification suppose l'existence préalable d'une chute. Le plus souvent cette chute est décrite dans les cosmogonies, expliquant l'origine du mal dans le monde. En effet, comme nous l'avons vu, la justification apparaît-elle comme le résultat d'une confrontation entre le bien et le mal, du juste contre l'injuste :

La notion de « justification » implique une instance qui juge, décide et proclame, et une confrontation binaire, qui nécessite la décision entre oui et non, juste et injuste, innocent ou coupable. A l'origine, cette confrontation n'était conceptualisée que sous forme concrète, personnelle, à titre de confrontation de personnes ou de partis adverses, disons « A » et « B ». « A » ne peut être « justifié » que contre « B ». En ce cas, « A » est proclamé « juste », « B » « injuste »²³¹.

Aussi, nous avons pu constater que J. Assmann montrait une justification du dieu-démiurge par la *Maât* qui revient sur le plan cosmique à une « victoire de la lumière sur les ténèbres », victoire qui lui apparaît comme le « triomphe prototype », « modèle de toute justification par confrontation directe »²³².

Néanmoins, il ne s'agit pas pour J. Assmann de décrire une cosmologie égyptienne qui serait fondamentalement dualiste, entre autre parce qu'il n'existe pas de combat primordial comme par exemple dans l'*Enuma Elish* babylonien :

Un système profondément dualiste représente la cosmogonie sous la forme d'un combat primordial, le triomphe de l'être sur le néant, du cosmos sur le chaos, du bien sur le mal. [...] il y a parmi les hymnes, les textes funéraires et les inscriptions des temples d'époque gréco-romaine d'innombrables passages qui se réfèrent de façon plus ou moins élaborée à la cosmogonie et/ou à la création. Or, parmi ces textes là, du moins à ma connaissance, il n'y a pas de mention d'un combat primordial²³³.

²³⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 131.

²³¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 88.

²³² Voir *supra*, 1.2.1.1.3.

²³³ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 99.

Cette absence de combat primordial s'explique certainement par l'aspect perpétuel de la cosmogonie : nous l'avons vu, « le cosmos est un processus en réussite permanente »²³⁴ manifesté par le cycle solaire. Il faut donc distinguer entre la « cosmogonie perpétuelle », cyclique, qui se répète à chaque levé du soleil, et la « première fois », « cosmogonie primordiale »²³⁵, « autodéploiement du dieu-démiurge en une trinité » d'où est absent toute idée de chute. L'antagonisme, le dualisme entre *Maât* et *Isfet*²³⁶, entre le bien et le mal, n'apparaît donc que dans un second temps, il ne peut donc y avoir de combat primordial entre le bien et le mal : « C'est l'antagonisme qui confère à la cosmogonie perpétuelle le sens de triomphe et de justification. La cause de cette différence est la chute. A cause de la chute, il y a antagonisme. Il n'y en avait pas au commencement. C'est donc un développement secondaire, un dualisme postérieur »²³⁷.

Le principe de la chute apparaît donc comme étant le « clivage », la séparation, et notamment celle des hommes et des dieux. C'est se fondant sur le « seul récit continu » de la chute en Egypte qu'est « le livre de la vache et du ciel » que J. Assmann montre la chute égyptienne comme « clivage » :

Peut-être croyait-on à une pluralité d'événements ayant donné naissance à cet antagonisme [...]. Il est question de la « querelle sur l'œil d'Horus », du meurtre d'Osiris, de la rébellion des hommes contre le dieu soleil-démiurge, du courroux de la déesse lointaine, événements mythiques de nature tragique ou catastrophique, cause de différenciation : différence entre vie et mort ; différence entre jour et nuit ; séparation du ciel et de la terre ; séparation des dieux et des hommes. L'élément commun de ces différentes images semble être plutôt séparation ou différenciation que descente violente. Il faut donc remplacer la notion conventionnelle de « chute » par la notion plus adéquate de « clivage ». En conséquence, la course solaire ne se réalise que par un effort continu et collectif qui demande la collaboration des dieux et des hommes²³⁸.

Principe « accouplant la veille et le lendemain », sens social et parole échangée entre l'homme et le dieu-démiurge, la *Maât* apparaît alors comme ce qui efface ce clivage, permettant cet « effort continu et collectif » qu'est la « collaboration des dieux et des hommes ». Sans la *Maât*, le monde égyptien s'éparpillerait à force de séparations, comme la société s'éparpillerait en une multitude d'individus avides par nature. Notons que la chute, le clivage n'intervient que dans un second temps : elle est séparation, absence d'unité comme le

²³⁴ Voir *supra*, 1.2.1.1.2.

²³⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 102 : pour la distinction entre « cosmogonie primordiale » et « cosmogonie perpétuelle ».

²³⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 98- 99, pour une définition d'*Isfet* comme contraire de *Maât* : « S'il y a une lutte éternelle entre « A » et « B », symbolisée par le triomphe matinal de la lumière sur les ténèbres et si « A », symbolisé par la lumière, est *Maât*, il faut par conséquent que « B » soit contre force d'égale valeur et que la réalité se déroule comme une lutte entre *Maât* et *Isfet*, le bien et le mal, la justice et l'injustice, la vérité et le mensonge, l'ordre et le désordre ».

²³⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 102

²³⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 103.

mal est « privation », « absence de ce qui devrait être »²³⁹ dans la doctrine augustinienne du péché originel. Cette absence d'unité n'existera que dans un second temps, conséquence de l'égoïsme du cœur de l'homme.

1.2.1.2.2. Le pessimisme anthropologique égyptien, l'homme *incurvatus in se*

Nous venons de voir que la théologie égyptienne connaissait une sorte de chute, décrite par J. Assmann comme principe de séparation, « clivage », dans une cosmologie qui semble n'avoir que l'unité pour idéal. Nous avons vu qu'absente de la « première fois » cette chute n'interviendra que dans un second temps, dans une « pluralité d'événements » tendant vers la séparation entre les éléments du cosmos, plus particulièrement entre les hommes et les dieux. Dans ce contexte, la *Maât* apparaît comme la parole qui rétablit le lien là où il y a eu rupture. Or cette chute, ce « clivage » est le fait de l'homme, de son « cœur » : « La cause du clivage, c'est le cœur de l'homme qui s'est éloigné de – et rendu étranger à – l'égalité primordiale »²⁴⁰.

L'anthropologie égyptienne semble alors être « teintée d'un certain pessimisme »²⁴¹ : « Malgré la dépendance humaine de la *Maât*, ce n'est pas la *Maât*, mais *Isfet*, qui, selon l'anthropologie négative des égyptiens, représente l'état rudimentaire, le donné, le naturel. [...] *Isfet*, l'injustice, c'est la violence, la non-communication, la loi du plus fort »²⁴².

Nous avons effectivement pu remarquer que l'homme sourd à la *Maât*, était l'homme avide et qu'insensible, celui-ci était considéré comme un mort-vivant : « Le premier principe de l'anthropologie égyptienne dit que l'homme est incapable de vivre sans *Maât*, dans la vie terrestre : parce qu'il sera privé de l'amour des autres, et le solitaire, nous l'avons vu, est un mort vivant »²⁴³.

L'homme sans *Maât*, c'est-à-dire dans son état brut, « rudimentaire », est donc l'homme mort-vivant, avide, injuste, séparé des autres.

Autrement dit, l'homme semble être défini par « sa convoitise mauvaise et son penchant pervers » pour reprendre les termes de l'article 2 de la confession d'Augsbourg. Nous ne pouvons en effet nous empêcher de penser à l'homme pécheur tel qu'il est décrit dans le christianisme, l'*homo incurvatus in se*. C'est exactement ce que nous entendons lorsque J.

²³⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 27.

²⁴⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 127.

²⁴¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 124.

²⁴² J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 124-125.

²⁴³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 124.

Assmann cite les prophéties de *Neferti* : « Quand la *Maât* disparaît du monde, la parole et l'écoute mutuelles cessent. "Le cœur de l'homme ne se tourne que vers lui-même", dit *Néferti* »²⁴⁴.

A contrario, quand la *Maât* est présente, le cœur de l'homme se tourne vers l'autre. Le cœur apparaît alors comme l'organe récepteur de la *Maât*. Incurvé en lui-même, ce cœur « rendu étranger à l'égalité primordiale » – mort à la relation – ne pourra retrouver vie que par l'écoute de la *Maât*, cette parole performative qui l'édifie. Il nous faut alors étudier toute l'importance de cet organe fondamental dans l'anthropologie égyptienne, comme dans l'anthropologie biblique, qu'est le cœur de l'homme.

1.2.1.2.3. Le cœur qui écoute et agit, l'homme devant Rê

Qu'il s'agisse des *plaintes de l'Oasien*, du *chant du désespéré*, de l'*Enseignement de Ptahhotep* ou encore des *prophéties de Neferti*, une grande majorité des textes égyptiens que cite J. Assmann pour fonder ses leçons sur la *Maât* font référence au cœur de l'homme. C'est que le cœur est un concept central de l'anthropologie égyptienne, car il s'agit du « siège de la pensée, de la volonté, de la connaissance et de la sensation »²⁴⁵.

Cette importance du cœur dans l'anthropologie égyptienne est visible par exemple dans l'enseignement à *Ptahhotep*, où le cœur est décrit comme un organe plus ou moins sensible qui est la mesure de son « possesseur » :

C'est le cœur qui fait son possesseur
Écoutant ou non écoutant;
Le cœur d'un homme est sa vie, prospérité et santé.
Celui qui écoute, c'est celui qui entend qui est dit (sic),
Mais celui qui aime à écouter c'est celui qui fait ce qui est dit²⁴⁶.

Notons qu'il ne s'agit pas seulement d' « écouter », mais bien de « faire ce qui est dit », d'agir selon la *Maât* qui est « placée dans le cœur » de l' « écoutant », comme le montre cette inscription de la tombe d'un homme prénommé *Néferhotep* à Thèbes : « O Rê, générateur de *Maât*, c'est à lui que l'on l'offre. Place *Maât* dans mon cœur, afin que je puisse la faire monter à ton *Ka*, car je sais que tu vis d'elle, et que c'est toi qui a créé son corps »²⁴⁷.

²⁴⁴ Les prophéties de *Neferti*, citées dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 50. Cette interprétation est confirmée dans la traduction de C. Lalouette dans, C. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 72, note n°187.

²⁴⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 52.

²⁴⁶ L'enseignement du vizir *Ptahhotep* P.550-554 cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 44. Z. Žaba, traduit « c'est le cœur qui fait son possesseur obéissant ou désobéissant » dans Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, op. cit., p. 101.

²⁴⁷ G. DAVIES, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes*, New York, 1932, pl. 37, cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 108.

Nous avons en effet déjà pu décrire ce que voulait dire « faire monter la *Maât* » : celui qui écoute peut « dire la *Maât* » et agir selon elle pour l'offrir au dieu-démiurge dans le but de le « *Maâtifier* » afin de maintenir l'équilibre du cosmos. Le cœur apparaît alors comme la partie de l'homme qui reçoit la *Maât*, le *λογος* immanent « généré » par le dieu-démiurge : autrement dit, le cœur de l'homme est le lieu de l'écoute la parole du dieu, « siège de la pensée » qui permet à l'homme de décider et d'agir, manifestant la *Maât* générée par le dieu-démiurge.

Si la *Maât* n'est pas écoutée, le cœur sera précisément le lieu de l'avidité : « L'avidité, en égyptien, est une prérogative du cœur ; l'expression égyptienne 'wn-jb est formée à l'aide du mot signifiant cœur et veut dire, littéralement, "avide par rapport au cœur" »²⁴⁸.

Aussi, et comme nous avons pu le constater, le cœur sans la *Maât* est comme « tourné vers lui-même ». Il n'est alors pas étonnant que ce soit précisément le cœur qui sera pesé sur la balance lors du jugement des morts.

« Tourné vers lui-même » ou « *Maâtifié* », le cœur apparaît alors comme l'organe de la rupture ou de la relation effective avec le dieu. Une telle conception du cœur peut être retrouvée dans l'Ancien Testament, comme nous l'avons constaté avec Hans Walter Wolff, dans son *Anthropologie de l'Ancien Testament*²⁴⁹.

Françoise Dunand souligne bien cette fonction du cœur lorsqu'elle explique la signification du mot *netjer*, « dieu » :

Tout être ou tout objet, tout processus dépendant de la racine *netjer* est nécessairement impliqué dans un acte de culte. Ainsi le roi qui devient *netjer*, plus précisément « dieu parfait », comme l'affirme sa titulature, lorsqu'il a subi les rites du couronnement. Ainsi le simple particulier, défunt, qui n'accède à une survie divine qu'après que sa momie et sa tombe ont subi les rites appropriés. Certains textes donnent à penser, cependant, que dans l'homme durant sa vie déjà, il existe un élément qui relève du divin : le cœur qualifié de « la divinité qui est dans l'homme ». C'est de là que sont issues les règles de conduite selon la norme ; « suivre son cœur », disent les Egyptiens, c'est agir selon la *Maât* et non selon son bon plaisir²⁵⁰.

Suivant son cœur, en relation avec le dieu, ayant écouté et reçu la *Maât*, l'homme peut alors dire la *Maât* et agir selon elle, l'inscrivant dans le langage et dans l'agir pour la faire monter comme offrande, manifestant dans le cosmos la justice/vérité émanant du dieu-démiurge. Organe de sa volonté, le cœur de l'homme ainsi *Maâtisé*, devient alors « divinité dans l'homme », manifestée dans les paroles et dans l'agir de l'homme, lorsque celui-ci fait monter la *Maât* : ce n'est qu'au moment où il interprète le *λογος* divin qu'est la *Maât* dans son cœur,

²⁴⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 51.

²⁴⁹ H.W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

²⁵⁰ F. DUNAND, *Hommes et Dieux en Egypte...*, op. cit., p. 20.

que l'homme est alors image de la divinité. L'effectivité de l'image de dieu est donc conditionnée par l'écoute de la *Maât*, par la *Maâtisation* du cœur, son exposition au *λογος* divin. Le fait d'être à l'image de la divinité dépend alors de l'effectivité de l'échange de *Maât* entre l'homme et la divinité, de l'effectivité du dialogue avec la divinité à travers le cercle sacrificiel. L'image de Dieu n'est donc pas la « divinité dans l'homme », mais la mise en langage, la symbolisation, l'interprétation de la parole divine qui touche – divinise – le cœur de l'homme dans le seul but de répondre au dieu par l'offrande de l'effectuation – de l'effectivité – de sa parole dans le monde sensible.

Nous pourrions alors distinguer, dans le cadre de notre travail, entre l'homme « à l'image du dieu », à l'écoute de la *Maât* comme la divinité est elle-même à l'écoute de la *Maât*, et l'homme effectivement « image du dieu » manifestant la *Maât* émanant de la divinité dans le langage et dans l'agir. Toutefois, différemment des occurrences bibliques de l'affirmation de la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, il ne nous semble pas que cette distinction entre potentialité et effectivité de l'image de Dieu soit opérante, ni même existante dans une civilisation pré-axiale pour laquelle l'idole ne représente aucun problème : l'homme qui dit la *Maât* peut imager complètement la divinité car, la divinité comme lui-même sont immanents. Il en est tout autrement dans une religion souhaitant préserver la transcendance d'un dieu qu'il est impossible d'imager fidèlement dans l'ordre immanent, ce qui explique l'interdiction de l'idolâtrie, et l'affirmation d'un homme « à l'image » de Dieu et non directement « image de Dieu ». Il s'agit alors maintenant d'explicitier le sens de l'affirmation selon laquelle les hommes sont images de la divinité telle qu'elle est inscrite dans l'*Enseignement pour Mérykarê*, enseignement appartenant au genre sapiential, ayant donc pour objet le concept de *Maât* : « Vois, je t'ai exprimé le plus utile de ce que j'ai au fond de moi [litt. : dans mon ventre]. C'est en maintenant (cela) à l'esprit que tu dois agir »²⁵¹.

1.2.1.3. L'homme image de Dieu en Egypte

Comme nous l'avons dit, plusieurs exégètes chrétiens ont déjà pu mettre en évidence la fonction de représentation divine du Roi égyptien pour éclairer la notion biblique d' « image de dieu ». Voyant le Psaume 8 comme un parallèle aux péricopes relatives à l'*imago Dei* (Gen. 1,26-27, Gen. 5, 1 et 3 et Gen. 9,6) les représentants les plus cités de cette interprétation, à savoir J. Hehn, W.H. Schmidt, H. Wildberger et H.W. Wolff, « s'entendaient

²⁵¹ Dernier vers de l'*enseignement à Mérykarê* (P.138) traduit par P. Vernus dans P.VERNUS, *Sagesse de l'Egypte pharaonique, op. cit.*, p. 150.

à conclure que le narrateur biblique voyait dans l'être humain la seule manifestation valable de son Dieu, qui affirmait en lui son règne sur la création »²⁵². Ces auteurs voyaient en effet l'image de Dieu comme un véritable mandat divin²⁵³ ordonnant à son mandataire sa représentation et la domination sur la terre, de la même manière que le roi égyptien bénéficiait de ce mandat de domination. Nous allons voir que si le concept de *Maât* tend à confirmer la thèse du roi égyptien comme mandataire, représentant du dieu, ce n'est pas tant la domination divine que la justice divine qu'il y a lieu de représenter (1.2.1.3.1.). Néanmoins, si l'on suit la ligne de ces auteurs, le problème restera celui de la « démocratisation » ou de la « monarchisation » de l'image de Dieu que nous avons déjà évoqué à travers les interprétations de l'*Enseignement à Mérykarê* de P.-E. Dion et B. Ockinga. Ce problème soulève en fait deux questions qui sont d'une part, celle de la datation de l'*Enseignement à Mérykarê* et d'autre part, celle de l'évolution même de l'anthropologie et de la théologie égyptiennes. Selon nous, l'*Enseignement à Mérykarê* est le témoin d'un double mouvement anthropologique et théologique procédant d'une même évolution : si anthropologiquement l'évolution consiste en une individualisation progressive de l'homme, on assiste théologiquement à une volonté de plus en plus grande d'un rapprochement du dieu. Ainsi ce n'est plus un roi, représentant de tout un peuple qui est image du dieu, dans une relation privilégiée avec la divinité, mais bien chaque individu qui manifeste la *Maât* à travers l'exercice de sa responsabilité personnelle – chaque homme est ainsi image du dieu, donc tous les hommes (1.2.1.3.2.). Ayant mis en évidence ces deux points, nous pourrions conclure en montrant que l'affirmation selon laquelle l'homme est image du dieu dans l'écrit sapientiel qu'est l'*Enseignement à Mérykarê* est à interpréter de manière relationnelle, et qu'une telle compréhension préfigure à bien des égards la compréhension biblique de l'image de Dieu.

1.2.1.3.1. Le Roi réalisant la *Maât*, représentant du dieu sur terre

Nous avons pu le constater, la plupart des auteurs étudiant le concept d'image de Dieu interprètent celui-ci à la lumière d'un concept plus profond. En particulier, nous avons pu évoquer la filiation divine ainsi que la domination. La domination semble emporter un large consensus, la plupart des exégètes vétérotestamentaires y voyant un lien avec l'*imago Dei* telle qu'elle est décrite dans la Genèse et évoquée dans le Psaume 8. Or il n'est pas évident

²⁵² P.-E. DION, *op. cit.*, col. 379.

²⁵³ G.A. JÓNSSON, *op. cit.*, p. 57 : « the Deputizing role of the Image » ; p. 144 : « selon Schmidt, l'image de Dieu peut être comprise comme consistant dans un mandat pour agir comme représentant de Dieu sur Terre [...] Wildberger maintient que la ressemblance divine consiste dans la position de l'homme comme représentant de Dieu ».

d'identifier l'*imago Dei* biblique et la domination, la domination apparaissant non comme l'image de Dieu elle-même, mais comme une conséquence de celle-ci²⁵⁴. Il convient néanmoins de préciser en quoi consiste la conception égyptienne de domination. C'est dans sa dernière leçon sur « la *Maât* et l'Etat pharaonique »²⁵⁵ que J. Assmann montre le rapport entre *Maât* et domination, tout en montrant la filiation divine :

En tant qu'ils se nourrissent de la *Maât*, roi et dieu participent d'un seul corps, c'est-à-dire se confondent dans une identité commune. On est tenté de comparer *Maât* au Saint Esprit qui, lui aussi, comme troisième personne, rend l'unité des deux autres possible. [...] Appliquée à l'ancienne Egypte, cette trinité théorique du sacré, du politique et de l'ordre prend la forme d'une réalité vécue et s'incorpore dans la constellation du soleil, du roi et de la *Maât*. Cette constellation traduit la notion égyptienne de domination [...]. Pharaon n'est donc pas le seul détenteur de cette domination. Avec la séparation du ciel et de la terre, cette suprême instance s'est divisée en deux, le soleil et le roi, le père et le fils. Le soleil répand la *Maât* dans le monde sous les formes cosmiques de la lumière et du temps mesuré ; le roi la répand sur terre sous les formes culturelles de la justice et du culte sacrificiel. La *Maât* les unit en tant qu'ils en vivent²⁵⁶.

La domination revient donc au fait de « répandre la *Maât* », de la faire respecter de la « réaliser », bref, de l'interpréter, de la traduire, « les formes cosmiques de la lumière et le temps mesuré » étant mis sous les « formes culturelles de la justice et du culte sacrificiel » ce qui est précisément la mission de l'Etat pharaonique :

Le premier principe de l'anthropologie égyptienne dit que l'homme est incapable de vivre sans la *Maât*, dans la vie terrestre [...]. Mais il y a un deuxième principe qui dit que l'homme est incapable de vivre sans l'Etat. La raison en est qu'il dépend d'une institution supérieure qui réalise et garantit la *Maât*. Lui-même est inapte à la réaliser. Il peut au plus la « dire » et « accomplir », mais non pas la « réaliser » et l'« établir ». [...] La réalisation (*shpr*) et l'établissement (*smn*) de la *Maât* par le roi assurent les conditions nécessaires à l'homme pour pouvoir dire et accomplir la *Maât*²⁵⁷.

Or cette mission est fondée sur un véritable mandat divin, dans lequel le roi représente la divinité :

C'est d'abord le dieu qui veut que la *Maât* soit réalisée, et c'est le roi qu'il en charge. Ensuite c'est le roi qui veut que la *Maât* soit accomplie. Et en dernière instance, c'est la *Maât* qui veut ou plutôt exige que l'homme parle et agisse de façon solidaire. Cela implique naturellement que le roi soit obéi, que sa volonté s'accomplisse. Mais c'est la *Maât* qui détermine la volonté du roi, le roi ne peut vouloir autre chose que la *Maât*²⁵⁸.

²⁵⁴ Sur l'impossibilité d'identifier domination et image de Dieu, voir par exemple P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, op. cit., p. 162-163, lorsqu'il critique la première position de Ludwig Köhler qui prétendait que l'*imago divina* consistait dans la domination de l'homme sur les animaux. Ludwig Köhler acceptera la critique et reconsidèrera sa position pour rejoindre celle de P. Humbert ; voir aussi P.-E. DION, op. cit., col. 377.

²⁵⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 115-141 : « V. *Maât* et l'Etat pharaonique ».

²⁵⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 120-121.

²⁵⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 124.

²⁵⁸ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 122-123.

Lorsque le roi réalise la *Maât*, celui-ci exerce donc un mandat qui le rend représentant terrestre de la divinité, « vivant » comme elle « de la *Maât* » :

« Vivre de la *Maât* », qu'est-ce que cela signifie ? En ce qui concerne le dieu, la signification semble claire : elle se réfère à la *Maât* comme offrande. La tâche du roi étant la réalisation de la *Maât*, l'offrande est l'expression symbolique de l'accomplissement de la tâche, de la *Maât* réalisée. Mais les textes précisent très fréquemment que le roi et la divinité vivent de la *Maât* plutôt dans le sens éthique que sacrificiel, que c'est la *Maât* comme vérité dite et comme justice pratiquée dont se nourrit dieu ou roi. [...] On accomplit la *Maât* parce que le dieu ou le roi en vit. Le prédicat « qui vit de la *Maât* désigne donc l'autorité qui demande qu'elle soit accomplie. Roi et dieu sont identiques dans ce respect ; il s'agit d'une seule autorité (« bifocale ») que le roi représente sur terre sous forme humaine²⁵⁹.

Voulant que la *Maât* soit accomplie, « symboliquement exprimée » pour l'offrir au dieu, le roi est donc le représentant, l'image du dieu qui veut que la *Maât* soit réalisée. Ce n'est pas tant l'exercice d'une domination qui fait du roi l'image de la divinité que la volonté d'accomplir la *Maât*, *Maât* qui est solidarité communicative :

L'institution pharaonique est donc aussi bien une religion qu'un Etat : parce que la libération des énergies cosmogoniques et salutaires se fait par adoration et par échange communicatif. L'Etat, c'est la gestion du salut. C'est l'union parfaite du salut et de la domination. Les notions de « solidarité » et de « communication » s'avèrent les éléments communs à toutes les sphères – ou univers de discours – dans lesquelles nous avons étudié la notion *Maât* au cours de ces cinq leçons. Il faut donc à mon avis abandonner la notion de l'ordre cosmique, *Weltordnung* comme le centre du concept de *Maât*. Le véritable centre, le point de départ d'où toutes ces acceptions plus spécifiques dérivent, c'est la catégorie sociale de la *solidarité communicative*²⁶⁰.

Gestionnaire du Salut, image de la divinité en promouvant la solidarité communicative entre les hommes, représentant la divinité devant les hommes et les hommes devant la divinité lorsqu'il « fait monter la *Maât* », le roi semble alors exercer une fonction « icono-sacerdotale »²⁶¹, pour reprendre l'expression de Jean Ansaldi²⁶² :

²⁵⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 121-122.

²⁶⁰ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 133.

²⁶¹ Pour la définition de la « fonction icono-sacerdotale », voir J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral, de l'anthropologie à la pratique*, op. cit., p. 24 : « Dans le lieu où tout païen s'attendait à trouver la représentation du Dieu, c'est l'homme qui est placé comme image. Sa tâche est de re-présenter la création devant Dieu et Dieu devant la création. C'est en exerçant cet office sacerdotal que l'homme est image de Dieu ». Cette même définition se trouve dans J. ANSALDI, *Éthique et sanctification morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 71.

²⁶² Nous pouvons nous permettre cette comparaison, J. Ansaldi insistant sur l'aspect immanent de cette fonction icono-sacerdotale dans le but de montrer les liens entre éthique et sanctification. J. ANSALDI, *Éthique et sanctification*, op. cit., p. 134-149 ; notamment p.142-143 : « la fonction icono-sacerdotale ne vise pas un ailleurs et son effectuation décollerait si elle ne se tenait pas au plan des réalités qui marquant l'humanité là où elle vit et dont elle est partie prenante. Dans ce concret, sa mission côtoie l'éthique. [...] Éthique et sanctification ne peuvent se séparer en raison de l'espace relationnel qu'elles assument ensemble et chacune pour ce qui les concerne ». Cette interprétation ansaldienne de la fonction icono-sacerdotale nous semble intéressante au moment où l'on décrit la fonction d'un roi représentant du dieu dans une société pré-axiale qui, précisément, confond les deux sphères du politique et du religieux, de l'éthique et de la sanctification. Notons que l'élément commun est alors l'« espace relationnel qu'elles assument ». Or, comme nous l'avons vu la *Maât* est

La solidarité, répétons-le, c'est la reconnaissance de la non-autarcie, de la dépendance [...] Sur le plan de la société, la *Maât* établit des liens qui lient l'homme à l'homme et assurent l'intégration sociale ; sur le plan du roi, la *Maât* établit les liens qui lient le monde humain à celui des dieux et assurent l'intégration universelle²⁶³.

Vu à travers le prisme de la *Maât*, l'image du dieu comme domination devient image du dieu comme établissement de la solidarité communicative. Si le roi est image de la divinité c'est parce qu'établissant la *Maât*, celui-ci fonde la création de lien entre les hommes ainsi qu'entre l'humanité et la divinité. Une question demeure toutefois : comment et pourquoi cette fonction icono-sacerdotale s'est-elle propagée du seul Roi à tous les hommes dans l'*Enseignement à Mérykarê* ?

1.2.1.3.2. L'évolution vers *Mérykarê*, le cœur de l'individu à l'image de Dieu

L'étude du concept de *Maât* selon J. Assmann repose sur un ensemble de textes qui forment selon lui le « discours sur la *Maât* »²⁶⁴. Confronté à la multitude de références, l'égyptologue va en effet utiliser une méthode qu'il appelle « histoire du discours » :

Jusqu'ici on a toujours supposé qu'une étude approfondie de la *Maât* ne peut être fondée que sur une compilation exhaustive des références. Et comme il y a des milliers de références, personne ne s'est chargé de cette étude. [...] je ne m'occuperai ni de l'étymologie, ni de la graphie de *Maât* qui, à mon avis, appartiennent plutôt à la périphérie, mais des discours dans lesquels *Maât* est thématisée d'une façon centrale. Le grand avantage d'une analyse textuelle (à partir des discours) sur une analyse sémiologique (à partir des références) est qu'on ne risque pas de manquer les passages qui traitent de la *Maât* sans en dire le nom. C'est le cas par exemple des textes qui parlent de la *Maât à contrario* [...] Je me sers d'une méthode que l'on peut appeler « histoire du discours ». Par « discours » je n'entends pas un seul texte mais toute une famille de textes qui relèvent d'un « univers de discours » commun. Il s'agit des « traditions de textualisation »²⁶⁵.

Or J. Assmann distingue trois étapes dans le processus de textualisation : la thématisation, la textualisation et la canonisation²⁶⁶.

Tout d'abord, la thématisation est la conséquence d'une crise de l'implicite, du tacite. Lorsqu'un terme est compris par tout le monde, celui-ci n'a pas besoin d'être expliqué : « l'implicite c'est le naturel, l'évident »²⁶⁷. Ce n'est que lorsque survient une crise, « une décomposition des certitudes engrenées »²⁶⁸ entraînant une mécompréhension du terme qu'il est alors nécessaire de le thématiser, de l'explicitier afin d'en faire un objet appréhendable et compréhensible.

précisément décrite par J. Assmann comme « principe sociogonique de la solidarité » J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 135.

²⁶³ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 135.

²⁶⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 32.

²⁶⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 28.

²⁶⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 28-30.

²⁶⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 29.

²⁶⁸ *Ibid.*

Ensuite, la textualisation est la création d'une « instance de référence »²⁶⁹ pour stabiliser le thème. L'écrit est le recours le plus utilisé, mais ce n'est qu'un « procédé de conservation »²⁷⁰ parmi d'autres. L'important est en effet de conserver un sens qui peut se transmettre pour que tout le monde comprenne la même chose : ici, J. Assmann parle de « tradition continue »²⁷¹.

Enfin, la canonisation est un fait social : c'est la « décision de la société d'attribuer au texte un caractère totalement obligatoire »²⁷². Le texte devient alors une sorte de pilier permettant à une société de cristalliser « son image d'elle-même et son identité »²⁷³.

Suivant les étapes de la textualisation, J. Assmann va pouvoir dater la naissance du « discours sur la *Maât* » et retracer l'évolution des « thématisations de la *Maât* » :

Pendant l'Ancien Empire, sens et souveraineté forment un ensemble compact [...]. Avec la chute de la monarchie, le sens et la souveraineté se séparent. Pour la première fois se pose alors la question de la nature de la *Maât*. Si elle n'est pas la volonté du roi qu'est-elle donc ? [...] De ce besoin provient le discours sur la *Maât*. Il y a un contexte précis dans l'histoire : il se place entre deux empires. Il a pour conditions la ruine de l'Ancien Empire et la possibilité de réfléchir sur l'ordre. [...] sans la décomposition de l'Ancien Empire, la *Maât* ne serait jamais devenue thématizable de façon explicite et radicale ; sans le rétablissement de la monarchie, les thématisations de la *Maât* n'auraient jamais été institutionnalisées et développées comme discours ni même comme Grande Tradition²⁷⁴.

C'est donc en se détachant de la seule volonté du roi, que la *Maât* a pu être thématisée devenant un concept plus abstrait, une parole plus autonome : séparé de la souveraineté, le sens *Maât* avait dès lors la possibilité de s'identifier à d'autres volontés, de s'incarner dans d'autres entités, d'être ainsi démocratisé ou individualisé.

Et en effet, si la *Maât* fut institutionnalisée par la monarchie, celle-ci connût néanmoins un déplacement de la volonté du roi à la volonté du dieu. Selon J. Assmann, ce déplacement est dû à un « changement dans l'interprétation de la causalité de l'agir »²⁷⁵ comme il le montrera au moment de conclure sa cinquième et dernière leçon, en se fondant sur les découvertes d'E. Otto sur les inscriptions autobiographiques de la Basse Epoque²⁷⁶ :

La conception classique, Otto la décrit ainsi : la conséquence de l'action, la réussite ou l'échec, se produit automatiquement selon une loi quasi naturelle. Maintenant à la Basse Epoque, c'est de la volonté de Dieu que découlent les conséquences de l'agir [...] Au lieu de l'ancienne maxime :

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 30.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 33-34.

²⁷⁵ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 136.

²⁷⁶ E. OTTO, "Die bibliographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit, Ihre Geistesgeschichtliche und Literarische Bedeutung" dans H. KEES, *Probleme der Ägyptologie*, Leiden, E.J. Brill, 1954.

« celui qui agit, c'est celui pour qui on agira », on dit maintenant : « celui qui agit, c'est Dieu qui le récompense »²⁷⁷.

Or ce déplacement de la *Maât* de la volonté royale à la volonté divine correspondrait au mouvement de la piété personnelle des égyptiens, comme le montre J. Assmann se fondant sur les recherches de H. Brunner concernant le libre arbitre de Dieu dans la sagesse égyptienne²⁷⁸:

H. Brunner [...] a identifié ce mécanisme décrit par Otto au principe de la *Maât* et a mis le changement de conception classique en relation avec la conception tardive dans le mouvement socio-religieux dit « piété personnelle ». [...] La divinité était toujours, bien sûr, impliquée dans la conception classique, mais de façon indirecte. L'interdépendance des hommes était organisée par l'Etat qui était instauré par le dieu. Maintenant c'est la dépendance directe. [...] la piété personnelle ne fait que remplacer par Dieu le roi dans la position d'instance de volonté. Ainsi la *Maât* sera identifiée à la volonté de Dieu²⁷⁹.

J. Assmann cite alors la sentence d'*Aménemopé* : « Quant à la *Maât*, c'est un grand don de Dieu, il la donne à qui il veut »²⁸⁰.

Or ce mouvement de la piété personnelle qui tend à instaurer, à la Basse Epoque, un lien de dépendance directe de l'homme avec le dieu nous semble tout à fait correspondre à ce que S. Bickel décrit déjà au Nouvel Empire comme étant le « désir de pouvoir approcher le créateur »²⁸¹, lorsqu'il s'agit pour elle de dater l'*Enseignement pour Mérykarê*.

C'est cherchant à montrer les « grandes lignes d'une évolution entre les hommes et le créateur »²⁸² en Egypte que S. Bickel va en effet comparer deux textes qui, selon elle, ont pour but de montrer « les rapports des hommes avec le divin »²⁸³, à savoir le premier discours du maître de l'univers à la formule 1130 des *Textes des Sarcophages*²⁸⁴ et l'hymne au créateur à la fin de l'*Enseignement pour Mérykarê*, précisément le passage que nous étudions dans la présente partie.

Nous reproduisons ici la partie du *Spell 1130* qui nous intéresse pour notre raisonnement, troisième de quatre bonnes actions du créateur, tel qu'elle est traduite par S. Bickel :

J'ai créé chaque homme égal à son semblable

²⁷⁷ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 136.

²⁷⁸ H. BRUNNER, "Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit" dans, *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, actes du colloque des 17-19 mai 1962, Paris, PUF, 1963, p.103-120.

²⁷⁹ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 136-137.

²⁸⁰ *Aménemopé* 21.5-6 cité dans J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 137.

²⁸¹ S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 219.

²⁸² S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 211.

²⁸³ S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 211.

²⁸⁴ Bien que le *Spell 1130* du texte du sarcophage B3C soit reproduit et traduit dans C. CARRIER, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, tome III : spells [788] à [1186]*, op. cit., p. 2313, nous suivrons la traduction de S. Bickel. La traduction de C. Carrier diffère, même si le sens reste le même.

Je n'ai pas ordonné qu'ils commettent le mal ;
C'est leurs cœurs qui ont désobéi à ce que j'avais dit.
Ce fut une des actions.

C'est à partir du concept de responsabilité que S. Bickel va comparer les deux textes. Selon elle, le premier texte montre un créateur qui se contente de rendre l'homme responsable du mal tout en rejetant sa propre responsabilité :

La troisième action, plus développée que les autres, contient la réfutation explicite du créateur pour le mal dans le monde. La charge entière revient aux hommes qui sont créés égaux et qui disposent eux aussi d'une volonté ou d'une conscience (d'un cœur) qui est sensée être digne et suivre les commandements divins. L'unique se contente de souligner leur responsabilité sans pour autant annoncer de châtement. [...] Sans prévoir d'intervention autre qu'un discours ferme, le créateur localise le mal comme issu des cœurs des hommes. La relation entre le dieu et l'humanité reste froide et distante²⁸⁵.

Ce discours montre alors un créateur froid dont l'absence de châtement de sa part semble souligner sa grande distance d'avec les hommes, la rupture ne semblant pas l'affecter, contrairement à l'*Enseignement pour Mérykarê* :

Contrairement au *Spell 1130* où le créateur se contente d'une clarification théorique de la responsabilité du mal, le dieu de cet hymne n'hésite pas à intervenir directement et à punir sévèrement, voir à détruire, les insurgés afin d'assurer le bien être et la justice parmi les hommes fidèles et loyaux. [...] Une relation très proche s'est établie entre l'humanité et son créateur. Le dieu regarde et garde les hommes, écoute leurs plaintes et connaît le nom de chaque individu²⁸⁶.

L'*enseignement pour Mérikarê* semble alors être porteur d'une nouvelle conception du dieu, typique de la religion du Nouvel Empire, ce qui suggère une datation tardive de ce texte sapiential :

A travers ces aspects de la sollicitude et de l'intervention directe auprès des hommes, l'hymne au créateur placé à la fin de l'*Enseignement pour Mérikarê* développe une thématique religieuse sans parallèle dans la documentation du Moyen Empire. Ce passage comporte des traits spécifiques de la religion du Nouvel Empire en ce qu'il décrit un créateur présent dans le monde actuel, à la fois bienveillant et redoutable. Si cet hymne n'est pas un ajout postérieur, la constatation de son isolement dans l'environnement intellectuel du Moyen Empire pourrait aller dans le sens de recherches actuellement en cours qui tendraient à considérer l'*Enseignement pour Mérikarê* non pas comme une composition de la XI^e ou de la XII^e dynastie, mais plutôt du début du Nouvel Empire²⁸⁷.

Or cette nouvelle conception du dieu, typique de la religion du Nouvel Empire témoigne surtout d'une évolution :

²⁸⁵ S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 214.

²⁸⁶ S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 218.

²⁸⁷ S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 219. Notons que P. Vernus n'interdit pas la pseudépigraphie, il s'étonne simplement de la connaissance parfaite du contexte de l'*Enseignement* de la part du pseudépigraphe. Ajoutons d'autre part que visant « le début du Nouvel Empire » S. Bickel ne vise pas la période amarnienne, d'ailleurs elle ne l'évoque même pas dans le chapitre où elle date l'*Enseignement pour Mérikarê*. Selon J. Assmann, la période amarnienne constitue en effet une parenthèse dans l'histoire et l'évolution du concept de *Maât*, celle-ci étant, à cette époque identifiée à la volonté du seul roi.

On peut ainsi esquisser l'évolution suivante de l'image du créateur : dieu entièrement retiré et passif qui délègue toutes les interventions dans le monde créé à ses fils ou à d'autres divinités importantes durant le Moyen Empire, le créateur devient la figure centrale dans la religiosité officielle et populaire dès le début du Nouvel Empire²⁸⁸.

Cette évolution de l'image que l'égyptien se fait du dieu trahit selon nous une évolution dans l'anthropologie égyptienne, même si S. Bickel semble dire le contraire :

La façon dont les hommes se considèrent évolue par contre très peu, malgré l'affirmation selon laquelle le monde est installé à leur intention. Les hommes restent des êtres imparfaits et aveugles. Les conceptions traditionnelles s'efforcent d'expliquer ce fait par l'origine de l'humanité des larmes du dieu. Les conceptions « nouvelles » constatent que les hommes sont faibles, qu'ils pleurent et qu'ils ont besoin de la protection de leur créateur. Cette demande accrue de sollicitude a ouvert la voie au développement de la nouvelle image du dieu suprême responsable de toute vie et de tous les aspects de son maintien, du créateur qui est à l'écoute de chaque individu²⁸⁹.

Certes, l'anthropologie est restée la même dans le sens où les hommes sont toujours considérés à l'aune de leur imperfection et de leur faiblesse, mais il nous semble toutefois qu'une évolution importante se profile, selon les propres termes de S. Bickel, qui insiste bien sur le fait que c'est « chaque individu » qui est écouté, regardé, jugé par son créateur dans cette nouvelle conception du dieu-démiurge : « Le dieu ne traite plus globalement avec l'humanité, ne les considère plus comme égaux, mais il juge chaque être individuellement, il châtie un enfant pour le bien de son frère »²⁹⁰.

Nous passons alors d'un système où l'espèce humaine est vue dans une « globalité », représentée par un roi qui lui seul est responsable de la *Maât* dans une communion que lui seul vit avec le dieu, à un système dans lequel « chaque individu » est responsable devant le dieu, responsable de l'établissement de la *Maât*, établissement qui suppose au préalable l'écoute de la *Maât*, sa réception dans le cœur de l'homme²⁹¹. Il est à cet égard important de souligner que cette naissance de la responsabilité individuelle est particulièrement observable avec la démocratisation du rituel de la pesée du cœur selon J. Assmann, qui souligne en effet que cette psychostasie égyptienne équivaut à l'affirmation d'une responsabilité individuelle :

²⁸⁸ S. BICKEL, *La cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 223.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ S. BICKEL, *La cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 219.

²⁹¹ Une telle évolution de l'anthropologie égyptienne vers une démocratisation et une individualisation de la justification peut aussi être lue dans M. GUILMOT, « L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne du Moyen Empire à la Basse Époque » in, *Revue d'Histoire des Religions*, tome 166 n°1, 1964, p. 1-20, notamment p. 3-4 : « le moyen Empire thébain est un temps exceptionnel où l'homme cherche, après la tourmente, une originale définition de lui-même. [...] Après la révolution, toutes les classes sociales furent admises, comme on le sait, à prendre part aux drames sacrés – et par exemple aux péripéties jadis secrètes du mystère osirien. La révélation des pratiques inventées par Isis, Thot et Anubis pour assurer à l'homme l'immortalité se répand dans toutes les classes sociales et suscite un vaste élan d'enthousiasme. C'est le temps où Osiris devient une divinité universelle dont les rites, à présent divulgués, permettent à chacun d'espérer le salut dans l'au-delà ». Dans cet article, pages 8-9, M. Guilmot décrira le rite de la pesée du cœur selon le 125^{ème} chapitre du livre des morts.

si chaque cœur est pesé, c'est que chaque cœur est responsable devant le dieu, et c'est bien la *Maât* – la responsabilité – dans chaque cœur, qui est pesée.

Nous pencherions donc plutôt en faveur de la datation tardive de l'*Enseignement pour Mérykarê* telle qu'elle est proposée par S. Bickel. En effet, cette datation permet d'expliquer comment s'est opérée la « démocratisation » de l'image du dieu : il conviendrait plutôt, selon nous, de parler d'« individualisation ». De la justice divine instituée par le seul roi conduisant tout un peuple, l'Égypte est passée à une justice divine se manifestant dans une responsabilité individuelle devant le dieu. Dès lors, chaque individu égyptien pouvait être qualifié d'image de dieu, manifestant la *Maât* à travers sa responsabilité individuelle, une responsabilité fondée dans une relation personnelle primordiale avec la divinité s'exerçant dans la piété personnelle. Comme le montre S. Bickel, cette individualisation de l'image de dieu est en effet la conséquence d'un désir de rapprochement de la divinité, perçue comme étant jadis trop froide et trop distante. Le changement de conception de la divinité a alors entraîné un changement de la conception de l'être humain comme individu responsable devant le dieu, responsabilité qui est la manifestation symbolique de la *Maât* comme parole performative touchant le cœur de l'homme. Cette parole performative invite l'homme à s'ouvrir aux autres et à se socialiser comme nous avons pu le constater avec J. Assmann. Tous ces éléments nous permettent d'affirmer que la conception égyptienne de l'image de Dieu était éminemment relationnelle, malgré son immanence qui interdit toute identification avec l'*imago Dei* biblique.

Remarques conclusives

Suivant l'intuition de C. Cannuyer, l'enjeu est de comprendre la conception de l'image de Dieu en Égypte telle qu'elle est décrite dans le texte sapiential de l'*Enseignement à Mérykarê* à travers le concept dominant les écrits sapientiaux de l'Égypte antique qu'est le concept de *Maât*.

C'est à travers un parcours en trois étapes, et nous fondant sur les leçons sur la *Maât* de J. Assmann, que nous parvenons à ce résultat.

Dans une première étape, nous avons pu décrire la *Maât* comme *λογος* une parole performative d'origine divine se différenciant du langage, sens social, fondement éthique de l'altruisme et de la responsabilité, ayant pour vocation d'être « dite », manifestée par les hommes dans leurs paroles et dans leurs actes. Nous avons pu à cette occasion montrer que la *Maât* était aussi ce qui liait l'homme et la divinité, la relation entre l'homme et la divinité consistant en un cercle sacrificiel : émise sous forme de sens par la divinité, la *Maât* est

« dite » par l'homme sous forme de récit, elle est manifestée, interprétée sous forme langagière dans le but d'être offerte au dieu comme effectuation de la *Maât* dans le cosmos. L'homme apparaît alors comme l'interprète de la *Maât* divine.

Dans une deuxième étape, nous avons précisé les incidences de cette parole performative sur l'homme : décrivant la chute comme « clivage », séparation d'avec le dieu, et montrant le pessimisme anthropologique égyptien qui voit l'homme sans *Maât* comme un homme avide, séparé des autres et dont le cœur n'est tourné que vers lui-même, nous avons pu montrer que la *Maât* opérait une transformation du cœur de l'homme. A cette occasion nous avons pu constater que le cœur était le récepteur de la *Maât*, c'est lui la mesure de l'homme : si le cœur avide, tourné sur lui-même fait de l'homme un mort-vivant, le cœur ouvert à la *Maât* permet à l'homme de vivre même après la mort, après que son cœur a été pesé sur la balance au moment de la psychostasie. Seul l'homme au cœur ouvert à la *Maât* peut donc être interprète de la *Maât* divine. L'interprétation de la *Maât* divine dépend donc de l'écoute, qui est une notion relationnelle : on ne peut être à l'écoute que d'un autre qui nous parle. Si l'homme avide, incurvé en lui-même apparaît comme l'homme sourd, l'homme justifié, apparaît comme celui qui écoute, tourné vers la divinité. D'où l'homme ne peut être interprète de la parole divine que lorsqu'il est devant la divinité, à son écoute

Il convient ici d'établir le lien entre homme interprète de la *Maât* divine et homme image de la divinité. Il est communément admis qu'en Egypte le roi est image du dieu, c'est d'ailleurs pour cela que le texte de l'*enseignement à Mérykarê* apparaît si singulier, lui qui affirme que tous les hommes sont images du dieu, et pas seulement le roi. Suivant les exégètes qui tendent à montrer l'image de Dieu comme un véritable mandat divin prenant sa source dans l'idéologie royale de l'Egypte antique, nous avons pu montrer que le contenu de ce mandat divin nous apparaissait moins comme étant la domination que la volonté d'établir la *Maât* comme « altruisme prescriptif ». Le roi est donc image du dieu dans la mesure où comme lui, il vit de la *Maât*, c'est-à-dire qu'il veut que la *Maât* soit dite, rendue effective. En optant pour l'argumentation de S. Bickel en faveur d'une datation tardive de l'*Enseignement pour Mérykarê* nous avons alors pu mettre en évidence le processus d'individualisation de l'*imago dei* égyptienne : du seul roi lieutenant d'un dieu distant chargé d'établir la *Maât* au sein d'un peuple vu comme une globalité dans l'Ancien Empire, nous assistons, avec l'action de la piété personnelle et la démocratisation du culte d'Osiris durant le Moyen Empire, à une individualisation progressive de l'*imago dei* causée par une modification de l'image que l'égyptien se fait de la divinité et de lui-même. A l'aube du Nouvel Empire, tous les individus

sont image du dieu car tous les individus sont responsables devant un dieu qui se rapproche, et qui donne la *Maât* à chacun. La responsabilité individuelle consiste alors en une interprétation individuelle de la *Maât* que J. Assmann nous a décrit comme responsabilité. L'homme est image du dieu car il interprète le sens de la responsabilité qui lui est offerte comme *Maât* divine, il est image du dieu car il écoute et dit dans le langage et dans les actes la parole divine qui institue directement la responsabilité dans son cœur²⁹².

Ce qui est « dans l'homme » n'est donc pas l'image du dieu²⁹³, mais c'est la parole du dieu que l'homme va ensuite imager, interpréter. Il convient donc de souligner encore une fois l'importance du cœur de l'homme qui est le récepteur de cette parole. Ce qui est « dans l'homme » c'est le récepteur d'une parole, qui lorsque l'homme est sourd, incurvé en lui-même, est un espace vide, mais qui, lorsqu'il est « ouvert à la *Maât* », reçoit une parole divine qui est sens, destiné à être manifesté, porté dans un langage. Cette parole est en Egypte la *Maât* comme « altruisme prescriptif » qui fait de l'homme image du dieu un homme responsable, en relation avec les autres, parce qu'il est lui-même en relation avec le dieu, responsable devant lui, à l'écoute de sa *Maât* comme le dieu est à l'écoute de la *Maât* récitée et faite par l'homme égyptien. Dans un tel système, l'homme apparaît alors comme un être en réponse à la parole d'une divinité qu'il écoute.

Il faut toutefois préciser que cette *Maât* est un *λογος* immanent. Le cercle sacrificiel entre l'homme et le dieu, l'échange de *Maât* émise sous forme de sens puis récitée par l'homme sous forme de langage et d'acte n'introduit aucune nouveauté. La réactualisation du sens émis par la divinité et interprété par l'homme n'est que répétition : comme nous l'avons vu J. Assmann précise que « le monde égyptien n'a pas besoin d'être "sauvé" dans le sens messianique du mot, mais d'être maintenu »²⁹⁴. Le monde égyptien est donc un monde clos sur lui-même, tournant autour de l'idole pharaonique qui institue la justice divine. Mais si la *Maât* change, si elle n'est plus volonté du roi mais don du dieu, alors l'état pharaonique s'effondre. C'est alors la sortie d'Egypte, telle que J. Assmann la décrit dans la dernière page de ses leçons.

²⁹² Par exemple, S. BICKEL, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, op. cit., p. 217. Fondée sur la cosmogonie décrite dans les textes des sarcophages qui disent que les hommes sont « issus des larmes ou de l'œil du créateur », l'interprétation de l'image du dieu dans l'Enseignement pour Mérykarê de S. Bickel, bien que tendant vers l'affirmation d'une consubstantialité avec la divinité, est dominée par l'idée de responsabilité.

²⁹³ Nous faisons référence ici aux nombreux systèmes, souvent anglo-saxons qui tendent à nommer l'*imago Dei*, « *imago dei in man* », image de dieu « dans l'homme ».

²⁹⁴ J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, op. cit., p. 131.

La sortie de l’Egypte correspond alors à l’effondrement de l’idole, à l’ouverture à la transcendance. La grande différence entre la *Maât* et la *Torah* sera en effet l’interdiction de l’idole qui marque le passage d’une civilisation pré-axiale à notre civilisation : l’interdiction de l’idole protégera la transcendance, ce sera l’assurance que la Parole du Dieu transcendant ne sera jamais répétition, mais toujours renouvellement. L’anthropologie s’en trouvera nécessairement changée : l’homme ne sera plus « image du dieu », image figée et statique – reproductible – d’une divinité immanente, mais « créé selon l’image » d’un Dieu transcendant se caractérisant par son altérité radicale, une altérité offerte à l’homme dès sa création. Bien plus tard, le Nouveau Testament précisera que seul le Christ est « image de dieu ». Il fallait bien que la Parole s’incarne pour qu’elle soit distinguée de la Loi, concept qui tendait à devenir la nouvelle idole d’une justice qui n’aspire qu’à être immanente.

En tout cas, la structure relationnelle de l’anthropologie restera la même : l’homme restera l’interprète d’une Parole divine qui touchant son cœur, donnera sens à ses actes et à ses paroles, l’invitant à s’ouvrir aux autres tout en s’ouvrant à Dieu. C’est en cela qu’il sera à l’image de Dieu, essayant de manifester Dieu, sa Parole, dans différents langages. L’*imago Dei* restera dépendante de l’ouverture du cœur de l’homme, de son écoute, et le péché restera avidité, rupture de relation, cœur tourné vers lui-même, incurvé en lui-même. Le cœur de l’homme restera un contenant. Du contenant de la *Maât* immanente et représentable, il deviendra contenant d’une Parole transcendante et insaisissable dans sa totalité. Mais il restera contenant appelé à recevoir le commandement divin de l’Amour destiné à être sans cesse interprété, manifesté dans les actes et les récits : « Ainsi je mets mes paroles dans ta bouche »²⁹⁵ dira Dieu à Jérémie. L’homme égyptien, *alter ego* de la divinité deviendra alors l’homme biblique, vis-à-vis de Dieu, créé selon son image, assimilé à lui-même, c’est-à-dire participant à sa sainteté et destiné à vivre de sa Parole.

Notre analyse grammaticale de Gen. 1,26 nous a permis de mettre en évidence les caractères archétypal et conjonctif de l’image de Dieu. Ces deux caractères suffisent pour formuler une conception relationnelle de l’être humain. Des considérations lexicales relatives aux concepts anthropologiques utilisés par l’Ancien Testament et d’autres considérations archéologiques nous ont permis de soutenir qu’une telle compréhension de l’être humain a pu émerger dans le monde vétérotestamentaire. L’existence même d’une telle compréhension du thème de l’image de Dieu comme affirmation d’une communion et d’une coopération entre la divinité et l’homme dans la littérature sapientiale du contexte proche oriental de l’émergence de la

²⁹⁵ Jérémie 1,9 dans la Traduction Œcuménique de la Bible, nouvelle édition mise à jour 2004.

Bible permet de penser à une certaine influence de cette littérature sapientiale sur l'auteur sacerdotal, que celui-ci ait procédé à une reprise littérale du sens qui lui était offert par cette littérature sapientiale concernant l'image de Dieu, ou qu'il ait procédé à une modification du sens, profitant de la connotation de l'expression tout en procédant à une nouvelle articulation entre l'homme et l'image de Dieu : d'une identification, on passe à une assimilation. Cette dernière solution nous apparaît plus probable, car comme nous l'avons montré, l'émergence de la Bible correspond au passage à la civilisation axiale, une civilisation qui, contrairement à l'Égypte antique, a pris conscience de la transcendance de Dieu. L'interdiction de l'idole qui est fortement affirmée dans les textes bibliques apparaît comme une conséquence de cette prise de conscience de la transcendance : un autre ordre existe au-delà du créé, un ordre que le mondain ne saurait représenter. En ce qui concerne la compréhension de l'image de Dieu, cela se traduit par un refus d'identifier l'homme et l'image de Dieu. L'homme reste néanmoins créé selon l'image de Dieu, c'est-à-dire que l'homme reste une créature privilégiée destinée à être en communion et en étroite collaboration avec Dieu, au sein de la Création. Le changement d'accentuation dû au passage de la civilisation pré-axiale à la civilisation axiale n'enlève en effet pas la connotation fondamentalement relationnelle du terme « image de Dieu » qui a été reprise par l'auteur sacerdotal pour affirmer l'expression, au moment de la création de l'homme, de la volonté de Dieu de créer un vis-à-vis. Avec l'ancien Testament, le concept sapiential d'image de Dieu a basculé dans la transcendance : ne devant pas être confondue avec l'immanence de l'homme, celle-ci est devenue archétype. Un archétype conjonctif, car il rassemble la pluralité dans une seule figure : la pluralité divine et la pluralité humaine se trouvent en effet rassemblées dans une même image de Dieu selon laquelle l'humanité fut créée.

D'une part, l'image de Dieu peut être qualifiée d' « archétypale », et c'est en cela qu'elle est un concept permettant de définir l'homme comme vis-à-vis de Dieu : en manifestant la volonté de Dieu de créer l'homme d'après son image, l'Ancien Testament affirme que Dieu a d'emblée assimilé – associé – l'être humain à lui-même. Parce qu'il est la seule créature à être créée selon l'image de Dieu, l'homme est considéré comme semblable de Dieu : il est à la fois l'autre de Dieu, car il lui est seulement assimilé et non identifié, et à la fois l'autre de la Création qu'il a la charge de dominer en collaboration avec le Créateur. La dignité de l'être humain tient dans cette double altérité. Aussi, l'homme est-il à distinguer de l'image de Dieu qui est l'archétype selon lequel l'homme fut créé. La créature est à distinguer de l'image de Dieu qui est en quelque sorte une manière de création : c'est selon son image que Dieu a créé

l'homme. Les textes de l'Ancien Testament n'offrent aucune définition précise de l'image de Dieu et s'il est possible à travers une analyse grammaticale de procéder à une définition fonctionnelle de l'image de Dieu, il apparaît impossible de définir précisément ce qu'est, en soi, l'image de Dieu sans avoir recours à la spéculation.

Si certaines découvertes archéologiques ont certes pu nous éclairer sur la signification exacte du terme צֶלֶם, telles que les inscriptions bilingues en cunéiforme assyrien et en araméen gravées sur la statue du *Tell Fekherye* en Syrie datant du 9^{ème} siècle avant J.-C. qui montrent que les deux termes צֶלֶם et דְמוּת étaient employés pour désigner les statues²⁹⁶, la traduction de la Septante met en doute une telle compréhension de l'*imago Dei* comme image matérielle et concrète : dans les occurrences relatives à la création de l'homme à l'image de Dieu, le terme employé pour צֶלֶם n'est pas εἰδωλον qui désigne clairement une image matérielle et concrète comme par exemple en Nb. 33,52, mais εἰκων. Notons en outre que dans la Septante le terme צֶלֶם peut aussi être traduit par ὁμοίωμα (par exemple 1 Samuel 6,5) qui désigne la forme, la ressemblance. Il est donc délicat de se prononcer en faveur d'une compréhension matérielle ou immatérielle de l'image de Dieu. Le texte grec de la Septante reste finalement assez neutre : l'image de Dieu est une image.

De même, l'étymologie ne nous est d'aucune utilité comme le montre le débat instauré dès la fin du 19^{ème} siècle²⁹⁷ et qui dure jusqu'à aujourd'hui sur les deux racines possibles du mot צֶלֶם, l'une signifiant « tailler » (*zalama*, *shalama*, *šalmu*) et l'autre signifiant « ombre » (*zalima*, *shalamu*, *šalmu*). Aucun consensus ne semble en effet avoir été trouvé sur ce point précis et les deux positions semblent autant défendables que critiquables²⁹⁸.

En ce qui nous concerne, nous pencherions évidemment plutôt pour une conception immatérielle de l'image de Dieu, en tout cas dans l'Ancien Testament, car comme nous le soulignons, celle-ci est à distinguer de la créature : elle relève du processus de création et non du résultat – on peut dire à partir de notre analyse, que cette image de Dieu ne fut pas créée mais engendrée en vue de la Création. C'est en tout cas ce que suppose son caractère archétypal : Dieu a engendré une image selon laquelle il a créé l'homme.

²⁹⁶ A. ABOU ASSAF, P. BORDREUIL, A.R. MILLARD, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Edition recherche sur les civilisations, Paris, 1982, p. 52 et 54.

²⁹⁷ F. DELITZSCH, *Prolegomena eines neuen hebräisch – aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1886, p. 141, note n°4.

²⁹⁸ P. BORDREUIL, « A l'ombre d'Elohim, le thème de l'ombre protectrice dans l'Ancien Orient et ses rapports avec l'*Imago Dei* », *RHPR*, 1966, p. 368-391. A. SCHÜLE « Made in the Image of god: The Concepts of Divine Images in Gen. 1-3 », *ZAW* 117/1, 2005, p. 10.

D'autre part l'image de Dieu peut être qualifiée de « conjonctive », car elle est un concept permettant de comprendre la créature résultant de la création selon l'image de Dieu comme l'ensemble d'une multiplicité – la conjonction d'une pluralité : plus qu'Adam et Eve, c'est l'humanité qui est créée, selon l'image d'une pluralité conjointe comme le montre l'utilisation du pluriel « faisons l'homme selon notre image ». Nous verrons que la mise en exergue du pluriel divin est un argument qui est souvent avancé en faveur d'une conception relationnelle de l'être humain, notamment par K. Barth²⁹⁹. Cette conjonctivité a pu en effet être interprétée de plusieurs manières : le dogmaticien pensera évidemment à la Trinité, ce que refusera l'exégète vétérotestamentaire qui préférera évoquer la cour céleste, ou le pluriel de majesté. En tous les cas, le fait est que le texte avance bien l'idée d'une multiplicité mise ensemble, il y a bien un projet commun de créer l'homme qui est suggéré par la première personne du pluriel « faisons », création qui est pourtant faite selon une seule et même image qui est celle de la pluralité qui crée. L'homme apparaît alors comme étant créé selon l'image d'un ensemble, une union qui constitue l'archétype même de l'humanité. Ce faisant l'homme est non seulement défini comme vis-à-vis de Dieu mais en plus il apparaît comme une pluralité créée selon une seule image qui est l'image d'un ensemble, de l'union d'une pluralité. Nous constaterons dans toute la suite de notre travail que ces deux aspects, l'homme comme vis-à-vis de Dieu et l'humanité comme reflet imparfait de l'union en Dieu sont deux thèmes qui sont systématiquement présents dans les conceptions relationnelles de l'être humain.

Mais pour le moment, il nous faut constater que ces deux caractères archétypal et conjonctif de l'image de Dieu ont pu aussi être mis en évidence au sein du Nouveau Testament dans les épîtres pauliniennes qui nous offrent la définition même de l'image de Dieu en remaniant encore une fois la littérature sapientiale présente dans le contexte de leur élaboration.

1.3. L'identification du Christ à l'image de Dieu dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament traite assez peu de la question de l'image de Dieu. On trouve principalement des références dans les épîtres pauliniennes, dans le cadre d'affirmations christologiques. La référence à l'image de Dieu apparaît alors comme une spécificité de l'école paulinienne. Peu traité, le concept reste quand même un concept important d'un point de vue théologique et anthropologique.

En effet, Paul identifie clairement l'image de Dieu au Christ (2 Co. 4,4), identification directe qui est reprise par les successeurs de Paul en Col. 1,15, lui donnant particulièrement le

²⁹⁹ Voir *infra*, 3.1.1.

caractère d'archétype conjonctif : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (Col. 1,15). Ce caractère conjonctif du Christ comme « Premier-né d'une multitude » était déjà présent dans la théologie proprement paulinienne en Rom. 8,29 mais de manière moins large que dans l'épître aux Colossiens : « Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ». Ici, il n'est certes pas question de conformité à l'image de Dieu mais de conformité à l'image du Fils, qui lui-même est image de Dieu. Cela souligne la dimension archétypale du Fils dans la théologie paulinienne et pose la question des modalités de la conformation de l'homme à l'image de Dieu. Mais avant de soulever ce problème particulier de la conformation de l'homme à l'image de Dieu, il nous faut examiner l'ensemble des occurrences du terme *εἰκὼν* dans les épîtres pauliniennes, qui renvoie à l'homme ou au Christ (Ro. 8,29 ; 1 Co. 1,7 ; 1 Co. 15,49 ; 2 Co. 3,18 ; 2 Co. 4,4 ; Col. 1,15 ; Col. 3,10 ; 1 Thess. 3,12).

Nous pouvons classer ces occurrences selon trois thématiques :

La première thématique est celle de l'identification directe du Christ à l'image de Dieu (2 Co. 4,4 ; Col. 1,15). Ces occurrences tendent à montrer que la théologie paulinienne considère que seul le Christ est véritablement l'image de Dieu. Une occurrence (1 Co. 11,7) tendrait à démontrer le contraire car il est dit que « l'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête » car « il est l'image et la gloire de Dieu ». Il faut toutefois remettre cette affirmation dans son contexte : ici l'auteur de la première épître aux Corinthiens parle de l'homme qui se trouve dans une posture particulière, quand il « prie et prophétise » (1 Co. 11,4). Dans cette situation l'homme est « imitateur de Christ », à la manière de Paul : « soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ ». Cette occurrence est alors moins un argument contredisant le fait que seul Christ est image de Dieu qu'une affirmation relevant de la thématique particulière de la conformation de l'homme à l'image de Dieu, dans le cadre d'un culte rendu à Dieu³⁰⁰.

La deuxième thématique est celle des modalités de la conformation de l'homme à l'image de Dieu (Ro. 8,29 ; 1 Co. 11,7 ; 2 Co. 3,18 ; Col. 3,10 ; 1 Thess. 3,12). Selon l'épître aux Romains, ceux que d'avance l'Esprit « a connu » sont « prédestinés à être conformes à l'image » du Fils de Dieu (Ro. 8,29). Ce texte pose trois problèmes propres à éclairer notre propos. Tout d'abord, celui de la prédestination, qui soulève deux questions. D'une part la

³⁰⁰ L'évocation de l'image de Dieu dans le cadre particulier du culte nous évoque évidemment le concept ansaldien de « fonction icono-sacerdotale ».

thématique de la prédestination souligne le fait que la conformation à l'image du Fils relève avant tout de la grâce de Dieu. D'autre part, la thématique de la prédestination soulève la question de savoir qui est prédestiné à être conformé à l'image du Fils. La réponse est ceux qui ont été connus d'avance par l'Esprit. Cela montre encore plus le fait que la conformation échappe à l'homme : l'instrument de cette conformation est bien l'Esprit et non la volonté humaine. Certes, 1 Co. 11,1 pose bien la question de l'imitation de Christ, et nous pourrions nous demander si cette « imitation » n'est pas le fait de la volonté de l'homme. Toutefois, nous pouvons ici souligner que cette « imitation » consiste en réalité en une certaine passivité de l'homme : il n'est pas réellement question d'agir ou de changer quoique ce soit puisqu'il s'agit plutôt de conserver les traditions de Paul qui lui-même est imitateur du Christ. Si l'on veut articuler ces deux occurrences, on peut logiquement penser que Paul peut prétendre être imitateur du Christ dans la mesure où il pense lui-même avoir été connu par l'Esprit. Ainsi ce n'est pas l'homme qui décide de se conformer à l'image du Fils mais bien Dieu, qui par l'Esprit, conforme l'homme à l'image de son Fils : nous retombons dans la logique de l'assimilation – Dieu s'associe l'homme en le conformant à l'image du Fils. L'homme est donc invité avant tout à être à l'écoute de l'Esprit³⁰¹ « transmis » à travers « les traditions » (1 Co. 11,2). Ensuite, l'occurrence *εἰκὼν* dans l'épître aux Romains (Ro. 8,29) fait référence non pas à l'image de Dieu mais à l'image du Fils. Cela souligne selon nous la dimension archétypale du Fils qui lui seul est l'image de Dieu, mais qui est archétype de l'homme. Ainsi l'homme est-il non pas destiné à être conforme à l'image de Dieu, mais bien plutôt « selon » l'image de Dieu c'est-à-dire conforme à l'archétype, c'est-à-dire à l'image du Fils. L'affirmation selon laquelle « de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste » (1 Co. 15,49) est de la même manière à comprendre à la lumière du concept d'archétype. Ainsi, tous les hommes sont invités à devenir frères, tous conformes à l'image du même Fils. Ainsi, l'« homme nouveau » qui « ne cesse d'être renouvelé à l'image de son Créateur » (Col. 3,10) est bien l'homme en relation avec ses frères, l'homme qui est relation, selon l'image de Dieu qui est relation, en conformité à l'image du Christ qui est « tout en tous » (Col. 3,11). Ainsi, l'homme est-il avant toute chose invité à être animé par un amour qui croît et abonde, « à l'image » de l'amour que l'auteur de la première épître aux Thessaloniciens a pour sa communauté (1 Thess. 3,12). Enfin, la conformité à l'image annoncée dans l'épître aux Romains (Ro. 8,29) est à rapprocher selon nous de l'affirmation contenue dans la deuxième épître aux Corinthiens

³⁰¹ Nous rejoignons alors le schéma de l'homme écoutant, au cœur ouvert, que l'on rencontre dès l'Egypte antique. L'homme image de Dieu apparaît alors comme un être en réponse à une Parole qui l'édifie.

selon laquelle « nous tous [...] sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur qui est Esprit » (2 Co. 3,18) : il y a là l'affirmation évidente de ce que nous appelons la dimension « conjonctive » de l'image de Dieu qui rassemble les hommes qui sont « transfigurés » en une « même image ».

La troisième thématique est effectivement ce que nous appelons la dimension « conjonctive » de l'image (Ro. 8,29 ; 1 Co. 15,49 ; 2 Co. 3,18 ; Col. 1,15 ; 1 Thess. 3,12) : l'image de Dieu est à la fois l'archétype et la destination d'une humanité qui est comme rassemblée dans cette image. Les occurrences d'εἰκὼν dans l'épître aux Romains (Ro. 8,29) et dans l'épître aux Colossiens (Col. 1,15) font explicitement référence au Christ image de Dieu comme « Premier-né d'une multitude ». Plus implicitement, l'utilisation de la deuxième personne du pluriel dans la première épître aux Corinthiens (1 Co. 15,49) qui fait référence à l'humanité, la transfiguration de « nous tous » en une « même image » dans la deuxième épître aux Corinthiens (2 Co. 3,18), la disparition des catégories « juif, grec, circoncis, incirconcis, barbare, Scythe, esclave, hommes libres » (Col. 3,11) qui apparaît comme une conséquence du renouvellement de l'« homme nouveau à l'image de son créateur » (Col. 3,10), et la référence à l'amour qui croit et abonde (1 Thess. 3,12), affirmations qui font toutes référence au terme εἰκὼν sont autant d'indices permettant d'identifier cette dimension conjonctive de l'image de Dieu. Ainsi l'humanité en conformité à l'image du Fils, rassemblée dans cette même image, est une humanité qui est relation selon l'image de Dieu.

Mais, en établissant ainsi et en tirant les conséquences d'une telle typologie des occurrences d'εἰκὼν dans les épîtres pauliniennes, nous dépassons là le cadre de la pure exégèse en entrant dans un travail plus systématique et pour le moment, il s'agit pour nous de montrer ce qu'est l'image de Dieu dans le Nouveau Testament, en montrant que celle-ci est identifiée au Christ.

Aussi, si nous voulons faire état d'un travail purement exégétique dans cette partie sur les affirmations bibliques concernant l'*imago Dei*, la rigueur nous oblige à nous limiter ici aux deux occurrences qui définissent clairement l'image de Dieu en l'identifiant explicitement au Christ, à savoir 2 Co. 4,4 et Col. 1,15. Nous ajouterons Rom. 8,29 qui peut éclairer notre réflexion dans la mesure où cette occurrence établit un lien entre εἰκὼν et πρωτότοκος. Nous ferons ici exclusivement référence aux travaux de Jean-Noël Alletti sur Col. 1,15-20.

1.3.1. Le Christ comme εἰκὼν et πρωτότοκος, la fonction médiatrice de l'*imago Dei*

C'est à partir d'une exégèse de Col. 1,15 que nous élaborerons notre propos sur la définition de l'*imago Dei* par le Nouveau Testament. Ce choix peut paraître étrange : certes, l'épître aux Colossiens ne fait pas partie comme la deuxième épître aux Corinthiens et comme l'épître aux Romains des écrits dits « incontestés » de Paul. Elle apparaît en effet comme n'étant qu'une réception de la théologie paulinienne. Cet argument ne nous semble pas réducteur, bien au contraire.

D'une part, parce que si l'épître aux Colossiens n'est pas écrite de la plume même de l'apôtre, celle-ci n'en relève pas moins du canon et constitue ainsi une référence qui fonde la doctrine chrétienne. Le fait qu'elle soit une réception montre déjà l'importance du concept d'*imago Dei* comprise comme archétype conjonctif pour la christologie : ce n'est pas un hasard si les termes εἰκὼν et πρωτότοκος ont été repris et mis en relation par le pseudépigraphe, et cette interprétation de l'image de Dieu comme archétype conjonctif est certainement le fait d'une longue tradition, qui a connu ses influences. Cette tradition répond à une tentative de définir précisément ce qu'est cette image de Dieu selon laquelle l'homme fut créé.

D'autre part, il n'est pas insensé de penser que pour écrire son hymne, l'auteur de Col. 1,15 ait pu opérer une synthèse des affirmations concernant l'image de Dieu contenues en 2 Co. 4,4 et Rom. 8,29.

Col. 1,15 a en effet en commun avec 2 Co. 4,4 le raisonnement sur le visible et l'invisible, les deux textes fonctionnent sur le même registre même s'ils articulent différemment l'image et l'aveuglement de l'homme : alors que 2 Co. 4,4 affirme que l'intelligence de l'homme est tellement aveuglée qu'il ne peut pas percevoir l'illumination de l'Evangile du Christ qui est l'image de Dieu, Col. 1,15-20 affirme que c'est en Jésus-Christ qui est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature (Col. 1,15) que nous sommes arrachés au pouvoir des ténèbres (Col. 1,13) et que tout est réconcilié (Col. 1,15).

En outre, Col. 1,15 a en commun avec Rom. 8,29 le principe d'une articulation entre εἰκὼν et πρωτότοκος même si cette articulation est effectivement différente : d'un projet divin affirmé en Rom. 8,29 qui introduit un rapport de causalité entre εἰκὼν et πρωτότοκος – c'est « afin que » le Fils soit πρωτότοκος que ceux que Dieu a connus d'avance ont été prédestinés à être εἰκὼν du Fils – on passe en Col. 1,15 à l'effectivité d'un rapport d'équivalence entre εἰκὼν et πρωτότοκος, puisque Jésus est qualifié à la fois d'εἰκὼν et de πρωτότοκος.

Ces différences d'accentuation montrent bien que l'intention des textes originaux de Paul et les textes deutéro-pauliniens concernant l'*imago Dei* n'était pas la même : l'exégèse et plus particulièrement celle, souvent citée, de J.-N. Aletti³⁰², démontre la nature hymnique de la péricope Col. 1,15-20. En ce qui concerne 2 Co. 4,4 et Rom. 8,29, ces textes apparaissent comme des développements plus doctrinaux. Un hymne n'a certes pas la même fonction que des textes doctrinaux et si les uns sont plus explicatifs, se centrant sur la réalité et tentant de fournir du sens à ce qui est, l'autre est un texte de louange, destiné à montrer la grandeur du Christ. Cette différence d'accentuation n'emporte pas nécessairement, à notre sens, une rupture de la cohérence de l'ensemble du discours paulinien. Certes, l'auteur de l'épître aux Colossiens n'est pas Paul, certes il existe des différences d'accentuations, des choix rédactionnels différents, pour autant l'intention du pseudépigraphe paulinien restait tout de même de transmettre quelque chose dans l'esprit de l'apôtre Paul. Aussi, la reprise des deux termes *εἰκὼν* et *πρωτότοκος* pour qualifier le Christ nous apparaît-elle comme un moyen pour le pseudépigraphe de rester dans cet esprit : le registre du visible et de l'invisible, la constatation de l'aveuglement d'un homme qui a besoin d' « être arraché au pouvoir des ténèbres » et le principe d'une articulation entre l'image de Dieu et son intention de rassembler l'humanité dans la figure d'un Premier-né qui est médiateur de la réconciliation apparaissent comme des constantes quand bien même celle-ci sont exprimées différemment, prenant corps dans des discours de différentes natures.

Or ce qui nous intéresse dans l'hymne présente dans l'épître aux Colossiens est précisément le fait qu'elle soit une hymne : les termes *εἰκὼν* et *πρωτότοκος* ne sont pas ici inscrits dans un raisonnement plus global sur la prédestination de certains ou sur l'aveuglement d'autres, mais ils sont destinés à souligner purement et simplement le statut divin du Christ³⁰³. C'est donc à cet endroit précis du Nouveau Testament que nous trouverons la compréhension la plus brute du concept d'image de Dieu, puisque c'est le seul endroit où l'affirmation que Christ est image de Dieu existe uniquement pour elle-même :

Certes, il est des textes pauliniens où le terme « image » renvoie à la typologie Adam/Christ (vieil homme/homme nouveau, création/nouvelle création) : Rom. 8,29 ; 1 Co. 15,49 ; 2 Co. 3,18 ; Col. 3,10. Tous ces passages parlent de la conformité des croyants à l'image du Christ, en opposition à l'image du terrestre, qui est l'héritage du péché légué par Adam. Mais cette série de textes doit être distinguée de l'autre, qui comprend 2 Co. 4,4 et Col. 1,15, où le Christ est présenté comme image de Dieu. Le Fils est *eikon tou theou aoratou*, il est celui en qui et par qui Dieu se fait connaître. L'arrière fond sapientiel de l'expression indique qu'il ne faut pas comprendre *eikôn* au sens

³⁰² J.-N. ALETTI S.J., *Colossiens 1,15-20, genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Rome, Biblical Institute Press, 1981.

³⁰³ C'est l'un des objectifs de son ouvrage que de montrer que Col. 1,15-20 est destiné à montrer la supériorité de Jésus-Christ, voir par exemple J.-N.ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 129.

platonicien de manifestation provisoire destinée à disparaître, parce que de soi l'image n'est pas la réalité et n'en donne qu'une représentation imparfaite. Ce serait concevoir la médiation du Fils comme devant cesser à la fin des temps, quand nous verrons Dieu face à face, tel qu'il est. La force de Col. 1,15a est de placer cette médiation à l'origine et de lui donner valeur absolue : puisque nous resterons toujours créatures et que nous le resterons par et pour lui, le Fils sera toujours celui par qui nous reconnaissons Dieu comme notre créateur.³⁰⁴

Outre la démonstration de la nature hymnique de Col. 1,15-20 qu'il nous offre et qui nous conduit à mettre en avant la typicité de ce texte pour l'ensemble du discours néotestamentaire sur l'*imago Dei*, le commentaire de J.-N. Aletti nous intéresse particulièrement car celui-ci montre, en effet, de manière assez nuancée, l'influence de la thématique sapientielle sur la définition et l'articulation des termes *εἰκὼν* et *πρωτότοκος*³⁰⁵. Cette recherche à la fois fine et approfondie mène l'exégète catholique contemporain à mettre en évidence une christologie qui rejoint l'une des problématiques la plus importante qui divise les conceptions substantialiste et relationnelle de l'être humain, à savoir la question de la tension entre « proximité et absolue différence de Dieu »³⁰⁶, qui engendre plus profondément la question de sa « présence réelle »³⁰⁷.

J.-N. Aletti montre en effet que la reprise de la thématique sapientielle, par le pseudépigraphe paulinien à travers les termes *εἰκὼν* et *πρωτότοκος*, a pour fonction de décrire la relation primordiale qui lie Dieu et l'homme, dans le paradoxe qui est celui d'une présence-absente de Dieu :

La sagesse permet également de rendre compte à la fois de la proximité et de l'absolue différence de Dieu, ou, s'il l'on préfère, de signifier la présence de Dieu à l'homme, en l'homme, sans pour autant tomber dans le panthéisme. Sans être Dieu, la Sagesse vient de Dieu ; elle va au cœur de l'homme, mais ne vient pas de lui. Elle est en Dieu et en l'homme, elle les relie l'un à l'autre, sans être ni l'un ni l'autre (cf. Sg 7,25-27). Par elle, l'être même de Dieu, l'unique Sage (Sg 1,8) passe d'une certaine manière en l'homme qui peut ainsi devenir sage, à l'image de son créateur. Bref, elle signifie l'éternelle philanthropie de Dieu.³⁰⁸

A travers le thème de l'image de Dieu, le thème de la sagesse sert donc avant tout à mettre en évidence le projet divin. Ce projet est de créer un homme qui soit son vis-à-vis, et cette dignité particulière de l'homme ne peut en aucun cas venir de l'homme lui-même :

La personnification de la Sagesse exprime exactement cette présence réelle en l'homme de « quelque chose » qui ne peut venir de l'homme mais de Dieu, qui est divin sans être Dieu lui-même. Parler ici de personnification purement poétique serait passer à côté de la visée des auteurs sacrés pour qui, 1) l'homme l'aissé (*sic*) à ses propres forces ne peut se donner à lui-même la connaissance et l'amitié de Dieu, c'est-à-dire la sagesse, qui ne peut être qu'un don totalement gratuit ; 2) depuis le commencement, Dieu donne à l'homme ce qu'il possède en propre sans

³⁰⁴ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 86.

³⁰⁵ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 181.

³⁰⁶ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 158.

³⁰⁷ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 159.

³⁰⁸ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 158.

cesser d'être lui-même et sans que l'homme soit pour autant absorbé dans et par la divinité (tout panthéisme est exclu). Pour les auteurs sacrés, la sagesse est donc quelque chose de réel qui vient de Dieu et habite l'homme et ne peut se réduire ni à l'un, ni à l'autre ; elle n'est pas une manière poétique de désigner l'omniscience divine ou la perspicacité humaine³⁰⁹.

Il y a bien « quelque chose de commun » entre l'homme et Dieu. Mais il ne s'agit pas ici, à la manière d'une conception plus aristotélicienne de l'être humain de rechercher en l'homme ce qu'il a de commun avec Dieu, pour expliquer que celui-ci est image de Dieu. En effet, la question n'est pas de décrire l'homme comme animal naturellement doué de sagesse, il ne s'agit pas de décrire la sagesse comme « perspicacité humaine » : la sagesse est un don et en l'absence de la sagesse, l'homme apparaît ici avant tout comme un vide³¹⁰. « La sagesse est dans l'espace qui va de Dieu à l'homme ; en d'autres termes, cela signifie qu'il y a quelque chose de commun à Dieu et à l'homme, qui vient de Dieu pour combler l'homme »³¹¹.

La sagesse apparaît alors comme « présence de Dieu à l'ensemble de sa création », elle est médiatrice qui signifie avant tout le don de Dieu pour l'homme « dans le respect de l'altérité » :

La sagesse symbolise encore (au sens le plus fort du terme symboliser) le don que Dieu fait à l'homme et pour l'homme, don de ce qu'il possède en propre, de ce qu'il a de plus précieux, en sorte que sans fusion ni confusion, dans le respect de l'altérité, Dieu soit au cœur même de sa création³¹².

On perçoit alors la fonction essentiellement médiatrice de la sagesse dans les écrits sapientiaux : elle établit une relation véritablement ontologique entre l'homme et Dieu, car elle est à la fois en Dieu et en l'homme tout en se distinguant de Dieu et de l'homme, préservant ainsi l'altérité de chacun. S'il est tentant pour le théologien d'identifier alors le Christ à la Sagesse personnifiée, J.-N. Aletti renvoie au texte en montrant que Col.1,15-20 n'opère pas une telle identification formelle, mais une identification fonctionnelle :

La médiation créatrice et l'unification du créé, qui sont à l'œuvre de la sagesse en Pr 8 (LXX) et Sg 1,7 ; 9,1-2, sont attribuées au Christ en Col. 1,15-20, sans que soit énoncée l'égalité formelle Christ = Sagesse. [...] La sagesse des lettres pauliniennes reste donc une réalité polymorphe, mais elle a perdu les fonctions qui appartenaient à la sagesse personnifiée des livres sapientiaux : ces fonctions sont désormais assurées par le Christ et par l'Esprit. Les textes analysés montrent que cette attribution des fonctions de médiation ne s'est pas faite par une identification formelle avec la Sagesse personnifiée et préexistante de Pr 8, etc. : dans les lettres pauliniennes, l'expression *sophia theou* recouvre la totalité du dessein créateur et salvifique de Dieu, mais ne désigne pas une entité médiatrice et/ou révélatrice. Réciproquement, lorsque, dans les lettres pauliniennes, le Christ et l'Esprit assument les rôles de médiation créatrice ou révélatrice, ils ne sont jamais nommés *sophia theou*, car, chez Paul, l'expression ne désigne pas une entité personnifiée, mais

³⁰⁹ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 159.

³¹⁰ Nous rejoignons alors ici un autre thème qui est cher à une conception relationnelle de l'être humain telle que celle de Jean Anselmi.

³¹¹ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 159.

³¹² J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 160.

l'ensemble du dessein salvifique de Dieu ; il n'y a là aucune contradiction avec 1 Co. 1,24-30 où il est dit qu'en la personne de Jésus-Christ et en sa mort se résume le projet salvifique de Dieu³¹³.

L'image de Dieu dans le Nouveau Testament, image à laquelle le Christ est identifié hérite donc de la fonction sapientielle de médiation. Il s'agit en fait d'une triple fonction de médiation : médiation créatrice, médiation rédemptrice et médiation révélatrice. Cette triple médiation confirme notre qualification de l'*imago Dei* comme archétype conjonctif.

En effet, en tant que Premier-né, le Christ apparaît à la fois comme médiateur de la Création et médiateur de la rédemption³¹⁴. C'est là que s'exprime sa fonction conjonctive : c'est selon l'image de Dieu que l'humanité entière fut créée, c'est en Christ qui est l'image de Dieu que tout sera réconcilié. C'est en Christ que l'humanité forme une unité, de sa création à sa rédemption, et en cela Christ est décrit par l'hymne comme « tête du corps qui est l'Eglise ».

La médiation révélatrice assurée par l'Esprit permet de comprendre le Fils comme *eikon tou theou aoratou*, à la fois celui par qui nous reconnaissons Dieu comme notre créateur, qui résume en sa personne et en sa mort le projet salvifique de Dieu.

L'ensemble des médiations, de la création, de la rédemption et de la révélation, permettent de comprendre l'image de Dieu comme archétype selon lequel l'humanité entière fut créée, et auquel les croyants se conforment pour parvenir à la réconciliation. C'est en cela que l'archétype est conjonctif car il est le fondement même de l'unité, signifiant l'unité de la diversité humaine depuis sa création selon l'image d'un Dieu unique mais pluriel, unifiant la diversité humaine en la refondant non plus dans la division qui est le fruit du péché, mais dans une fraternité qui respecte fondamentalement l'altérité : c'est selon l'image d'un Père Radicalement-Autre que l'humanité fut créée, c'est dans la conformation à l'altérité qui rend présent le Père que l'humanité sera réconciliée.

1.3.2. La conformation à l'image du Christ, le rejet de l'idole

« Si, dans la tradition sapientielle, la Sagesse est la figure anti-idolâtrique par excellence, comment s'étonner que Col. 1, 15-20 utilise cette tradition pour dire en quoi le Christ diffère de tous les êtres, en particulier des êtres supérieurs, les puissances – cette différence étant la condition de notre liberté ? »³¹⁵.

³¹³ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 174.

³¹⁴ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 177 : « En permettant l'élargissement de la médiation du Christ, la thématique sapientielle met aussi en relief l'unité du médiateur : le médiateur de la rédemption est aussi celui de la création. »

³¹⁵ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 186.

Cette affirmation de J.-N. Aletti qui se trouve dans la conclusion générale de son ouvrage montre bien la fonction principale de l'*imago Dei* : celle-ci est destinée à libérer l'homme de l'idole. Nous pouvons alors évoquer ici toutes les autres occurrences du mot εἰκὼν dans les épîtres pauliniennes (Rm. 8,29 ; 1 Co. 15,49 ; 2 Co. 3,18 ; Col. 3,10) qui « parlent de la conformité des croyants à l'image du Christ, en opposition à l'image du terrestre, qui est l'héritage du péché légué par Adam »³¹⁶.

L'image du terrestre c'est précisément l'idole qui est image du même. La conformation à l'image du terrestre correspond au refus de l'altérité : aveuglé par l'image du même, l'homme se construit autour de l'idole dans une illusion d'auto-détermination qui en réalité, l'enferme.

Christ, lui, « diffère de tous les êtres » et selon J.-N. Aletti, c'est précisément cette différence qui est « condition de notre liberté ». Aussi y avait-il besoin d'une image, d'une présence pour signifier cette altérité, et c'est bien en termes relationnels que J.-N. Aletti va montrer en quoi le Christ image de Dieu libère l'homme de l'idole :

Différence (dans le statut et la fonction) n'implique pas séparation, répétons le. Le corps de l'épître (surtout Col. 2,9-15) insiste trop sur ce point pour qu'on l'oublie ; la plénitude du Christ est condition de la nôtre, nous sommes même associés à sa plénitude et vivons de sa vie. Semblablement dans l'hymne, l'opposition *autos / ta panta* – ce que j'ai traduit par « non appartenance à l'ensemble créé » ou « position de vis-à-vis » [...]. Le texte ne marque pas la différence en usant de catégories spatiales mais en terme de préséance et par le recours à la médiation, et ce n'est pas par hasard. Une quelconque séparation rendrait vain ce que la mention de la médiation vise précisément à exprimer. Ainsi Col. 1,15ss utilise le registre du sapientiel pour dire comment le Christ diffère radicalement de tous les êtres, sans que cette différence soit pour autant séparation³¹⁷.

L'opposition des termes médiation / séparation introduit d'emblée le débat dans le registre relationnel. J.-N. Aletti met en évidence ce registre relationnel dès le début de son ouvrage quand il s'agit pour lui d'esquisser une christologie, lorsqu'en commentant Col. 2,9-15 il utilise des termes comme « assimilation » ou « union » : « Toute la vie du croyant est une assimilation au mystère du Christ. L'union des chrétiens avec le Christ est à ce point étroite (nous vivons de sa propre vie) et merveilleuse (en lui nous sommes comblés) qu'on ne voit pas pourquoi les croyants s'attacheraient à des êtres incapables de leur donner cette plénitude (Col. 2,16-24) »³¹⁸.

La traduction néotestamentaire de l'assimilation de l'homme à l'image de Dieu est l'association de l'homme à la plénitude du Christ, qui est un vis-à-vis qui, bien que marqué par sa différence radicale, n'est pas séparé de l'homme : nous retrouverons cette idée dans la

³¹⁶ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 86.

³¹⁷ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 186-187.

³¹⁸ J.-N. ALETTI S.J., *op. cit.*, p. 106.

théologie dialectique de K. Barth lorsqu'il évoquera la co-humanité du Christ. C'est précisément pour que l'homme participe à cette différence radicale que Dieu a envoyé son Fils unique, qui est l'image de Dieu invisible, pour que par la foi, le croyant se conforme à cette image de l'Autre qui apparaît comme notre vis-à-vis. Ouvert à l'altérité, l'homme s'humanise, entrant dans une fraternité dont la dignité tient précisément dans le fait de participer à cette même altérité qui marque la filiation avec Dieu. L'idole perd alors sa fonction, l'homme sort de l'illusion d'autonomie pour entrer dans la relation véritable, celle qui n'est plus tournée uniquement vers soi, mais qui est fondée dans la présence de l'autre.

Remarques conclusives

Nous avons pu montrer que la tradition néotestamentaire a pu clairement identifier le Christ à l'image de Dieu. L'exégèse de J.-N. Alletti nous a permis d'établir un lien entre l'image de Dieu et l'idolâtrie : Jésus-Christ apparaît en effet comme celui qui libère l'homme de l'idole à travers sa fonction de médiation. Le fait qu'il soit fondamentalement différent tout en restant un vis-à-vis à la fois pour l'homme et pour Dieu. Cette fonction de médiation, qui implique une fonction de représentation, semble confirmer ce que Jean Ansaldi nomme la fonction « icono-sacerdotale »³¹⁹ du Christ, représentant de Dieu face au monde et représentant de l'homme face à Dieu. Déclarée d'emblée présente chez l'homme, dans les épîtres pauliniennes, lorsqu'il a le « visage dévoilé » quand il « prie et prophétise » (1 Co 11,1 ; 2 Co 3,18) cette fonction de représentation consiste en la manifestation de la « gloire de Dieu ». C'est donc dans le contexte cultuel que l'homme représente le mieux son Créateur à l'image duquel il fut créé, c'est-à-dire au moment où il se place devant Dieu, lorsqu'il est au plus fort de sa relation avec lui. La fonction de représentation apparaît donc comme l'effet d'une relation effective avec Dieu. Si cette manifestation de la gloire de Dieu par l'homme est seulement conditionnée par le fait de ne pas se voiler la face dans un contexte cultuel, il en est tout autrement en dehors de ce contexte cultuel où l'homme se retrouve non plus face à Dieu mais face à l'univers terrestre, créé. Or tout le système avancé dans les épîtres pauliniennes, tel que nous avons pu le montrer à travers une typologie des occurrences du terme *εἰκών*, et tel qu'il est commenté par Jean-Noël Alletti repose sur l'idée que l'homme se conforme à l'image de l'entité qui lui fait face et avec laquelle il se met en relation : si face à l'idole, l'homme est aveuglé, enfermé dans le péché, face au Christ qui est l'image de Dieu, l'homme

³¹⁹ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification, Morales politiques et sainteté chrétienne*, op. cit., p. 69-74 : où Jean Ansaldi commente précisément Col. 1,15. Voir aussi J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 24 où Jean Ansaldi insiste sur la dimension cultuelle de Genèse 1.

sera libéré de l'idole et retrouvera le chemin qui conduit à sa vocation d'être conforme à l'image de Dieu.

C'est ainsi que nous pouvons interpréter la distinction paulinienne entre l'ancien Adam et le nouvel Adam : suivant le premier Adam, celui qui a désobéi à Dieu, l'homme est pécheur, mais dans la suivance du Christ qui est le nouvel Adam, l'homme se trouve libéré de l'idole, assimilé à Dieu, refondé dans l'image de Dieu en ce qu'il se conforme à l'image du Fils.

Cette logique est précisément celle de Jean Ansaldi qui fonde son anthropologie théologique dans ce qu'il perçoit de l'anthropologie paulinienne comme libération de l'idole³²⁰.

Conclusion de la section 1.

Cette première section était destinée à fournir l'éclairage de l'exégèse contemporaine concernant le concept d'*imago Dei*. Le but était de vérifier si une conception relationnelle de l'être humain telle que celle défendue par Jean Ansaldi est légitime au regard des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Un long excursus sur un texte de la sagesse égyptienne qui apparaît comme la plus ancienne attestation de l'affirmation selon laquelle l'homme est image de Dieu nous a paru nécessaire pour souligner le caractère déterminant de l'idée selon laquelle le concept d'image de Dieu affirme avant tout la spécificité de l'être humain comme être en relation intime avec l'être divin : de l'âge pré-axial, qui ne connaissait ni la transcendance ni l'interdiction de l'idole, à la naissance de l'Eglise Chrétienne qui élabore une sotériologie qui consiste en la libération de l'idole, l'image de Dieu a toujours été un concept ayant pour principale fonction d'affirmer la relation fondamentale et déterminante pour l'être humain entre l'humanité et la divinité, que cette image de Dieu ait pu d'abord signifié une identification ou par la suite une assimilation de l'humanité à la divinité de Dieu.

Nous avons pu en outre constater que le concept biblique d'image de Dieu a pu être inspiré de littératures sapientielles qui ont elles-mêmes comme caractéristique d'insister sur le caractère fondamental pour l'homme de sa relation avec Dieu, que ce soit dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament : la sagesse apparaît comme ce qui est en partage entre Dieu et l'homme et, plus ontologiquement, elle apparaît comme cette part de l'être humain qui vient de Dieu mais qui n'est totalement identifiable ni à l'être humain, ni à l'être divin. Elle apparaît ainsi comme un média entre Dieu et l'homme, fonction médiatrice qui ne fait que souligner le

³²⁰ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 26.

caractère relationnel. Ainsi, l'image de Dieu qui est identifiée au Christ dans le Nouveau Testament, appuyée par le dogme de sa double nature et interprétée avec la clé de lecture sapientielle permet de comprendre d'emblée l'image de Dieu et donc le Christ comme ce qui met en relation l'être humain et l'être divin.

Nous pouvons dès lors affirmer qu'une conception relationnelle de l'être humain trouve d'emblée sa légitimité à la fois dans les textes bibliques et à la fois dans les littératures sapientielles qui ont inspiré les auteurs bibliques lorsqu'ils ont élaboré à leur manière le concept d'image de Dieu.

De manière plus particulière, nous pouvons remarquer tout au long de cette étude la présence de certaines thématiques qui rejoignent plus directement certaines affirmations fondamentales de l'anthropologie relationnelle ansaldienne.

En effet, schématiquement, le théologien de Montpellier, en établissant un parallèle entre théologie et psychanalyse, définit l'homme pécheur comme un être fondamentalement divisé qui cherche à retrouver son unité au moyen de l'idole, structure unifiante illusoire qui, en quelque sorte, remplit le vide qui est le lieu même de la « parole nommante »³²¹. Ce vide qui permet à l'homme de désirer est en effet le lieu même de la parole de l'altérité qui « nomme » l'homme, lui offrant du même coup son unité. Ainsi, l'homme peut soit se construire lui-même au moyen de l'idole, soit se laisser construire par la relation avec une altérité qui le nomme³²². C'est en cela que l'anthropologie ansaldienne est fondamentalement une anthropologie relationnelle : l'homme pécheur est l'homme qui refuse le lâcher prise, la passivité, c'est celui qui veut se faire lui-même un nom en refusant de se laisser nommer par l'autre, alors même que son salut réside précisément dans ce lâcher prise qui lui permet d'être conforme à sa vocation première, celle d'être un être de relation. Aussi dans le système ansaldien, le Christ tient une place centrale, celle du Sauveur qui, par sa vie, par sa mort sur la croix et par sa résurrection, révèle³²³ à l'homme à la fois sa finitude, et donc sa fondamentale

³²¹ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 25.

³²² *Ibid.* voir aussi J. ANSALDI, « de l'identité pastorale » *ETR*, 1985/4, p. 587 : « Ensuite parce que cette identité symbolique reposera toujours dans l'Autre : elle est une identité *extra me*, JE est dans l'Autre du langage. Il s'ensuit que cette identité appartient résolument à l'ordre de la finitude : la figure eschatologique n'est pas ici le MOI IDEAL totalisant et totalitaire mais l'IDEAL DU Moi, de l'Autre dans le sujet, attestation qu'il ne se maintiendra comme sujet que par la fidélité de l'Autre à sa Parole nommante ».

³²³ J. Ansaldi ne fait pas explicitement référence à la croix comme symbole de la finitude pour l'homme. Mais il fait souvent référence à la théologie de la croix de Luther en opposition à une théologie de la gloire qui méconnaîtrait l'auto-limitation de Dieu dans sa toute-puissance lorsqu'il se révèle à l'homme en Jésus-Christ. La croix chez Ansaldi apparaît en effet au moins comme le symbole « du Dieu manifesté en finitude » comme il le dit explicitement dans sa vive critique de la théologie de Jean Calvin dans J. ANSALDI, *l'articulation...*, op. cit., p. 119 : « Le remède [au fait pour l'homme de construire un Dieu à l'image de son désir narcissique] est évident, testé qu'il a été par Paul, Bernard de Clairvaux, Luther, Kierkegaard et bien d'autres : refuser à connaître

dépendance à l'égard du Père Radicalement-Autre, qui lui seul est capable de le recréer, lui indiquant ainsi le chemin à suivre pour être refondé dans son humanité authentique. Ce faisant, les trois thèmes de l'« homme vide de la parole nommante », celui de la prise par l'idole et la question de la fonction icono-sacerdotale du Christ apparaissent comme trois concepts clés de l'anthropologie ansaldienne, anthropologie qui s'inscrit d'emblée dans une sotériologie³²⁴.

Le propos est ici de souligner, à titre conclusif, l'omniprésence de ces concepts tant dans les textes bibliques que dans leur exégèse contemporaine dont nous venons de traiter dans la présente première section relative à la compréhension biblique et exégétique de l'*imago Dei*.

Tout d'abord, nous avons pu aborder à plusieurs reprises le thème de l'« homme vide de la parole nommante » à travers plusieurs notions qui renvoient principalement à la passivité d'un homme qui reçoit la Parole qui le construit. Nous avons par exemple pu remarquer, tant avec l'anthropologie biblique telle qu'elle est présentée par Hans Walter Wolff qu'avec l'anthropologie de l'Égypte antique, que le cœur constituait une notion anthropologique de premier ordre. Or dans les deux mondes antiques, celui de l'Égypte et celui de la Bible, le cœur constituait à la fois l'intériorité de l'homme, ce qui est caché au plus profond de lui et

quoique ce soit de Dieu ou de l'homme en-soi ; ne jamais s'inscrire dans une série diachronique création-chute-rédemption, mais toujours construire à partir de la sotériologie, à partir du Dieu manifesté en finitude. Enfin ne jamais se donner des lieux de savoir absolu qui nous feraient encore échapper à la finitude [...]. La folie de la croix est scandale pour tout homme dont la figure adamique atteste l'impossible acceptation de la castration symbolique et dont Freud nous apprend que ce n'est jamais qu'avec un sentiment d'« horreur » qu'il la perçoit chez l'Autre ». Inscrite dans le registre symbolique des Écritures, la croix apparaît alors au moins comme le symbole de la finitude de l'Autre. De même, dans J. ANSALDI, « La création au futur antérieur », *ETR*, 1989/4, p. 254, Ansaldi il critique vivement « l'anthropologie de l'*imago Dei* qui « sait » ce qu'est l'homme en dehors de la foi » en ce qu'elle offre à l'Eglise « les moyens de définir Dieu hors de la croix du Christ, mais aussi hors de l'alliance avec Israël qui en est la figure » et qui « ressemble étrangement à l'idole théiste qui traverse toutes les cultures ». Ce qu'Ansaldi rejette c'est le concept d'*imago Dei* compris à partir du concept de création. Pour autant, il est bien obligé de concéder que les affirmations vétérotestamentaire concernant l'homme créé selon l'image de Dieu sont bel et bien présentes. C'est pourquoi dans J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, *op. cit.*, p. 24, il réduit l'*imago Dei* à une « fonction icono-sacerdotale » en montrant que le récit de la création représente le monde comme un temple dans lequel l'homme « re-présente Dieu devant la création et l'homme devant Dieu ». Or dans J. ANSALDI, « La création au futur antérieur », *op. cit.*, p. 259, celui-ci suggère que cet office icono-sacerdotal relèverait plus de la sanctification que de la justification : « Autrement dit, la théologie de la création appartient à l'ordre de la sanctification et non à celui de la justification ». Il n'en reste pas moins que l'« archi-sacerdote » qu'est le Christ, et qui est le seul à pouvoir assumer pleinement cet office selon J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, *op. cit.*, p. 73-74, a connu la croix et qu'invités à devenir « une même plante avec le Christ », nous devons nous même connaître la croix pour assumer notre propre finitude et nous détourner de l'idolâtrie, comme il est dit dans J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, *op. cit.*, p. 90 : « Dieu n'est connu qu'en Christ car c'est en cette finitude qu'il se cache pour nous sauver ; le chercher ailleurs serait pure perte de temps : nous n'y rencontrerions que notre imaginaire ». Il ressort de l'ensemble de cette argumentation que nous pouvons nous autoriser à expliciter la définition de la croix chez Jean Ansaldi comme signifiant de la finitude pour l'homme, signifiant de la finitude qui permet à l'homme de prendre conscience d'une part de sa propre finitude et d'autre part de sa dépendance à l'égard du Tout-Autre.

³²⁴ Nous le répétons ici : le Christ comme « archi-sacerdote » est aussi (et surtout) le Christ crucifié. La fonction « icono-sacerdotale » du Christ relève donc selon nous autant de la sanctification que de la sotériologie puisque par la croix, Christ révèle à l'homme sa finitude et sa dépendance à l'égard du Tout-Autre.

qui le détermine, et à la fois le lieu de l'entendement, réceptacle tant de la *Maât* que de la Parole de Dieu. Dans les deux mondes antiques le cœur est dit « écoutant »³²⁵, il reçoit passivement une parole qui l'édifie, *Maât* ou Parole de Dieu lorsqu'il est placé devant Rê ou devant Dieu. Au contraire, le cœur sourd apparaît comme celui de l'avidé ou du pécheur qui refuse simplement de recevoir cette parole autre qui l'édifie : c'est le cœur qui, mû par un sentiment de toute-puissance, prétend pouvoir s'édifier lui-même, sans autre. Avec cette notion anthropologique de premier ordre, l'homme est défini comme être écoutant, c'est-à-dire, comme être fondamentalement relationnel. Nous rejoignons alors l'anthropologie ansaldienne, et son ontologie particulière qui, nous le verrons dans notre troisième section, consiste en l'affirmation d'un vide en l'homme, à la fois lieu³²⁶ du désir, lieu caché qui détermine l'homme, lieu d'une parole qui l'édifie, « lieu du Radicalement-Autre »³²⁷ et de l'« a-rencontre »³²⁸, mais aussi lieu qui peut être investi par l'idole qui empêche l'a-rencontre.

Ensuite, nous avons pu effectivement remarquer que la principale cause du péché – péché qui apparaît comme rupture de relation de l'homme avec Dieu – était bien identifiée par la Bible comme étant la prise de l'homme par l'idole, comme le montre sans cesse Ansaldi dans ses différents écrits : l'idole aveugle l'homme, l'empêchant de se percevoir comme un être marqué par la finitude, un être qui a fondamentalement besoin d'être édifié par la parole de l'Autre dans la relation. Aussi l'idole apparaît tant dans la Bible que dans la logique ansaldienne comme la mêmeté idéalisée, nourrissant le sentiment de toute-puissance d'un homme qui n'aspire qu'à être comme Dieu, par lui-même. Comme nous l'avons vu à travers l'étude des affirmations vétérotestamentaires relative à l'*imago Dei* à travers le concept d'assimilation, le péché de l'homme réside en effet dans sa volonté de s'assimiler à une image divinisée de lui-même dans l'espoir d'être « comme Dieu » plutôt que de se laisser assimiler

³²⁵ Voir *supra* 1.1.1.2. « le cœur de Dieu et le cœur de l'homme : l'assimilation à l'image de Dieu par la miséricorde divine » et 1.2.1.2.3 « Le cœur qui écoute et agit, l'homme devant Ré ».

³²⁶ Nous entendons le terme « lieu » non pas de manière géographique, mais de manière plus abstraite : il ne s'agit pas de faire une tentative anatomique en disant quel est l'endroit du corps humain qui reçoit la Parole de Dieu... désigné comme « cœur », on peut dire au mieux, avec l'anthropologie antique, qu'il s'agit de l'intériorité de l'homme, de son intimité, cachée. Si l'a-rencontre est désignée par Ansaldi en tant que telle, c'est entre autre parce qu'elle ne s'inscrit pas dans une temporalité, ni dans une géographie : elle relève du Réel qui est à distinguer de la réalité, qui elle est inscrite dans temps et l'espace, dans la sphère symbolico-imaginaire. Toute la difficulté est bien celle-ci, comme nous allons le voir dans toute la suite de notre travail : l'image de Dieu n'est précisément pas « en l'homme », dans une logique relationnelle – l'homme ne peut se conformer à cette image selon laquelle il fut créé que dans la relation, l'« a-rencontre », avec son créateur. La dimension, non géographique, non-temporelle, non-crée de l'image de Dieu s'oppose précisément à la dimension créée de l'idole.

³²⁷ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 22.

³²⁸ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 74.

par le Créateur à sa sainteté. Ayant constaté tout au long du raisonnement que le processus d'assimilation est un processus relationnel, il en ressort que l'homme est défini par rapport à l'instance avec laquelle il est en relation, qu'elle soit Dieu ou l'idole, plus particulièrement l'altérité ou la même. Le concept d'assimilation à l'image de Dieu et à l'idole nous offre alors une clé de lecture permettant facilement de mettre en évidence les fondements bibliques d'une conception forensique de l'homme telle que celle qu'avance Jean Ansaldi, à la suite des réformateurs : affirmer que l'homme est assimilé à une image qui le détermine – quelle soit image du Tout-Autre ou image du même – revient à affirmer que l'homme est fondamentalement « *coram* » – *coram Deo* ou *coram se*, devant Dieu ou incurvé en lui-même.

Enfin, nous avons pu vérifier la fonction icono-sacerdotale du Christ dans le Nouveau Testament. Schématiquement, selon Jean Ansaldi, le Christ a une double fonction de représentation : il représente Dieu face à l'homme et l'homme face à Dieu dans le temple de la création. Le Nouveau Testament reconnaît bel et bien une fonction de représentation du Christ lorsqu'il le définit comme « image du Dieu invisible » : la fonction du Christ-Sauveur est en effet de libérer l'homme de son aveuglement en révélant sa filiation première avec Dieu. En outre, le Nouveau Testament affirme une fonction que nous avons qualifié de fonction « archétypale-conjonctive » : le Christ est certes *eikon tou theou*, mais il est surtout *prototokos*, Premier-né d'une multitude de frères. Il apparaît ainsi comme l'archétype même de l'être humain, archétype qui réunit l'humanité tout entière dans sa personne. Ainsi, le Nouveau Testament affirme bien la fonction médiatrice du Christ entre l'humanité et son Créateur. Selon les termes mêmes de Jean-Noël Alletti, l'« assimilation au mystère du Christ » permet bel et bien à l'homme d'être libéré de l'idole, transformant celui-ci en un être ouvert à l'altérité et à la plénitude de Dieu, qui n'est plus incurvé en lui-même. Aussi, selon les propres termes de J. Ansaldi, sommes nous invités en tant que chrétiens, à « devenir une même plante avec le Christ » pour nous associer à cet office icono-sacerdotal, précisément par un processus d'assimilation :

Si l'Eglise et ses membres sont appelés à vivre un ministère comparable, ce n'est que par assimilation à sa propre personne, par intégration au ministère du Seigneur. C'est en devenant le corps du Christ que l'Eglise participe au ministère de son Chef ; c'est en devenant une « même plante » avec le Christ que les fidèles sont associés au service de leur Seigneur³²⁹.

³²⁹ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 74. Notons que si Ansaldi utilise les trois termes d'« intégration », de « participation » et d'« association » pour expliciter le terme d'assimilation, celui-ci insiste surtout sur un mouvement qui est celui, pour le Chrétien, de « devenir une même plante avec le Christ », « association » qui relève d'un processus relationnel qui est la foi : Ansaldi parle bien de l'association des « fidèles » au service de leur Seigneur.

Le concept d'assimilation qui est propre à exprimer d'une manière assez claire ce que peut signifier la Création de l'homme selon l'image de Dieu permet alors de mettre en évidence toute une anthropologie qui relève de la sotériologie, sotériologie qui repose essentiellement sur la relation entre l'homme et Dieu, déterminante pour l'homme. Le plan de cette sotériologie est le suivant :

- 1) association de l'homme à Dieu par assimilation à l'image de Dieu : la création de l'homme selon l'image de Dieu, la vocation de l'humanité.
- 2) association de l'homme à l'idole par assimilation à la mêmeté idéalisée : l'idolâtrie comme rupture de l'association de l'homme à Dieu, l'éloignement de l'humanité de sa vocation.
- 3) association de l'homme au Christ qui est l'image de Dieu par assimilation à l'archétype : la foi en le Fils, Premier-né d'une multitude de frères, la restauration de l'humanité dans sa vocation.

Lues à travers le prisme du concept d'assimilation qui est suggéré tant par les textes bibliques que par l'exégèse contemporaine, les affirmations bibliques concernant l'*imago Dei* tendent alors à confirmer, de manière somme toute assez précise, les principales affirmations de l'anthropologie relationnelle ansaldienne.

Il nous faut maintenant confronter celles-ci aux principales affirmations de la Réforme concernant la Création et le salut de l'homme.

DEUXIEME SECTION : LA REFERENCE AUX AFFIRMATIONS DE LA REFORME DU XVIEME SIECLE

Une théologie relationnelle apparaît avant tout comme un discours sotériologique : la relation avec le Créateur apparaît comme l'unique possibilité pour l'homme d'accéder à son salut. L'anthropologie qu'elle suppose est donc nécessairement pessimiste : considéré en dehors de la foi, l'homme est en rupture de relation, c'est-à-dire pécheur, égoïste, narcissique.

Cette affirmation d'un « déjà-là » pécheur de l'homme dans la théologie relationnelle est particulièrement manifeste chez des théologiens protestants comme J. Ansaldi, P. Buhler ou J. D. Causse.

J. Ansaldi est en effet très clair au moment de fonder anthropologiquement le dialogue pastoral : « L'intervention de Dieu est toujours et d'abord sotériologique (sortie d'Egypte, semaine sainte, etc.) ; elle atteint et recrée un homme déjà-là qui n'est pas en situation de neutralité, mais toujours capturé par l'image, fidèle serviteur de l'idole, et donc toujours pécheur incrédule »³³⁰.

J. Ansaldi précise l'origine luthérienne de cette affirmation :

Pour recentrer l'anthropologie, Luther innove en ne faisant pas appel au réel créationnel et en se refusant à spéculer à partir de l'*imago Dei*. Il se tourne résolument vers la sotériologie [...] ³³¹. Ce mouvement n'est possible que parce l'homme est ici défini extérieurement en fonction de l'instance qui le nomme et devant qui il se tient. Si l'homme est *coram se*, devant soi par idoles interposées, il est pécheur, c'est-à-dire inauthentique ; s'il est *coram Deo*, devant Dieu, il est justifié c'est-à-dire recréé en son statut de fils. Appel est donc fait à la sotériologie et non à la création originelle car il y a toujours un déjà-là de l'homme pécheur³³².

J. Ansaldi présente donc l'anthropologie relationnelle comme le résultat d'une rupture initiée par Luther, qui passe d'une anthropologie « créationnelle » à une anthropologie « relationnelle » : la question n'est en effet plus de définir la nature de l'homme, vu de manière autonome, à partir de sa « création originelle », mais de prendre acte de son caractère fondamentalement pécheur parce qu'il a rompu sa relation avec le Créateur. Dans une telle optique, l'anthropologie ne pourra donc être perçue que comme discours sotériologique qui consistera en le passage de l'homme détourné de son Créateur, placé devant lui-même (*coram se* ou *incurvatus in se*), à l'homme devant Dieu (*coram Deo*), dans une relation effective et dynamique avec son Créateur.

³³⁰ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral, op. cit.*, p. 25.

³³¹ J. ANSALDI cite ici la thèse 32 du *De homine* de Luther, qu'il a traduite dans *ETR*, 1982/4, p. 473 s. : « Paul écrit en Romains 3 : Nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. Paul condense ainsi à l'extrême la définition de l'homme en disant que l'homme est justifié par la foi ».

³³² J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral, op.cit.*, p. 32.

J.-D. Causse montre la même anthropologie pessimiste au moment de conclure son ouvrage sur la haine et l'amour de Dieu, en affirmant que l'« amour de Dieu n'opère pas selon une voie spécifique, mais au cœur même de l'amour humain dont la structure essentielle est le narcissisme »³³³. Cette condition narcissique de l'homme correspond au concept d'*homo incurvatus in se* tel qu'il est compris par Luther, et avant lui par la tradition augustinienne : « Ainsi, en héritier de la tradition augustinienne, Luther reprend l'analyse d'un narcissisme structurellement présent dans l'amour humain. L'homme est fondamentalement *incurvatus in se*, c'est-à-dire recroquevillé sur lui-même, alors même qu'il tend vers une réalité extérieure à lui-même »³³⁴.

J.-D. Causse décrit lui aussi la rupture initiée par Luther :

Luther rompt avec une anthropologie substantialiste, qui postule une justification progressive de l'existence pour se situer dans une anthropologie de la conscience revendiquée : par médiation interposée, l'homme naturel est placé devant lui-même, c'est-à-dire replié sur lui-même. Dès lors le passage de l'incrédulité à la foi « ne peut pas signifier un changement dans la personne – ce qui serait un changement de certaines propriétés et capacités – mais bien un changement de la personne elle-même »³³⁵.

J.-D. Causse présente donc lui aussi l'anthropologie relationnelle comme le résultat d'une rupture initiée par Luther, qui passe d'une « anthropologie substantialiste, qui postule une justification progressive » à une « anthropologie » qui se concentre sur une justification globale qui correspond à un « changement de la personne elle-même » : la justification correspond à un changement de la personne dans sa totalité, c'est la personne dans sa totalité qui se tourne ou non face à Dieu et non seulement « certaines propriétés ou capacités » dans la personne. Cette globalisation de la justification sous-entend une globalisation du péché qui affecte la personne dans son entier, y compris ses « propriétés et capacités » qui lui permettraient d'accéder par elle-même à sa justification. Notons que Jean-Daniel Causse souligne l'origine augustinienne de cette anthropologie pessimiste.

La question n'est alors plus de considérer l'homme créé à l'image de Dieu comme un être *capax Dei*³³⁶, mais de montrer que le seul moyen pour l'homme d'être sauvé est une foi totale en son Créateur qui l'a nommé. La foi est alors perçue comme un véritable lâcher prise d'un

³³³ J.-D.CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor & Fides, 1999, p. 253.

³³⁴ J.-D.CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, op.cit., p. 133.

³³⁵ J.-D.CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, op.cit., p. 132-133.

³³⁶ C.E.O'NEILL, « l'homme ouvert à Dieu (*capax Dei*) » dans P. BÜHLER & Alii, *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor & Fides, 1989, p. 250 : « On comprend pourquoi Saint Thomas dit : "L'image de Dieu dans l'homme pourra se vérifier selon trois degrés [...]" (S. th. I, q.5, a.4, ad 2.). Dans le cadre philosophique qu'a choisi Saint Thomas, il s'agit d'une participation à l'être de Dieu lui-même de plus en plus profonde, qui se mesure selon l'union avec Dieu par l'intellect et la volonté, par la foi ou la vision, par la charité et pendant la vie présente, par l'espérance ».

homme qui ne peut qu'être passif dans le processus de sa justification. Sans quoi l'homme, profondément narcissique, reste en son entier incurvé en lui-même fondamentalement, et complètement pécheur.

Une telle analyse a pu aussi être formulée par Pierre Böhler qui montre le rejet par l'anthropologie luthérienne de l'interprétation de l'*imago Dei* comme ouverture de l'homme à Dieu, au profit d'une « radicalisation du péché » :

Comme nous l'avons déjà vu, la tradition catholique établit une distinction entre *imago* et *similitudo*, une distinction qui porte ses fruits dans l'articulation entre anthropologie, doctrine du péché et sotériologie. La position protestante télescope les deux notions pour n'en faire qu'une dimension anthropologique fondamentale qui, par là, reçoit d'emblée un accent plus sotériologique. En effet, le péché se radicalise : il signifie la perte de l'image de Dieu comme relation de correspondance entre l'homme et Dieu. Certes l'homme ne cesse pas pour autant d'être homme ; il reste capable plus ou moins de gérer ses affaires séculières. Mais la relation de correspondance avec Dieu est résolument perdue. On dira pour cette raison que l'homme sous le péché n'est plus ouvert à la vérité, n'est plus *capax Dei*. L'image de Dieu doit être rétablie, l'homme doit être rendu à la vérité. C'est ce qui, en registre protestant, s'effectue dans le Christ comme image de Dieu³³⁷.

Comme le précise Jean-Daniel Causse, cette « radicalisation du péché » se fonde essentiellement dans le respect de la tradition augustinienne, plus précisément dans le concept augustinien de péché originel, et il n'est pas étonnant que le moine augustinien Luther ait pu développer ce concept pour enrayer la dérive pélagienne que sous-tendait la pratique des indulgences.

Le théologien catholique Jean-Michel Maldamé constate cette influence augustinienne dans l'anthropologie luthérienne :

Le protestantisme de Luther radicalise le pessimisme de saint Augustin. L'humanité est corrompue par la faute d'Adam au point que personne ne peut plus rien faire de bon. Tout homme est pécheur de naissance et voué à l'enfer. La justice de Dieu lui est attribuée mais elle ne transforme pas son être profond, l'homme est seulement revêtu de la miséricorde divine³³⁸.

Si la question de l'origine augustinienne du pessimisme anthropologique de Luther semble faire consensus, nous pouvons néanmoins constater que les effets de cette « radicalisation » sont perçus très différemment par le théologien catholique et par le théologien protestant. Pour Maldamé, en effet, la « radicalisation » luthérienne conduit à affirmer que la justice de Dieu « ne transforme pas » l'« être profond » de l'homme, l'homme étant seulement revêtu

³³⁷ P. BÜHLER, « l'être humain - à l'image de Dieu essai d'explication dogmatique » dans P. BÜHLER & *Alii*, *Humain à l'image de Dieu*, op. cit., p. 277.

³³⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel, foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris, CERF (cogitatio Fidei n°262), 2008, p. 181.

de la miséricorde divine alors que pour J. Ansaldi³³⁹, P. Buhler³⁴⁰ ou J.-D. Causse³⁴¹, cette même « radicalisation » est la condition *sine qua non* pour concevoir véritablement la justification comme un changement ontologique.

L'affirmation d'un tel changement ontologique implique la notion d'*imago Dei* : la question est en effet de considérer le changement ontologique comme récupération de l'*imago Dei*, que cette récupération soit perçue comme refondation « ontologique » de l'homme « dans un statut filial », rétablissement de la « correspondance de l'homme avec Dieu » ou comme « changement de la personne elle-même » et non simplement de « certaines propriétés ou capacités » de cette dernière.

Dans un tel système le péché originel ne peut être considéré que comme perte de l'*imago Dei*, perte qui emporte des conséquences sur l'ontologie puisque la récupération est perçue comme un véritable changement ontologique. Bien qu'elle affecte l'homme dans sa globalité, cette perte n'est pas totale car l'homme reste concerné par l'*imago Dei* qui lui est sans cesse révélée dans la foi en Jésus-Christ. On peut à ce titre parler, mais il faut préciser ce terme, d'image « brouillée » : l'homme reste concerné par l'*imago Dei* dans la foi, bien qu'il l'ait perdue par le péché.

Il convient alors d'examiner en quoi consiste cette « radicalisation » du péché originel. En effet, si toute radicalisation d'un concept sous-entend une rupture, une telle « radicalisation » suppose avant tout une continuité. Toute la question est alors de mesurer l'importance de la rupture par rapport à la continuité pour savoir si cette radicalisation est légitime : une radicalisation qui reste dans l'esprit du concept, voir mieux, qui a pour but de mettre en évidence l'esprit qui a animé l'élaboration première dudit concept peut tout à fait être considérée comme légitime.

Il convient donc d'observer en quoi consiste cette radicalisation, quelle en est la raison théologique, quelles sont ses conséquences sur l'anthropologie afin de pouvoir déterminer si

³³⁹ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral...*, op. cit., p. 32-33 : « Appel est donc fait à la sotériologie et non à la création originelle car il y a un toujours déjà là de l'homme pécheur. [...] on mesure la modification apportée au concept de justice : celle-ci n'est en rien distributrice de récompenses ou de punitions ; elle est Parole fondant ontologiquement l'homme dans un statut filial. La justice de Dieu est une justice qui justifie ».

³⁴⁰ P. BÜHLER, op. cit., p. 277 : « La relation de correspondance avec Dieu est résolument perdue [...] L'image de Dieu doit être rétablie, l'homme doit être rendu à la vérité. C'est ce qui, en registre protestant, s'effectue dans le Christ comme image de Dieu.

³⁴¹ J.-D. CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, op. cit., p. 132-133 : « Dès lors le passage de l'incrédulité à la foi “ne peut pas signifier un changement dans la personne – ce qui serait un changement de certaines propriétés et capacités – mais bien un changement de la personne elle-même ” ».

cette radicalisation est telle qu'elle procède d'une véritable rupture ou si celle-ci procède d'une volonté d'affirmer une même chose fondamentale.

Il nous incombe donc de considérer dans quelles conditions Augustin a élaboré son concept de péché originel et comment il l'a articulé avec l'*imago Dei* (2.1), pour observer comment les réformateurs Luther et Calvin ont interprété ce même concept, opérant une nouvelle articulation entre *imago Dei* et péché originel (2.2). Nous pourrions alors mieux analyser comment J. Ansaldi reprend à son compte ces affirmations de la Réforme du XVI^{ème} siècle (2.3).

2.1. L'élaboration du concept de péché originel et son articulation avec l'*imago Dei* chez Saint Augustin selon Jean-Michel Maldamé.

De l'exposé très détaillé de Jean-Michel Maldamé sur les origines de la notion de péché originel, nous retiendrons principalement deux points qui nous paraissent les plus importants pour notre propos : le premier concerne l'intention qui est celle d'Augustin aux moments où il formule et où il dogmatise sa notion de péché originel, le deuxième concerne les fondements bibliques qui ont servi à l'élaboration de ce concept.

D'une part, Jean-Michel Maldamé insiste à plusieurs reprises sur les buts poursuivis par Augustin alors qu'il développe son concept de péché originel : la notion apparaît la première fois chez Augustin alors qu'il cherche à comprendre l'origine du mal. C'est dans le cadre d'un « dépassement du manichéisme »³⁴² qu'Augustin a pu affirmer que le mal n'était « pas une substance »³⁴³ mais une « privation »³⁴⁴ : « le mal est l'absence de ce qui devrait être »³⁴⁵. Le mal n'est donc pas premier : ce n'est pas Dieu qui a insufflé le mal lors de la création et celui-ci est le résultat du péché d'Adam, « notion de péché qui est utilisée par Augustin pour souligner la responsabilité de l'homme »³⁴⁶. Ainsi comprise, la notion de péché originel apparaît comme une notion centrale de la théologie et de l'anthropologie augustinienne :

C'est ainsi que sa pensée s'oriente vers Adam ; la reconnaissance de son péché permet de maintenir à la fois la bonté de Dieu, l'ordre de sa création, la responsabilité morale de l'homme fondée sur la liberté et l'héritage d'une culpabilité au fil des générations. La réflexion est radicalisée par le sort tragique des innocents³⁴⁷.

³⁴² J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 26.

³⁴³ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 27.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 79.

³⁴⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 32.

La question est donc avant tout d'affirmer que Dieu n'est pas responsable du mal. L'homme est responsable, ce qui implique chez Augustin l'affirmation du libre arbitre de l'homme et le refus de l'affirmation d'un « penchant mauvais » présent chez l'homme dès sa création³⁴⁸ :

Il en résulte [...] ce point capital : la notion de péché originel accompli en pleine liberté écarte l'explication du mal par référence au fait que l'être humain aurait en lui un penchant mauvais dès la création. Car si Dieu avait mis dans le cœur de l'homme un penchant mauvais, il aurait été responsable du mal commis ensuite. Le mot « péché » est employé dans son sens strict : c'est une rupture avec Dieu. C'est ce que Dieu ne veut pas.³⁴⁹

J.-M. Maldamé montre qu'Augustin préfère parler d'« orgueil » : « Malgré l'héritage platonicien, pour saint Augustin la racine du péché n'est pas dans la chair mais dans l'orgueil qui est un acte de l'esprit »³⁵⁰.

Cette responsabilité exclusive de l'homme est donc posée avant tout dans le but d'affirmer la non-imputabilité du mal à Dieu, le mal étant perçu comme absence de ce qu'a voulu Dieu. Le mal est imputable à Adam qui a péché en toute conscience, par orgueil.

Centrale dans la théologie augustinienne, la notion de péché originel apparaît comme un fil conducteur dans la controverse entre Augustin et les pélagiens. A cette période de la vie d'Augustin, la nécessaire « dogmatisation de sa théologie » aura exclusivement pour but d'affirmer une théologie de la grâce : la nécessité de la grâce qu'implique le péché originel fonde en effet la condamnation augustinienne du refus du baptême des petits enfants par Célestius, disciple de Pélage³⁵¹ ; de même, la nécessité de la grâce du Christ à cause du péché originel est invoquée directement contre Pélage qui prétend que l'homme naît innocent³⁵².

Le concept de péché originel est donc un élément fondamental de la théologie augustinienne qui lui permet avant tout de développer une théologie de la grâce qui place d'emblée l'anthropologie dans une sotériologie. La question est bien de montrer que l'homme ne peut se passer de la grâce de Dieu, grâce qui fut première et que l'homme a refusée, par convoitise : « La motivation du refus d'Augustin est que la position pélagienne contredit l'expérience qui montre l'impossibilité de s'arracher au péché sans le concours divin. C'est pour défendre la prévenance de Dieu qu'il a recours à la notion de péché originel³⁵³ ».

³⁴⁸ Faut-il rapprocher cette affirmation de l'article 2 de la confession d'Augsbourg : « tous les hommes nés de manière naturelle sont conçus et nés dans le péché : c'est-à-dire que tous, dès le sein de leur mère, sont remplis de désirs et de penchants mauvais » ? Certes, non : J.-M. Maldamé fait ici référence au « penchant mauvais » développé par la tradition rabbinique.

³⁴⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 79-80.

³⁵⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 80.

³⁵¹ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 85.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 87.

Pour Augustin, la question n'est pas tant d'affirmer une culpabilité universelle que d'affirmer la primauté et l'universelle nécessité de la grâce divine : tout homme a besoin de la grâce de Dieu car tout homme porte en lui la responsabilité du mal (c'est-à-dire l'absence de ce que voulait Dieu) à cause de la désobéissance originelle d'Adam et aucun homme ne peut sortir seul de cette culpabilité. Tous les hommes ont besoin de la grâce divine pour être sauvés, certains hommes ont la foi par cette même grâce divine³⁵⁴.

D'autre part, le deuxième point que nous retenons du travail de J.-M. Maldamé pour notre propos est celui des fondements bibliques du concept augustinien de péché originel : J.-M. Maldamé montre qu'ils sont principalement de deux ordres, les écrits pauliniens³⁵⁵ et la Genèse³⁵⁶. Ces sources sont les sources classiques de toute anthropologie chrétienne, la question est surtout de comprendre comment celles-ci sont articulées. Ici, il est particulièrement intéressant de souligner que l'Épître aux Romains apparaît véritablement comme la clé de lecture de la Genèse.

Ro. 5,12 permet en effet à Augustin de comprendre que tous les hommes ont péché en Adam. Du coup Augustin perçoit moins Adam comme le premier des hommes que comme le premier des pécheurs³⁵⁷ : « Ce verset lui permet de conclure que la faute d'Adam est la cause du malheur qui pèse sur l'humanité ; ainsi la souffrance des innocents peut s'expliquer. L'enfant qui naît porte les conséquences de la faute de son premier père »³⁵⁸.

J.-M. Maldamé montre que l'essentiel du propos d'Augustin sur la Genèse relève de la sotériologie puisqu'il insiste particulièrement sur les conséquences de la désobéissance d'Adam et d'Eve. Les deux commentaires de la Genèse d'Augustin cités par Maldamé³⁵⁹ ont, en effet, pour fonction de montrer ce qui a été perdu par la désobéissance de l'homme et comment cela a été perdu.

³⁵⁴ Si cette question n'est pas celle que nous développons ici, il convient d'évoquer le fait qu'Augustin a pu évidemment être amené à soulever le problème de la prédestination, affirmant une sorte de double prédestination, en fondant son propos sur Rm. 9 comme le montre J.-M. MALDAMÉ, *op. cit.*, p. 86.

³⁵⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, *op. cit.*, p. 37-39.

³⁵⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, *op. cit.*, p. 39-44.

³⁵⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, *op. cit.*, p. 35.

³⁵⁸ Cela pose la question du péché héréditaire, qui est selon nous un discours tendant à illustrer la thèse fondamentale selon laquelle tous les hommes sont affectés par le péché, thèse destinée à affirmer plus fondamentalement encore que nul homme ne pourrait prétendre se passer de la Grâce Divine pour son Salut.

³⁵⁹ AUGUSTIN, *De genesi contra Manicheos*, Sur la Genèse contre les Manichéens, trad. Fse. Paul Monat, Œuvre de Saint Augustin, 7^{ème} série : exégèse, Institut d'études augustinienes – Turnhout, Brepols, 2004 et AUGUSTIN, *De genesi ad litteram – imperfectum liber*, - Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé, trad. Fse Paul Monat, Institut d'études augustinienes de Paris – Turnout, Brepols, 2004, cités dans J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, *op. cit.*, p. 39-44.

Dans son commentaire de la Genèse contre les manichéens, Augustin montre que l'image de Dieu « doit s'entendre de la spiritualité de l'homme et son âme immortelle »³⁶⁰.

C'est en se fondant sur Rm. 7, 23 qu' Augustin précise son propos dans sa « Genèse au sens littéral », où l'image de Dieu est comprise comme destination de l'être humain à devenir corps spirituel : « désormais leur corps ne serait plus seulement un corps animal susceptible, s'il gardait l'obéissance, de devenir corps spirituel et plus parfait sans passer par la mort en qui la loi des membres résiste à la loi de l'esprit (Rom. 7,23) »³⁶¹.

Ce qu'Adam et Eve perdent par la désobéissance est donc la possibilité de devenir un corps spirituel « sans passer par la mort ». *A contrario*, Adam et Eve restent comme Paul destinés à devenir corps spirituel, sauf qu'ils devront « passer par la mort ».

J.-M. Maldamé met d'ailleurs en avant une autre citation d'Augustin qui permet de confirmer ce qui constitue la perte de l'homme par sa désobéissance :

Cette mort les frappa le jour même où ils firent ce que Dieu avait défendu. Ils perdirent cet état privilégié où le corps, grâce à la mystérieuse vertu de l'arbre de vie, ne pouvait subir ni les atteintes de la maladie, ni les vicissitudes de l'âge [...]. Donc dès qu'ils eurent perdu cet état, leur corps fut affecté de cette condition malade et mortelle qui se trouve aussi dans la chair des animaux et par là même connut aussi ce mouvement charnel qui pousse les bêtes à s'accoupler pour que les êtres qui naissent succèdent à ceux qui meurent. Toutefois, même sous le coup du châtement, l'âme raisonnable, témoignant de sa noblesse native, rougit du mouvement animal dont les membres de son corps étaient affectés : elle en eut honte³⁶².

Ce qui fut donc perdu par la désobéissance est l'immortalité. Comme nous l'avons déjà souligné, la faute ne saurait être imputable à Dieu (qui ne peut que vouloir le bien) mais à l'orgueil de l'humain qui le conduit à désobéir :

Comment ces paroles auraient-elles pu persuader la femme que Dieu, par sa défense, les privait d'une chose bonne et utile, si déjà ne s'était insinués en son esprit cet amour de sa propre puissance et une sorte d'orgueilleuse présomption de soi que cette tentation devait dénoncer et humilier ? Enfin, ne se contentant pas de prêter l'oreille aux paroles du serpent, elle considéra l'arbre, vit qu'il était bon à manger et beau à contempler³⁶³.

Cela étant précisé, nous pouvons comprendre qu'Augustin ne prétend nullement que l'homme ait pu perdre l'image de Dieu par la désobéissance. Ce qu'Augustin explique, c'est que l'homme, par « une sorte d'orgueilleuse présomption de soi », a désobéi. Cet orgueil l'a mené à vouloir prendre par lui-même la dignité qui lui était déjà conférée, celle d'être créé dans le but de devenir corps spirituel et immortel, « comme Dieu ». L'homme reste concerné par

³⁶⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 39.

³⁶¹ AUGUSTIN, *La genèse au sens littéral*, livre XI, 40, cité par J.-M. MALDAMÉ, op. cit., p. 43.

³⁶² AUGUSTIN, *La genèse au sens littéral*, livre XI, 42, cité par J.-M. MALDAMÉ, op. cit., p. 43.

³⁶³ AUGUSTIN, *La genèse au sens littéral*, livre XI, 39, cité par J.-M. MALDAMÉ, op. cit., p. 44.

l'*imago Dei*, mais comme la Genèse le montre, celui-ci échoue à vouloir y parvenir par lui-même.

Comme le résume fort bien J.-M. Maldamé au moment de commenter à son tour le troisième chapitre de la Genèse :

Notons seulement que dans le récit de la Genèse se dévoile le projet de Dieu qui est de faire que l'homme soit « à son image comme sa ressemblance ». Le texte nous dit que la racine de la faute d'Adam est d'avoir voulu prendre par lui-même cette dignité au lieu de la recevoir – la théologie de la grâce est donc au cœur du livre. Celle-ci n'est pas dite dans le langage abstrait de la métaphysique, mais dans un jeu de symboles qu'il importe de faire jouer sans les figer dans une dogmatique chosifiante³⁶⁴.

Le grand apport de J.-M. Maldamé est donc de montrer que le but d'Augustin est avant tout de développer une théologie de la grâce : son anthropologie particulière, centrée sur le péché originel est pensée dans cette unique perspective.

Grandement influencé par la philosophie platonicienne, Augustin gardera certes l'idée d'une participation de l'être humain à l'être divin à travers le concept de *vestigium trinitatis*³⁶⁵. Ce concept a, entre autre, pour fonction de montrer que l'âme de l'homme est bel et bien raisonnable, ce qui permet d'une part, d'affirmer que la faute que constitue la désobéissance peut effectivement lui être imputé, et ce qui explique d'autre part, que l'homme peut ressentir la culpabilité qui en découle. La raison, qui est bonne, est l'effet de la création de l'homme à l'image de Dieu. Mais si celle-ci permet à l'homme de s'apercevoir de son péché à travers la culpabilité celle-ci ne saurait en aucun cas être suffisante pour que l'homme puisse participer à son salut : elle lui permet seulement, à travers la culpabilité, de ressentir la nécessité de la grâce divine qui elle seule peut être efficace pour justifier l'être humain.

L'important n'est donc pas tant de considérer l'ampleur de la perte de l'*imago Dei* que de constater que, même s'il persistait « en l'homme » des restes de celle-ci, ces derniers ne permettent de toute façon pas à l'homme de trouver par lui-même son salut. Ce qui est ici fondamental, c'est qu'à partir d'Augustin et la reprise de sa doctrine dans différents conciles, la définition théologique de l'homme doit être au service de la proclamation d'une théologie de la grâce, afin d'éviter toute dérive pélagienne. Une telle anthropologie déclare que par orgueil, l'homme a rompu sa relation avec Dieu, passant complètement à côté de sa destination qui lui est offerte par Dieu. Ce faisant, et bien qu'il puisse subsister quelques

³⁶⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 149.

³⁶⁵ AUGUSTIN, *Œuvres* de Saint Augustin. La Trinité. Livres VIII-XV. Texte de l'édition bénédictine. Traduction par P. Agaësse. Notes en collaboration avec J. Moingt, Paris, Etudes augustiniennes (Bibliothèque augustiniennne 16), 1991, p. 375 : « Voilà donc que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime : si nous voyons cela, nous voyons une Trinité, qui certes n'est pas encore Dieu, mais déjà image de Dieu ».

traces de l'*imago Dei* en l'homme, celui-ci ne saurait trouver sa destination par lui-même, il ne saurait s'auto-justifier. Luther insistera sur le fait que c'est uniquement par la foi que l'homme sera justifié, foi qui, comme le prétend Augustin lui-même lorsqu'il soulève la question de la prédestination, trouve elle-même son origine dans la grâce divine³⁶⁶.

Dans une telle optique, la théologie luthérienne, bien qu'elle ait basculé dans une nouvelle anthropologie en radicalisant les effets du péché originel, nous semble parfaitement être dans la continuité de la théologie augustinienne : une théologie et une anthropologie qui ont pour unique but de proclamer l'absolue nécessité de grâce de Dieu pour que l'homme puisse être authentiquement humain, conforme à l'image selon laquelle il fut créé.

2.2. La radicalisation du péché originel chez les réformateurs : l'affirmation de l'extériorité de l'*imago Dei*.

A première vue, ni Luther, ni Calvin ne semblent avancer l'idée d'une perte totale de l'image de Dieu. L'homme reste fondamentalement concerné par celle-ci, qui continue à être le concept anthropologique par excellence permettant de comprendre la spécificité et la dignité particulière de l'être humain au sein de la Création. Cela est particulièrement manifeste au moment où les deux auteurs justifient le fait que l'interdiction de verser le sang est fondée sur la Création de l'homme à l'image de Dieu, alors même que, selon eux, l'image de Dieu aurait été « perdue » par la désobéissance de l'homme. Les deux auteurs avancent en effet l'argument eschatologique : l'image n'est pas totalement perdue parce qu'elle est destinée à être restaurée.

Luther justifie en effet l'interdiction de verser le sang humain par le fait que l'image peut être « réparée » :

Bien que l'homme ait perdu cette image par la faute du péché, comme nous l'avons dit plus haut, cette image est cependant telle qu'elle peut être réparée par la Parole et par le Saint-Esprit. Dieu veut que nous respectons cette image chez les autres ; il ne veut pas que nous pratiquions la tyrannie et que nous versions le sang³⁶⁷.

Le fait qu'il faille respecter « cette image chez les autres » et qu'elle est « telle qu'elle peut être réparée » invite à penser que l'image n'est pas totalement effacée : l'image reste présente « chez les autres », présente et réparable. Elle est, pour ainsi dire, « brouillée ».

Calvin évoquera de la même manière l'existence de véritables « restes » de l'*imago Dei* :

³⁶⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, op. cit., p. 87 : « [...] il établit que la foi, même en son commencement, est l'œuvre de la grâce ; c'est donc un don totalement gratuit ».

³⁶⁷ M. LUTHER, *Commentaire de la Genèse*, MLO XVII, op. cit., p. 357, §361.

Il faut diligemment noter cette doctrine, que nul ne peut faire injure à ses frères qu'il n'offense Dieu. Si cela était bien imprimé en nos cœurs, nous ne serions pas si prompts à faire tort à l'un et à l'autre. Si quelqu'un objecte que cette image est effacée en nous, la solution est bien facile, à savoir qu'il en demeure toujours quelque reste de sorte que la dignité et l'excellence de l'homme ne sont point petites. Et puis, encore que l'homme soit corrompu, toutefois le Créateur céleste a toujours devant soi la fin de sa création, à l'exemple duquel il nous faut penser à quelle fin il a créé les hommes et quelle excellence il leur a donné par-dessus les autres animaux.³⁶⁸

D'une part, chez Luther comme chez Calvin, la question des restes de l'image de Dieu que suppose une lecture attentive de Gen. 9,6 est avant tout à rattacher à la question de l'altérité : pour Luther, c'est « chez les autres » qu'il faut respecter l'image et si pour Calvin l'injure « au frère » est injure à Dieu, c'est bien parce que le frère est à l'image de Dieu. C'est l'autre qui est l'image de Dieu. Sachant que l'on est toujours l'autre des autres, nous portons aussi nous-mêmes cette dignité particulière. Ce qui peut paraître ici comme un petit détail s'avère en fait très révélateur : c'est parce qu'il est autre que l'homme est en-soi à l'image de Dieu. Le raisonnement sur l'*imago Dei* est alors inclus dans la thématique plus générale de l'altérité et de la relation avec celle-ci.

D'autre part, la question de ces restes de l'image de Dieu que suppose une lecture attentive de Gen. 9,6 ne renvoie pas à l'état présent de l'homme mais à sa finalité. Or l'homme lui-même ne peut connaître cette finalité : pour Luther, l'image doit être respectée chez les autres car elle est « telle qu'elle peut être réparée par la Parole et par le Saint Esprit » ; pour Calvin, des restes de l'image persistent car « le Créateur céleste a toujours devant soi la fin de sa création ».

Autrement dit, l'homme reste concerné par l'*imago Dei*, mais celle-ci lui échappe complètement :

Lors donc qu'il est question de cette image, nous parlons de ce que nous ne connaissons pas. Non seulement nous n'en avons pas fait l'expérience, mais nous ne cessons d'expérimenter le contraire : nous n'entendons ici qu'une parole privée de sens. En Adam, la raison était éclairée, il avait une vraie connaissance de Dieu et une volonté droitement portée à l'amour de Dieu et du prochain.³⁶⁹

Avant sa désobéissance, Adam avait « une raison éclairée, une vraie connaissance de Dieu et une volonté droitement portée à l'amour de Dieu et du prochain ». Après la désobéissance d'Adam, la connaissance, la raison, et la volonté ne sont plus « éclairés », ils ne sont plus tournés vers « la connaissance de Dieu » et « l'amour de Dieu et du prochain ». Ainsi, et comme le formule Marc Lienhard : « Il ne suffit pas de dire avec saint Augustin que l'homme

³⁶⁸ Jean CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament, tome premier : le livre de la Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 163.

³⁶⁹ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans MLO XVII, *op. cit.*, p. 72-73, § 47.

est à l'image du Dieu trinitaire parce qu'il a une mémoire, une intelligence et une volonté ; Luther insiste plus fortement sur la relation à Dieu »³⁷⁰.

Le raisonnement de Calvin procèdera de la même logique :

Par ce mot de ressemblance ou image est signifiée l'intégrité de toute nature, quand Adam, ayant droite intelligence, avait ses sens rangés et soumis à la raison et, tous ses sens sains et ordonnés, excellait vraiment en tous biens. Ainsi le principal siège de l'image de Dieu a été comme en éminence en l'entendement et dans le cœur ; il n'y a pas eu toutefois en lui de partie en laquelle il n'en apparût quelques étincelles. Car il y avait en chaque partie de l'âme un équilibre si bien ordonné que tout y était accompli ; il y avait une lumière de droite intelligence qui régnait en son entendement et était accompagnée de droiture ; tous ses sens étaient prompts et dispos pour obéir à la raison ; dans le corps il y avait à proportion égale et correspondant à un tel ordre. Or, bien qu'il nous reste quelques traits obscurs de cette image-là ils sont toutefois si corrompus et si imparfaits qu'on peut véritablement dire qu'elle est effacée. Car, outre la difformité, qui apparaît si laide partout, ce mal aussi y est qu'il n'y a de partie qui ne soit infectée par le péché³⁷¹.

La mémoire, l'intelligence et la volonté restent bien des qualités humaines. Mais elles sont insuffisantes pour être qualifiées d'*imago Dei*. Aussi, ces qualités renvoient à un autre concept les deux réformateurs développent dès les premières lignes de chacun de leur commentaire de Gen. 1,26 : les deux réformateurs rappellent en effet que l'homme est qualifié de « microcosme ». Pour Luther comme pour Calvin, ceci renvoie à la noblesse et à l'excellence de la créature humaine.

Pour Luther, cela renvoie à la sagesse, à la justice et à la connaissance de toute chose :

On dit des autres êtres animés qu'ils sont des traces de Dieu ; l'homme est seul l'image de Dieu... car en l'homme Dieu est véritablement reconnu : en lui se trouvent une sagesse, une justice et une connaissance de toutes choses qui permettent de l'appeler justement un μικροκοσμος... Dieu se réjouit d'avoir fait une si noble créature. Sans aucun doute, si Dieu s'est réjoui de la création de l'homme, il n'en prend pas un moindre plaisir aujourd'hui, à restaurer son œuvre par son Fils, Jésus-Christ, notre libérateur. Il nous est utile de penser que Dieu se réjouit en son dessein, qui est d'appeler à la vie spirituelle, par la résurrection des morts, ceux qui ont cru en Christ³⁷².

Pour Calvin, cela renvoie à la sagesse, à la justice et à la bonté : « Il est vrai qu'il y a beaucoup de choses en notre nature corrompue qui peuvent induire à le mépriser, mais, si tout est bien pesé, l'homme est parmi toutes les créatures comme un patron excellent de la sagesse, justice et bonté divines, de sorte que les anciens l'ont à bon droit appelé *un petit monde* »³⁷³.

Les deux auteurs affirment la même chose : parmi toutes les créatures, seul l'humain est créé à l'image de Dieu, et malgré le fait que celui-ci ait perdu l'image de Dieu, Dieu peut être

³⁷⁰ M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu*, op. cit., p. 203.

³⁷¹ J. CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 36-37

³⁷² M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans MLO XVII, op. cit., p.77-78 §51

³⁷³ J. CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 35.

« véritablement reconnu » en l'homme qui reste comme un « patron excellent de la sagesse, justice et bonté divines »³⁷⁴. Néanmoins, ces qualités de l'homme ne suffisent pas à dire ce qu'est l'image de Dieu. En effet, malgré le fait que l'homme soit un « microcosme », celui-ci a véritablement perdu l'image de Dieu. Cette perte de l'*imago Dei*, les réformateurs la démontreront sur la base de Gen. 5,1 et 5,3.

En effet, pour Luther, c'est bien parce qu'Adam a perdu l'image de Dieu qu'il ne peut engendrer Seth qu'à sa propre image :

Moïse dit qu'Adam engendra à sa ressemblance... à son image. Les théologiens varient dans leurs explications, mais le sens est simple : Adam fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu... mais il ne demeura pas dans cette condition : il en déchut par le péché. Et c'est pourquoi Seth, qui naît après cela, ne naît pas à l'image de Dieu, mais à l'image d'Adam, son père ; c'est-à-dire qu'il est semblable à Adam, qu'il reproduit [les traits] de son père, non seulement par la forme du visage, mais par sa ressemblance générale. [...] or cette image inclut le péché originel et le châtement de la mort éternelle infligée à Adam à cause du péché³⁷⁵.

Pour Calvin, Seth est né pécheur selon la chair, car Adam n'a pu engendrer un fils qu'à l'image et à la ressemblance de sa désobéissance, et donc plus à celles de Dieu :

ADAM ENGENDRA UN FILS A SA RESSEMBLANCE. Nous avons dit naguère que Moïse suit la race d'Adam au lignage de Seth seulement, pour nous faire considérer la succession de l'Eglise. Quand il dit qu'il l'a engendré à sa ressemblance, cela se rapporte en partie à la première origine de nature ; toutefois il faut semblablement noter la corruption qui est tirée de lui par sa désobéissance et est découlée sur toute sa postérité. S'il fut demeuré en son intégrité, il eut donné à tous ses enfants ce qu'il avait reçu, mais maintenant nous lisons que Seth est corrompu avec les autres, parce qu'Adam qui s'était révolté dès son origine n'a pu engendrer que semblable à soi. Si quelqu'un objecte que Seth avec sa maison a été élu de Dieu par une grâce spéciale, la réponse est facile et prompte : que le remède surnaturel n'empêche point que la génération charnelle ne sente la corruption du péché. Seth est donc né pécheur selon la chair et puis il a été renouvelé par la grâce du Saint Esprit. Cet exemple si triste de ce saint patriarche nous baille une matière bien ample de déplorer notre misère³⁷⁶.

Nous pouvons ici constater la reprise de la notion augustinienne de péché originel par les réformateurs : l'engendrement de Seth montre bien que les conséquences de la désobéissance d'Adam se transmettent de génération en génération, Luther souligne bien que le châtement est la « mort éternelle infligée à Adam à cause du péché », Calvin reprend effectivement le thème de la corruption du péché dans la génération charnelle³⁷⁷.

³⁷⁴ Nous entendons ici le mot « patron » comme le patron en couture, c'est-à-dire le plan qui sert à tailler les vêtements.

³⁷⁵ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans *MLO XVII, op. cit.*, p. 268-269, §249-250.

³⁷⁶ J. CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 118.

³⁷⁷ Maldamé montre bien l'intention d'Augustin lorsqu'il parle de cette corruption du péché dans la génération charnelle : ce n'est pas l'acte de procréation en lui-même qui fait problème mais le désordre qu'il crée, à cause de la « concupiscence charnelle ». J.-M. MALDAME, *op. cit.*, p. 90. Cette concupiscence affecte bel et bien la volonté de l'homme et donc l'une des trois composantes des vestiges de la Trinité dans l'homme. Il n'était donc pas abusif d'avancer l'idée que l'image de Dieu en l'homme ait pu être sinon effacée, au moins fortement affectée par la désobéissance d'Adam.

La radicalisation tient dans le fait que les réformateurs vont insister sur les conséquences du péché originel sur l'*imago Dei*. C'est ici particulièrement audible chez Luther lorsqu'il affirme que l'image de Dieu a été remplacée par l'image d'Adam. C'est encore plus flagrant lorsqu'il donne son interprétation de la distinction entre image et ressemblance :

Même si la plupart [des commentateurs] pensent que ressemblance et image de Dieu sont une seule et même chose, pour ma part, autant qu'une considération attentive a pu m'en assurer, il y a une certaine différence entre ces deux termes. Car *Zelem* sert proprement à désigner une image, ou figure, comme dans ce texte de l'Écriture : « détruisez les Autels de vos images (c'est-à-dire de vos idoles) ». Ici le mot ne signifie rien d'autre que des figures, des statues que l'on dresse. *Demuth*, de son côté, qui signifie ressemblance, est la perfection de l'image. Par exemple quand nous parlons d'une image sans vie, comme il y en a sur les monnaies, nous disons : voici l'image de Brutus, de César, etc. Mais cette image ne rend pas toujours la ressemblance, elle ne révèle pas tous les traits. En disant que l'homme a été fait aussi à la ressemblance de Dieu, Moïse ne dit pas seulement qu'on retrouve en lui les traits de Dieu en ce sens qu'il possède la raison, ou intelligence, et la volonté, mais encore qu'il a une intelligence telle qu'il comprend [les paroles] de Dieu et une volonté telle qu'il veut ce que Dieu veut, etc. Créé alors tant à l'image qu'à la ressemblance parfaite de Dieu, l'homme, s'il n'était tombé eût vécu éternellement heureux et dans la plénitude de la joie ; c'est d'une volonté libre et joyeuse qu'il eût obéi à Dieu. Mais par le péché il a perdu tant la ressemblance que l'image³⁷⁸.

L'homme n'est pas une image ressemblante. L'image n'étant plus fidèle, elle n'est du coup même plus une image, même si l'homme garde quelques « traits de Dieu », ceux-ci restent insuffisants pour qualifier l'homme d'image de Dieu. Du coup l'homme a perdu « tant la ressemblance que l'image ». Autrement dit, Luther ne remet pas en cause l'idée de vestiges de la Trinité dans l'homme, mais il insiste particulièrement sur le fait que ces vestiges ne sauraient être qualifiés d'image de Dieu : « Or je crains qu'après avoir perdu cette image, à cause du péché, nous ne puissions pas bien la comprendre. Il est vrai que nous avons une mémoire, un esprit et une volonté, mais ils sont gravement corrompus et affaiblis, pour ne pas dire, plus clairement que ces facultés sont lépreuses et impures »³⁷⁹.

Autrement dit, la radicalisation luthérienne de la notion augustinienne de péché originel consiste en une neutralisation des vestiges de la Trinité, destinée à souligner l'insuffisance de ceux-ci pour que l'homme puisse être qualifié en-soi d'image de Dieu et ainsi prétendre être à lui-seul capable de Dieu. Ce problème est très présent dans le *De homine*³⁸⁰ dans les thèses 10 à 17, comme le souligne Marc Lienhard :

Luther n'oppose pas d'emblée la philosophie (ou la raison) et la théologie (ou la foi). Il y a une connaissance naturelle de l'homme que la théologie assume et ne contredit pas. Elle prolonge et englobe ce que nous savons sur l'homme par l'observation ou par la réflexion philosophique. Tout

³⁷⁸ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans *MLO XVII, op. cit.*, p. 267, §248.

³⁷⁹ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans *MLO XVII, op. cit.*, p. 71, §.46.

³⁸⁰ Pour une reproduction des thèses sur l'homme de Luther, voir M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu*, *op. cit.*, p.198-201, ou J. ANSALDI – P. PELISSERO, « Le *De homine* de Martin Luther », *op. cit.*, où l'on trouve en outre une partie traduite de la *disputatio*.

en valorisant grandement la raison humaine pour gouverner les choses terrestres (thèses 4-9), Luther évoque ses limites pour ce qui est des capacités de connaissance de l'homme. Recourant au schéma aristotélicien et scolastique selon lequel connaître une chose c'est la connaître par ses causes (thèses 12-16), il note que si l'on applique à l'homme les quatre causes classiques, on peut déterminer « à peine » de façon matérielle la cause matérielle : l'homme est fait à partir d'un corps. Mais il y a désaccord au sujet de la cause formelle, c'est-à-dire de l'âme : est-elle simple actualisation de la puissance qu'est le corps ou bien réalité distincte ? Pour ce qui est de la cause efficiente, la philosophie ne connaît pas Dieu comme créateur, pas plus qu'elle ne connaît véritablement la cause finale, qu'elle limite à la paix³⁸¹.

Le problème est bien le suivant : la philosophie, et donc la raison, ne reconnaît pas Dieu comme Créateur. Alors même que c'est Dieu qui a créé l'homme selon son image. Le vestige de la Trinité est bien présent dans l'homme. Mais ce n'est qu'un vestige, et il ne saurait en aucun cas être suffisant pour que l'homme puisse se connaître comme créature de Dieu. La seule possibilité pour l'homme de se connaître comme créature de Dieu est la foi, foi qui est offerte, comme le soulignait déjà Augustin, par la grâce.

Ce faisant, Luther reste bien dans la tradition des pères : il ne nie pas la présence de vestiges de la Trinité en l'homme, de même qu'il ne nie pas la distinction entre image et ressemblance, mais souhaitant réagir à la persistance d'une dérive pélagienne, il radicalise les effets du péché originel en affirmant la perte de la ressemblance et de l'image, en neutralisant les éventuels effets sotériologiques des vestiges de la Trinité : l'homme ne peut se connaître lui-même ni s'auto-justifier si ce n'est par la foi qui est offerte par la grâce. Luther reste dans la droite ligne d'Augustin en proclamant la primauté et l'absolue nécessité de la grâce divine, grâce qui sera offerte par la croix, dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, qui est l'image de Dieu.

Ce qui change est cette « neutralisation des vestiges de la Trinité » qui constitue selon nous la « radicalisation » du péché originel par les réformateurs et qui aura certes pour conséquence l'affirmation de l'extériorité de l'*imago Dei* par rapport à l'homme : comme nous l'avons déjà souligné en partant de l'interprétation de Gen. 9 par les réformateurs, celle-ci ne peut plus relever que d'un discours sur l'altérité et la relation avec l'altérité, discours exclusivement sotériologique – depuis le péché originel, l'image de Dieu est destinée à être « réparée », cette possibilité de réparation de l'image chez l'autre constitue à elle seule la dignité de ce dernier. Les réformateurs insistent pour dire que Dieu seul a les plans pour réparer l'image : seul « le Créateur céleste a toujours devant soi la fin de sa création »³⁸², et si l'image de Dieu concerne bel et bien l'homme, celle-ci reste une réalité qui lui est externe, car, d'une part, aucun vestige

³⁸¹ M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu*, op. cit., p.197.

³⁸² J. CALVIN, *Commentaire sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 163.

de la Trinité en l'homme ne saurait être qualifié d'*imago Dei*, et car, d'autre part, l'*imago Dei* ainsi que sa restauration ne relèvent exclusivement que de la volonté de Dieu. La définition théologique de l'homme basculera alors dans un discours exclusivement relationnel qui consistera à définir la posture de l'homme devant l'instance qui le justifie : naturellement, depuis le péché originel, l'homme est « incurvé en lui-même », animé par le penchant mauvais³⁸³ que constitue l' « orgueilleuse présomption de soi »³⁸⁴ que décrivait Augustin pour décrire l'intention d'Eve et d'Adam lors de leur désobéissance. Mais par la grâce et au moyen de la foi qui est offerte par celle-ci, l'homme est « devant Dieu », s'en remettant totalement à Lui pour être justifié, retrouvant son authenticité de créature à l'image de Dieu. Le fait même que l'image de Dieu soit externe rend possible l'affirmation selon laquelle l'homme est à la fois pécheur, à la fois justifié, mais toujours repentant, affirmation très réaliste qui rend compte de l'ambivalence fondamentale de l'homme.

Les réformateurs ne rejettent donc pas la doctrine augustinienne : ils ne nient pas l'existence de vestiges de la Trinité dans l'homme, mais ils neutralisent ceux-ci en radicalisant la doctrine du péché originel, car comme Augustin, ils se méfient des conclusions hâtives auxquelles les « ignorants »³⁸⁵ peuvent parvenir, prétendant que l'homme pourrait, par son libre arbitre concourir à son salut. En effet, ceci reviendrait à vider la grâce de sa substance, transformant le don gratuit de Dieu en une sorte de récompense, Dieu ne faisant alors que délivrer le salut aux méritants, de manière automatique. Du coup, c'est seul, « par ses moyens naturels »³⁸⁶, que l'homme pourrait parvenir à son salut. S'ils développent une anthropologie relationnelle c'est précisément pour affirmer, de manière plus percutante encore, la primauté et l'absolue nécessité de la grâce qu'Augustin tenait tant à mettre en avant, comme le dit Calvin : « Dieu donc créa l'homme. Ce n'est point une répétition superflue qu'il fasse derechef mention de l'image de Dieu, car c'est une singulière démonstration de la bonté divine qu'on ne saurait jamais assez prêcher. En même temps, il nous avertit par là de quelle excellence nous sommes déchus, afin d'allumer en nous le désir de la recouvrer »³⁸⁷.

³⁸³ Article 2 de la confession d'Augsbourg : « tous les hommes nés de manière naturelle sont conçus et nés dans le péché : c'est-à-dire que tous, dès le sein de leur mère, sont remplis de désirs et de penchants mauvais [...] ».

³⁸⁴ AUGUSTIN, *La genèse au sens littéral*, livre XI, 39, cité par J.-M. MALDAME, *op. cit.*, p. 44.

³⁸⁵ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans MLO XVII, *op. cit.*, p. 71, §.46 : « Les ignorants prennent tout sans jugement dans leur propre sens, et non dans le sens qui était celui des pères ».

³⁸⁶ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans MLO XVII, *op. cit.*, p. 71, §.45.

³⁸⁷ J. CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 37.

2.3. La prise en compte de la théologie luthérienne par Jean Ansaldi

Jean Ansaldi a montré une nette préférence pour la théologie luthérienne par rapport à la théologie calvinienne³⁸⁸. Il convient ici de considérer comment le théologien de Montpellier prend en compte les affirmations de Martin Luther, en considérant la « proximité et les différences » entre certaines affirmations luthériennes et leur prise en compte par Jean Ansaldi.

Il ne s'agit pas ici de considérer l'ensemble de la théologie luthérienne, aussi nous nous concentrerons sur des thèmes théologiques centraux dans la théologie de Jean Ansaldi.

Pour ce faire, nous partons d'un travail qui a déjà été fait, à savoir la thèse de P. Geissbühler sur la théologie ansaldienne, thèse dirigée par K. Lehmkuhler en la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en 2010³⁸⁹.

Cet auteur considère la prise en compte par Jean Ansaldi des affirmations de Luther concernant la *fides*, la bivalence entre l'homme *coram Deo* et l'homme *incurvatus in se*, le *simul justus, simul peccator*. Nous ajouterons les questions de l'*imago Dei* et du statut épistémologique de l'anthropologie théologique, notamment la question de l'utilisation d'affirmations paradoxales qui est aussi chère à Ansaldi qu'à Luther. Il convient ici de reprendre ces différents points, en confrontant les affirmations ansaldiennes à quelques affirmations luthériennes³⁹⁰.

2.3.1. La « proximité et les différences avec la *fides* selon Martin Luther »

Nous reprenons ici le titre d'un chapitre de la thèse de P. Geissbühler, car il nous paraît intéressant de considérer plus avant cet aspect.

D'une part, l'auteur souligne une proximité à travers l'utilisation d'une métaphore que Jean Ansaldi semble reprendre à Luther pour montrer que Christ est reçu « avec la foi » : pour Luther la présence du Christ apparaît en effet comme un trésor, une pierre précieuse, qui est

³⁸⁸ Ansaldi ne cesse de se référer à Luther alors qu'il formule de vives critiques à l'égard de Calvin dans J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 107-119.

³⁸⁹ P. GEISSBÜHLER, *La réception apaisante du manque en Dieu et en l'homme selon Jean Ansaldi, le nouage discontinu de la foi, du désir avec le langage, en théologie et en psychanalyse, à partir et en vue de l'existence du croyant chrétien*, Thèse dirigée par K. Lehmkuhler, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 2010.

³⁹⁰ Nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité, certaines affirmations de Luther nous paraissant assez massives pour être considérées comme typiques de sa pensée.

offerte dans la foi mais aussi dans les ténèbres³⁹¹. La thématique des ténèbres dans la foi est utilisée par Ansaldi pour expliquer que la rencontre entre l'homme et Jésus-Christ relève du registre du Réel : celle-ci précédant³⁹² son inscription dans le langage théologique c'est-à-dire dans le registre symbolico-imaginaire, qui signifie (registre symbolique) la rencontre et la met en cohérence (registre imaginaire), cette rencontre ne peut qu'être existentielle, elle est « expérience réelle » qui fait choc, « a-rencontre » de deux présences qui se touchent sans se voir.

La reprise de cette thématique est fondamentale pour la conception relationnelle typique de l'être humain que constitue l'anthropologie ansaldienne. Cela précise en quoi consiste une ontologie relationnelle. En effet, il s'agit bien de montrer que l'expérience de la présence du Christ n'est pas « en l'homme » mais qu'elle vient de l'extérieur de l'homme, à sa rencontre, dans un espace en dehors du langage et du temps, en dehors de toute signification mise en cohérence. Elle est ainsi marquée du sceau de l'altérité et l'homme ne peut théologiser que de manière a-thée, précisément parce que ni Dieu ni le Christ ne sont présent en lui³⁹³.

La référence aux « ténèbres » de Luther, permet en outre d'expliquer en quoi consiste la « certitude du croyant en son expérience de foi »³⁹⁴. Ici le principe, qui nous semble fondamental, et auquel nous avons pu par ailleurs faire référence dans notre partie sur l'idole dans l'Ancien Testament³⁹⁵, est que la confiance suppose l'insaisissabilité de son objet :

Seule cette dernière [la certitude du croyant en son expérience de foi] comprend l'objet de la théologie, son réel, c'est-à-dire l'advenue de Dieu à l'homme, par le Christ et en Esprit. J'y insiste, la *fides* ne concerne pas la venue de Dieu en-soi, mais du Dieu en vérité, du Dieu sortant du *léthé*, (silence et oubli), pour rencontrer l'homme dans la foi³⁹⁶.

Dieu, qui ne vient pas « en-soi » est bel et bien insaisissable, et on ne peut que le percevoir dans l'*a-léthéia*, « en vérité », dans la confiance en cette vérité.

Le respect de ce principe selon lequel la foi suppose l'insaisissabilité de son objet nous semble commun à Luther et à Ansaldi, les affirmations d'Ansaldi reprenant selon nous

³⁹¹ Ansaldi cite en effet le *Commentaire de l'épître aux Galates*, traduit dans MLO XV, *op. cit.*, p. 142-143 avant d'expliquer comment il perçoit la rencontre entre *fides Christi* et *fides hominis* comme *alethéia* dans les ténèbres du Réel dans J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 14-20.

³⁹² Précisons ici que cette précédence n'est pas « début chronologique » mais « choc du Réel se donnant et se redonnant sans cesse au cœur de l'histoire », comme précisé dans J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 20.

³⁹³ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 20. Ansaldi parle de « production théologique *in absentia* », reprenant l'un de ses principes qui lui est cher selon lequel la chose est absente du lieu où elle est signifiée.

³⁹⁴ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 19.

³⁹⁵ Voir infra, 1.1.2.1.

³⁹⁶ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 19-20.

correctement le fond de l'affirmation de Luther dans son commentaire de l'épître aux Galates :

Elle [la foi] est une confiance assurée du cœur et un ferme assentiment, par quoi Christ est saisi, de telle manière que Christ est l'objet de la foi. Ou plutôt, il n'est pas l'objet mais, pour m'exprimer ainsi, Christ est présent dans la foi même. La foi est donc, en quelque sorte, connaissance et ténèbres, elle ne voit rien³⁹⁷.

Néanmoins J. Ansaldi nous semble se distancier de M. Luther en allant un peu plus loin que lui concernant la question de l'extériorité de Dieu et Jésus-Christ par rapport à l'homme. En effet, il apparaît qu'Ansaldi considère que Dieu est totalement absent du lieu où l'homme essaie de théologiser c'est-à-dire de formuler un langage cohérent sur lui. Luther ne dit pas cela, puisqu'il affirme que Christ peut être « saisi par la foi » et « habiter dans le cœur » de l'homme : « Mais il n'est pas possible de concevoir de quelle manière il est présent ; il y a des ténèbres, je l'ai dit [...] Ainsi Christ saisi par la foi et habitant dans le cœur, est la justice chrétienne à cause de laquelle Dieu nous répute justes et nous donne la vie éternelle³⁹⁸ ».

Notons que contrairement à ce qu'avance Ansaldi, cette présence du Christ n'est, pour Luther pas seulement en Esprit : « Et vaine est la spéculation des sectaires au sujet de la foi, lorsqu'ils rêvent d'une présence du Christ en nous qui serait spirituelle [...] c'est bien réellement, de la manière la plus présente et la plus efficace qu'il vit et qu'il opère en nous, ce n'est pas affaire de spéculation³⁹⁹ ».

Si les affirmations d'Ansaldi concernant les ténèbres et la certitude de la foi nous semble conformes à l'intention luthérienne, nous constatons néanmoins que celui-ci fait un pas de plus que Luther vers l'extériorité et l'altérité fondamentale de Dieu en affirmant que Dieu est totalement absent de l'homme, même croyant, lorsqu'il théologise. Il reste néanmoins présent en Jésus-Christ qui habite le cœur de l'homme par la foi. La difficulté provient de la distinction entre l'« en-soi » et le « en vérité », distinction à laquelle Luther ne fait aucune référence. Il reste donc possible que Luther ait pensé que la présence du Christ ait pu habiter réellement, « en-soi » dans le cœur de l'homme, mais cette possibilité reste de l'ordre de l'interprétation. Nous parlons ici d'un pas en plus et non d'une non-conformité des affirmations d'Ansaldi aux affirmations de Luther, car les deux vont dans le même sens de

³⁹⁷ M. LUTHER, *Commentaire aux Galates*, traduit dans *MLO XV*, *op. cit.*, p. 142-143 cité dans J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 14-15.

³⁹⁸ *Ibid.* concernant le pouvoir justifiant de la présence du Christ comme « voile » qui empêche Dieu d'imputer le péché à l'homme voir aussi les très belles lignes de Luther, relatives au *simul justus, simul peccator, semper penitens*, traduit dans *MLO XV*, *op. cit.*, p. 238-239.

³⁹⁹ M. LUTHER, *Commentaire aux Galates*, traduit dans *MLO XVI*, *op. cit.*, p. 142-143 cité dans J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 15.

l'extériorité de Dieu par rapport à l'homme : si Christ habite le cœur de l'homme ce n'est en tout cas pas de manière naturelle, mais seulement par la foi, foi dans laquelle est rendue possible l'advenue du Christ, en-soi ou en vérité, une advenue d'un ailleurs de l'homme. Cela conditionne la formulation d'une conception relationnelle de l'être humain, dans le sens où l'humain reçoit sa justification d'un ailleurs, d'une altérité radicale qui fonde son humanité.

2.3.2 La prise en compte de la « bivalence » luthérienne de l'homme, entre *homo incurvatus in se* et *homo coram deo*, par Jean Ansaldi.

Nous empruntons le terme « bivalence » à P. Geissbühler, qui emploie celui-ci pour désigner un aspect fondamental de l'anthropologie ansaldienne :

L'anthropologie théologique est strictement bivalente : soit l'homme fonde son identité dans la reconnaissance du Radicalement-Autre, soit il la pose dans la projection du même. En sotériologie il n'existe donc pas de troisième lieu pour l'homme. L'alternative « soit-soit » est typologique. La vie du croyant est marquée par la simultanéité des deux types et par l'oscillation continue de l'un à l'autre⁴⁰⁰.

C'est avec raison que l'auteur précise que « l'alternative soit-soit est typologique », car il ne s'agit effectivement pas, dans le système ansaldien, d'une alternative, nous préférons, en ce qui nous concerne, parler plutôt de pôles entre lesquels l'homme se trouve tiraillé⁴⁰¹. Ansaldi parle en effet de « quasi-névrose »⁴⁰² : l'incurvation de l'être humain en lui-même se manifeste dès son plus jeune âge, lorsqu'il se perçoit la première fois dans le miroir et que cette image spéculaire lui permet de se percevoir lui-même comme unifié. L'idole apparaît donc comme une structure unifiante qui, faute de mieux, permet au moins à l'humain de supporter le fait qu'il est fondamentalement divisé, marqué par la finitude :

Aucune vie n'est possible sans un minimum de cette altérité radicale qui seule permet de faire la synthèse des savoirs et des pratiques. L'homme séparé de Dieu se nomme lui-même par idoles interposées, par l'instance imaginaire projetée qui vient loger dans le lieu du Radicalement-Autre. Elle permet à la créature, par choc en retour, de s'auto-fonder. Le processus est ici comparable, mais non identique, à la névrose : il est malsain. Pourtant il évite le pire : l'émiettement comparable à la psychose. *L'idole est la quasi-névrose générale de l'humanité post-lapsaire.*⁴⁰³

Ansaldi suggère fortement par ailleurs la simultanéité de l'homme *coram Deo* et de l'homme *incurvatus in se* en soulignant la simultanéité de l'adoration du Tout Autre et de l'idole chez le croyant :

⁴⁰⁰ P. GEISSBÜHLER, *La réception apaisante du manque en Dieu et en l'homme selon Jean Ansaldi...*, op. cit., p. 337.

⁴⁰¹ Comme le suggère le titre de notre mémoire de licence : « Jean Ansaldi : une anthropologie entre le Réel et l'idole ».

⁴⁰² J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral...*, op. cit., p. 51.

⁴⁰³ *Ibid.*

Mais il en est de même de la foi : est-il possible d'assumer jusqu'au bout l'interdit de l'idole ? J'ai souvent écrit que non : le Dieu que j'adore est à la fois l'Autre de mon désir de foi et le Même de mon besoin. Tant que dure mon existence humaine, l'idole collera irrémédiablement au Dieu Radicalement-Autre, plus ou moins, selon les moments. Mais pour qui vit par la foi et non par ses œuvres, cela n'a aucune importance : l'essentiel est de repérer l'idole comme telle – et l'interdit est là pour cela – et d'en rire, d'en rire du même rire de Dieu contemplant l'agitation vaine des Puissances⁴⁰⁴.

Cette simultanée d'adoration par l'homme de l'Autre et de l'idole permet d'affirmer que l'homme est à la fois devant Dieu et à la fois incurvé en lui-même : à la fois justifié par Dieu, à la fois séparé de lui, en quête d'une auto-justification par le moyen d'idoles qu'il projette « dans le lieu du Radicalement-Autre ». Si l'on tient que c'est l'être humain dans sa totalité qui est justifié ou séparé de Dieu, la simultanée de la justification et de l'auto-justification n'est rendue possible que précisément parce que les instances justifiantes lui-sont extérieures. Si, en effet, les instances justifiantes étaient internes à l'homme, et que l'être humain est bien justifié dans sa totalité, la seule solution serait non pas celle de la simultanée mais bien celle de l'alternative : dans un tel cas l'homme ne pourrait être en totalité que « soit » justifié, « soit » pécheur. Mais ici est affirmée une véritable simultanée et c'est bien l'être humain dans sa totalité qui est concerné : cela n'est possible que parce que fondamentalement, les instances justifiantes sont externes à l'être humain, elles ne se confondent pas avec lui, elles lui sont autres. La question est alors celle de l'authenticité de chacune de ces altérités justifiantes : il y a la véritable altérité, radicale, à savoir Dieu défini comme « Père Radicalement-Autre », qui est en mesure de faire toute chose nouvelle, et il y a la fausse altérité, qui est projection idéalisée de l'être humain lui-même qu'il revêt plus ou moins consciemment de la qualification de divinité, c'est-à-dire un faux dieu, une idole – un tel processus est bien sûr une autojustification, mais une autojustification qui passe de toute manière par un procédé relationnel, celui de l'adoration de l'idole. C'est ainsi que nous pouvons affirmer le principe selon lequel cela ne peut être que par la relation que l'être humain est justifié : ce n'est que dans la mesure où l'homme est placé « devant » une instance qui le justifie, que celle-ci soit authentiquement externe à l'homme et Radicalement-Autre, ou que celle-ci soit une fausse altérité revêtue d'une qualification divine. Ainsi l'être humain peut-il être totalement justifié par Dieu, alors même qu'il est simultanément totalement tourné vers une idéalisation de lui-même. Notons que dans un tel système, seul Dieu peut agir par grâce, la grâce supposant l'authenticité de l'altérité de l'instance justifiante. On ne peut faire grâce à soi-même, quand bien même l'on passerait pour cela par une fausse altérité.

⁴⁰⁴ J. ANSALDI, « De l'identité pastorale », *ETR*, 1985/4, p. 592.

Comme le montre Jean-Daniel Causse⁴⁰⁵, Ansaldi applique ce système en se concentrant sur la question de la finitude : l'être humain projette une idole et la prend pour modèle, véritable « quasi-névrose » destinée à combler tant bien que mal le vide, la division que suppose sa finitude, même lorsque celui-ci est justifié par Dieu par la foi. Ainsi l'homme qui repère l'idole est-il invité non pas à culpabiliser, mais à rire de sa quasi-névrose. Il est donc évident que, selon Jean Ansaldi, l'homme est à la fois totalement justifié, à la fois totalement pécheur, tiraillé entre deux pôles justifiants qui sont le Tout-Autre et le Même idéalisé, idole permettant à l'homme de supporter tant bien que mal sa finitude. Cette bivalence s'avère en fait une véritable ambivalence de l'être humain, et P. Geissbühler conclut alors à une « radicalisation du *simul* de Luther et de la rupture entre Dieu et le monde du premier K. Barth ».

Si, comme nous pourrions le constater dans la troisième section de ce travail, nous pouvons nous-mêmes conclure à une radicalisation du discours barthien sur le Tout-Autre, radicalisation qui s'explique par l'inscription du discours ansaldien dans une phénoménologie qui entend se démarquer d'une théologie qui spéculerait sur l'ontologie, il nous faut ici considérer de plus près les affirmations luthériennes concernant le *simul* pour vérifier si Ansaldi « radicalise » ou non les propos du Réformateur. Cela nous éclairera en même temps sur les origines luthériennes de la conception forensique de l'être humain que Jean Ansaldi défend avec les concepts d'homme *coram Deo* et d'homme *incurvatus in se*.

Concernant l'affirmation luthérienne du *simul justus, simul peccator*, nous en trouvons un bel exemple dans le *Commentaire de l'Épître aux Galates* :

[...] l'homme chrétien est ainsi tout à la fois juste et pécheur, saint et profane, ennemi et fils de Dieu. Aucun des sophistes n'admet ces [affirmations] contraires car ils ne comprennent pas la vraie voie de la justification. De là vient qu'ils ont poussé les hommes à faire de bonnes œuvres jusqu'à ce qu'ils ne sentent plus le péché et ils ont ainsi amené un grand nombre, qui s'efforçaient, tant qu'ils pouvaient, d'être entièrement et formellement justes, sans pouvoir y parvenir, à tomber dans la folie. Et innombrables sont ceux d'entre eux – et même parmi les auteurs de ce dogme impie – qui, à l'article de la mort, ont été réduits au désespoir, ce qui me serait arrivé, à moi aussi,

⁴⁰⁵ J.-D. CAUSSE, « Foi en la résurrection et finitude humaine » in E. CUVILLIER (dir), *Sola Fide, mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor & Fides, 2004, p. 153-161. Jean-Daniel Causse précise d'ailleurs, à la page 155, que même une finitude assumée peut être comprise dans le sens d'une autojustification, si celle-ci ne laisse pas la place à l'altérité authentique : « [...] l'éloge de la finitude, tellement repris à notre époque, peut fort bien n'être qu'un effet de leurre. On peut s'y laisser tromper mais on peut également se demander si le désir de réduire la totalité de l'être entre naissance et mort ne trahit pas une volonté prométhéenne de maîtrise de soi dans le sens où rien ne doit nous échapper de nous-mêmes. Dans ce cas, sous les apparences trompeuses d'un consentement courageux et lucide aux limites, se cache un refus de la condition humaine, tout au moins si l'on tient que l'être humain advient toujours par une parole qui vient de *l'amont de sa vie* et qui, en aval, le *déborde* ». Considérer l'humanité sous l'angle de la finitude n'est pas suffisant, il faut véritablement reconnaître que l'humain ne peut être que parce qu'il y a une parole émanant d'une authentique altérité qui l'appelle à être humain.

si Christ n'avait pas jeté sur moi son regard de miséricorde et ne m'avait pas délivré de cette erreur. C'est tout autrement que nous enseignons et que nous consolons le pécheur affligé : il t'est impossible, mon frère, dans cette vie, d'être juste de telle manière que ton corps soit brillant et sans tache, comme le soleil : tu as encore des taches et des rides, et cependant tu es saint. Mais, diras-tu : comment puis-je être saint, moi qui suis pécheur et qui le sens ? – Que tu sentes et tu reconnais ton péché, c'est bien ; rends grâces à Dieu et ne désespère pas. Que le malade reconnaisse et avoue sa maladie, c'est un pas vers la santé. Mais comment serai-je libéré du péché ? Accours à Christ, le médecin, qui guérit ceux qui ont le cœur contrit et qui sauve les pécheurs. Crois en lui ; si tu crois, tu es juste, car tu rends gloire à Dieu et, reconnaissant qu'il est tout puissant, miséricordieux, véridique, etc., tu justifies et tu loues Dieu. En somme tu lui attribues la divinité et toutes choses. Ce qui te reste de péché ne t'est pas imputé mais pardonné, à cause de Christ en qui tu crois, lui qui, formellement, est parfaitement juste, de qui la justice est la tienne et qui fait sien ton péché⁴⁰⁶.

Nous pouvons remarquer le parallélisme entre l'argumentation luthérienne et l'argumentation ansaldienne. Les deux théologiens reconnaissent que l'homme est à la fois juste et pécheur. La question centrale est celle de savoir si l'homme doit pour autant être rongé par la culpabilité. Les deux auteurs avancent la même idée que l'important est de repérer le péché, d'en prendre conscience : là où Luther affirme que le « malade qui reconnaît sa maladie » est déjà en marche vers la guérison, Ansaldi invitera celui qui « repère l'idole » à en rire. Sur ce point la pensée ansaldienne nous apparaît donc être en conformité avec la pensée luthérienne.

Ensuite, il s'agit de préciser que concernant Luther, de telles affirmations sur la simultanéité en l'homme du juste et du pécheur ne sont possibles que parce que la pensée luthérienne réunit deux conditions.

D'une part, Luther ne méconnaît pas le langage paradoxal, qui a pour lui des vertus pédagogiques, comme il le suggère ce passage du *Traité de la liberté chrétienne* :

Mais pour tracer une voie plus accessible aux gens d'esprit simple – c'est à eux seuls que je suis utile – je commence par les deux propositions que voici, sur la liberté et la servitude de l'esprit : le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs ; il est assujéti à tous. Ces affirmations paraissent se combattre ; elles seconderont au contraire fort bien notre dessein, pour peu que l'on découvre leur accord⁴⁰⁷.

Ici, il est affirmé que le chrétien n'est à la fois « assujéti à personne » et à la fois il est « assujéti à tous ». Il y a bien simultanéité entre deux affirmations contraires, aussi s'agit-il pour nous, face à ces affirmations contraires que « l'on découvre leur accord ».

On retrouve la même utilisation du paradoxe chez J. Ansaldi, qui considère qu'il s'agit là d'un « fondement de la théologie » :

Mais aussi, parce que la foi est a-rencontre du Christ et de l'homme, il faut que soit assumé en une seule assertion Dieu comme Radicalement-Autre et Dieu comme Même en Jésus-Christ, Dieu

⁴⁰⁶ M. LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates*, traduit dans *MLO XV, op. cit.*, p. 239.

⁴⁰⁷ M. LUTHER, *Traité de la liberté chrétienne*, traduit dans *MLO II*, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 275.

comme indicible dans le langage et Dieu comme *Logos* inscrit dans la finitude, l'impuissance et la non évidence de la croix, le *simul justus simul peccator*, etc. Il convient donc de parler de paradoxe en ce sens que le fondement de la théologie inclut la conjonction d'une disjonction⁴⁰⁸.

Il nous semble donc que Jean Ansaldi ne radicalise pas le propos de Luther en considérant le *simul justus simul peccator* comme une assertion paradoxale, mise en avant du caractère paradoxal qui souligne la simultanéité des deux états de justifié et de pécheur. Si l'on veut suivre l'intention luthérienne, il nous faut alors découvrir ce qui fait l'accord entre les deux affirmations contraires qui font de l'homme à la fois un pécheur et à la fois un être justifié. Il apparaît que cette assertion paradoxale ne peut s'expliquer que par la dimension relationnelle du péché et de la justification : c'est parce qu'il adore à la fois l'Autre authentique et à la fois une fausse altérité qui est le Même idéalisé que l'homme peut être totalement justifié, bien que totalement pécheur. L'homme ne peut être en effet perçu dans sa globalité, justifié dans sa globalité, que par un autre qui le définit dans la relation.

D'autre part, Luther insiste sur la dimension relationnelle de la justification, et cela de manière notable lorsqu'il commente le commandement d'amour :

Par conséquent, je crois que par ce précepte « comme toi-même » l'homme ne reçoit pas l'ordre de s'aimer lui-même, mais qu'il est montré l'amour vicieux, qui, de fait, s'aime lui-même. Autrement dit : Tu es tout entier recourbé sur toi-même et tourné vers l'amour de ta propre personne. Tu ne seras redressé de ce penchant si tu ne cesses tout à fait de t'aimer et si, oubliant ta personne, tu n'aimes pas uniquement le prochain. La perversité, en effet, c'est de vouloir être aimé par tous et de rechercher en toute chose ce qui est nôtre ; mais la rectitude, c'est dans le cas où, faisant à tous ce qui du point de vue de ton intérêt te semble pervers, tu fais [ainsi] le « mal » avec autant de zèle que tu as [naguère] fais le bien ! En cela, de toute évidence, il n'est pas prescrit de faire le mal, mais ce qui est prescrit c'est la similitude dans le zèle. De même aussi Adam est la forme de celui qui sera, c'est-à-dire du Christ, l'autre Adam (5 :14) ; Pareillement en Adam nous sommes tous mauvais tout comme, à l'évidence, nous devons être bons en Christ : et ceci exprime une comparaison, mais ne prescrit pas une imitation. De même aussi, le précepte « tu aimeras ton prochain comme toi-même » ne signifie pas que tu dois l'aimer comme tu t'aimes toi-même, sinon la chose serait effectivement prescrite. En réalité la prescription n'est pas telle qu'elle serait fondée sur l'amour de soi-même ! Ainsi donc, c'est mal agir que de t'aimer toi-même, et de ce mal tu ne seras libre que si semblablement tu aimes ton prochain, c'est-à-dire si tu cesses de t'aimer toi-même⁴⁰⁹.

Il y a là une explication de ce qu'est l'homme « tout entier recourbé » sur lui-même – autrement dit, face à lui-même : le problème est précisément que l'homme incurvé en lui-même n'aime pas l'autre comme un autre mais comme soi-même. Autrement dit, le problème de fond est celui de la mêmeté qui prend lieu et place de l'altérité. Cela étant dit, l'amour de soi-même aveugle l'homme incurvé en lui-même qui ne peut alors percevoir Dieu. On

⁴⁰⁸ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 74.

⁴⁰⁹ M. LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit dans *MLO XII*, op. cit., p. 291.

retrouve en effet dans une autre occurrence de la notion d' « homme incurvé en lui-même » l'opposition entre l'homme devant Dieu et l'homme incurvé en lui-même :

Israël est dans l'attente de Dieu. Cela signifie : Tous ceux qui, spirituellement et intérieurement, constituent un peuple nouveau sont ainsi qu'il a été dit, c'est-à-dire que leur vie tout entière consiste à se confier à Dieu, à s'abandonner à lui, à être dans son attente et à espérer en lui, car Israël, en hébreu, veut dire un homme qui voit Dieu, ou qui par Dieu est droit. Tels sont ceux dont les cœurs sont droits devant Dieu et qui toujours ont leurs yeux fixés sur lui, sont attentifs à lui, le perçoivent et ne se courbent pas sur eux-mêmes ; car celui qui est droit devant Dieu est appelé *directus cum deo* ou *directus dei seu deo*. C'est pourquoi nul n'est dans l'attente de Dieu, si ce n'est ceux qui sont un juste Israël, c'est-à-dire les justes de Dieu. Or ce sont là ceux qui voient Dieu grâce à une ferme foi, une ferme espérance et un ferme amour⁴¹⁰.

Un problème de taille apparaît ici car Luther affirme que les hommes dont les cœurs sont droits devant Dieu « ne se courbent pas sur eux-mêmes » : Luther semble alors plus avancer ici une alternative « soit-soit » qu'une simultanité entre le *coram Deo* et l'*incurvatus in se*. Néanmoins Luther parle ici d'Israël qui apparaît comme un état idéal de l'homme. Une autre occurrence de la notion d' « homme recourbé sur lui-même » nous permet de bien comprendre qu'un tel état est impossible à atteindre :

On dit que la nature humaine connaît et veut le bien en général et dans l'ensemble, mais qu'elle se trompe et qu'elle ne le veut pas dans les cas particuliers : on ferait mieux de dire que c'est dans les cas particuliers qu'elle connaît et veut le bien mais que dans son ensemble elle ne le connaît ni ne le veut. En effet, elle ne connaît que son propre bien ou si l'on préfère ce qui pour elle est bon, honnête, utile, mais non ce qui l'est pour Dieu et pour les autres. C'est donc plus un bien particulier, ou plutôt un bien seulement individuel, qu'elle connaît et qu'elle veut. Et ceci est en accord avec l'Écriture (note 3 : Es.2, 9-22), qui décrit l'homme comme courbé sur lui-même au point d'infléchir vers lui-même non seulement les biens corporels mais encore les biens spirituels, et de se chercher lui-même dans tous. Or cette courbure de l'homme sur lui-même est maintenant naturelle : c'est un vice naturel et un mal naturel. L'homme ne se trouve donc pas une aide dans les forces de la nature, mais en fait de secours il a besoin de quelque chose d'intrinsèque et de plus puissant, qui est la charité, sans laquelle il ne cesse de pécher contre la loi « Tu ne convoiteras pas » (c'est-à-dire « N'infléchis rien vers toi, ne recherche rien pour toi, mais en toute chose vis, agis et pense pour Dieu seul »). Alors, en effet, l'homme connaîtra le bien dans son ensemble, ainsi que tous les biens particuliers, et il jugera toutes choses. Par conséquent le précepte est pour nous impossible à accomplir. D'où cette remarque du b. Augustin, De la grâce et du libre arbitre, ch.16 : « il ordonne donc des choses que nous ne pouvons faire afin que nous sachions ce que nous devons lui demander. Car c'est précisément la foi qui obtient par la prière ce que la loi ordonne »⁴¹¹.

L'origine augustinienne de la théologie luthérienne est ici explicitement soulignée par Luther lui-même, dans le sens d'une mise en avant de l'absolue nécessité de la grâce de Dieu pour le salut des hommes, comme nous avons pu le montrer avec J.-M. Maldamé : l'homme est incapable par lui-même de faire le bien, sa seule possibilité est d'être au bénéfice de la grâce

⁴¹⁰ M. LUTHER, *Les sept psaumes de la pénitence*, traduit dans *MLO III, op. cit.*, p. 78.

⁴¹¹ M. LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Romains*, traduit dans *MLO XII, op. cit.*, p. 114 § 356. Ce passage est d'autre part cité par Marc Lienhard dans LIENHARD M., *Martin Luther, la passion de Dieu*, *op. cit.*, p. 211 : lorsqu'il explicite la notion d'*homo incurvatus in se*.

de Dieu. La courbure de l'homme sur lui-même est qualifiée de « naturelle », liée à la nature même de l'être humain qui est de ce fait totalement pécheur, ce que suggère la notion même de « courbure ». Cela ne l'empêche pas par ailleurs d'affirmer que c'est la vie du chrétien dans son entier qui est concernée par la justification devant Dieu :

Ainsi comme je l'ai déjà dit, c'est la vie entière du chrétien que Paul dépeint ici : au-dedans, cette vie est la foi en Dieu ; au dehors, elle est la charité, ou les œuvres envers le prochain. Par cela, donc, l'homme est tout chrétien : au-dedans au regard de Dieu, c'est par la foi, car il n'a pas besoin de nos œuvres ; au dehors, au regard des hommes, auxquels ce n'est pas notre foi qui est utile mais les œuvres, ou la charité. Quand on a entendu parler de la vie du chrétien ainsi conçue, quand on la connaît ainsi, c'est-à-dire qu'elle consiste, je le répète, dans la foi et la charité, l'on n'a pas encore dit ce qu'est la foi et ce qu'est la charité : c'est là une autre discussion. De la foi, en effet, c'est-à-dire, de sa nature intime, ainsi que de l'effet de la foi et de ce qu'elle est à l'usage, il a discuté plus haut, en précisant dans son enseignement qu'elle est justice, ou plutôt, justification au regard de Dieu ⁴¹².

Pour Ansaldi comme pour Luther, l'homme n'est donc pas défini, pas même de manière « typologique » comme étant soit pécheur soit justifié, mais bien comme étant simultanément et paradoxalement totalement incurvé en lui-même et totalement devant Dieu, à la fois pécheur et à la fois justifié, mais toujours repentant, conscient que son salut ne peut lui être donné que par l'Autre vers qui il se tourne.

2.3.3. L'*imago Dei* comme conformation de l'homme à Dieu, une intention de Luther reprise et développée par Ansaldi.

Dans une partie intitulée « L'impossible base créationnelle de l'anthropologie », P. Geissbühler affirme la chose suivante : « Il n'existe donc pas d'*imago Dei* générale liée à la création qui serait considérée comme relativement indépendante de la sotériologie-christologie. Si l'anthropologie est définie de manière créationnelle, l'homme n'est pas fondé dans son identité par l'événement de la rencontre » ⁴¹³.

Bien que cette affirmation nous paraisse juste, il nous semble qu'il soit toutefois nécessaire de préciser quelque peu ce divorce entre l'anthropologie et sa « base créationnelle » si nous considérons le problème à l'aune du concept d'*imago Dei*.

Certes, Jean Ansaldi ne cesse de dissocier plus ou moins l'*imago Dei* de la création de l'homme et ce pour des raisons épistémologiques que nous nous apprêtons à considérer de plus près, au regard de la théologie luthérienne. Nous pouvons d'ores et déjà souligner à ce

⁴¹² M. LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, traduit dans MLO XVI, *op. cit.*, p. 207. La note n°2 précise que Luther parle bien ici de la *Justificatio coram Deo*.

⁴¹³ P. GEISSBÜHLER, *La réception apaisante du manque en Dieu et en l'homme selon Jean Ansaldi...*, *op. cit.*, p. 334-335.

propos que Jean Ansaldi prend très au sérieux l'affirmation de Luther contenu dans son *Commentaire de la Genèse* selon laquelle : « Je crains qu'après avoir perdu cette image à cause du péché, nous ne puissions pas bien la comprendre... Lors donc qu'il est question de cette image, nous parlons de ce que nous ne connaissons pas »⁴¹⁴. Par la suite, Ansaldi considérera l'image de Dieu comme étant personnifiée dans le Christ auquel l'homme doit se conformer⁴¹⁵.

Néanmoins, si Ansaldi dissocie le concept d'*imago Dei* de la création de l'homme, ou plus précisément de sa nature créée dans le but assez clair d'extraire l'*imago Dei* d'une ontologie⁴¹⁶, celui-ci n'affirme pas moins une certaine conformité de la créature humaine avec Dieu dès sa création, offrant une définition fonctionnelle de l'*imago Dei* à peine déguisée à travers son concept de « fonction icono-sacerdotale ».

En effet et pour résumer, Ansaldi considère la fonction adamique comme étant le fait pour Adam d'être le représentant de Dieu devant le monde et le représentant du monde devant Dieu⁴¹⁷. Ansaldi considère donc bel et bien l'image de Dieu avant tout comme une fonction : « Adam déchu demeure-t-il image de Dieu ? C'est le type même de la fausse question : cette image n'est pas une substance mais une *fonction* ; elle suppose une intime relation avec Dieu et avec les créatures »⁴¹⁸. Or cette fonction est exercée de manière parfaite par le Christ qui est qualifié par Ansaldi « d'archi-sacerdote »⁴¹⁹. Aussi, Ansaldi souligne-t-il bien que « quiconque est devenu, par la foi, “une même plante avec le Christ” se voit rétabli dans cette charge »⁴²⁰.

Contrairement à ce qu'affirme P. Geissbühler, Ansaldi reconnaît donc une certaine « base créationnelle » à l'anthropologie mais il la résume en une simple fonction qu'occupe l'homme en tant qu'instance icono-sacerdotale. P. Geissbühler a néanmoins raison de souligner qu'Ansaldi tente d'arracher le concept d'image de Dieu d'une ontologie⁴²¹. Mais ce qui nous

⁴¹⁴ M. LUTHER, *Commentaire à la Genèse*, traduit dans *MLO XVII, op. cit.*, p. 71-73, cité dans J. ANSALDI : *Ethique et sanctification, op. cit.*, p. 69.

⁴¹⁵ J. ANSALDI, *Ethique et sanctification, op. cit.* p. 69 : « Par suite, et toujours dans le sillage du Réformateur, nous préférons commencer par le Nouveau Testament et plus précisément par la personne du Christ » pour définir l'image de Dieu. Ansaldi précise d'ailleurs dans la note 2 de la page 69 que Calvin comme Luther commence par considérer les affirmations néotestamentaires concernant le Christ comme *imago Dei*.

⁴¹⁶ Ainsi que nous le constaterons au moment où nous confronterons l'anthropologie ansaldienne à l'anthropologie barthienne.

⁴¹⁷ J. ANSALDI, *Ethique et sanctification, op. cit.* p. 69-74. Chapitre premier : Vers une anthropologie de l'icône sacerdotale.

⁴¹⁸ J. ANSALDI, *Ethique et sanctification, op. cit.* p. 71.

⁴¹⁹ J. ANSALDI, *Ethique et sanctification, op. cit.* p. 70.

⁴²⁰ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral, op. cit.* p. 25.

⁴²¹ Nous affirmons qu'il tente d'arracher le concept d'*imago Dei* d'une ontologie : nous constaterons en effet, au moment de comparer les anthropologies barthienne et ansaldienne, qu'il y a là un enjeu important. Il semble en

intéresse ici particulièrement, c'est la question de l'*imago Dei* considérée comme conformation de l'homme à Dieu. Ceci a pour effet de considérer l'*imago Dei* non pas de manière statique comme quelque chose qui subsiste en l'homme, mais de manière dynamique comme le résultat d'une évolution qui est opérée par l'effectivité de la relation de l'homme avec le Christ.

Cette manière de considérer l'*imago Dei* de manière dynamique comme conformation de l'homme à Dieu par une relation effective de l'homme avec le Christ nous semble tout à fait proche de ce qu'affirme Luther à plusieurs reprises dans ses œuvres.

En effet, dans son *Traité de la liberté chrétienne*, Luther affirme par exemple que « l'homme intérieur, conforme à Dieu et créé à l'image de Dieu par la foi, est dans la joie et dans le bonheur à cause de Christ, en qui tant de biens lui sont acquis qu'une seule chose lui reste à faire : servir Dieu, joyeusement, gratuitement, dans la liberté de l'amour »⁴²².

L'*imago Dei* est ici considérée dans sa dimension éthique : le service de Dieu apparaît comme la fonction conséquente de la création de l'homme à l'image de Dieu et de sa conformation au Christ par la foi. Le traité d'Ansaldi sur l'éthique et la sanctification, et plus précisément le concept de fonction icono-sacerdotale qu'il y développe nous semble poursuivre précisément cette intention luthérienne. C'est, selon Jean Ansaldi, en exerçant sa fonction icono-sacerdotale par la relation effective avec le Christ « archi-sacerdote » – image parfaite de Dieu – que l'homme se sanctifie, agissant comme Dieu le veut. Ce faisant, ce n'est que par la foi, qui est définie comme une relation réciproque et effective avec Dieu que l'être humain peut être conforme à Dieu : selon son image et sa ressemblance.

Martin Luther décrit cette sanctification de manière assez claire dans son *Magnificat* à travers sa compréhension du terme « Israël » :

A cela correspond le mot Israël, qui signifie « Seigneur de Dieu » ; c'est là un nom tout à fait élevé et saint, et qui contient en lui-même ce grand miracle que, par la grâce divine, un homme a, pour ainsi dire, reçu puissance sur Dieu, en sorte que Dieu fait ce que l'homme veut ; de la même façon, nous voyons la chrétienté unie à Dieu par le Christ comme l'épouse avec son époux, de telle sorte que l'épouse a droit et puissance sur le corps de l'époux et sur tout ce qu'il possède ; toutes ces choses arrivent par la foi ; alors l'homme fait ce que Dieu veut et, réciproquement, Dieu fait ce que l'homme veut, de telle sorte qu'Israël est un homme conformé à Dieu et ayant pouvoir sur Dieu, un homme qui, en Dieu, avec Dieu et par Dieu, est un Seigneur capable de faire et de pouvoir toutes choses⁴²³.

effet impossible d'extraire totalement le concept d'*imago Dei* d'une ontologie : nous pouvons, en effet, identifier une ontologie – certes négative – de la part d'Ansaldi à travers son concept « d'homme vide de la parole nomante ».

⁴²² M. LUTHER, *Traité de la liberté chrétienne*, traduit dans *MLO II*, op. cit., p. 289.

⁴²³ M. LUTHER, *Le Magnificat*, traduit dans *MLO III*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 70.

Cette sanctification comme humanité reçue dans une relation effective avec Dieu, permet l'élaboration d'une anthropologie relationnelle fortement suggérée par Luther, que Jean Ansaldi reprend et développe dans une théologie contemporaine qui ne peut plus considérer l'homme, de manière statique, au regard de ses simples capacités ou potentialités. Autrement dit, l'homme ne peut plus être considéré comme un simple animal doué de raison. Il ne s'agit plus de définir l'homme à travers ses capacités : l'homme n'est pas capable de relation, mais il est relation, car il acquiert son humanité dans sa relation effective avec Dieu, en étant face à Dieu. Ce faisant, J. Ansaldi abandonne évidemment toute référence à des vestiges de la Trinité dans l'homme.

La théologie apparaît alors comme la seule science capable de percevoir l'homme dans sa globalité. Ansaldi l'affirme haut et fort, à la suite de Luther.

2.3.4. L'épistémologique théologique : la conception luthérienne de la raison reprise par Ansaldi

Outre l'utilisation d'affirmations paradoxales opérée tant chez Ansaldi, pour qui le paradoxe est l'un des schèmes fondamentaux de l'exercice de la théologie⁴²⁴, que chez Luther comme nous l'avons évoqué plus haut, la théologie apparaît pour Ansaldi comme pour Luther comme une science à part entière qui se distingue néanmoins des autres sciences en ce qu'elle repose sur la foi.

En effet, pour Luther la théologie est avant tout affaire de foi :

Laissons donc le Saint Esprit parler dans les Ecritures soit de la foi abstraite, nue, simple, soit de la foi concrète, composée, incarnée : tout ce qui est attribué aux œuvres appartient à la foi. Car ce n'est pas du point de vue moral, mais théologique, c'est du point de vue de la foi que les œuvres doivent être considérées. En théologie, la foi sera toujours la divinité des œuvres et diffuse à travers les œuvres, comme la divinité est diffuse en Christ à travers son humanité. [...] Je vous inculque ces choses avec tant de diligence afin de vous transmettre clairement la doctrine de la foi, mais aussi pour que vous puissiez répondre correctement et sans peine aux objections des adversaires qui font un mélange de la philosophie et de la théologie et qui donnent une portée théologique aux œuvres morales. L'œuvre théologique, c'est l'œuvre de la foi. L'homme vu théologiquement, c'est l'homme de la foi et de même la raison droite, la volonté bonne, sont la raison et la volonté de la foi⁴²⁵.

En faisant référence à « la raison de la foi » opposée aux « objections des adversaires qui font un mélange de la philosophie et de la théologie », Luther se place sur le terrain de

⁴²⁴ Pour une définition formelle du paradoxe, voir J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 222-223. L'utilisation du nouage borroméen est l'illustration de l'importance toute fondamentale que Jean Ansaldi accorde au paradoxe dans l'exercice de la théologie.

⁴²⁵ M. LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates*, traduit dans *MLO XV*, op. cit., p. 271. Il est précisé en note n°6 de cette page que pour Luther « l'homme théologique c'est l'homme fidèle ». La foi sur laquelle repose la théologie revêt donc d'emblée une dimension relationnelle qui transpire dans la science théologique.

l'épistémologie toute particulière de la théologie par rapport aux autres sciences, telle que la philosophie. Cette épistémologie de la théologie est particulièrement précisée dans le *De homine* de Luther, ensemble de thèses qui constituent une dispute théologique avec précisément des adversaires qui mélangent philosophie et théologie.

Nous avons pu percevoir l'importance des affirmations luthériennes concernant l'épistémologie particulière de la théologie à travers deux commentaires de la *disputatio De homine*, celui de Jean Ansaldi lui-même⁴²⁶ et celui de Marc Lienhard dans son ouvrage *Martin Luther, la passion de Dieu*⁴²⁷. Les deux auteurs reconnaissent, en effet, l'importance des thèses 19 et suivantes du *De homine* pour préciser que seule la théologie peut percevoir l'homme dans sa globalité.

Ainsi, selon Marc Lienhard : « La connaissance naturelle de l'homme étant limitée, Luther évoque celle qui est proposée par la théologie (thèses 20 et suivantes). Celle-ci saisit l'homme dans sa globalité parce qu'elle le perçoit aussi dans son rapport à Dieu (*Coram Deo*) »⁴²⁸.

Il en est de même pour Jean Ansaldi, qui précise que contrairement aux autres sciences, la théologie ne limite pas la connaissance de l'homme à une approche phénoménologique qui prendrait pour clé de lecture une partie de lui-même⁴²⁹.

⁴²⁶ J. ANSALDI et P. PELISSERO, « le *De homine* de Luther », *op. cit.*, p. 473-489.

⁴²⁷ M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu*, *op. cit.*, p. 198.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ Nous montrerons certes plus tard que Jean Ansaldi entend bien la théologie comme une science, c'est-à-dire comme une approche phénoménologique. Pour cela, il prendra plus ou moins aisément ses distances avec tout discours ontologique qui relève selon lui de spéculations. En cela, il se distinguera de Karl Barth qui lui-même développe une véritable ontologie relationnelle. Ansaldi, en effet, tente de rester sur un niveau strictement phénoménologique à travers une herméneutique particulière qui lui est offerte par Jacques Lacan. Nous avons là toute la tension de l'approche ansaldienne qui tend à vouloir placer la théologie en dialogue avec d'autres sciences humaines, ce qui nécessite une harmonisation épistémologique (prise en compte par exemple du caractère falsifiable d'une donnée scientifique par rapport à une assertion péremptoire relevant de la certitude, principe qui lui permet d'éviter toute spéculation, voir J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 104-105), tout en affirmant le caractère spécifique de la théologie par rapport aux autres sciences, c'est-à-dire que le phénomène qu'elle observe et analyse est la foi, c'est-à-dire la relation avec un Tout-Autre que l'on ne peut connaître que par des traces qu'il laisse dans la dimension symbolico-imaginaire. Ansaldi précisera à plusieurs reprises dans l'ensemble de son œuvre que la différence entre la théologie et les autres sciences est que la théologie est la seule science à pouvoir percevoir l'homme dans sa globalité précisément parce que le phénomène qu'elle analyse est la foi perceptible et observable à travers les témoignages de foi contenus dans l'Écriture et mis en cohérence par la théologie. L'analyse de cette foi, qui consiste en le placement de la globalité de l'homme devant une instance Toute-Autre permet précisément de percevoir l'homme de manière globale. Pour cette différenciation entre la théologie et les autres sciences, voir J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, *op. cit.*, p. 20, où Ansaldi précise que l'homme observé par les sciences ne peut être qu'un « homme éclaté » car « il y a donc autant de saisies de l'humain qu'il y a de champs épistémologiques » à cause de l'athéisme méthodologique, ou voir J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 201, où Ansaldi montre les limites de l'athéisme méthodologique de la part de sciences qui ne peuvent percevoir l'« en-soi » de leur objet de recherche qu'en le supposant. En cela, la méthode de la théologie ne diffère pas. Ce qui diffère c'est la prise au sérieux dans l'hypothèse de départ de l'existence d'un Tout-Autre qui laisse ses traces dans l'histoire d'une humanité en relation avec lui. La théologie n'est pas athée, c'est précisément pour cela qu'elle peut percevoir l'homme dans sa globalité, tout en prenant au sérieux

Luther constitue bien son anthropologie sur la base de l'*imago Dei*, mais il l'arrache au substantialisme pour l'inscrire dans la seule dimension du relationnel. Dès lors, dans le monde de la chute, l'image de Dieu n'a plus aucune signification et l'anthropologie flotte. Certes une structure phénoménale d'humanité perdure et ce, grâce à la raison. (On a pu noter la place qu'elle tient dans les thèses) ; mais l'homme n'est plus ancré dans une ontologie : on peut le décrire par sa stature, son code génétique, son intelligence, son rire, sa capacité à projeter des fins, etc. Toutes ces lectures sont partiellement justes ; elles ne constituent toutefois que des approches phénoménologiques, (cf. thèse 19 par exemple). Dans la foi, l'homme est re-fondé en son *humanum*⁴³⁰.

Ansaldi précisera par la suite que l'*humanum* est l'*imago Dei* et que cette *imago Dei* est externe à l'homme et qu'elle ne peut être perçue que par la foi :

Dès lors, dans la foi, se renoue la relation Dieu-homme, se retrouve l'*imago Dei* et donc se redonne un homme qui coïncide à nouveau avec le projet créateur de Dieu qui seul est apte à la définir⁴³¹. [...] Si la foi implique la restitution de l'*humanum*, il ne faut pourtant pas décrire celui-ci, en la personne du chrétien, en termes substantialistes ou élitistes. C'est par la Parole justifiante et par elle seule que le fidèle est rétabli comme *imago Dei*. [...] C'est donc en tant que le Christ est l'authentique second Adam et que, dans la foi, le fidèle est conjoint à lui, que l'on peut parler de restauration de l'*humanum*⁴³². Nous sommes alors homme mais dans l'*extra nos* de la foi⁴³³.

L'anthropologie que suppose la théologie est une vision globale de l'homme précisément parce qu'elle suppose que son humanité lui est externe. Nous venons de constater en comparant Luther à Augustin que la Réforme consiste en une radicalisation du péché originel qui a eu pour effet d'affirmer l'extériorité de l'*imago Dei* par rapport à l'être humain. Cette extériorité de l'*imago Dei* qui relève du seul projet divin explique d'une part, que l'homme ne peut être fondé dans son humanité, c'est-à-dire concerné par l'*imago Dei*, que par la foi c'est-à-dire la relation effective avec Dieu et d'autre part, que seule la théologie peut percevoir l'homme dans sa globalité puisqu'elle le définit en tant qu'être authentiquement humain que comme un être qui est placé dans sa globalité devant son Dieu Créateur. Il n'y a d'anthropologie relationnelle que si l'on affirme cette extériorité de l'*imago Dei* par rapport à l'homme. Si nous restons prudents quant à la référence à Thomas d'Aquin, nous souscrivons donc aux affirmations de P. Geissbühler concernant l'opposition entre l'anthropologie relationnelle et l'anthropologie substantialiste :

Cette anthropologie relationnelle s'oppose surtout à l'anthropologie substantialiste antérieure à la foi de Thomas d'Aquin. Ainsi conçue, l'anthropologie théologique peut alors se dire sans tenir

que Dieu est un Tout-Autre que l'on ne peut connaître qu'à travers les traces que la relation avec lui laisse dans l'histoire de l'humanité.

⁴³⁰ J. ANSALDI et P. PELISSERO, « le *De homine* de Luther », *op. cit.*, p. 484.

⁴³¹ Notons ici que Jean Ansaldi place l'*imago Dei* dans le projet créateur de Dieu, ce qui est conforme à ce que nous avons décrit dans notre partie sur les affirmations vétérotestamentaires concernant l'*imago Dei* dans notre première section.

⁴³² Notons ici que Jean Ansaldi identifie l'*imago Dei* authentique en la personne du Christ, ce qui est conforme à ce que nous avons décrit dans notre partie sur les affirmations neo-testamentaires concernant l'*imago Dei* dans notre première section.

⁴³³ J. ANSALDI et P. PELISSERO, « le *De homine* de Luther », *op. cit.*, p. 484.

compte de la foi ou de la non-foi de l'humain. « Dès lors, Thomas est à même de définir un "homme" en continuité avec les autres savoirs et l'*humanum* est commun à tous les champs du savoir sur l'homme »⁴³⁴

Nous précisons néanmoins que l'affirmation d'un *humanum* non concerné par la foi n'est pas un critère suffisant pour différencier une anthropologie relationnelle d'une anthropologie substantialiste, encore faut-il souligner l'extériorité de l'*humanum* par rapport à l'homme et la nécessité de la foi comme relation pour refonder l'homme dans son humanité en le conformant, par la relation, au Christ qui est l'image de Dieu. L'homme n'est pas homme parce qu'il est capable de relation avec Dieu, mais l'homme est homme parce qu'il est relation effective avec celui qui lui donne son humanité. Cette rupture avec une définition de l'homme qui s'appuie sur l'une de ses capacités est un autre critère permettant de différencier une conception relationnelle d'une conception substantialiste.

Pour finir, nous pouvons noter la place qu'Ansaldi donne à la théologie par rapport aux autres sciences : il ne s'agit pas pour Ansaldi d'affirmer un *humanum* commun avec les autres sciences mais plutôt d'affirmer que la théologie est une science à part entière qui peut dialoguer avec les autres sciences (comme la psychanalyse ou la philosophie) car elle répond à des exigences méthodologiques communes avec les autres sciences à cette différence fondamentale près que la théologie n'est pas athée. Elle peut donc mieux que les autres sciences percevoir les traces de l'humanité telle qu'elle fut créée, à l'image de Dieu, selon l'intention du Créateur de l'homme.

Conclusion de la section 2.

Cette section était destinée à confronter les affirmations anthropologiques ansaldiennes aux affirmations de la Réforme du XVI^{ème} siècle relatives à l'*imago Dei*.

Nos recherches nous ont conduits à souligner l'origine augustinienne de l'anthropologie défendue par les réformateurs. Il apparaît que les réformateurs ont radicalisé le concept augustinien de péché originel : pour enrayer la dérive pélagienne manifestée par la pratique des indulgences, les réformateurs ont particulièrement mis en avant le caractère fondamentalement pécheur de l'homme, comme Augustin avait pu le faire face à Pélage lui-même. Cette radicalisation des effets du péché originel sur l'*imago Dei* a néanmoins conduit à un basculement anthropologique : si les réformateurs ne prétendent pas que l'*imago Dei* fut

⁴³⁴ P. GEISSBÜHLER, *La réception apaisante du manque en Dieu et en l'homme selon Jean Ansaldi...*, op.cit, p. 334. La citation entre guillemets de la part de P. Geissbühler correspond à une citation de J. ANSALDI, « Anthropologie et fécondation in vitro » *ETR*, 1989/1, p. 49.

totalement annihilée et affirment bel et bien que l'homme reste fondamentalement concerné par celle-ci, ils soulignent néanmoins son extériorité par rapport à l'homme en insistant sur son caractère eschatologique et en la situant dans la volonté de Dieu. Renvoyée dans la sphère de l'altérité suprême, l'*imago Dei* et la conformité de l'homme à celle-ci relève alors d'une logique exclusivement relationnelle : l'homme ne peut se conformer à l'image selon laquelle il fut créé – et qui constitue sa destination d'être humain – que par une relation effective avec le Tout-Autre qui porte cette image, c'est-à-dire le Créateur. Autrement dit, l'être humain ne peut acquérir son humanité que par la relation, d'où, à ce moment là, on bascule dans ce que la théologie contemporaine appelle une anthropologie relationnelle. Plus précisément, il s'agit d'une conception dite « forensique » de l'être humain : l'être humain est défini par rapport au for, c'est-à-dire à une instance qui le justifie, en se plaçant soit devant Dieu qui peut le recréer selon son image, soit devant une image idéale de lui-même. Dans les deux cas, justification ou auto-justification, la conformité est opérée de manière relationnelle, dans le fait de se placer « devant » l'instance qui porte l'image à laquelle l'être humain est référé. Dans les deux cas, l'image qui édifie l'homme est considérée comme étant distincte de celui-ci, et l'homme a besoin d'être placé devant celle-ci pour qu'il s'y conforme. Cela va dans le sens de nos conclusions concernant le processus d'assimilation à l'*imago Dei* ou à l'idole dans l'Ancien Testament. Ce faisant, la question se concentre autour de l'ontologie : même dans le cas d'une auto-justification par référence à une même idéalisée, ce qui justifie l'homme reste une réalité distincte de lui-même –puisque'elle est projetée comme un idéal auquel l'homme tente de se conformer –, l'humain dans son être reste donc défini en référence à un autre être qui lui est distinct devant lequel il est placé. La question pour les réformateurs était bel et bien d'insister sur le fait que rien en l'homme ne saurait lui permettre de participer de quelque manière que ce soit à son salut. Cette insistance s'est faite au prix d'un basculement ontologique qui se traduit théologiquement par la neutralisation, puis chez Ansaldi par l'abandon, de l'affirmation de l'existence de restes de l'*imago Dei* dans l'homme, même si l'homme reste concerné par l'*imago Dei* qui se présente et se propose sans cesse à lui. Nous pourrions simplifier en affirmant que lors de la Réforme, l'en-soi a été remplacé par le devant-soi, le pour-soi si l'on veut insister sur la grâce. Ce faisant nous pouvons affirmer que le critère le plus important qui permet de reconnaître une anthropologie théologique relationnelle est l'affirmation de l'extériorité de l'*imago Dei* par rapport à l'homme : celle-ci est située dans la volonté de Dieu, comme nous avons pu l'observer dans notre première section concernant les fondements bibliques. C'est précisément selon nous l'affirmation de

cette extériorité qui est au cœur du discours ansaldien qui réfute obstinément l'existence d'un « homme en-soi indépendamment de la foi »⁴³⁵.

Néanmoins, et malgré ce qu'affirme Jean Ansaldi, cette radicalisation opérée par les réformateurs n'emporte pas de rupture avec la théologie classique si l'on considère la question du point de vue de leur intention, qui reste conforme aux affirmations sotériologiques augustinienes : dans les deux cas la question est bel et bien d'affirmer face à la doctrine pélagienne que l'homme ne saurait s'auto-justifier et qu'il a fondamentalement besoin de la grâce divine pour son Salut. Il y a donc permanence d'un principe théologique fondamental qui se décline dans deux ontologies dont l'une apparaît comme une radicalisation de l'autre dans l'unique but de souligner l'importance et la pertinence de ce principe fondamental. Que l'on affirme comme Augustin qu'il persiste des vestiges de l'*imago Dei* en l'homme mais que ceux-ci ne sont pas suffisants pour que l'homme puisse s'auto-justifier ou que l'on affirme comme Luther que l'homme reste concerné par l'*imago Dei* mais que celle-ci ne réside que dans la volonté de Dieu et non dans celle de l'homme, on affirme dans les deux cas que l'homme ne saurait s'auto-justifier.

En outre, Augustin comme Luther soulignent que la justification ne peut être opérée que par la foi, foi qui est donnée par la grâce de Dieu.

Le propos ansaldien sur les réformateurs nous semble donc devoir être relativisé : il n'y a pas eu rupture mais plutôt basculement : si le discours ontologique bascule, il reste solidement attaché à cet axe théologique qui est l'affirmation de l'absolue nécessité de la grâce de Dieu pour le salut de l'homme.

Cela dit, et que l'on soit ou non en accord avec la manière ansaldienne de reprendre certains concepts de la Réforme du XVI^{ème}, il est clair que celle-ci trouve elle-même son fondement dans la volonté d'affirmer encore plus clairement à notre époque contemporaine, cette absolue nécessité de la grâce de Dieu pour le salut de l'homme.

Cette radicalité s'exprime notamment à travers sa sévérité à l'égard de Jean Calvin, lorsque le théologien de Montpellier commente l'*Institution de la religion chrétienne* en la plaçant dans le « champ de la perversion »⁴³⁶.

Le problème est que Calvin, dans le premier livre, « met indéniablement en œuvre un savoir sur Dieu en dehors de la christologie, et même en dehors de son inscription dans l'alliance

⁴³⁵ Par exemple, J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 24.

⁴³⁶ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 108.

avec Israël »⁴³⁷. Or, dans la prétention d'une telle connaissance de Dieu – que l'on pourrait qualifier de naturelle en ce qu'elle se passe de la relation⁴³⁸ – s'affirme selon lui une volonté d'outrepasser la finitude :

Autrement dit, le bloc Dieu-Ecritures, placé en début de livre, fonctionne sans failles, sans finitude, hors de l'alliance et hors le Christ. L'Autre n'est en rien marqué par quelque limitation que ce soit qu'il s'imposerait [...] Ici, face à la toute-puissance de Dieu, s'avoue le désir de l'homme de se construire lui-même, Dieu réglant les comptes en fin de parcours⁴³⁹.

La question est donc avant tout de rendre attentif au désir d'auto-réalisation de l'homme, qui revient à un rejet de la grâce du Créateur. Aussi est-il intéressant de constater qu'Ansaldi, qui veut insister sur la finitude, interprète Calvin⁴⁴⁰ en insistant sur le dogme de la toute-puissance de Dieu. A cette occasion, Ansaldi nous offre sa propre conception de la toute-puissance de Dieu :

Mais en même temps que se dénie la christologie et la théologie de la croix, le projet caché d'un tel renversement se donne à connaître : refuser la prédestination c'est refuser la gloire de Dieu. Calvin n'arrive pas à débrancher le thème de la toute-puissance des connotations de pouvoir et, par suite, à lire celle-ci dans les cadres d'un amour sans limites ; de même le concept de gloire n'est en rien éclairé par le texte johannique qui localise celle-ci dans la croix [...] ⁴⁴¹

Il n'est pas question ici de traiter en profondeur de cette question, mais il nous semble tout de même important d'évoquer ici cette compréhension relationnelle de la toute-puissance. Il s'agit certes d'être très précis : le background du propos ansaldien est ici un discours plus psychanalytique sur la perversion à travers l'opposition entre jouissance et désir. La question est de montrer que Calvin se trouve du côté de la perversion puisqu'il avance un Dieu « non barré par la croix »⁴⁴². Cette expression est destinée à insister sur la notion de finitude, qui est une notion d'une importance cruciale pour Ansaldi : il n'y a que dans l'acceptation de sa propre finitude que l'on peut prendre conscience de l'altérité, et donc entrer en relation – sans quoi on projette du soi sur l'autre, lui interdisant d'être autre. C'est ainsi qu'Ansaldi distingue

⁴³⁷ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 110.

⁴³⁸ Il ne s'agit pas ici d'ouvrir un débat sur la connaissance naturelle de Dieu. Toutefois, nous utilisons ici volontiers l'adjectif « naturel » puisqu'une telle connaissance de Dieu en dehors de la relation – par l'observation de la création – peut s'opérer en l'homme par lui-même : une telle connaissance semble alors inscrite dans la nature même de l'homme. C'est bien tout le problème de l'opposition entre image de Dieu et idole, l'idole étant une projection idéalisée du soi, l'image de Dieu étant une image offerte par la grâce dans l'acceptation de sa propre finitude.

⁴³⁹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 113.

⁴⁴⁰ J. CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, III, XXI, 5 cité par J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 114 : « Nous appelons prédestination, le conseil éternel de Dieu par lequel il a été déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie ».

⁴⁴¹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 115.

⁴⁴² J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 110.

deux fondements possibles de la toute-puissance : le pouvoir et un amour sans limites. L'un renvoie à la jouissance et l'autre au désir. Selon Ansaldi et contre Calvin, la toute-puissance de Dieu revient à son auto-limitation, auto-limitation qui est la conséquence d'un amour sans limite. Autrement dit, en s'inspirant de l'affirmation johannique (Jn 3,16), Dieu a tant aimé le monde qu'il a revêtu la finitude pour sauver les hommes :

On le voit, la clôture de la pertinence théologique dans l'*opus proprium Dei* que Luther avait posé comme un axiome est ici « oubliée », comme est déniée la théologie de la croix en vue de construire une théologie de la gloire. C'est qu'il s'agit de sauvegarder coûte que coûte, et le prix à payer en est grand, le caractère absolu de Dieu, fut-ce par la dénégation de ce même Dieu en alliance, fut-ce au prix de l'existence d'un sujet humain autonome. Calvin ne peut arriver à prendre acte que Dieu puisse choisir un statut bornant sa toute-puissance et sa jouissance. Que Dieu ait choisi de désirer à partir du manque de la croix plutôt que de jouir à partir d'un plein apparaît au Réformateur comme un dire blasphémateur⁴⁴³.

La toute-puissance de Dieu réside donc dans son amour sans limite qui l'a conduit à limiter cette toute-puissance en s'incarnant dans la finitude humaine : c'est parce que son amour est infini que Dieu est capable du fini comme de l'infini, c'est là que réside sa toute-puissance. Ce faisant, Dieu n'est pas en tant qu'il peut ou qu'il est capable, mais il est en tant qu'il aime. Cette dernière formule exprime à merveille l'ancrage à la fois luthérien et barthien de Jean Ansaldi.

Comme nous venons de le constater J. Ansaldi préfère le réformateur Luther au réformateur Calvin, précisément parce que Luther pose un *opus proprium Dei* sur lequel la théologie ne saurait spéculer, et qui conduit celle-ci à considérer Dieu dans l'incarnation, y compris sa toute-puissance, dans la finitude humaine. La théologie ansaldienne est donc christo-centrée, car il s'agit de se conformer à la limite épistémologique posée par Luther et qui évite l'écueil d'une théologie perverse qui refuse l'altérité.

Comme nous nous apprêtons à le constater, J. Ansaldi peut être affilié au théologien contemporain K. Barth, qui lui-même définit Dieu comme un être « en tant qu'il aime » : sa toute-puissance réside donc dans son amour. Une telle affirmation entraînera forcément des conséquences sur les affirmations ontologiques de l'anthropologie théologique.

Il convient d'étudier de plus près les affirmations de K. Barth pour confronter l'anthropologie ansaldienne à l'anthropologie du grand théologien de Bâle qui l'a certainement inspirée.

⁴⁴³ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 117.

TROISIEME SECTION : LA REFERENCE AUX AFFIRMATIONS BARTHIENNES.

Le socle du système ansaldien est l'affirmation d'une différence radicale entre le Créateur et la création : les affirmations du théologien de Montpellier concernant la finitude de l'être humain, sa reprise de la phénoménologie lacanienne et notamment sa définition du Réel, ses affirmations sur l'aliénation de l'homme par l'idole, ainsi que ses affirmations christologiques sont la conséquence du fait que l'accent est mis sur Dieu comme une altérité radicale. Ainsi Dieu est-il sans cesse qualifié par Ansaldi de « Tout Autre » ou de « Père Radicalement-Autre »⁴⁴⁴ et l'ordre du monde, phénoménal, ne saurait être confondu avec l'ordre divin inconnaissable si ce n'est par la foi en Jésus-Christ. La relation entre ces deux ordres relève en effet exclusivement de la sotériologie et la séparation entre ces deux ordres s'inscrit dans une phénoménologie qui distingue entre Réel et réalité⁴⁴⁵ – la réalité ne faisant que refléter partiellement le Réel dans l'espace du monde. Lorsqu'il aborde la question de l'ontologie, Ansaldi reprend la distinction kantienne entre phénomène et noumène⁴⁴⁶ : le phénomène ne peut être qu'une signification partielle et l'essence des choses est insaisissable tant par l'observation que par la raison humaine – seule la foi peut permettre d'accéder à ces données cachées qui ne se donnent à la connaissance que dans une « a-rencontre »⁴⁴⁷. C'est dans ce sens, qu'Ansaldi interprète les affirmations luthériennes contenues dans le *De homine* concernant l'impossibilité pour la philosophie de connaître l'homme et ses causes⁴⁴⁸, possibilité qui n'est offerte que par la foi.

Telle qu'elle est présentée par Ansaldi, cette distinction pose de manière évidente le problème de la connaissance de Dieu par l'homme dans une théologie relationnelle, problème spécifique et complexe. Le problème est évidemment redondant dans une théologie contemporaine qui se nourrit des travaux de grands phénoménologues tels que Marion, Ricœur, Levinas, ou Lacan⁴⁴⁹, tant pour son épistémologie que pour son herméneutique. A ce titre, la pensée de Jean Ansaldi nous apparaît comme précieuse, la question de la scientificité

⁴⁴⁴ Les références au « Père Radicalement-Autre » sont tellement nombreuses dans les écrits de Jean Ansaldi que cela n'aurait aucun sens de les lister. A titre d'exemple on peut citer : J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴⁵ J. ANSALDI, « La création au futur antérieur », *op. cit.*, p. 249-250.

⁴⁴⁶ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 201 et 14.

⁴⁴⁷ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 13-20.

⁴⁴⁸ J. ANSALDI et P. PELISSERO, « Le *De homine* de Luther », *op. cit.*, p. 486.

⁴⁴⁹ Nous situons Lacan parmi les phénoménologues, car sa distinction entre le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire et leur articulation dans un nouage borroméen est ni plus ni moins qu'une phénoménologie, phénoménologie sur laquelle repose la théologie ansaldienne.

de la théologie étant pour lui centrale⁴⁵⁰. Le problème de la connaissance de Dieu est encore plus brûlant si l'on aborde la question de l'image de Dieu qui pose de manière accrue les problèmes de la représentation et de l'analogie.

D'un point de vue théologique, la qualification de Dieu comme altérité suprême pose la question du caractère dialectique de la théologie ansaldienne : la référence omniprésente au « Tout-Autre » fait inmanquablement penser à la théologie de Karl Barth.

Karl Barth est non seulement reconnu comme le père de la théologie dialectique mais aussi comme un incontournable de la théologie et de l'anthropologie relationnelle : il est le théologien qui, grâce à son insistance sur l'altérité de Dieu, a théorisé de la manière la plus claire la théologie relationnelle, à tel point que l'on pourrait presque croire que la théologie relationnelle s'inscrit forcément dans une théologie dialectique, tant la théologie contemporaine s'inspire de ses travaux au moment où il s'agit de formuler une conception relationnelle de l'être humain.

La question est alors pour nous de savoir jusqu'à quel point Jean Ansaldi se trouve dans la lignée de Karl Barth, et en quoi il s'en distancie.

Pour répondre à cette question, il s'agit de procéder à une étude comparée de certains écrits de Jean Ansaldi et de Karl Barth, fondamentaux pour notre propos. Sans entrer dans le détail du vaste champ théologique du théologien de Bâle, nous nous bornerons à une comparaison concernant la question de l'*imago Dei* qui est le concept qui nous sert d'outil d'analyse depuis le début de ce travail. Après avoir précisé en différents points quel est le propos de Karl Barth sur l'*imago Dei* (3.1.) nous procéderons à une comparaison de ce propos avec les affirmations ansaldiennes relatives à ce thème précis (3.2.). Nous pourrons alors conclure, montrant ce qu'un tel travail de comparaison peut apporter à notre raisonnement plus global : il apparaît que l'insistance sur la relation n'est pas un critère suffisant pour définir la conception relationnelle de l'être humain. Si l'on y regarde de plus près, et que l'on considère – même partiellement – les enjeux ontologiques que sous-tendent les conceptions théologiques de l'être humain qui se déclarent comme étant « relationnelles », on s'aperçoit qu'il n'existe pas une seule mais plusieurs anthropologies relationnelles.

⁴⁵⁰ C'est l'intention même de son ouvrage sur l'articulation... dans laquelle les considérations d'ordre épistémologique tiennent une très grande place.

3.1. L'*imago Dei* selon Karl Barth

Karl Barth a beaucoup écrit. Et de nombreux auteurs ont écrit sur Karl Barth. Certains ont d'ailleurs pu souligner les différentes périodes qui ont traversé l'histoire intellectuelle de ce théologien : ainsi il existe un premier Barth, que l'on doit distinguer d'un second Barth, qui n'est pas non plus le même que le troisième⁴⁵¹. S'il convient évidemment de prendre en compte ces données qui montrent la réalité d'une vie, en l'occurrence celle de Karl Barth, qui a connu comme toute vie plusieurs mouvements, il devient toutefois impossible alors, si l'on veut rester rigoureux, de rendre compte de manière synthétique de la pensée de cet auteur. La rigueur voudrait certes l'exhaustivité, or il est impossible d'être exhaustif dans l'exercice qui est le nôtre : nous ne faisons ici que rendre compte de certaines de ses affirmations concernant l'*imago Dei* dans un but précis qui est celui de comparer ces affirmations aux affirmations d'Ansaldi en la matière.

Notre position est donc la suivante : récepteurs d'un ensemble de contributions dont l'écriture s'est certes étalée sur un grand nombre d'années et a donc traversé différentes époques mais qui font toutes partie d'une même dogmatique, nous entrerons dans la pensée de son auteur avec une clé de lecture précise – ce qui nous intéresse est de savoir comment celui-ci traite la question particulière de l'*imago Dei*. Pour cela nous nous fonderons exclusivement sur des affirmations contenues dans trois des tomes de la dogmatique qui nous paraissent être en rapport direct avec notre propos et qui sont propres à pouvoir être comparées avec les affirmations ansaldiennes : le tome premier du deuxième volume qui est consacré à la doctrine de Dieu et en particulier les affirmations concernant « l'être de Dieu en tant qu'il aime »⁴⁵², et les tomes premier et deuxième du troisième volume qui sont consacrés à la doctrine de la Création, en particulier l'interprétation barthienne de Genèse 1,24-31⁴⁵³ et certaines affirmations relatives à la christologie et à l'anthropologie qui sont contenues dans un paragraphe qui traite notamment de « Jésus, l'homme pour le prochain » et de la « forme fondamentale de l'humanité »⁴⁵⁴. Ces trois passages nous paraissent en effet assez typiques et

⁴⁵¹ Ainsi, D. MULLER, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, qui distingue au moins trois grandes périodes de l'« existence théologique, éthique et politique » de Barth : « Première grande période : de la théologie positive – libérale à la théologie dialectique (1904- 1931) » ; « Deuxième période : du livre sur Anselme à la “dogmatique ecclésiale” (1931-1956) » ; « Troisième période : de l’“humanité de Dieu” à la post-face sur Schleiermacher (1956-1968) ».

⁴⁵² K. BARTH, *Dogmatique* II,1, §28, Genève, Labor et Fides, 1957, (7^{ème} volume de l'édition française) p. 1-69.

⁴⁵³ K. BARTH, *Dogmatique* III,1, Genève, Labor et Fides, 1960 (10^{ème} volume de l'édition française), p. 193-220.

⁴⁵⁴ K. BARTH, *Dogmatique* III,2, §45, Genève, Labor et Fides, 1961, (11^{ème} volume de l'édition française) p. 219-307.

propres à établir une synthèse de la pensée de Karl Barth concernant l'*imago Dei* lorsque ce concept est utilisé pour avancer une conception relationnelle de l'être humain.

Cette synthèse sera établie en trois sous sections : les affirmations barthiennes concernant l'être de Dieu (3.1.1.) ; les affirmations barthiennes concernant la création de l'homme à l'image de Dieu (3.1.2.) ; les affirmations barthiennes concernant Christ comme image de Dieu (3.1.3.).

3.1.1. Les affirmations barthiennes concernant l'être de Dieu

L'aspect qui nous intéresse ici n'est pas tant l'ontologie barthienne que sa définition de l'être de Dieu « en tant qu'il aime ». Aussi, il convient de retracer les différentes étapes de sa pensée sur l'être de Dieu afin de bien comprendre son interprétation de l'affirmation biblique selon laquelle « Dieu est amour » qui est fondamentale pour notre propos sur la conception relationnelle de l'être humain en théologie contemporaine. En outre, considérer les différentes étapes de son raisonnement est ici pour nous nécessaire, car comme nous le constaterons dans la deuxième sous-section, certaines affirmations ansaldiennes rejoignent le propos de Barth : c'est par exemple le cas pour la question de la finitude, thème fondamental de l'anthropologie ansaldienne que Barth a pu également traiter et qu'il faudra nécessairement aborder. Aussi, le raisonnement barthien sur la finitude s'inscrit dans sa description de la personnalité de Dieu qui elle-même s'inscrit dans son raisonnement sur l'être de Dieu. Il est donc obligatoire pour nous de nous arrêter quelques instants, mais sans développer plus que nécessaire, sur la question de l'essence de Dieu, qui éclairera par la suite tout notre propos sur l'image de Dieu et sur la comparaison entre Barth et Ansaldi sur la question.

Le discours barthien sur l'essence de Dieu est avant tout fondé sur sa conception de l'aséité⁴⁵⁵ de Dieu qui repose sur son absoluité :

⁴⁵⁵ La notion d' « aséité » chez Karl Barth trouve un certain éclairage dans l'article de G.D. KAUFMAN, « The imago Dei as man's historicity », *The Journal of Religion*, vol.36 n°3 Jul.1956, p.157-168 notamment la p.163 : « L'aséité ne se réfère pas à une sorte d'absoluité statique en Dieu mais plutôt à une relation en lui entre lui-même comme fondement de son devenir et lui-même comme ce qu'il est devenu. Quand l'aséité est interprétée en ces termes, le concept d'histoire de Dieu trouve alors sa place : alors que l'aséité de Dieu exprime le fait que Dieu ne vient de rien d'autre que lui-même, l'histoire de Dieu désigne le processus relatif à ce mouvement ou développement du Dieu vivant. Cette interprétation de l'aséité de Dieu conduit directement à la doctrine de la trinité, qui est simplement la tentative de comprendre en termes historico-ontologiques, à travers les notions de relation de dérivation et de dépendance entre les trois personnes. Ainsi la notion d'aséité de Dieu est intimement liée à la conception trinitaire de Dieu, si la nature de Dieu comme vivant et dynamique est prise au sérieux. Nous pouvons maintenant voir ce que signifie de dire que la nature historique de l'homme, l'historicité de l'homme est à l'image de Dieu [...]. L'aséité de Dieu, comme nous l'avons vu renvoie à une sorte de relation, la relation de dépendance entre un état d'être primaire et un état d'être postérieur. Lorsque le terme est employé pour Dieu, cela implique l'indépendance de Dieu vis-à-vis de ce qui lui est extérieur. Mais quand le terme est employé pour

Dieu est libre en lui-même. Si cette première thèse est valable, nous pouvons également exprimer l'aséité divine en disant : Dieu est libre de toute motivation et de toute détermination externes [...] ce n'est pas en cela que consiste sa divinité, mais c'est en cela qu'il est Dieu : dans cette indépendance totale à l'égard de toute réalité différente de lui. [...] Dieu est « absolu », c'est-à-dire séparé de tout ce qui n'est pas lui-même. Dieu est, qu'il existe ou non une autre réalité, et quel que puisse être son mode d'existence. Qu'il existe une telle réalité ne saurait signifier qu'elle prenne la place de Dieu, le limite ou lui porte atteinte. Elle ne peut être que par lui seul⁴⁵⁶.

En définissant l'aséité de Dieu comme absoluité dans le contexte d'un discours sur l'essence de Dieu, Barth affirme que toute autre réalité ne peut être que par lui : dire que Dieu est de manière absolue signifie que Dieu ne peut avoir d'attribut, l'attribut du sujet se confondant absolument avec le sujet. L'auxiliaire être étant compris de manière absolue et non relative, l'attention est de ce fait focalisée sur le sujet qui absorbe l'attribut⁴⁵⁷ : Dieu ne peut être « qu'en tant que », Dieu est « en tant qu' »⁴⁵⁸ être, Dieu est fondamentalement ce qu'il est. Ce qui peut apparaître ici comme une tautologie est en fait une affirmation fondamentale qui est en décalage complet avec toute une conception de l'essence divine qui a pu avoir cours notamment lors des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, conception qui apparaît encore aujourd'hui comme la conception la plus communément admise : le problème, dit Barth, est que la plupart des auteurs de cette époque « conçoivent Dieu comme la somme des valeurs humaines suprêmes »⁴⁵⁹. Cette conception est la conséquence d'une erreur méthodologique de la théologie du Moyen âge :

L'article sur la Trinité venait habituellement après un exposé général sur l'essence de Dieu et ses attributs. Or rien qu'en adoptant cet ordre, on s'exposait sans autre à la tentation de parler de Dieu d'abord indépendamment de sa révélation [...]. Dans cette nouvelle optique, on ne tarda pas de parler de Dieu comme d'une entité abstraite, définie par toutes sortes de superlatifs⁴⁶⁰.

Un tel discours sur les attributs de Dieu conduit alors à un « faux spiritualisme »⁴⁶¹ qui interdit à Dieu toute action concrète : « si Dieu est un être purement abstrait », dit-il, « s'il est

un être fini comme l'être humain, cela n'a pas les mêmes implications. Employer le terme à la fois pour l'homme et pour Dieu n'implique pas de brouiller la distinction entre Dieu et l'homme, ni de présupposer une *analogia entis* entre eux. Cela implique plutôt, comme Karl Barth l'a évoqué, qu'il y ait ici une *analogia relationis*. Cela revient à dire que l'homme n'est pas considéré comme Dieu mais plutôt que la relation entre les hommes est créatrice et que l'homme comme créature est analogue à, ou correspond à, la relation entre Dieu comme son propre fondement et Dieu comme dérivatif à ce fondement, Dieu comme Père et Dieu comme Fils ».

⁴⁵⁶ K. BARTH, *Dogmatique* II,1, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁵⁷ Cette considération grammaticale n'est pas avancée par Karl Barth, elle est un commentaire de notre part destinée à bien faire comprendre le cœur du problème.

⁴⁵⁸ Ce « en tant que » a donc une importance toute particulière lorsque Barth titre son paragraphe « l'être de Dieu en tant qu'il aime ».

⁴⁵⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁶¹ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 13.

cet esprit absolu et pour ainsi dire chimiquement pur cher à la spéculation “théologique” et philosophique, alors il ne fait rien et même, ne peut rien faire »⁴⁶².

Le problème pour Barth n’est pas tant l’absoluité de Dieu – absoluité sur laquelle repose toute sa théologie – que le fait que Dieu soit plus considéré comme un ensemble d’universalités abstraites que comme une singularité agissante⁴⁶³. Pour couper court à ce discours sur les attributs ou sur les qualités de Dieu, Barth précise donc que Dieu ne peut avoir d’attributs mais qu’il est lui-même ces attributs, ce qui fait de lui le sujet par excellence : « Dieu n’est pas quelque chose, mais quelqu’un, l’être unique, le sujet parlant et agissant, le “je” originel et authentique »⁴⁶⁴.

Cette conception de Dieu comme « sujet parlant et agissant », « identique à ce qu’il fait »⁴⁶⁵ est particulièrement manifeste au moment où le théologien de Bâle affirme que « l’essence de Dieu est son être en acte »⁴⁶⁶:

L’être de Dieu est sa décision propre, consciente, voulue, accomplie. [...] D’aucun être, en dehors de Dieu, on ne peut dire qu’il soit absolument identique à son acte. D’aucun être en dehors de Dieu, on ne peut dire qu’il coïncide absolument avec sa décision propre, consciente, voulue, accomplie. C’est uniquement en vertu du péché que l’homme peut s’attribuer ou attribuer à l’univers dans lequel il ne fait que se projeter lui-même, un être semblable à celui de Dieu. Dès l’instant où Dieu le rencontre dans sa révélation, l’homme ne peut que perdre cette illusion et renoncer à cette prétention. [...] Dieu est identique à ce qu’il fait. Dieu est sa propre décision. Dieu vit de lui-même et par lui-même⁴⁶⁷.

Dieu est donc ce qu’il est et il est ce qu’il fait : Dieu n’a pas d’attribut, il ne peut être qu’ « en tant que », en tant qu’être, en tant qu’acte. Cette définition de l’essence de Dieu comme « être en tant que » emporte de nombreuses conséquences, qui, cumulativement conduisent à une théologie relationnelle : Barth affirme en effet que Dieu n’est pas trinitaire mais qu’il est en tant que Trinité (3.1.1.1.), qu’il n’est pas une personne mais qu’il est en tant que personne (3.1.1.2.), qu’il n’est pas relationnel mais qu’il est en tant que relation parce qu’avant tout Dieu est amour (3.1.1.3.).

⁴⁶² K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶³ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 9 : « L’action de Dieu qui se produit dans la révélation est elle aussi une action singulière qui non seulement se distingue du cours actuel des événements, mais encore y introduit un élément de contradiction. Parler d’*actus purus* à propos de Dieu ne suffit pas ; il faut y ajouter : *et singularis*. Que Dieu soit visiblement réellement à la fois l’origine, la réconciliation et le but de tout ce qui arrive, nous sommes d’accord ; mais cela n’est vrai que parce que l’action de Dieu a un caractère éminemment singulier. Par rapport à ce qui n’est pas lui-même et donc il est l’origine, la réconciliation et le but, Dieu est aussi, à sa manière à lui, événement, acte, vie. [...] Dieu est lui-même événement libre, acte libre, vie libre ».

⁴⁶⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 17. On peut noter au passage la sotériologie de Barth qui se résout dans une tension entre l’authentique autonomie de Dieu et l’illusoire autonomie de l’homme. Cette conception du salut comme libération d’une illusion et du péché comme illusion d’autonomie trouvera un écho dans la théologie ansaldienne.

3.1.1.1. Dieu est Trinité

Les questions de la Trinité et de la personne sont extrêmement liées. Il aurait d'ailleurs pu paraître plus judicieux de commencer ici par définir ce que Barth entend lorsqu'il utilise le terme de « personne » concernant Dieu. Cela était très tentant, mais alors nous aurions trahi la volonté de cet auteur de comprendre Dieu avant tout comme Trinité, et nous serions certainement tombé dans la même erreur méthodologique que celui-ci condamne, définissant la personnalité de manière abstraite, pour ensuite l'ériger en qualité de Dieu avant de traiter de manière secondaire la question de la Trinité. Nous avons donc décidé de traiter de la question de la Trinité chez Barth avant de traiter la question de la personnalité de Dieu – dans la logique barthienne, c'est d'abord parce que Dieu est Trinité qu'il peut être considéré comme personne ou plus précisément comme sujet :

[...] jusqu'à nos jours, on n'a pas laissé de parler des « personnes de Dieu » (au pluriel !) dans le cadre de la doctrine trinitaire. On entend désigner par là les trois manières d'être du Père, du Fils et du Saint-Esprit. [...] L'Eglise chrétienne n'a jamais enseigné qu'il y a trois personnes en Dieu, c'est-à-dire trois personnalités ; elle n'a jamais soutenu que Dieu est un triple « je », un sujet multiplié par trois ! En utilisant le concept de *persona* dans le sens de *modus subsistentiae*, elle entendait précisément combattre le trithéisme. [...] Parce que Dieu est en lui-même le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il est comme tel le « je » vivant et aimant ; et au moment où nous le reconnaissons comme le Père, le Fils et le Saint Esprit, nous le reconnaissons comme ce « je » unique qui nous rencontre dans son amour et qui s'adresse à nous comme à un « tu » pour nous traiter en conséquence⁴⁶⁸.

Le terme « personnes » est donc avant tout à comprendre comme manière d'être du sujet. Non pas comme modalité⁴⁶⁹ : Dieu n'est pas à la manière d'une seule des trois personnes, il n'est pas un « triple "je" » mais il est un « je » qui s'adresse à un « tu » précisément dans l'unité des trois modes d'être à la fois. Karl Barth interprète en effet avant tout la Trinité comme relation :

Il ne s'agit pas de trois « Dieux » mais par trois fois du même Dieu, qui n'existe pas singulièrement dans l'être pour soi de chacune de ses trois manières d'être, mais bien dans leur relation et leur coordination réciproques, dans leur périchorèse. Si nous avons compris cela, nous pouvons certes, si nous le voulons, parler de personnalité divine. [...] C'est ce vrai Dieu en son essence trinitaire qui est, si nous voulons l'appeler ainsi, le Dieu personnel⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶⁹ Si nous faisons ici référence à l'hétérodoxie du modalisme c'est que Barth semble s'en rapprocher en définissant la personne comme *modus subsistentiae*, c'est-à-dire comme modalité d'être de la Trinité. Mais on ne peut reprocher à cet auteur de tomber dans cette hérésie parce qu'il s'en éloigne précisément en considérant la Trinité dans son ensemble : le problème du modalisme étant qu'il conduit à une hypertrophie de la personne du Père, notamment dans l'hérésie qualifiée d'« adoptianisme ». Cette précision aide à comprendre plus exactement selon nous la conception barthienne de la Trinité ; Pour plus de précision, voir « modalisme » dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Le dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (quadrige), 1998, p. 747.

⁴⁷⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 45.

Autrement dit, dans l'unité de « ses trois manières d'être », Dieu est – en lui-même – relation. Il est en « tant que » relation. Cette première donnée de la théologie barthienne est fondamentale si l'on veut bien comprendre la conception barthienne de l'*imago Dei*. Cela étant dit, il convient, dans la perspective qui est la nôtre, de préciser encore comment Karl Barth peut qualifier Dieu de « personne ». Cette question en effet nous semble être cruciale car elle soulève nécessairement le problème de la finitude, qui trouvera un développement particulièrement important dans l'anthropologie ansaldienne.

3.1.1.2. Dieu est personne

Comment dire que Dieu infini est une personne alors que la personnalité suppose la finitude ? Cette question qui a traversé les siècles est particulièrement importante pour nos travaux, car le concept même d'*imago Dei* conduit nécessairement à un tel questionnement, qui se pose de manière inverse : comment l'homme, être fini, peut tout de même être créé selon l'image d'un Dieu infini. L'importance d'un tel raisonnement n'a pas échappé à la pensée de Karl Barth qui y a consacré quelques lignes. Selon lui, les théologiens ont longtemps refusé d'affirmer la personnalité de Dieu car le concept même de personne supposait la finitude, qui était incompatible avec la conception d'un Dieu infini. Pour lui, le problème provenait en fait du concept même de l'infini qui était interprété à l'aune de la finitude humaine. Aussi la question même de la finitude a fini par être éludée sur le fondement d'une certaine anthropologie, l'homme étant perçu avant tout comme « sujet pensant », capable de percevoir l'infini de Dieu à partir de sa propre finitude :

Sans autre, avec la même assurance que l'on prenait pour la refuser à Dieu, on attribuait la personnalité à l'homme lui-même en tant que sujet pensant. Il importait peu, après tout, que, pour le distinguer d'avec son « Dieu », on assignât à ce sujet le domaine et la manière d'être de la finitude, puisqu'en même temps on lui attribuait ce prédicat (la personnalité !), puisqu'on l'estimait capable de toute manière de penser et de décrire de son propre chef l'esprit absolu, le souverain bien, l'être infini. Comment le sujet auquel revient l'honneur de posséder ce prédicat ne serait-il pas le vrai « je », le « je » voulant et agissant ? En quoi la finitude pourrait-elle le limiter, puisqu'il est en liaison directe avec l'infini, puisque dans sa finitude même il affronte l'infini, le crée, le meut, et dispose de lui, et que ce dernier n'est manifestement qu'un prédicat ? En aucun moment ce que l'on appelle ici l'infini, à savoir le « Dieu » qui reste constamment sous le contrôle de l'homme ne saurait devenir une réalité inquiétante, menaçante et pleine de pouvoir. Car une chose demeure : c'est que l'être fini ne laissant pas d'être l'incontestable sujet du prédicat « infini », est lui-même la personne qui, vis-à-vis de Dieu ne cesse pas de mener le jeu. [...] il ne faudrait en aucun cas que Dieu soit conçu et défini comme personne. Car cela reviendrait à admettre que l'infinitude de Dieu est sa propre infinitude, et non celle de l'homme. Mais dans ce cas on ne pourrait plus dire que Dieu est la somme des idées rationnelles de l'homme !⁴⁷¹

⁴⁷¹ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 37.

Cette critique sévère de la part de Karl Barth à l'égard d'une certaine théologie éclaire vivement notre propos : le problème de la finitude est bien lié aux questions de l'*imago Dei*, de l'idole et du péché. La question de l'image de Dieu est clairement sous-entendue dans la définition de l'être humain comme seul sujet pensant, capable de penser l'infinitude de Dieu : c'est la définition même de l'homme image de Dieu comme homme *capax Dei* qui est ici visée. La question de l'idole est présente puisque l'homme crée un Dieu à son image, un « Dieu qui est la somme des idées rationnelles de l'homme ». La question du péché est avancée, puisque cette anthropologie particulière, qui suppose une certaine théologie procède d'une volonté de la part de l'homme de prendre le contrôle sur Dieu.

On comprend alors mieux pourquoi Karl Barth insiste tant sur l'altérité de Dieu : il faut admettre que « l'infinitude de Dieu est sa propre infinitude »⁴⁷². Sans quoi on répond à la tentation du péché et l'on crée une idole.

Karl Barth procède alors à une inversion pour remettre à sa place la notion de personnalité : le « vrai "je" » n'est pas l'homme mais bien Dieu, et Dieu est personne de laquelle procède toute personne⁴⁷³ :

Notre exposé repose entièrement sur la proposition : Dieu est celui qui aime. Il n'a rien à voir avec l'assertion : Dieu est ou possède une personnalité. Cette dernière assertion est inconnue dans la Bible, on ne la trouve pas davantage dans le dogme de l'Eglise ancienne ou dans la doctrine des Réformateurs. [...], prise en elle-même, elle n'exprime pas les choses justes et importantes qu'elle devrait exprimer. Elle ne peut le faire que dans le contexte de la proposition cardinale : Dieu est celui qui aime, laquelle explique et confirme expressément le fait que Dieu n'est pas quelque chose, mais quelqu'un l'être unique, le sujet parlant et agissant, le « je » originel et authentique. C'est en tant qu'il est qui il est et par conséquent celui qui aime, que Dieu est le sujet, la personne unique⁴⁷⁴.

Karl Barth ne refuse pas de dire que Dieu est personne. Il rejette l'idée selon laquelle Dieu serait ou posséderait une personnalité : c'est dire que le théologien de Bâle refuse d'attribuer à Dieu la personnalité comme attribut. Pour Dieu la notion de personne doit avant tout être comprise comme sujet : « c'est en tant qu'il est qui il est » que Dieu est personne. Sa personnalité se confond avec son action : il est avant tout sujet, il est le « je » qui aime, et qui

⁴⁷² Cela éclaire aussi le débat entre Karl Barth et Emil Brunner sur la question du point d'ancrage. Mais nous ne traiterons pas ici de cette question qui est propre à pouvoir nous éloigner de notre propos.

⁴⁷³ Ainsi, K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 17 : « Ce n'est pas l'homme qui, a proprement parler est une personne, mais Dieu. » et II,1, p. 33 : « Dieu n'est pas quelque chose, mais quelqu'un, une personne, la personne par excellence, de sorte que si l'homme peut avoir à son tour ce caractère, c'est à Dieu seul qu'il le doit ».

⁴⁷⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 44.

s'adresse à un « tu », lui conférant ainsi sa personnalité⁴⁷⁵. K. Barth le souligne lui-même : l'unique fondement est que « Dieu est celui qui aime ».

3.1.1.3. Dieu est Amour

C'est paradoxalement en soulignant l'autonomie de Dieu que Karl Barth montre le mieux ce que signifie le fait que « Dieu est Amour ». Cet amour, en effet, ne peut être que l'authentique amour, parce qu'il n'est que pure grâce, précisément parce que l'amour de Dieu n'a besoin de personne pour être :

C'est que Dieu est tel que, sans en avoir lui-même besoin, il recherche et crée une communion entre lui et nous. Sans en avoir lui-même besoin ! Car même en dehors de nous, même sans rien faire, Dieu est lui-même communion : si donc il se tourne vers nous, c'est en quelque sorte par surcroît, parce qu'il appartient à son essence d'être surabondante, de s'étendre, de déborder et de se répandre au dehors, sans qu'elle obéisse en cela à aucune nécessité extérieure ou intérieure, sans que l'on puisse expliquer cette extériorisation de la plénitude divine autrement que par elle-même. [...], c'est que de toute manière, Dieu est tel qu'il désire créer et qu'il crée effectivement dans sa révélation une communion entre lui et nous, à l'image de la communion qui existe déjà en son essence éternelle⁴⁷⁶.

Certes, nous n'abordons pas ici encore tout à fait la question de la création de l'homme selon l'image de Dieu, car Karl Barth parle ici de la communion que Dieu crée entre lui et nous qui est « à l'image de » la communion qui est en lui-même, mais nous comprenons que la conception barthienne de l'image de Dieu sera plus fondée sur l'idée d'analogie que sur l'idée de représentation, puisque son discours est une ontologie⁴⁷⁷. Aussi avance-t-il ici discrètement l'*analogia relationis* : la relation que Dieu établit entre lui et nous est analogue – « à l'image de » – la relation qu'il est en lui-même.

⁴⁷⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 12 : « La révélation culmine, en effet, selon l'Écriture sainte, dans le fait que Dieu parle comme un "je" et est entendu par un "tu" auquel il s'adresse. Et la somme de tous les événements qui se produisent dans la révélation, c'est que la Parole de Dieu a été faite chair et que son Esprit a été répandu sur toute chair ».

⁴⁷⁶ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁷⁷ Notre intuition que nous évoquons ici est qu'alors que l'idée de représentation relève plus d'une phénoménologie que d'une ontologie, l'idée d'analogie relève plus d'une ontologie que d'une phénoménologie. Nous comprenons le terme « ontologie » dans un sens général comme « discours sur l'être », et le terme « phénoménologie » dans un sens général comme « discours sur les phénomènes ». Il ne s'agit certes pas pour nous ici de faire un travail philosophique ni de faire référence à l'ontologie ou à la phénoménologie d'auteurs particuliers, (si ce n'est Barth ou Ansaldi) mais simplement d'utiliser ces termes dans leur sens étymologique car ils éclairent les enjeux d'une comparaison entre Ansaldi et Barth. Cette intuition sera certainement confirmée au moment où il s'agira de comparer la conception de l'image de Dieu d'Ansaldi et celle de Barth, le discours ansaldien relevant plus d'une phénoménologie (en l'occurrence Lacanienne), alors que le discours barthien relève plus d'une ontologie puisque tout son raisonnement théologique est destiné à montrer que Dieu « est en tant qu'il aime ». Si ces termes, qui par ailleurs appartiennent à la langue française que nous utilisons pour écrire, renvoient certes à un certain nombre d'affirmations philosophiques, ceux-ci nous paraissent propres, dans leur acceptation commune, à éclairer notre propos : le changement de registre emportant nécessairement des conséquences sur la formulation du système, aussi nous pensons que nécessairement, le concept même d'« image » n'aura pas exactement le même sens selon qu'il est interprété dans un discours sur les phénomènes ou dans un discours sur l'être.

L'*analogia relationis* repose bien sur le fait que Dieu est en tant que relation, qu'il est relation. L'une des questions posées, en lisant ce passage de la théologie de Karl Barth est alors qu'il semble exister deux analogies de relation.

D'une part, il y a l'analogie de relation que nous venons d'évoquer et sur laquelle Barth insiste, entre la relation qu'il veut établir « entre lui et nous » et la communion qu'il est en lui-même – ce qui est ici à l'image de Dieu, ce qui constitue ici une *analogia relationis*, n'est pas l'homme lui-même, mais bien la relation que Dieu établit avec l'homme :

La communion que Dieu recherche et crée entre lui et nous, il la veut et la réalise auparavant en lui-même. La vie divine n'est pas une vie solitaire mais communautaire, la vie du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; l'inaltérable unité de la personne divine, de son savoir et de son vouloir implique une décision et une action qui procèdent de la communion qui existe entre ces trois manières d'être de Dieu. Ce que Dieu recherche et crée entre lui et nous n'est donc finalement rien d'autre que ce qu'il veut et accomplit en lui-même, rien d'autre que ce qu'il est lui-même. Du fait qu'il nous introduit en son Fils dans sa propre communion avec lui-même, il nous donne précisément tout ce qui est nécessaire et salutaire⁴⁷⁸.

En le fils de Dieu, l'homme est introduit dans la communion qu'est Dieu en lui-même, ainsi la relation que Dieu a avec l'homme est à l'image de la relation entre le Père, le Fils et l'Esprit. Nous pouvons noter au passage, et c'est important pour notre propos, que K. Barth évoque ici « une décision et une action qui procèdent de la communion qui existe entre ces trois manières d'être de Dieu » : nous pouvons d'ores et déjà supposer que c'est à cette lumière-là que K. Barth comprendra le pluriel divin « créons l'homme selon notre image » (Gen. 1,26).

Aussi, Barth insiste-t-il ici sur le fait que Dieu est « pour nous » :

Dieu veut être nôtre et il veut que nous soyons siens. Il veut nous appartenir et il veut que nous lui appartenions en propre. Il ne veut pas être sans nous et il ne veut pas que nous soyons sans lui. Il veut certes être Dieu, mais il ne veut pas que nous soyons Dieu. Pourtant il n'entend pas être Dieu pour soi-seul en lui-même ; tout en restant Dieu, il entend être pour nous et avec nous qui ne sommes pas Dieu. En étant et en s'affirmant lui-même par opposition à tout ce qu'il n'est pas, il établit une relation avec nous. Il ne veut pas être lui-même autrement que dans cette relation⁴⁷⁹.

Nous percevons alors les raisons pour lesquelles Dieu a créé l'homme selon son image – comme nous le précisons dans notre partie exégétique « selon l'image qu'il a de lui-même ».

D'autre part, il semble exister une autre *analogia relationis*, qui est celle que Karl Barth affirme plus explicitement concernant la relation entre l'homme et la femme dès leur création selon l'image de Dieu : pour lui, l'homme et la femme sont relation à l'image de Dieu qui est relation.

⁴⁷⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁷⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 20.

Certes, K. Barth n'utilise pas ici, dans son exposé sur Dieu, explicitement le terme d'*analogia relationis* qu'il utilisera plus explicitement concernant la création de l'homme selon l'image de Dieu. Mais la logique nous semble être exactement la même : la relation que Dieu établit entre lui et nous est « à l'image de », analogue à la relation qu'il est en lui-même. Il y a bien analogie de relation. Il faut alors démêler entre deux relations qui peuvent être analogues à la communion que Dieu est en lui-même en tant que Trinité : d'une part, la relation qu'il établit entre lui et nous qui est « à l'image de » la communion que Dieu est en lui-même et d'autre part la communion des êtres humains qui est, dès la création de l'homme et la femme, « selon l'image de Dieu », analogue à la communion que Dieu est en lui-même.

Ce démêlement n'a pas d'autre but que de préciser fermement ce que dit Barth, quel est le principe directeur de son système : toute relation ne peut être qu'à l'image de Dieu puisque Dieu lui-même est « en tant » que relation – il est relation. Mais toute relation ne peut être qu'analogue à la communion qu'est Dieu car seule l'« essence de Dieu est son être en acte » et donc lui seul est véritablement « en tant que » relation. C'est précisément en cela que consiste l'*analogia relationis*.

Reste maintenant à considérer comment Karl Barth interprète plus précisément la création de l'homme et de la femme selon l'image de Dieu.

3.1.2. Les affirmations de Karl Barth concernant la création de l'homme à l'image de Dieu.

Ce premier rappel de la théologie de Karl Barth – au sens propre, c'est-à-dire son discours sur Dieu – nous permet d'aborder son interprétation de l'image de Dieu : nous avons vu que l'aspect trinitaire tenait une grande place dans la conception barthienne de Dieu, ce qui va forcément se retrouver dans son interprétation de Genèse 1,26. Nous nous en tiendrons ici seulement aux affirmations contenues dans le paragraphe 41 du Tome premier du troisième volume de la dogmatique consacré à la doctrine de la Création et plus précisément à l'articulation entre Création et alliance. C'est en effet, d'une manière relationnelle, éclairé par la notion d'alliance entre Dieu et l'homme qui domine l'ensemble de la Bible que Karl Barth va interpréter l'image de Dieu. Pour Barth l'affirmation selon laquelle l'homme fut créé selon l'image de Dieu relève de l'expression d'une analogie de relation (3.1.2.1.). Cette conception de l'image de Dieu implique presque nécessairement l'affirmation de l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme (3.1.2.2.).

3.1.2.1. L'image de Dieu, une analogie de relation

L'interprétation de Karl Barth repose principalement sur trois aspects du texte, qui vont le mener à affirmer sa fameuse *analogia relationis*. D'autres aspects du texte, comme le problème du *dominium terrae*, sont évidemment soulevés par le théologien de Bâle, mais de manière simplement incidente, comme pour asseoir son propos principal. Premièrement, Barth va insister sur le fait que l'auteur sacerdotal a formulé la volonté divine au pluriel, c'est le problème du pluriel divin qui a pu créer un certain nombre de débats au sein de l'exégèse contemporaine. Deuxièmement, Barth va insister sur le fait que lorsque Dieu crée l'homme, celui-ci le décline dans deux genres, l'homme et la femme. Troisièmement, Barth va préciser la signification exacte des prépositions א et א qui sont selon lui la clé pour comprendre la création selon l'image de Dieu comme analogie. Nous retrouverons alors la plupart des affirmations exégétiques que nous avons pu développer dans notre première partie consacrée à l'image de Dieu dans l'exégèse vétérotestamentaire contemporaine.

Premièrement, Karl Barth, cohérent avec sa théologie, insiste sur la question du pluriel divin :

Aussi l'introduction de cette dernière partie de récit de la création présente-t-elle un caractère de solennité inhabituelle et apporte-t-elle dans la narration un élément de totale nouveauté. Dieu ne dit pas : « Que soit ! », ou : « Que la terre produise ! », ou : « Que foisonnent ! » ou : « Que volent ! », mais : « Faisons l'homme ! ». Un entretien de Dieu avec lui-même, une délibération entre plusieurs conseillers divins et une résolution finale fondée sur cette délibération – voilà ce qui se produit. [...] Quel que soit la manière dont on veuille le comprendre, il est certain que le narrateur s'est représenté le Créateur comme n'étant pas seul, en dépit de l'unité de son être et de l'unicité de son œuvre, et qu'il a jugé important d'exprimer sa conception précisément à ce moment où il raconte la création de l'homme. L'ordre créateur est dirigé ici non pas au dehors, non pas vers la chose à créer, mais vers l'intérieur sous la forme de ce « Faisons ! » ; il est un appel à une unanimité intradivine d'intention et de décision⁴⁸⁰.

Conformément à ce que nous avons vu de sa théologie, Barth souligne cette pluralité dans l'unité, sur ce vis-à-vis intradivin qui apparaîtra comme le modèle selon lequel l'homme fut créé :

Mais la forme de vie de Dieu, qui se répète dans l'homme créé par lui, est caractérisé de façon absolument claire par le fait que Dieu dit : « Faisons ! ». Il y a dans l'être et dans le domaine propre à Dieu un vis-à-vis : une façon réelle mais harmonieuse de se rencontrer et de se trouver, une façon d'être et d'agir ensemble librement, une vraie confrontation, un rapport d'authentique réciprocité. L'homme est précisément une répétition de cette forme divine de vie, son image et sa copie. Il l'est en étant le vis-à-vis de Dieu, en sorte que la rencontre qui a lieu en Dieu lui-même se reproduit et se reflète dans la relation de Dieu avec l'homme. Et il l'est en étant lui-même le vis-à-vis de son semblable, et en trouvant dans son semblable son propre vis-à-vis, de sorte que la communion d'être et d'action qui se trouve en Dieu lui-même se répète dans les relations d'homme et homme. Ainsi le *tertium comparationis*, l'analogie entre Dieu et l'homme est très

⁴⁸⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 194-195.

simplement l'existence comprise comme une relation entre un « je » et un « tu » qui se font face⁴⁸¹.

Cette dernière affirmation de Karl Barth éclaire plusieurs zones d'ombre.

D'une part, nous avons évoqué un peu plus haut l'existence, assez troublante, de deux analogies de relation qu'il paraît nécessaire de différencier puisque Barth lui-même n'a cessé de les différencier pour ensuite mieux les confondre : il y a d'une part, la relation de Dieu vis-à-vis de l'homme qui est à l'image de la relation intradivine et d'autre part, la relation entre les hommes qui est aussi à l'image de la relation intradivine. Nous avons pu expliquer que ces deux analogies de relation distinctes n'en faisaient en réalité qu'une, dans le sens où toutes les relations sont de toute manière à l'image de la relation intradivine. Karl Barth se fait ici plus précis. Si ces deux analogies de relation n'en forment en fait qu'une, c'est que « l'existence » est « comprise comme une relation entre un "je" et un "tu" qui se font face ». Ainsi, la relation entre l'homme et Dieu comme les relations entre les êtres humains sont à l'image de la relation intradivine, parce qu'elles sont toutes rencontres, extériorisation, ex-istence, d'un « je » vers un « tu » et d'un « tu » vers un « je » qui se font face.

D'autre part, le propos de Barth semble mal accepté par l'exégèse contemporaine qui refuse une telle interprétation trinitaire de l'image de Dieu : en effet, le principe de la Trinité n'étant pas présent dans l'Ancien Testament, interpréter le pluriel divin comme l'expression de la décision de la Trinité, apparaît plus aux yeux de l'exégèse contemporaine comme une eiségèse que comme un travail véritablement exégétique. En réalité, Karl Barth est ici très prudent :

Pour l'exégèse de l'ancienne Eglise, on le sait, c'est de la Trinité de Dieu qu'il est question dans Gen. 1,26. On peut s'élever contre la précision de cette interprétation. Car si le récit mentionne expressément une pluralité réelle dans un être divin unique, il n'indique pas que cette pluralité soit précisément une Trinité. Mais il faut constater qu'une interprétation allant dans le sens de la doctrine chrétienne de la Trinité – l'image d'un Dieu qui tout en étant un seul et même Dieu, n'est cependant pas seul, mais possède en lui-même la différence et la relation du « je » et du « tu » – se rapproche davantage des affirmations du texte et semble plus juste, que les interprétations modernes (cf. GUNCKEL !), qui ont orgueilleusement désavoué l'exégèse de l'ancienne Eglise. L'opinion selon laquelle ce qui est affirmé ici du Créateur ne peut être vraiment compris que sur l'arrière-fond de la doctrine chrétienne de la Trinité, offre à tout le moins l'avantage de laisser au texte sa valeur littérale et de n'affaiblir aucun de ces éléments. Elle permet de prendre au sérieux la pluralité dans l'être de Dieu d'une part ; elle permet d'autre part de voir dans le « Faisons ! » une invitation à une action créatrice divine véritable, comme le veut le texte et de comprendre l'expression « notre image » dans le sens d'« image de Dieu », selon l'équation établie par le v. 27. Comment pourrait-on faire cela si l'on se refuse à tenir compte de la Trinité de Dieu ?⁴⁸²

⁴⁸¹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁸² K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 205.

L'argument nous paraît juste dans le contexte d'un résonnement en théologie systématique et plus précisément en dogmatique. La prudence de Karl Barth permet ici de prendre en compte les différents avis de l'exégèse contemporaine, tout en insistant sur ce qu'elles ont de commun : interpréter le pluriel divin d'une manière ou d'une autre c'est interpréter un « je » qui s'adresse à un « tu » dans l'unité de la relation.

Deuxièmement, Barth va montrer en quoi consiste l'analogie entre Dieu et l'être humain en mettant en évidence que le texte insiste particulièrement sur le fait que Dieu créa l'homme, homme et femme. Il convient ici de souligner que Karl Barth tire son concept d'*analogia relationis* des écrits de Dietrich Bonhoeffer. Aussi, l'interprétation de Dietrich Bonhoeffer lui paraît-elle propre à éclairer cet aspect particulier du texte :

Si l'interprétation de Bonhoeffer nous rapproche de l'exacte compréhension du texte, ce n'est pas seulement parce qu'elle prend au sérieux la notion, inséparable de la représentation du modèle et de son image du vis-à-vis qui se concrétise dans une différenciation et une relation libres, et qu'elle en tire les conséquences, mais aussi parce qu'elle met en lumière le contenu du v.27, lequel, utilisant à trois reprises le terme *bara*, affirme avec insistance : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu – homme et femme il les créa ». N'est-il pas étonnant que l'exégèse ait toujours à nouveau tenté d'éluder cette explication du texte par lui-même et qu'au lieu de se fonder sur elle, elle se soit lancée dans les définitions les plus arbitraires de l'*imago Dei* ? D'autant plus que Gen. 5,1 répète en toute lettre cette explication : lorsque Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu, homme et femme il les créa. N'était-il pas beaucoup plus simple de partir une fois de l'indication, clairement donnée ici, selon laquelle la ressemblance avec Dieu de la créature humaine réside dans ce vis-à-vis existentiel, dans le fait d'exister l'un en face de l'autre et l'un pour l'autre, qui apparaît précisément dans la relation de l'homme et de la femme – quitte à rechercher ensuite en quoi consiste l'essence divine du Créateur qui a servi de modèle à cette image ?⁴⁸³

L'*analogia relationis* implique en effet une relation et deux différences. La première différence est celle de l'affirmation d'une altérité entre les deux protagonistes d'une même relation. A ce titre, l'homme et la femme apparaissent comme deux altérités qui forment une unité en relation de la même manière que le Père, le Fils et l'Esprit forment une unité dans la relation. La deuxième différence que suppose l'analogie est la différence qui fait que cette analogie n'est pas une identification, mais « une correspondance entre deux grandeurs inégales »⁴⁸⁴. La relation entre l'homme et la femme correspond à la relation intradivine mais elle est différente dans le sens où celle-ci s'exprime dans le cadre du créé :

Ne voyons-nous pas que la caractéristique de l'essence de Dieu, qui est d'être un « je » et un « tu », et la caractéristique de l'essence de l'être humain, qui est d'être homme et femme, sont nettement correspondante et permettent d'affirmer une *analogia relationis* ? Le « je » qui interpelle au sein de l'essence de Dieu est au « tu » divin qui l'interpelle comme Dieu est à l'être humain créé par lui, et comme le « je » est au « tu », et l'homme à la femme, au sein de l'existence humaine elle-même. On ne saurait voir ici davantage qu'analogie. La différence et la relation entre

⁴⁸³ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 208.

⁴⁸⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 209.

le « je » et le « tu » au sein de l'essence divine, dans le cadre des Elohim, ne sont pas identiques à la différence et à la relation existant entre l'homme et la femme. C'est parce que l'être humain est créé, et non pas parce qu'il est à l'image de Dieu, que cette différence et cette relation ont cette forme précise qui correspond à la bisexualité animale. C'est parce qu'il est d'essence créée que le rapport entre le « je » et le « tu » dans l'être humain existe seulement sous la forme de la différence et de la relation qui caractérise deux individus différents, alors qu'en Dieu, un seul et même individu inclut ce rapport⁴⁸⁵.

C'est dire que ce qui constitue l'analogie dans le fait que l'homme soit créé à l'image de Dieu est plus la communion que la nécessaire différence entre les protagonistes de la relation en milieu créé. Ici, Karl Barth parle bien d'analogie et non de représentation, son langage est bien fondé dans une ontologie et non dans une phénoménologie, il parle bien d'« essence », c'est pourquoi il lui est nécessaire, pour affirmer ce qui est à nos yeux une ontologie relationnelle, de différencier l'*analogia relationis* d'une *analogia entis*⁴⁸⁶ : il y a bien une analogie d'être entre Dieu et l'homme mais l'être est ici tout simplement défini comme relation. Ainsi Barth sort-il grâce à Bonhoeffer du cadre classique de l'ontologie perçue comme participation à l'être. Il y a ici correspondance d'être « en tant que relation », correspondance entre « deux grandeurs inégales », l'une Créateur, l'autre créée, correspondance et inégalité des grandeurs qui permet d'affirmer une analogie. Il y a là une grande différence entre la conception barthienne de l'image de Dieu et la conception ansaldienne qui refusant de définir Dieu sur le fondement de son altérité suprême ne pourra pas établir une telle analogie, restant dans le cadre strictement phénoménologique de la représentation. La théologie ansaldienne nous apparaîtra alors comme une exagération du concept barthien de « Tout-Autre ».

Ayant constaté en quoi consiste la correspondance dans l'*analogia relationis* entre Dieu et l'humanité créée à son image, il s'agit maintenant d'approfondir en quoi consiste plus précisément la différence au sein de cette analogie. Les prépositions א et ב permettent d'exclure toute identification entre l'homme et l'image de Dieu, ce qui permet dans le système barthien de bien rester dans une *analogia relationis* sans glisser dans une conception de l'image de Dieu comme participation de l'être humain à l'être divin.

Troisièmement, Barth va insister sur la signification exacte des termes *zelem* et *demut* qu'il va interpréter à la lumière des prépositions qui les introduisent dans le verset. Cette analyse

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Ainsi, K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 208 : « l'homme est pour l'homme ce que Dieu est pour lui en sorte que l'*analogia relationis*, sens de cette ressemblance, ne saurait-être confondue avec quelque *analogia entis*.

grammaticale particulière va lui permettre d'affirmer la non-identification entre l'homme et l'image de Dieu :

Le terme d'image employé au v.26-27 requière une explication particulière. Nous nous risquons à traduire : « Faisons l'homme à notre image (littéralement : prototype⁴⁸⁷), selon notre ressemblance (littéralement : modèle⁴⁸⁸) ! ». Ce qui nous autorise à cela, ce sont moins les substantifs eux-mêmes que les prépositions qui les déterminent. [...] L'« image de Dieu » pourrait alors aussi bien signifier la vision que Dieu a de lui-même, ce qu'il sait et connaît de lui-même, et donc son image et sa ressemblance, que l'image que Dieu et lui-même, parce qu'il constitue l'originale de toute image existante de lui, et donc son prototype et son modèle. Mais peut-être est-ce prêter au récit une conception trop compliquée. S'il faut choisir, la seconde possibilité, c'est-à-dire la traduction de *zelem* et *demut* par « prototype » et « modèle », devrait être préféré parce que l'emploi des prépositions *ke* et *be* montre clairement que les deux substantifs parlent de l'image de Dieu et non de l'homme formé à l'image de Dieu. La traduction de la *Vulgate* : *ad imaginem et similitudinem nostram* (v.26) et *ad imaginem* (v.27, deux fois), est donc à récuser. Ce n'est pas comme image de Dieu, mais comme être correspondant à l'image de Dieu, que l'homme est créé – d'après les v.26-27, comme aussi d'après Gen. 5,1, et encore Gen. 9,6 (lors de l'interdiction de verser du sang humain). Sa ressemblance avec Dieu n'est pas sa propriété et ne le deviendra pas, elle tient tout entière dans l'intention et l'action de son Créateur, dont la volonté à son égard est justement l'existence de cette correspondance. Voudrait-on même traduire *zelem* et *demut* par « image » et « copie », qu'il faudrait aussitôt interpréter la chose en disant : l'image, la vision que Dieu a de lui-même, dans ce qu'il sait de lui-même.⁴⁸⁹

Cette citation appelle deux remarques. On peut d'une part, constater qu'il existe deux systèmes pour Barth, l'un interprétant *zelem* et *demut* comme « modèle » et « prototype », et l'autre interprétant *zelem* et *demut* comme « image » et « copie ». Cela confirme notre intuition : le modèle et le prototype relèvent plus d'une ontologie alors que l'image et la copie relèvent plus d'une phénoménologie. Sinon Barth ne ferait pas la distinction entre ces deux systèmes. Notons qu'il préfère le premier système plus ontologique :

Mais on exprime plus simplement la même idée en revenant à l'objet de cette image, à l'original de cette copie, à Dieu lui-même c'est-à-dire en traduisant *zelem* par « prototype » et *demut* par « modèle ». Dans tous les cas, ce que le texte veut dire c'est que Dieu a voulu créer en l'homme un être correspondant à son propre être, de telle sorte qu'il soit lui-même le prototype et le modèle et l'homme l'image et la copie⁴⁹⁰.

On peut, d'autre part, relever, et ceci est fondamental pour notre propos, qu'en affirmant que « ce n'est pas comme image de Dieu, mais comme être correspondant à l'image de Dieu, que l'homme est créé », Karl Barth avance l'idée que l'image de Dieu n'est pas l'homme, que celle-ci lui est extérieure, relevant de « l'intention et l'action de son Créateur ». Nous sommes là, selon nous, au cœur d'une anthropologie relationnelle.

⁴⁸⁷ Une note du traducteur précise qu'il s'agit ici du terme *Urbild* en allemand.

⁴⁸⁸ La même note du traducteur précise qu'il s'agit ici du terme *Vorbild*.

⁴⁸⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

3.1.2.2. L'image de Dieu, volonté de Dieu et extériorité par rapport à l'homme

Dans l'extrait de la dogmatique de Barth que nous avons choisi pour montrer quelle était l'interprétation barthienne de l'image de Dieu, Karl Barth souligne à plusieurs reprises, que l'image de Dieu ne saurait être une qualité ou un attribut de l'homme. C'est-à-dire que l'image de Dieu n'est pas « en l'homme », l'homme n'est pas l'image de Dieu, mais l'homme est « selon » l'image de Dieu. Pour Barth l'image de Dieu relève plus de l'intention du Créateur, qui porte l'image qu'il a de lui-même. Nous voulons ici nous concentrer sur trois extraits qui sont particulièrement significatifs, et placés à des endroits stratégiques du propos barthien sur Gen. 1,26.

Premièrement, c'est lors de son explication, fondamentale pour sa conception de l'image de Dieu, du pluriel divin que Karl Barth va évoquer l'extériorité de l'image de Dieu :

Au moment précis où il allait être question de l'homme, il était nécessaire d'affirmer que le fondement créateur de son existence était et est une histoire située dans le domaine et dans l'être divin, un mouvement à l'intérieur de Dieu, un appel de la divinité et une réponse unanime à cet appel. Un vis-à-vis réel en Dieu lui-même, mais en accord total avec lui, est le modèle mystérieux auquel se rapportent comme la copie à l'original, non seulement la coexistence de Dieu et de l'homme, mais aussi de l'existence de l'homme lui-même⁴⁹¹.

Ici, l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme sous-entend ce propos. C'est encore plus clair à la lumière de ce que nous venons de dire à propos de l'interprétation barthienne de *zelem* et *demut*. Le « fondement créateur » de l'existence de l'homme n'est pas quelque chose qui est en lui, mais bien « une histoire située dans le domaine et dans l'être divin, un mouvement à l'intérieur de Dieu ». C'est dire que le principe de l'humanité n'est pas en l'homme, mais bien dans son Créateur.

Aussi Barth précise-t-il que « l'image de Dieu n'est pas une qualité de l'homme. Il est donc vain de chercher dans quels attributs ou comportements particuliers de l'homme, elle pourrait consister »⁴⁹².

Deuxièmement, c'est dans le cadre de sa définition de l'*analogia relationis* fondée dans les écrits de Dietrich Bonhoeffer, que Karl Barth va affirmer que l'image de Dieu ne saurait être une qualité de l'homme :

Les réflexions de Dietrich Bonhoeffer (*Schöpfung und Fall* 1933, p.29 s.) nous permettent d'avancer encore davantage dans l'exacte compréhension du texte : comment Dieu peut-il se voir lui-même dans son œuvre, se reconnaître, se retrouver ? De toute évidence seulement dans la mesure où ce qu'il créé lui est semblable et est, par conséquent, également libre : non pas libre en-soi, non pas doté d'une liberté qui serait sa qualité, son activité, sa disposition, sa manière d'être,

⁴⁹¹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 195-196.

⁴⁹² K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 197.

mais pour le Créateur, qui a voulu lui-même être libre pour sa créature et le veut toujours à nouveau. En créant l'homme comme son image terrestre, Dieu en fait un être libre en ce sens. [...] La liberté créée se manifeste en ce que « le créé se réfère au créé », en ce que « l'homme est libre pour l'homme ». Elle ne réside pas dans une qualité naturelle de l'être humain, c'est-à-dire dans une capacité, une possibilité ou une structure de l'être qui lui serait propre, mais dans le fait très simple de devoir vivre « l'un en face de l'autre, l'un avec l'autre, l'un pour l'autre » comme homme et femme. C'est dans cette relation que se révèle la liberté de l'homme et par conséquent sa ressemblance avec Dieu. L'homme est pour l'homme ce que Dieu est pour lui en sorte que l'*analogia relationis*, sens de cette ressemblance ne saurait être confondue avec quelque *analogia entis*⁴⁹³.

Ce qui caractérise l'homme n'est pas un attribut du sujet, ce qui le caractérise c'est qu'il est sujet lui-même comme Dieu est sujet, mais différemment de Dieu car sa singularité ne peut être sans autre. Ainsi, ce n'est pas l'homme seul qui est à l'image de Dieu, ce ne peut-être que l'homme en relation. Et l'homme en relation n'est pas l'image de Dieu, mais il correspond à l'image de Dieu, à l'idée que Dieu se fait de lui-même. L'image de Dieu reste externe à l'homme. C'est au moment où Barth articule les idées de filiation et de transmission de l'image de Dieu que cette extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme est la plus manifeste :

Bien qu'il soit l'auteur de la vie physique, de ces descendants, le père ne peut pas leur donner et leur transmettre le caractère particulier qui fait que l'homme devienne capable de relation avec Dieu et que Dieu lui dise « tu » et le considère comme un « je » responsable devant lui, pas plus que le caractère qui s'exprime par la relation du « je » et du « tu » dans la coexistence de l'homme et de la femme. En un mot, il n'est pas à même de perpétuer lui-même sa ressemblance avec Dieu. Il peut seulement espérer que Dieu, le Créateur, voudra bien se reconnaître dans la nouvelle créature à laquelle, comme père, il a transmis la vie ; il lui est permis de croire que le fils engendré par lui sera créé exactement comme lui-même : par Dieu, à son image et selon sa ressemblance. Mais la réalisation de cet espoir ne dépend pas de sa décision et de son acte de père, comment pourrait-il transmettre ce qui ne lui appartient pas ?⁴⁹⁴

L'image de Dieu est belle et bien identifiée avec la volonté de Dieu et elle est bien différenciée de l'être humain qui ne peut la transmettre : elle est confondue avec la volonté créatrice de Dieu. A la manière d'une reconnaissance de paternité, la qualification de créature selon l'image de Dieu nécessite une reconnaissance de la part du Créateur. L'homme ne peut transmettre l'image de Dieu, mais la question est de savoir s'il peut toutefois la perdre : peut-on perdre ce qui ne nous appartient pas ? Aussi est-il intéressant de constater que la perpétuation de la création selon l'image de Dieu peut encore être espérée :

L'histoire prouvera bientôt que la créature faite homme et femme à l'image de Dieu ne doit pas à elle-même sa ressemblance avec la divinité et qu'elle n'est pas davantage capable d'assurer sa perpétuation. Elle sera la démonstration que la répétition de son propre être à son image et selon cette ressemblance n'est pas dans les possibilités de la créature humaine, mais qu'elle ne peut-être qu'un recommencement et un renouvellement opéré par Dieu. Elle confirmera que la ressemblance

⁴⁹³ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 207-208.

⁴⁹⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 212.

avec Dieu ne saurait consister dans la perpétuation ou même dans le développement d'une qualité qui aurait été primitivement attribuée à l'être humain, mais qu'elle ne sera jamais, pour lui, qu'un objet d'espérance en Dieu, son Créateur⁴⁹⁵.

Cette extériorisation de l'image de Dieu est en effet encore plus intéressante lorsqu'elle est articulée avec la notion de péché :

En effet, l'épisode de la chute va maintenant intervenir comme un élément d'arrêt et de trouble ; il suscitera la colère et le châtiment de Dieu, et transformera la bénédiction en malédiction. Et l'homme qui n'est pas à l'origine de sa création et ne mérite pas la bénédiction qui lui a été accordée, mais qui a, au contraire, attiré sur lui un tel retournement, va prouver qu'il est incapable de supporter cette malédiction et plus encore de l'annuler. Etant à l'image de Dieu, il sera entièrement réduit à placer tout son espoir en Dieu. Mais précisément parce qu'il est à l'image de Dieu, et parce que la bénédiction qu'il a reçue lors de sa création lui demeure acquise, même quand elle se change en malédiction, il apparaîtra qu'il peut saisir et avoir cet espoir. Dieu prouvera qu'il est fidèle à lui-même, à sa Parole et à son œuvre : il continuera à créer l'être humain homme et femme, c'est-à-dire à son image et selon sa ressemblance malgré le péché, malgré l'abîme immense creusé entre cette image et son porteur. On verra que l'homme a tout lieu de diriger ses regards vers celui qui, autrement que lui mais justement comme l'homme véritable, sera à sa place et pour son bien homme et femme, à l'image et selon la ressemblance de Dieu : Jésus-Christ et son Eglise⁴⁹⁶.

C'est toute la sotériologie, la christologie, l'anthropologie, l'ecclésiologie, et l'eschatologie de Barth, puisque l'image de Dieu devient objet d'espérance, qui se trouvent ici concentrées autour du concept d'*imago Dei*.

L'anthropologie et l'eschatologie : l'homme pécheur n'a pas perdu l'image de Dieu, puisqu'il peut encore l'espérer. Ce faisant, cela confirme ce que nous avons pressenti plus haut : l'homme ne peut pas perdre ce qui ne lui appartient pas, aussi l'*imago Dei* est perçue d'abord comme bénédiction, surtout comme grâce de Dieu.

La sotériologie et la christologie : l'homme est bénéficiaire de la fidélité de Dieu qui continue à créer l'homme selon son image et selon sa ressemblance, c'est-à-dire homme et femme, c'est-à-dire « je » et « tu » qui permettent la relation. Mais pour être sauvé, l'homme « aura tout lieu de diriger ses regards » vers celui qui est l'image de Dieu : Jésus-Christ.

L'ecclésiologie et la christologie : la christologie apparaît en effet comme étant à cheval entre sotériologie et ecclésiologie. Conformément à ce qui est dit dans Ephésiens 5,21-33, le Christ apparaît comme l'époux de l'Eglise et l'Eglise comme l'épouse du Christ. L'*analogia relationis* trouve ici son fondement biblique.

⁴⁹⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁹⁶ K. BARTH, *Dogmatique*, III,1, *op. cit.*, p. 203.

3.1.3. Conséquences christologiques et anthropologiques

Nous n'évoquerons ici que les affirmations christologiques et anthropologiques de Karl Barth qui nous permettront d'une part de comprendre de manière plus aboutie sa conception de l'image de Dieu et d'autre part de comparer son anthropologie avec l'anthropologie ansaldienne. Nous fonderons donc principalement notre propos sur le deuxième Tome du III^e volume de la dogmatique de Karl Barth qui a pour thème *La doctrine de la Création* et plus précisément la destination de l'homme à être l'allié de Dieu. Cette destination, autrement dit sa vocation d'être humain est en effet, comme nous venons de le voir, toute définie bibliquement à travers le concept d'*imago Dei*. Or, si l'homme est créé selon l'image de Dieu, l'image de Dieu elle-même, qui constitue l'archétype selon lequel l'homme fut créé, est, selon les écrits pauliniens et deutéro-pauliniens, le Christ. Aussi pour Karl Barth, la christologie et l'anthropologie sont étroitement liées. C'est particulièrement visible lorsque celui-ci, établissant sa méthodologie afin d'élaborer une anthropologie refuse expressément de définir l'humanité en-dehors des cadres fixés par l'humanité du Christ :

Il s'agit donc de rechercher la forme fondamentale de l'humanité en général, dans laquelle il est possible de discerner ce qui est présupposé ici : à savoir le fait que Jésus peut exister pour l'homme. [...] Est-il vrai que l'humanité de Jésus, c'est-à-dire sa cohumanité, n'est pas l'effet du hasard, mais qu'elle procède de la volonté de Dieu ? Plus encore : est-il vrai que Jésus est l'image de Dieu précisément parce que son humanité porte le caractère de la cohumanité ? Nous avons vu pourquoi cette question appelle une réponse affirmative. Mais n'est-il pas également vrai que Dieu est non seulement le Créateur de l'homme Jésus, mais le Créateur de chaque homme, et que par conséquent nous avons à reconnaître la nature créée telle que Dieu l'a donnée à chaque homme, dans la forme fondamentale de son humanité ? Parce que l'anthropologie théologique procède de ces deux prémices, elle reconnaît qu'il lui est non seulement permis mais commandé de se mettre en quête de la présupposition dont il vient d'être question⁴⁹⁷.

Karl Barth sera particulièrement méticuleux à l'égard de cette première règle méthodologique concernant l'élaboration de son anthropologie, mais il sera aussi intraitable envers toute forme d'anthropologie théologique qui ne suivrait pas cette règle :

Mais tout ce qui brille n'est pas or, et n'est pas anthropologie chrétienne et théologique tout ce qui prétend l'être. Pour pouvoir revendiquer à juste titre cette qualité, une anthropologie devra se montrer inflexible sur le point qui nous intéresse, c'est-à-dire dans le rejet de toute humanité qui se veut sans ou contre le prochain. [...] Si elle est fondée christologiquement, elle possède, avons-nous vu, un critère qui, dès le début, dès qu'elle découvre son objet, est éliminatoire : une humanité sans le prochain sera donc d'emblée exclue. Seule pourra encore être prise en compte une humanité « pour l'homme ». Or dans la théologie actuelle, il n'est pas encore courant, loin de là, de fonder l'anthropologie sur la christologie et d'être ainsi tenu d'utiliser dès le début le critère en question. [...] Il se pourrait que l'anthropologie chrétienne et théologique ne soit pas encore en état d'opposer une résistance efficace aux attaques d'une humanité sans le prochain. Et étant donné que lui fait encore défaut la grâce d'adopter une position fondamentale et d'être inflexible, peut-

⁴⁹⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 241.

être faut-il mettre un point d'interrogation à côté de sa prétention à être une anthropologie chrétienne et théologique⁴⁹⁸.

Nous percevons ici l'un des points communs majeurs entre Barth et Ansaldi, qui est celui d'être sans concession à l'égard des autres anthropologies théologiques, notamment celles qui prétendraient définir l'homme en-dehors de toute sotériologie, ici plus précisément en-dehors de toute christologie, à partir d'une qualité qui serait inhérente à son humanité :

Nous devons nous demander également à propos de l'homme lui-même et en général : dans quelle mesure est-il l'être en faveur duquel l'homme Jésus peut intervenir par sa souffrance et son triomphe ? Puisque dans l'existence de Jésus pour lui se révèle et se manifeste l'alliance que Dieu a conclue avec lui, qu'est-ce donc qui fait de l'homme, en tant que créature de Dieu, un être capable de devenir l'allié de Dieu ? [...] L'expression employée plus haut : l'homme est « capable » de devenir l'allié de Dieu, doit donc être comprise correctement. [...] Nous ne sommes pas en quête de quelque faculté qui permettrait à l'homme de rentrer dans l'alliance de Dieu, de devenir le partenaire de Dieu. Ce pouvoir ne relève pas de quelque virtualité de sa nature créée. Si l'homme le possède c'est parce que Dieu fait de lui son partenaire, parce qu'il l'appelle à entrer dans son alliance, parce qu'il lui permet d'exister à cette fin. [...] Nous n'avons pas à découvrir une « capacité » que l'homme devrait actualiser, mais à discerner le donné qui, pour son Créateur et de préférence aux autres créatures, rend l'homme susceptible d'être un allié répondant à ce que Dieu attend de lui.⁴⁹⁹

A travers ces trois passages, et notamment la dernière citation, nous pouvons percevoir les principaux thèmes barthiens et qui nous intéressent pour notre propos.

Tout d'abord, Karl Barth ne refuse pas de définir l'être humain comme être « capable de Dieu », il reste à ce titre dans la continuité de l'anthropologie théologique classique qui, se fondant sur les affirmations de Thomas d'Aquin relatives à l'*imago Dei*, définit l'homme créé selon l'image de Dieu comme être « *capax Dei* »⁵⁰⁰. Ce que Barth rejette en bloc, c'est l'idée de définir cette « capacité » pour l'homme à être l'allié de Dieu comme une « virtualité de sa nature créée ». C'est « en vertu de la grâce de Dieu »⁵⁰¹ que l'homme a cette capacité qui le différencie des autres êtres créés. Cette première remarque est très importante car il y a là une grande différence entre l'anthropologie relationnelle de Karl Barth et les affirmations contenues dans certaines anthropologies relationnelles contemporaines. Le problème vient de

⁴⁹⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 247-248.

⁴⁹⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 242.

⁵⁰⁰ Voir S.Th.I. q.93, a.4, telle qu'elle est citée par exemple par C.E. O'NEILL, « l'homme ouvert à Dieu (*Capax Dei*) » in P. BUHLER (dir), *Humain à l'image de Dieu*, *op. cit.*, p. 250 : « L'homme est *capax Dei*, ouvert à Dieu, parce que Dieu l'a créé comme celui auquel Il peut se donner en tant que but de sa vie de créature ». Ici, K. Barth ne dit pas autre chose.

⁵⁰¹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 242 : « Encore une fois, c'est en vertu de son insondable grâce que Dieu se lie à l'homme, l'appelle à prendre ses responsabilités devant lui et le met en état de le faire ».

ce que pour Barth l'homme reste *capax Dei*⁵⁰² malgré le péché, alors que pour d'autres théologiens relationnels, notamment Pierre Böhler, l'homme pécheur cesse d'être *capax Dei* :

Comme nous l'avons déjà vu, la tradition catholique établit une distinction entre *imago* et *similitudo*, une distinction qui porte ses fruits dans l'articulation entre anthropologie, doctrine du péché et sotériologie. La position protestante télescope les deux notions pour n'en faire qu'une dimension anthropologique fondamentale qui, par là, reçoit d'emblée un accent plus sotériologique. En effet, le péché se radicalise : il signifie la perte de l'image de Dieu comme relation de correspondance entre l'homme et Dieu. Certes l'homme ne cesse pas pour autant d'être homme ; il reste capable plus ou moins de gérer ses affaires séculières. Mais la relation de correspondance avec Dieu est résolument perdue. On dira pour cette raison que l'homme sous le péché n'est plus ouvert à la vérité, n'est plus *capax Dei*. L'image de Dieu doit être rétablie, l'homme doit être rendu à la vérité. C'est ce qui, en registre protestant, s'effectue dans le Christ comme image de Dieu⁵⁰³.

Nous avons pu déjà citer ce passage du livre de Pierre Böhler pour montrer que la conception relationnelle, naissante avec Luther, correspondait à un basculement anthropologique ayant pour cause une radicalisation du dogme du péché originel élaboré par Saint Augustin qui a conduit à affirmer l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme. Karl Barth continue à affirmer l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme, mais il prend en compte le fait qu'il n'est dit nulle part dans la Bible que l'homme a perdu l'image de Dieu. D'où le critère déterminant d'une anthropologie relationnelle est l'affirmation de l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme et non l'affirmation d'une perte totale de l'image de Dieu, quand bien même, historiquement, le processus de l'affirmation selon laquelle l'image de Dieu est extérieure à l'homme a dû passer par une radicalisation de la doctrine du péché originel. Il y a alors ici une prise de distance de Barth par rapport à Luther⁵⁰⁴, qui n'interdit pas, néanmoins l'affirmation d'une conception relationnelle de l'être humain. En comparant les conceptions barthienne et ansaldienne de l'image de Dieu, il peut exister différentes manières d'exprimer une conception relationnelle selon les contextes et selon les

⁵⁰² K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 244 : Si l'homme est « un être capable de devenir l'allié de Dieu », capacité qui existe « en vertu de l'insondable grâce de Dieu » c'est parce que « la nature ne saurait être simplement étrangère ou opposée à cette grâce mais qu'elle possède une certaine affinité avec elle ». Voir aussi K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 246 : « si l'homme pèche, Dieu ne cesse pas d'être Dieu, et l'homme ne cesse pas d'être homme. Nous devons également dire dans ce contexte : l'homme en péchant ne suscite aucune nouvelle création ; il ne peut apporter aucun changement à la nature qu'il a reçue. Il ne peut que la déshonorer ou se déshonorer lui-même ». Ces affirmations articulées avec cette autre affirmation barthienne, que nous avons mise en avant un peu plus haut, selon laquelle « l'homme ne peut pas perdre ce qui ne lui appartient pas » mènent indubitablement à la double conclusion que d'une part l'image de Dieu est extérieure à l'être humain puisqu'elle relève uniquement de la volonté de Dieu et de sa grâce et d'autre part que l'homme ne perd pas cette image malgré son péché.

⁵⁰³ Ainsi P. Böhler dans P. BUHLER, *op. cit.* p. 277.

⁵⁰⁴ Une telle prise de distance de Barth à l'égard de Luther n'est apparemment pas très étonnante, comme le souligne G. Ebeling, « Au-delà de la Réforme ? A propos de la critique de Luther chez Karl Barth (1986 » dans G. EBELING, *Répondre de la foi, réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p.187-211. Bien que très intéressant, cet article n'a pas d'influence directe sur notre raisonnement. Mais il est intéressant de souligner qu'une telle prise de distance de Barth par rapport à Luther a pu être constatée dans d'autres domaines et dans d'autres travaux.

accentuations. Ce qui est fondamental, c'est l'affirmation de l'extériorité de l'image de Dieu, qui permet de souligner la nécessité de la grâce de Dieu pour le salut de l'homme.

Aussi est-il ensuite nécessaire de préciser que le propos de Barth se situe avant tout dans une ontologie, ontologie qui s'exprime ici particulièrement à travers la notion d'existence. Il est très important de souligner que pour Barth l'essence de l'homme est véritablement à l'image de l'essence divine en ce qu'elle est un « être en acte » :

« Je suis » par la grâce de mon Créateur, mais je ne peux pas être sans que « tu sois », toi aussi – en vertu de la même grâce – et avec moi. Le « je suis » et le « tu es » ne perdent donc ni leur sens ni leur force. Je ne deviens pas toi et tu ne deviens pas moi dans cette coexistence. Au contraire : c'est parce que le « je » et le « tu » coexistent, que leur être prend un caractère humain, et que, respectivement, il est un « je » pour soi et un « tu » pour l'autre. [...] Mais il s'agit d'un être qui, loin d'être statique, est au contraire tout à fait dynamique, d'un être dont le propre est d'agir – c'est-à-dire non pas d'un simple *esse* mais d'un *existere*. Qui dit homme dit histoire. [...] Ainsi donc la formule : « je suis parce que tu es » implique qu'en ce qui concerne l'homme la notion de rencontre est non pas fortuite mais essentielle. [...] Et ontologiquement, elle signifie que l'homme réel n'existe que dans la confrontation, c'est-à-dire sous l'aspect de l'homme lié au prochain⁵⁰⁵.

Karl Barth formule bien ici explicitement le fait que son discours sur l'homme s'inscrit dans une ontologie qui consiste en un discours sur l'existence, ou plus précisément sur la coexistence⁵⁰⁶ et que cette coexistence est « être en acte », à l'image de Dieu qui rappelons le, pour Barth est l'être en acte par excellence, celui qui « est en tant que ». Ainsi la coexistence, la relation, n'est pas une conséquence de l'être humain, c'est l'humanité elle-même : l'humanité est « en tant que » relation comme Dieu est « en tant que » relation, mais elle l'est non pas d'une manière absolue comme Dieu, mais dans l'Histoire, comme nous l'avons vu entre homme et femme, entre « je » et « tu » incarnés. C'est en cela que consiste *l'analogia relationis*. Une telle inscription du discours barthien dans l'ontologie de l'existence est loin d'être anecdotique et elle doit être soulignée car il existe d'autres manières d'exprimer l'image de Dieu, qui conduiront à d'autres conclusions, tout simplement parce qu'elles ne seront pas, comme l'anthropologie barthienne, inscrites dans une ontologie de l'existence. Ce sera par exemple le cas pour Jean Ansaldi qui fonctionnera avec de toutes autres catégories que l'« être », l'« existence » ou l'« être en acte », mais qui pour autant avancera lui aussi une conception relationnelle qui sera, elle aussi, sans concession. Cette inscription du discours barthien sur l'*imago Dei* dans l'ontologie souligne un aspect fondamental d'une conception relationnelle de l'être humain : il n'est pas question de concevoir Dieu ou l'homme à travers

⁵⁰⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pour la définition barthienne de l'existence : « si donc nous disons : "je suis parce que tu es", nous indiquons par là la relation de deux réalités non pas simplement statiques, mais qui sortent d'elles-mêmes, qui existent, et qui existent pour se toucher, pour se rencontrer ». Nous comprenons alors que la définition barthienne de l'existence est un mouvement de l'être, le fait de sortir de lui-même.

des qualités. La relation n'intervient pas dans un second temps après le fait d'être : l'être et la relation ne font qu'un : l'homme, à l'image de Dieu, est relation. Ce principe sera formulé de manière plus ou moins claire chez les théologiens relationnels, mais il apparaît de manière évidente dans le discours barthien – la relation n'est pas une conséquence de l'être, ni d'ailleurs une cause, l'être humain est relation : « Le “je suis” – le vrai “je suis”, le “je suis” ayant un contenu – veut dire finalement : je suis dans la rencontre »⁵⁰⁷. Ce faisant K. Barth introduit ici la question de l'authenticité de l'être : c'est le « vrai “je suis” » qui est relation. La question est alors de savoir en quoi consisterait un faux « je suis » pour bien comprendre son propos : nous allons pouvoir constater que K. Barth prend le surhomme de Nietzsche comme type même du faux « je suis »⁵⁰⁸.

Nous devons ici préciser, et ce sera très important pour la comparaison entre Barth et Ansaldi, qu'inscrivant son propos dans une ontologie de l'existence, K. Barth se détourne d'une anthropologie qui s'inscrirait dans une phénoménologie :

La question de l'humanité de l'être humain se pose indépendamment de ce qui se produit ou ne se produit pas au niveau des phénomènes. Ou plutôt tout le domaine des phénomènes, quels qu'ils soient, est comme une page blanche que seule viendra remplir la réponse à cette question, c'est-à-dire, l'histoire, la rencontre du « je » et du « tu ». Ainsi donc ne peuvent entrer en ligne de compte comme catégories nécessaires, comme constantes, signes et critères de l'humanité, que les éléments qui, au milieu de toutes les circonstances et de toutes les possibilités existantes, caractérisent précisément cette rencontre – que les formes dans lesquelles se concrétise l'événement : « je suis parce que tu es »⁵⁰⁹.

Ansaldi, à travers ses concepts d' « a-rencontre du Réel » et de « basculement de la structure » ne dira pas autre chose que ce qui est dit dans cette dernière citation de Barth. Sauf que son discours sera inscrit non pas dans une ontologie de l'existence – ontologie sur laquelle il refusera de spéculer, d'où l'élaboration du concept même d' « a-rencontre » – mais dans une phénoménologie particulière qui est celle de Jacques Lacan, qui distingue entre le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire. Les deux discours, barthien et inscrit dans une ontologie de l'existence, ansaldien et inscrit dans une phénoménologie, disent alors, malgré l'utilisation de concepts très différents, fondamentalement la même chose. C'est là tout l'intérêt de notre comparaison entre ces deux théologiens : mettre en évidence les constantes d'une anthropologie relationnelle qui peut se décliner sous plusieurs formes, dans plusieurs langages.

⁵⁰⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁰⁸ Voir *infra*, 3.1.3.2.

⁵⁰⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 270.

Enfin, il faut souligner que Barth ne méconnaît néanmoins pas la phénoménologie ni le concept de représentation propre à un tel discours, en ce qui concerne la question de l'*imago Dei*. Le phénomène de Dieu, c'est Jésus-Christ, qu'il « révèle » et « manifeste », c'est-à-dire qui représente pour l'homme l'alliance que Dieu a conclue avec l'homme – et c'est à ce titre que Jésus-Christ peut être non pas seulement assimilé, mais véritablement identifié à l'image de Dieu : « dans l'existence de Jésus pour lui se révèle et se manifeste l'alliance que Dieu a conclue avec lui »⁵¹⁰.

Il ne s'agit donc pas pour nous ici de dresser une typologie caricaturale qui montrerait une opposition entre le discours ontologique barthien et le discours phénoménologique ansaldien, mais plutôt, de manière plus nuancée, de montrer que Barth et Ansaldi accentuent différemment leurs propos : refusant de statuer sur l'ontologie, dans le but d'insister sur l'altérité radicale de Dieu et préférant fonder son discours dans la phénoménologie lacanienne, Ansaldi insistera lui aussi, peut être de manière plus radicale encore, sur le fait que Jésus est phénomène de Dieu, son image : le problème est que pour Ansaldi, Jésus-Christ semble bien être le seul phénomène valable de cette alliance, ce qui explique notamment son insistance sur l'idolâtrie comme péché ainsi que sa grande sévérité à l'égard de Calvin, qui selon lui avance une théologie naturelle « non barrée par la croix »⁵¹¹. Le registre quasi exclusivement phénoménologique du discours ansaldien, qui fonctionne avec les concepts de signifiant – signifié, Symbolique, Réel et Imaginaire, conduit nécessairement celui-ci à formuler le problème de l'*imago Dei*, que ce soit dans ses aspects anthropologiques, christologiques ou sotériologiques en termes de représentation, comprenant l'image de Dieu et l'idole respectivement comme représentations du Tout-Autre et du même, définissant ainsi l'homme comme étant *coram Deo*, face au Tout-Autre, ou *incurvatus in se*, face à lui-même. Le Christ apparaît alors comme l'anti-idole, qui lui seul est à même de libérer l'homme de son aliénation, car il est le seul authentique représentant de Dieu.

La conception barthienne de l'*imago Dei* sera quand à elle plus insistante concernant la question de la Trinité perçue comme « être en tant que » relation, et tout le discours consistera à montrer l'analogie entre la Trinité et l'humanité comme êtres en tant que relation, analogie qui trouve son point d'orgue et son expression privilégiée dans la cohumanité du Christ, qui est Dieu pour l'homme.

⁵¹⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 242.

⁵¹¹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 110.

Ce faisant, les deux théologiens fondent leur anthropologie dans le fait que Christ, l'image de Dieu, est signifiant de l'alliance et que l'homme a été créé selon cette image. Notre réflexion s'arrêtera à cette simple constatation qui est suffisante pour notre démonstration. Aller plus loin dans cette réflexion nous conduirait indubitablement à dépasser le cadre qui est le nôtre, le problème soulevant, au-delà de la limite que nous nous fixons ici, la question de la connaissance plus ou moins naturelle de Dieu, question spécifique qu'il ne s'agit en aucun cas de traiter dans le présent travail.

Ayant formulé ces trois précisions, nous pouvons ici montrer les deux piliers de l'anthropologie barthienne : la « cohumanité » de Jésus-Christ (3.1.3.1) dans laquelle est fondée l'authentique humanité de l'homme, qui est définie comme « coexistence », *a contrario* du surhomme nietzschéen qui apparaît pour Barth comme le mythe de l'homme autonome, le faux « je suis » qui prétend être sans autre (3.1.3.2).

3.1.3.1 La cohumanité du Christ, fondement de l'anthropologie barthienne.

La christologie de Karl Barth repose sur les deux grands principes de la double nature du Christ et de l'identification du Christ à l'image de Dieu.

D'une part, Karl Barth va insister sur la double nature du Christ :

Que Jésus, vrai homme, soit aussi vrai Dieu, et que ce soit uniquement dans cette unité (l'unité du Fils avec le Père) qu'il constitue l'homme réel, cela ne supprime pas la différence existant également en lui entre la déité et l'humanité. Et si, en regard de cette unité, on doit parler d'une divinité, c'est-à-dire d'une détermination divine de son humanité, celle-ci n'en possède pas moins un caractère purement humain. Il y a une divinité de l'homme Jésus, parce qu'en lui le Dieu créateur coexiste directement avec la créature, parce que Jésus est le Sauveur en personne, parce qu'en lui la gloire de Dieu triomphe, parce que lui seul est également un homme en tant que Parole vivante de Dieu, et que son existence coïncide avec l'action de la grâce ; parce qu'en un mot il est l'homme pour Dieu. Mais il y a aussi une humanité de Jésus. [...] La divinité de l'homme Jésus doit être décrite au total par la proposition : Jésus est l'homme pour Dieu ; en conséquence il convient de résumer son humanité en disant tout aussi simplement Jésus est l'homme pour l'homme, pour les autres hommes, pour le prochain⁵¹².

Si nous avons montré que Dieu, dans sa Trinité, est défini comme « être en tant que », Jésus-Christ, quant à lui est défini, dans sa double nature, comme « être pour ». Comme tout le reste de son raisonnement concernant l'image de Dieu, la christologie barthienne prend forme dans une ontologie : « Nous devons constater finalement que l'être de l'homme Jésus pour le prochain constitue un fait de nature ontologique »⁵¹³. Cette ontologie va s'exprimer à travers la notion d'existence :

⁵¹² K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 224-225.

⁵¹³ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 227.

En ce qui concerne Jésus également, nous nous trouvons désormais « ici-bas », dans le cosmos. C'est ici, dans ce cadre, qu'il est le Fils de Dieu. C'est ici que la divinité le caractérise en tant qu'homme. Mais c'est ici également qu'il est un être humain, cosmique, une créature parmi les autres. Et ce qui le distingue comme être cosmique, comme créature, comme homme pur et simple, c'est qu'en existant, il se rapporte aux autres hommes, au prochain, et cela non pas en partie, en passant ou après coup seulement, mais bien de nature, exclusivement et totalement, si bien que lorsque nous pensons à l'humanité de Jésus, nous devons parler sans la moindre ambiguïté de cohumanité. Est humain, selon ce que nous permet de voir l'homme Jésus, l'être cosmique dont le propre est d'exister pour les autres qui sont ses semblables⁵¹⁴.

Ainsi, la « cohumanité » est-elle définie comme « coexistence », comme « être pour », « exister pour les autres ». Mais Jésus c'est aussi celui qui en existant « nous permet de voir » ce qu'est l'humain. C'est ici que s'opère l'articulation entre ontologie de l'existence et représentation chez Karl Barth à travers la notion d'image de Dieu :

Puisque l'humanité de Jésus est l'image de Dieu, il est évident qu'elle n'est qu'indirectement identique à Dieu. Elle fait partie du monde créé, du cosmos. Elle appartient donc, non pas au domaine interne de l'essence de Dieu, mais au domaine externe de son œuvre. Dans le premier domaine, Dieu existe en-soi et en relation avec soi-même. Dans le second, il existe en relation avec la réalité différente de lui. Dans un cas il s'agit de Dieu et de Dieu ; dans l'autre de Dieu et de l'homme. Ce sont là deux réalités distinctes. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver d'avantage qu'une correspondance et une ressemblance entre les deux relations. [...] Il y a un sauveur et un sauvé. Dans l'alliance éternelle conclue avec l'homme, et qui est manifeste en Jésus, Dieu ne s'est donc pas associé à un second Dieu. De même l'homme ne devient pas un second Dieu parce qu'il participe à cette alliance, parce qu'il est délivré par son Sauveur. Il est et reste une créature qui, sans le secours de Dieu, serait absolument condamnée, l'homme qui, livré à lui-même, serait inévitablement perdu. Et c'est dans l'humanité de Jésus, dans son œuvre de Sauveur, que la relation entre Dieu et l'homme nous est présentée et existe réellement⁵¹⁵.

La conception barthienne de l'*imago Dei*, distingue donc entre le discours sur la représentation et celui concernant l'*analogia relationis* : il y a, d'une part, l'analogie de relation entre « la relation existant dans l'être de Dieu » et « la relation établie entre cet être de Dieu et celui de l'homme »⁵¹⁶ qui est toute inscrite dans le Christ image de Dieu – c'est le volet ontologique du discours barthien sur l'*imago Dei*, dans lequel il montre que l'« être pour » est analogue à Dieu qui est « être en tant que relation » et il y a, d'autre part, ce que cette image de Dieu représente pour l'homme, tant elle « révèle et manifeste dans le temps »⁵¹⁷ l'alliance éternelle de Dieu avec l'homme – c'est là le volet sotériologique du discours barthien sur l'*imago Dei*, la représentation pour l'homme de ce qu'est sa destination :

Nous avons cherché pour commencer à définir le lien interne entre l'homme destiné à être l'allié de Dieu d'une part et sa nature créée d'autre part – lien qui n'a pas été affecté par le péché et qui par conséquent subsiste chez l'homme pécheur. [...] Nous nous sommes demandé ensuite dans quelle mesure l'humanité de l'homme pouvait être, dans tous les cas, un signe de sa destination divine. Nous avons essayé de trouver l'indication qui, dans la nature humaine elle-même et en-soi,

⁵¹⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 225.

⁵¹⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 237

⁵¹⁶ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 238.

⁵¹⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 236.

renvoie à la grâce de Dieu et constitue un mystère que l'on saisit par la foi. Et la réponse que nous avons, nous l'avons énoncée d'abord en fonction de l'homme Jésus. Nous avons montré qu'en lui le lien interne entre sa destination et sa condition de créature est un lien parfaitement harmonieux, parce que son humanité signifie – conformément au fait qu'il existe pour Dieu et qu'il est en conséquence l'image de Dieu lui-même – qu'il existe également pour l'homme, pour son prochain⁵¹⁸.

Autrement dit, l'humanité de Jésus, qui est l'image de Dieu en ce qu'elle est une analogie entre les relations Père-Fils et Dieu-humain, « signifie » pour l'homme que la destination de l'être humain réside dans le fait d' « exister pour » son prochain. Cette humanité authentique, c'est-à-dire l'adéquation de l'humain avec sa destination d'être humain, qui se révèle en Jésus-Christ et de laquelle relève l'être humain n'a pas ontiquement⁵¹⁹, dans son essence même, été affectée par le péché : l'essence de l'être humain reste bien celle d' « être pour » et le discours sotériologique de Barth ne définit donc pas le péché comme perte de l'image de Dieu, mais bien plutôt comme aveuglement de l'homme à l'égard de sa propre destination, aveuglement duquel l'homme peut être libéré dans la foi en Jésus-Christ qui révèle que l'authenticité de l'être humain réside dans le fait qu'il « est pour », selon l'image de Dieu qui « est en tant que relation ». Autrement dit, la sotériologie barthienne se distingue d'une ontologie en ce que le péché est défini non pas comme quelque chose qui affecte l'être même de l'être humain, mais bien plutôt comme une illusion qui l'empêche de percevoir en quoi consiste son humanité authentique, illusion qui empêche l'adéquation de l'être humain avec sa destination. C'est bien de l'authenticité de l'humanité dont il est question : le pécheur par excellence c'est celui qui, aveuglé par le péché, prétendra qu'il peut, contre sa nature, exister uniquement pour lui-même.

3.1.3.2 La coexistence, forme fondamentale de l'humanité authentique.

Nous avons pu remarquer que Karl Barth considère l'humanité authentique comme « être pour », comme un « je » qui existe pour un « tu » et *vice versa*. La référence au « je » et au « tu » porte la marque de la philosophie de Martin Buber. M. Buber n'est pas le seul philosophe qui a pu inspirer K. Barth et la critique barthienne des écrits de Friedrich Nietzsche est toute aussi fondamentale pour sa formulation d'une conception relationnelle de l'être humain. En effet, la philosophie nietzschéenne, et notamment son anthropologie particulière qui est bien connue à travers la notion d'*Übermensch*, apparaît pour Barth comme

⁵¹⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 239.

⁵¹⁹ Ici encore, il convient de préciser que nous utilisons le terme « ontique » dans son sens général, comme « ce qui est relatif à l'être » et non dans le sens précis d'un auteur comme par exemple Heidegger qui utilisait ce terme de manière plus restrictive.

le contre-exemple le plus pur de ce que peut être l'anthropologie chrétienne, poussant jusqu'au bout un discours sur ce que peut être « l'humanité sans prochain » :

Si nous en venons à dire ici quelques mots de Friedrich Nietzsche, à titre d'illustration, c'est pour deux raisons : tout d'abord, faisant preuve d'une lucidité et d'une logique incomparables, Nietzsche a poussé jusqu'au bout cette conception de l'humanité ; ensuite, regardant en face ses origines profondes et ses ultimes conséquences, pour les approuver avec enthousiasme, il a dit non, ou plutôt il a dû dire non avec autant de décision et de passion à la conception chrétienne de l'humanité – non pas seulement à une caricature de l'humanité chrétienne mais, sous la forme d'une caricature, à cette humanité elle-même. Sa position illustre la nécessité et l'obligation où nous sommes à notre tour de dire non, plus calmement que lui, mais avec la même fermeté, à la conception de l'humanité dont il prend exemplairement la défense⁵²⁰.

Bien que K. Barth indique que c'est seulement « à titre d'illustration » qu'il fait ici un long développement sur la philosophie nietzschéenne, sa critique nous semble néanmoins fondamentale et contemporaine. L'anthropologie théologique contemporaine ne peut en effet pas faire l'économie de la prise en considération du travail de grands penseurs tels que Darwin, Marx, Freud ou Nietzsche qui ont profondément marqué leur époque en interrogeant certaines affirmations du christianisme. Ces auteurs ont permis aux théologiens chrétiens de préciser le propos de l'anthropologie théologique : leur influence est notamment visible dans les écrits de K. Barth que nous analysons ici, mais aussi de J.-M. Maldamé⁵²¹, qui prend en considération le darwinisme dans son ouvrage sur le péché originel, ou de manière plus évidente encore pour notre propos, de Jean Ansaldi⁵²². C'est pour cette raison que nous nous arrêtons là quelques instants pour exposer – seulement pour exposer – ce raisonnement barthien relatif à l'anthropologie nietzschéenne. Plus qu'une simple critique de l'anthropologie chrétienne, la pensée de F. Nietzsche apparaît pour K. Barth comme l'une des meilleures compréhensions de celle-ci, bien que le but du philosophe fut de la combattre :

Et il faut le dire sans ambages, cette attaque était bien dirigée : elle portait exactement sur le point qui devait être touché, selon Nietzsche, le défenseur fanatique et le prophète intraitable de l'humanité sans prochain. Que cet homme se soit heurté ici, non pas au point faible, mais au point le plus fort de son adversaire, c'est là une autre question ; objectivement parlant c'est tout à son honneur. En découvrant le Crucifié et son armée, Nietzsche a découvert l'Evangile lui-même sous une forme que ses défenseurs – pour ne pas parler de ses adversaires – n'avaient pas su voir, tout au moins au XIXe siècle. Et pour avoir dû le combattre sous cette forme-là, il nous a rendu le grand service de nous montrer qu'il nous fallait nous en tenir à cette forme-là, aussi inflexiblement qu'il l'a rejetée : nous opposant ainsi non seulement à lui, mais encore à toute la tradition philosophique qu'il a défendue en se coupant toute ligne de retraite⁵²³.

⁵²⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 250.

⁵²¹ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel...*, *op. cit.*, p. 255-278 : pour une prise en compte de Darwin ; p. 315 : pour la prise en compte de Nietzsche et p. 291 : pour la prise en compte d'une lecture freudienne du péché.

⁵²² L'anthropologie ansaldienne est en elle-même une prise en considération de la psychanalyse lacanienne qui fait suite aux écrits de S. Freud.

⁵²³ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 263.

K. Barth le dit lui-même : la théologie ne peut plus être sans prendre en considération la pensée de ce philosophe qui a su l'interroger sur ce qu'elle a de plus fondamental. Il convient alors de considérer plus exactement en quoi consiste ces affirmations nietzschéennes qui permettent à K. Barth de défendre sa conception relationnelle de l'être humain :

L'événement vraiment nouveau qui se produit avec Nietzsche, c'est que chez lui sa conception de l'humanité sans prochain – qui avait été déjà secrètement l'humanité de l'olympien Goethe et des autres classiques, puis celle d'esprits plus médiocres – a atteint un stade incomparablement plus avancé, plus irritable, plus dangereux qu'ailleurs, mais aussi – dans la dernière phrase, peut être ? – beaucoup plus vulnérable. Nietzsche a découvert et prêché l'homme de la « solitude azurée », situé à six mille pieds au dessus du temps et de ses semblables, l'homme pour qui la créature qui lui ressemble et qui s'abreuve pourtant à la même source que lui est devenue simplement insupportable, étrangère, inaccessible, l'homme qui ne peut plus avoir d'amis et est réduit à mépriser la femme – l'homme qui ne peut plus vivre que dans le voisinage des aigles et des grands vents – l'homme qui ne voit plus autour de lui que désert ou paysage d'hiver, et qui ne saurait avoir lui-même que l'existence d'une flamme consumante – l'homme par delà le bien et le mal⁵²⁴.

La description de cette humanité sans prochain, qui est l'exact contraire de l'humanité chrétienne, permet à Karl Barth de préciser son propos : *a contrario* du surhomme est l'homme à l'image de Dieu, qui lui n'en est pas « réduit à mépriser la femme » mais qui, au contraire est, dans sa relation avec la femme, l'être humain authentique dont l'aspect le plus fondamental est qu'il n'existe pas pour lui-seul, mais qu'il existe seulement dans la mesure où il coexiste. Cette lecture *a contrario* de l'anthropologie nietzschéenne est une base qui permet de comprendre le principe de l'anthropologie relationnelle comme discours sur la coexistence, mais pour K. Barth, la pointe de la critique nietzschéenne à l'égard de l'anthropologie chrétienne, mais aussi son point le plus faible, apparaît au moment où Nietzsche se confronte à la figure du Christ :

Lui, Nietzsche, a été conséquent, il a su suivre jusqu'au bout le chemin de l'humanité sans prochain. De là sa faculté de voir, lui le premier, et lui seul, l'élément vraiment dangereux du christianisme. Cet élément dangereux que Nietzsche a été seul à discerner, [...] le voici : le christianisme – et c'est là ce que Nietzsche appelait la « morale chrétienne » – confronte précisément l'homme véritable, le surhomme, ce fruit bien mûr, ce fruit suprême et nécessaire de toute l'évolution de l'« humanité » vraie, avec un type d'homme qui vient le mettre radicalement en question, le troubler, le détruire, voire le tuer. Il le confronte avec l'homme misérable et qui souffre. Il lui demande de voir cet homme ; de consentir à sa présence ; d'être homme, non pas sans lui, mais seulement en communion avec lui ; de s'abreuver précisément à ses côtés à la même source. Le christianisme place sous les yeux du surhomme le Crucifié : Jésus, le prochain, et dans la personne de Jésus lui-même, toute une armée d'autres individus, qui sont exclusivement des hommes « vils et méprisés dans le monde » (dans le monde de Zarathoustra, c'est-à-dire de l'homme proprement dit), des gens affamés, assoiffés, nus, malades et prisonniers – tout un océan de laideurs humaines. [...] C'est ce Crucifié qui est Dieu lui-même, et il ne l'est que pour ceux qui font partie de son armée. C'est pourquoi ceux-ci sont les élus de Dieu ; c'est pourquoi Dionysos-Zarathoustra ne serait à son tour un élu de Dieu que s'il appartenait à cette multitude. Mais alors adieu les six mille pieds, adieu l'azur, adieu surtout la solitude, finie la source où l'on va puiser

⁵²⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 260.

tout seul ! Car voici que réapparaît tout ce qui trouble et supprime la solitude. Voici revenu ce prochain que Zarathoustra avait voulu fuir ; le voici présent sous un aspect qui rend toute fuite impossible (incarnant vraisemblablement une réalité que même Zarathoustra ne peut pas simplement fuir) et tout martèlement sans objet (sans doute parce qu'il n'y a vraiment plus de moyen de marteler le prochain qui se présente sous l'image de la détresse !)⁵²⁵.

Même Zarathoustra, le surhomme, ne peut fuir le prochain, et cela à cause du Christ qui représente « sous un aspect qui rend toute fuite impossible » l'humanité authentique, l'humanité qui ne peut se passer du prochain. L'anthropologie Nietzschéenne apparaît alors comme l'envers de l'anthropologie barthienne avec Zarathoustra en lieu et place du Christ, mais Christ est vainqueur car Zarathoustra est une conception illusoire et impossible d'un être humain qui pourrait se passer du prochain. D'où la forme fondamentale de l'humanité, celle qu'aucun être humain ne peut ni refuser ni fuir malgré son péché, est la coexistence avec le prochain – c'est en cela que consiste l'humanité authentique que représente Jésus-Christ, l'image de Dieu selon laquelle l'homme fut créé, une humanité qui ne peut se perdre et qui ne peut, tout au plus qu'être cachée sous l'épais voile du péché qui aveugle l'homme :

L'humanité de Jésus est son être pour l'homme. Nous tirons de là la définition générale suivante : l'humanité de chaque homme est une qualification de son être qui le rend propre à coexister avec le prochain. L'homme est concrètement un homme, non pas pour soi, non pas dans la solitude, mais bien parce qu'il coexiste avec son semblable, parce qu'il vit dans cette dualité : c'est ainsi qu'il correspond à sa destination : être l'allié de Dieu ; c'est ainsi qu'il est l'être pour lequel Jésus existe, et par conséquent, un homme réel. Si on oublie cela, si on considère l'homme comme être pour soi, si, donnant au « je suis » une portée abstraite on envisage l'homme indépendamment du prochain, tout ce que nous avons dit jusqu'ici s'écroule : on est condamné à tâtonner dans l'obscurité et l'on ne parvient plus à distinguer, de l'inhumanité elle-même, ce qu'on s'obstine à appeler l'humanité⁵²⁶.

Par la suite, K. Barth complètera son anthropologie relationnelle en précisant sa définition de l'image de Dieu dont il convient ici de résumer les points principaux.

Premièrement le discours barthien sur l'*imago Dei* se décline à la fois dans une ontologie en ce qu'elle consiste en une analogie de relation entre l'être divin qui est « en tant que relation » et l'humanité révélée en Jésus-Christ comme « être pour », à la fois dans une phénoménologie en ce qu'elle consiste en une définition sotériologique de l'image de Dieu comme humanité révélée à l'homme en Jésus-Christ qui est décrit comme phénomène de l'humanité authentique permettant à l'homme de prendre conscience de sa destination.

⁵²⁵ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 261-262. Le « martèlement » fait référence à une comparaison introduite par Nietzsche dans *ainsi parlait Zarathoustra*, où l'homme est comparé à une « pierre informe, vilaine pierre qui appelle le sculpteur », ce qui induit l'idée que l'homme n'est pas une créature aboutie : voir K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 254.

⁵²⁶ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 263.

Deuxièmement, soulignant le caractère ontologique de l'*imago Dei* le discours barthien ne méconnaît pas la théologie classique en ce que lui aussi souligne que la forme fondamentale de l'être humain est déterminée par l'image de Dieu qui n'a pas été perdue par le péché : malgré le péché, la nature humaine reste intacte, elle est « existence pour le prochain ». L'effet du péché à l'égard de l'image de Dieu est l'aveuglement : il empêche l'homme de percevoir sa destination à être l'allié de Dieu dans la relation et lui donne l'illusion qu'il peut se passer de l'autre. Le Zarathoustra de Nietzsche apparaît comme le paradigme de cette humanité sans prochain, un Zarathoustra dont la position, nous venons de le voir n'est pour K. Barth pas réaliste ni tenable. Ce faisant l'ontologie barthienne se distingue de l'ontologie classique en ce qu'elle n'avance pas une analogie d'être entre l'être divin et l'être humain, mais une analogie de relation.

Troisièmement, vue à travers le prisme de l'*imago Dei*, la sotériologie de Barth n'est pas en-soi originale : elle est une sotériologie de la conscience et de l'aveuglement, concepts qui sont naturellement présents dans tout discours sur l'image – la fonction de l'image est bien de montrer. Il n'est pas nouveau de dire que Christ, l'image de Dieu, a pour fonction de révéler à l'homme l'image selon laquelle il fut créé. Ce faisant c'est bien par la foi en Jésus-Christ que l'homme sera sauvé. Ce qui démarque la sotériologie barthienne d'une sotériologie plus classique quand elle est formulée à partir du concept d'*imago Dei*, est l'insistance sur le fait que l'on ne saurait identifier l'homme et l'image de Dieu. Son analyse grammaticale de Genèse 1,26 est particulièrement significative à cet égard, et son concept même d'analogie suppose une telle distinction. D'où K. Barth ne déroge évidemment pas à ce que nous percevons comme étant le critère fondamental permettant d'identifier une conception relationnelle de l'être humain à travers la notion d'*imago Dei* : l'affirmation de l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme.

Quatrièmement, et finalement : ce que fait perdre le péché à l'être humain est son humanité, c'est-à-dire la conformité à sa destination d'être humain. Barth insistera particulièrement en distinguant l'humanité de Christ et l'humanité de l'homme : « les hommes existent aussi sans doute les uns pour les autres. Mais seule l'humanité de Jésus peut être décrite, au sens exhaustif, comme un être pour le prochain »⁵²⁷. Ce qui sous-entend que l'homme ne parviendra jamais réellement à être conforme à sa destination. On rejoint alors la doctrine luthérienne du *simul justus, simul peccator, semper penitens* : l'homme est toujours pénitent, car il ne peut jamais être totalement conforme à l'image selon laquelle il a été créé.

⁵²⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 264.

La difficulté tient du fait que l'on ne peut pas à proprement parler pour K. Barth d'une distinction entre image et ressemblance au sens où la théologie classique a pu les distinguer : K. Barth distingue certes, d'une part, l'image de la ressemblance mais les choses se compliquent lorsqu'il utilise, d'autre part, les termes « correspondance et ressemblance » pour définir l'*analogia relationis*. Il faut bien distinguer entre les deux : d'une part, il est dit que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, d'autre part, Barth affirme qu'il y a « correspondance et ressemblance » entre la relation Dieu-Dieu et la relation Dieu-homme. Ce faisant, l'idée d'une persistance de l'image et d'une perte de la ressemblance est absente chez K. Barth : le péché ne fait pas perdre la ressemblance entre l'homme et Dieu puisque l'homme reste fondamentalement un « être pour » comme Jésus qui « être pour » à l'image de Dieu qui est « être en tant qu'il aime ». Ce que l'homme perd par le péché, ce n'est pas la ressemblance, mais la conscience de la destination de son être, que Jésus lui révèle. Autrement dit, l'homme reste à l'image et à la ressemblance de Dieu. Là où Karl Barth rejoint néanmoins la théologie classique, c'est qu'il distingue bien, dans son discours sur l'*imago Dei* un volet ontologique qui consiste en l'affirmation que l'être humain ressemble à l'être divin et un volet sotériologique, plus phénoménologique qui décrit le Christ comme image de Dieu, phénomène de l'alliance entre Dieu et l'humain, qui révèle à l'homme la destination de son être. K. Barth ne refuse pas l'idée de nature humaine, ni de la définir avec l'ontologie relationnelle qui est la sienne. Aussi est-il conséquent en affirmant que la nature humaine est d'être selon l'image et à la ressemblance de Dieu malgré le péché qui empêche l'homme d'être un être humain authentique, c'est-à-dire conforme à sa nature, à son humanité qui est l'« être pour » tel qu'il est parfaitement révélé en Jésus-Christ.

Ces points ayant été brièvement rappelés, il s'agit maintenant pour nous de comparer la conception ansaldienne de l'*imago Dei* avec cette conception barthienne que nous venons d'exposer.

3.2 L'*imago Dei* selon Jean Ansaldi

Il s'agit maintenant de parvenir à une comparaison entre les affirmations barthiennes et les affirmations ansaldiennes concernant l'*imago Dei*. Afin de bien montrer les points de comparaison que nous utilisons, nous suivrons le même plan que celui que nous avons utilisé pour exposer la pensée barthienne. Tout d'abord, il s'agira de montrer en quoi consiste l'ontologie ansaldienne, qui se distingue de l'ontologie barthienne, bien que celle-ci soit aussi au service d'une conception relationnelle de l'être humain : contrairement à Barth qui insiste

sur l'essence relationnelle de la Trinité, Ansaldi refusera de spéculer sur l'être Dieu en le qualifiant de « Père Radicalement-Autre » (3.2.1.). Ensuite, il s'agira de rappeler en quoi consiste plus précisément son interprétation de l'image de Dieu. Conséquente avec sa conception de l'ontologie, l'interprétation ansaldienne sera inscrite uniquement dans une phénoménologie qui désignera l'image de Dieu en termes de représentation (3.2.2.). Ce faisant, la sotériologie ansaldienne consistera, comme la sotériologie barthienne, à désigner le Christ comme image de Dieu qui révèle aux hommes ce qu'Ansaldi appelle « l'*humanum* » et que Barth appelle « l'humanité », c'est-à-dire la forme fondamentale de l'humanité, qui apparaît comme un discours sur la nature de cet être humain créé selon l'image de Dieu. Tout en relevant d'une même logique, les deux discours présentent cependant des différences importantes (3.2.3.).

3.2.1 L'ontologie particulière de Jean Ansaldi : l'emprunt à la psychanalyse lacanienne.

Le grand apport de Jean Ansaldi fut de faire dialoguer psychanalyse et théologie⁵²⁸ : tout au long de ses ouvrages, Jean Ansaldi s'est en effet efforcé de mettre en évidence les parallèles existants entre la psychanalyse lacanienne et la théologie.

Il ne s'agira pas ici de développer les aspects psychanalytiques du discours ansaldien⁵²⁹ sur l'homme mais il est toutefois nécessaire, à titre introductif, d'en évoquer les lignes principales afin de bien comprendre les options théologiques de cet auteur. Schématiquement, les emprunts de Jean Ansaldi à Jacques Lacan sont de deux ordres. D'une part, le théologien de Montpellier emprunte au psychanalyste son herméneutique particulière qui distingue le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire pour formuler le volet ontologique de son anthropologie : éclairé par certaines affirmations de Kierkegaard concernant la temporalité, cet emprunt va conduire Ansaldi à formuler une ontologie négative qui affirme un vide dans l'homme comme lieu et place du « Tout-Autre ». Ce faisant, l'ontologie ansaldienne apparaît comme une radicalisation de la notion barthienne de « Tout-Autre », radicalisation qui a pour fonction de souligner de manière plus efficace la notion de finitude qui sera fondamentale pour son propos (3.2.1.1.). D'autre part, le théologien de Montpellier emprunte au psychanalyste ses

⁵²⁸ E. CUVILLIER (dir.), *Sola Fide, Mélanges offerts à Jean Ansaldi, op. cit.*, p. 7.

⁵²⁹ Nous ne développerons pas les aspects cliniques qui présents à partir du chapitre III du *dialogue pastoral*, et à l'égard desquels nous émettons quelques réserves, notamment concernant les études de cas qui sont exposés des p.103 à 127... nous excluons aussi de notre propos les affirmations sur la question de la reformulation, qui nous paraissent néanmoins bien plus pertinentes bien qu'elles sortent ici du champs de notre travail doctoral, affirmations que nous avons par ailleurs pu étudier dans d'autres travaux.

affirmations sur le « stade du miroir » que Jean Ansaldi interprétera, de manière théologique, comme « aliénation par l'idole »⁵³⁰. La sotériologie ansaldienne s'inscrit dans le cadre spécifique d'une phénoménologie qui refuse de spéculer sur une définition de l'être (3.2.1.2.)

3.2.1.1. L'ontologie ansaldienne, une radicalisation du tout autre : l'insistance sur la finitude de l'être humain.

Ansaldi emprunte principalement à la psychanalyse lacanienne son herméneutique⁵³¹ particulière basée sur le nouage des trois registres du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire.

Aussi, le discours ansaldien apparaît-il avant tout comme une phénoménologie⁵³² : le but de l'ouvrage principal d'Ansaldi est en effet de mettre en évidence l'épistémologie⁵³³ particulière de la théologie en décrivant l'herméneutique théologique comme *L'articulation de la Foi, de la Théologie et des Ecritures*⁵³⁴. La foi est identifiée comme « a-rencontre du Réel »⁵³⁵, Réel qui représente « ce qui, par définition, est radicalement hétérogène au langage »⁵³⁶ ; La théologie est identifiée comme « cohérence imaginaire »⁵³⁷ destinée à « fournir un langage »⁵³⁸ à la foi, pour éviter qu'elle « disperse l'humanité dans une succession de ponctualités voisines de l'hallucination »⁵³⁹ ; Les écritures, quant à elles, sont identifiées comme « coupure symbolique »⁵⁴⁰ en ce qu'elles constituent un « pacte »⁵⁴¹, témoignages du passé ayant un statut canonique, destinées à signifier et à pouvoir identifier ce qui constitue

⁵³⁰ Nous utiliserons dans notre exposé beaucoup de guillemets et de références, tant la terminologie d'Ansaldi est particulière.

⁵³¹ Nous entendons par « herméneutique » la science de l'interprétation : Ansaldi emprunte à Lacan les catégories qui lui permettent d'interpréter les faits qui s'offrent à l'interprétation.

⁵³² Rappelons ici que nous entendons « phénoménologie » dans son acception première comme discours sur les phénomènes. Ansaldi reconnaît en effet la distinction kantienne entre noumène et phénomène et son discours est en grande partie une interprétation de cette distinction.

⁵³³ L'épistémologie, science des sciences, est en grande partie dépendante de considérations relevant de la phénoménologie et de l'herméneutique, la science étant fondée sur l'observation des phénomènes. Ansaldi prétendra que l'ontologie (le discours sur l'être, l'en-soi) relève plus de la foi que de l'observation scientifique qui ne peut qu'être partielle, précisément parce qu'Ansaldi prétendra que l'être, l'en-soi du Réel n'est pas observable : il est un continuum signifié par des signifiants discontinus qui ne sont pas en mesure d'en rendre compte de manière exhaustive.

⁵³⁴ J. ANSALDI, *L'articulation de la Foi, de la Théologie et des Ecritures*, Paris, CERF (Cogitatio Fidei n°163), 1991.

⁵³⁵ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 13-36.

⁵³⁶ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 13.

⁵³⁷ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 37-105.

⁵³⁸ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 37.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 121-175.

⁵⁴¹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 124.

une véritable expérience de foi⁵⁴². Dans le système ansaldien, la foi, la théologie et l'écriture sont nouées par l'Esprit Saint.

Ansaldi reprend en effet la célèbre figure utilisée par Jacques Lacan, le nouage borroméen, entrelacs de trois cercles qui se séparent si l'un des cercles venait à être coupé. Cet entrelacs, qui fut le blason de la famille Borromée, destiné à figurer la Trinité comme unité, a pour immense avantage de mettre en évidence l'unité paradoxale de trois registres qui peuvent être perçus de manière autonome mais qui en même temps ne peuvent fonctionner les uns sans les autres. Cette figure ainsi que la définition des trois registres du Réel comme ce qui se donne à connaître de manière cachée, du pacte Symbolique comme inscription du Réel continu dans des signifiants discontinus et de l'Imaginaire comme mise en cohérence des signifiants afin de recréer de la continuité constitue pour le théologien de Montpellier un véritable outil d'analyse. Par exemple, et de manière assez anecdotique, Ansaldi utilisera cette figure du nouage entre les trois registres pour expliquer certains comportements déviants de la foi comme non prise en compte par le croyant de deux des trois registres⁵⁴³. En effet, pour Jean Ansaldi, le « fondamentalisme sommaire », qui, « analogiquement comparable à une répétition maniaque de signifiants » est analysé comme une « obnubilation par le Symbolique », de même, le mysticisme catholique ou l'« enthousiasme » protestant, qui, « analogiquement comparable à l'hallucination » apparaît comme une « obnubilation par le Réel », et enfin la « théologie comme savoir » ayant selon J. Ansaldi, comme paradigme la théologie du process, qui, « analogiquement comparable à un délire », véritable « rationalisation linguistique du désir narcissique de plénitude », apparaît comme « une obnubilation par l'Imaginaire » ...

Mais ce qui nous intéresse ici particulièrement est que cette figure sert à Jean Ansaldi pour développer son anthropologie. En effet, c'est grâce à ces trois registres qu'il décrira l'inscription de l'homme dans le temps et dans le langage, développant ainsi une ontologie tout à fait spécifique.

Le temps est en effet analysé sous trois aspects que sont le temps symbolique, le temps imaginaire et le temps réel. Le « temps symbolique »⁵⁴⁴ pourrait être représenté par le calendrier ou la montre, il s'agit du temps vu comme pacte symbolique destiné à mettre en

⁵⁴² J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 124 : les écritures « se manifestent comme discours de l'Autre » ; p.174 : « Les écritures, dans la fermeture du canon, font altérité irréductible, creusant la dimension de la finitude et balisant l'espace des possibles qui ne sont pas pour autant ramenés à l'unité mais pas non plus ouverts à l'infini ».

⁵⁴³ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 177-186 : « Chapitre IV section I. les synthèses pathologiques ».

⁵⁴⁴ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 193.

accord une société sur la fréquence et le comput du temps à partir d'un événement fondateur, c'est la datation, l'« inexorable succession »⁵⁴⁵. Le « temps imaginaire »⁵⁴⁶ correspond à la durée, la « durée cohérente »⁵⁴⁷, unité de sens attribuée à un certain écoulement de temps symbolique. Le « temps réel »⁵⁴⁸ correspond au basculement du présent à la présence – tout ce que l'on peut dire de lui est qu'il est : c'est le temps « de la persistance, de l'être, de l'en-soi, de la *res*, du noumène »⁵⁴⁹, mots renvoyant à l'ontologie, qui pour Ansaldi sont « inéconomisables »⁵⁵⁰, bien qu'ils « sonnent creux »⁵⁵¹, ontologie qui est néanmoins perçue comme véritable « noyau dur qu'aucune phénoménologie ne peut réduire »⁵⁵².

Le thème le plus typique de l'ontologie ansaldienne est en effet la discontinuité du registre symbolique qui apparaît alors comme « troué », le symbolique ne pouvant qu'« entourer » le Réel continu de signifiants discontinus qui ne peuvent rendre compte de l'en-soi du Réel. L'affirmation de ce vide au sein de la structure symbolique, qui apparaît comme l'objet même de l'ontologie ansaldienne, est formulée de manière particulièrement claire aux moments où il s'agit de décrire tant le langage⁵⁵³ que les temps symbolique⁵⁵⁴ et imaginaire⁵⁵⁵. Par l'utilisation de cet adjectif « troué », Ansaldi exprime à la fois la finitude qui marque la réalité, réalité qui est définie comme la structure symbolico-imaginaire destinée à manifester le Réel⁵⁵⁶, et à la fois son ontologie, ce vide apparaissant comme le lieu même de l'être, ce « noyau dur qu'aucune phénoménologie ne peut réduire », qu'il va identifier comme le lieu de l'altérité radicale, qui ne peut être ni signifiée, ni imaginée.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ J. ANSALDI, *L'articulation de la foi...*, *op. cit.*, p.197.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ J. ANSALDI, *L'articulation de la foi...*, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁴⁹ J. ANSALDI, *L'articulation de la foi...*, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, *op. cit.*, p. 42-43 : « Quand l'homme est pris dans la structure symbolique, il se divise car l'homme et le langage sont hétérogènes. C'est que le mammifère humain est un continuum vital habité d'affects, de sécrétions hormonales et de besoins tandis que le langage est fait de signifiants discontinus. [...] De ce fait l'homme plongé dans le langage éclate : il ne peut être humain qu'à y accéder mais d'y parvenir, il perd son unité. On ne peut à la fois dire et se dire : l'homme est absent du lieu où il parle ».

⁵⁵⁴ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 196 : « Il faut enfin remarquer que le temps symbolique est un temps troué, un temps marqué par la finitude ».

⁵⁵⁵ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 200 : « Comme pour le temps symbolique, il faut aussi dire du temps imaginaire qu'il est troué, marqué par la finitude [...] ».

⁵⁵⁶ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, *op. cit.*, p. 41-42 : « On peut dire que le *réel* est inconnaissable, qu'il ne peut être compris que comme *réalité*, c'est-à-dire comme partiellement arraché de son ordre et assumé dans celui du langage ».

La description de l'instant paradoxal⁵⁵⁷, qui apparaît comme la pointe du discours de Jean Ansaldi sur le temps, révèle alors du même coup le caractère exclusivement relationnel de son ontologie. En effet, traduisant cette notion kierkegaardienne en terme lacaniens, en déclarant que l'« instant c'est le nouage borroméen des temporalités »⁵⁵⁸, Jean Ansaldi formule surtout ce qui apparaît comme le cœur même de son anthropologie : « l'instant, c'est ce qui se passe quand l'altérité radicale touche l'homme dans sa finitude »⁵⁵⁹. Ainsi, le nouage qui s'effectue entre le Réel continu et la structure symbolico-imaginaire discontinue et marquée par la finitude apparaît comme l'advenue de l'altérité radicale dans l'histoire de l'homme: « à défaut d'être représenté, le réel fait choc, butée, a-rencontre. La psychanalyse le repère, entre autres comme trauma ; la physique comme incontournableité [...] »⁵⁶⁰. Cette advenue de l'altérité radicale fait alors « basculer la structure »⁵⁶¹ engageant l'homme dans son existence.

La phénoménologie lacanienne conduit donc Ansaldi à formuler une ontologie relationnelle sans concession : le temps et le lieu de la « persistance, de l'être, de l'en-soi, du noumène »⁵⁶², sont identifiés comme temps et lieu de l'altérité radicale qui advient dans une a-rencontre, c'est-à-dire dans une rencontre qui n'est ni symbolisable, ni imaginable, mais qui pourtant est repérable comme source même des basculements de l'existence humaine. En l'absence de cette altérité radicale, l'être même de l'homme apparaît comme un vide pour toute phénoménologie, l'homme inscrit et perçu à travers le langage et le temps étant « troué », marqué par la finitude. Dans ce système, la rencontre avec l'altérité radicale est primordiale et déterminante pour l'être humain : l'être humain est avant tout relation, relation qui n'est perceptible que par la foi.

Une telle ontologie en creux, qui affirme l'existence d'un vide, ou plus précisément d'un espace dans l'homme qui est le lieu de l'altérité radicale est certes intéressante, parce qu'elle permet d'insister particulièrement sur la question de la finitude de l'homme⁵⁶³. L'insistance sur la finitude permet de souligner le caractère relationnel de l'ontologie ansaldienne : fondamentalement l'homme, être fini, a besoin de l'Autre pour vivre. Mais cette ontologie particulière s'interdit du coup de spéculer sur la nature trinitaire du « Père Radicalement-Autre » et ne permet donc pas d'affirmer, à la manière de l'ontologie barthienne, une *analogia*

⁵⁵⁷ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 218 ; J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 34.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 218.

⁵⁶⁰ J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 201.

⁵⁶¹ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 35.

⁵⁶² J. ANSALDI, *L'articulation...*, op. cit., p. 201.

⁵⁶³ Comme le souligne J.-D.CAUSSE, « foi en la résurrection et finitude humaine » dans E. CUVILLIER (dir.), *Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, op. cit., p. 153-161.

relationis entre l'être divin comme « être en tant que » relation et l'humanité comme « être pour ». L'ontologie ansaldienne s'arrêtera donc à une définition de l'être comme être-autre, être profondément marqué par l'altérité. Le problème est qu'il est alors incertain de pouvoir qualifier directement l'ontologie ansaldienne d'ontologie relationnelle : l'être n'est pas directement défini comme étant relation puisqu'il est avant tout défini comme étant « troué ». Ce n'est que parce que cet espace est déclaré comme étant dédié à l'altérité que l'ontologie devient relationnelle. Selon Jean Ansaldi, l'homme pécheur n'est plus à l'image de Dieu et que l'être à l'image de Dieu dépend de la foi. Ansaldi se distancie ici du propos de K. Barth qui, nous l'avons vu, souligne que l'homme reste selon l'image de Dieu malgré son péché.

Ce faisant il y a bien comme avec K. Barth une conception de l'être humain comme « existence », c'est-à-dire comme sortie de l'être vers l'autre, mais cette existence est elle aussi définie en creux comme « a-rencontre » qui n'est perceptible au niveau phénoménal que dans la mesure où elle fait basculer la structure humaine.

Si l'on doit dire la comparaison de manière plus concise : là où K. Barth formule une ontologie relationnelle explicite, c'est une ontologie relationnelle en creux que formule J. Ansaldi. Cette différence s'explique par la différence de point de départ : alors que le point de départ de K. Barth sera la Trinité comme « être en tant que » relation, élaborant ainsi une ontologie, le point de départ d'Ansaldi, qui est pointilleux sur les questions d'épistémologie, sera l'affirmation que l'en-soi de l'homme et plus encore celui de Dieu échappe à toute phénoménologie et ne peut être désigné que comme « lieu » du « Radicalement-Autre ». Toute spéculation tendant à vouloir représenter hors de la foi en Christ ce qui investit ce « lieu » sera alors identifié comme élaboration d'une idole, élaboration quasi-névrotique destinée à refuser la finitude. Nous pouvons alors affirmer que fondamentalement Barth et Ansaldi ne sont pas d'accord sur le lieu précis de l'ontologie, même si les deux avancent à leur manière une ontologie relationnelle, c'est-à-dire une définition de l'être en tant que relation – l'altérité ansaldienne correspond au « je » et au « tu » barthiens : de même que l'on ne peut être « je » que pour un « tu », on ne peut être autre que pour l'autre. Ce faisant, et par rapport au discours barthien, le discours ansaldien apparaît comme une radicalisation du concept barthien de « Tout-Autre », radicalisation qui aura pour effet de vider de sa substance l'aspect ontologique de l'*imago Dei* pour cristalliser celle-ci dans une phénoménologie : la définition ansaldienne de l'*imago Dei* en terme de représentation et non d'analogie apparaîtra alors comme tout à fait symptomatique de cette cristallisation.

3.2.1.2. La psychanalyse lacanienne et la sotériologie dans la conception ansaldienne

Outre sa phénoménologie, Ansaldi emprunte à Jacques Lacan sa conception du drame humain, lui permettant de développer son anthropologie de manière plus dynamique encore, montrant la tension fondamentale, caractérisant l'identité de l'être humain, entre nomination par l'altérité suprême et auto-nomination par l'image spéculaire. La question est en effet celle de la construction de l'identité de l'être humain, analysée – elle aussi – à la lumière de la phénoménologie particulière que nous venons de décrire : « éclaté dans le langage »⁵⁶⁴ l'homme cherche à s'unifier dans une fausse image de lui-même qu'il s'est forgé dès sa plus tendre enfance. Ici, le paradigme emprunté à Jacques Lacan est celui du stade du miroir⁵⁶⁵ : c'est face au miroir que l'enfant en bas-âge se percevra la première fois dans son unité, unité qui sera confirmée par l'approbation maternelle. Cette « capture par l'image »⁵⁶⁶ spéculaire entraînera plusieurs conséquences malheureuses.

Le problème est qu'en grandissant, l'enfant se forgera une image idéalisée de lui-même à partir de cette image spéculaire, qu'il cherchera à confirmer dans l'approbation non plus maternelle, mais sociale, se mettant en quête de reconnaissance à travers des signes que la société considère comme manifestation de réussite : cette « identité imaginaire »⁵⁶⁷ apparaît alors comme un masque, entraînant « le sujet dans une dimension d'agressivité et de concurrence, non seulement pour les images de soi à atteindre mais encore pour les objets convoités »⁵⁶⁸.

Le passage du moi-idéal, c'est-à-dire de la construction de cette identité imaginaire prenant source dans le reflet que l'on a de soi-même, à l'idéal du moi, c'est-à-dire le moi qui, acceptant sa finitude et ses limites, peut donner le meilleur de lui-même dans ce cadre-là, nécessite là encore l'altérité. L'identité symbolique apparaît en effet comme la seule permettant à l'homme de trouver son unité tout en assumant sa finitude : cette identité correspond à la nomination par le père. L'identité apparaît alors comme une donnée, dans le sens le plus propre du terme, elle ne peut qu'être reçue :

Le moi s'avère un lieu assailli par la fiction sur soi. Chacun de nous croit que c'est son propre je le plus authentique et le plus original ; c'est en fait la partie la plus aliénée aux images, aux valeurs

⁵⁶⁴ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p.43 et 48.

⁵⁶⁵ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 45. J. LACAN, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 94. Voir aussi « Stade du miroir » in J. LAPLANCHE et D. LAGACHE, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004.

⁵⁶⁶ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 49.

⁵⁶⁷ Pour la distinction entre « identité imaginaire » et « identité symbolique » voir plus particulièrement J. ANSALDI, « L'identité pastorale » *ETR*, 1985/4, p. 585-593. L'identité symbolique est évoquée dans J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 48.

⁵⁶⁸ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 46.

du groupe social, aux identifications avec les figures parentales, etc. L'homme apparaît là comme un être brisé, écartelé [...] Il ne pourra « se ramasser » dans l'unité que dans le nom par lequel il est appelé et reconnu par le Père. Il n'y a d'identité pour lui que symbolique, que provenant de la bouche d'un Autre⁵⁶⁹.

Ici encore, le caractère relationnel de l'anthropologie ansaldienne apparaît comme étant sans concession : toute tentative de l'homme de se nommer lui-même est d'emblée soupçonnée de relever de cette structure imaginaire qui « marque le destin de l'homme en freinant l'acceptation de son humanité, de son état de créature marquée par la finitude, la mortalité, la faillibilité »⁵⁷⁰. Le parallèle avec l'anthropologie théologique est alors évident : « Dans cette structure, le théologien repère sans faute le lieu où s'enracine l'idole qui se forge autour du moi-idéal [...] Ce détour par l'anthropologie analytique n'était pas gratuit, [...] elle laisse apparaître une analogie certaine avec l'anthropologie théologique : création par la parole, capture par l'image »⁵⁷¹.

Nous pouvons entrevoir d'emblée la structure de la sotériologie ansaldienne qui consistera en une articulation entre mise en évidence de l'idole et image de Dieu. Comme la sotériologie barthienne, la sotériologie ansaldienne apparaîtra alors comme une sotériologie de la conscience où l'homme trouvera son salut dans l'assomption de la finitude qui caractérise son humanité, finitude qui suppose fondamentalement la nécessité de l'altérité pour être humain, assomption qui ne pourra se produire que dans la confrontation avec le Christ, le Fils, unique signe de la rencontre avec le « Père Radicalement-Autre ».

D'une certaine manière, la finitude est pour Ansaldi ce que Barth désigne comme forme fondamentale de l'humanité et qui emporte la conséquence que l'humain ne saurait être perçu d'une autre manière que comme un être fondamentalement relationnel. Cela étant dit, l'être pris par l'idole ne peut être qualifié d'être humain : pour reprendre le contre-exemple que donnait Barth, l'être pris par l'idole, qui se dit autonome ressemble à s'y méprendre au Zarathoustra nietzschéen. Néanmoins, après avoir lu ce que K. Barth dit de la personnalité et de la finitude, cette définition de l'être humain comme un être fini pose, de manière accrue la question de la conception ansaldienne de Dieu : vis-à-vis de l'homme, cette créature finie, Dieu, « le Tout-Autre », serait-il perçu comme un Dieu infini auquel on ne pourrait pas attribuer le caractère de la personnalité ? Il semblerait qu'il manque chez Jean Ansaldi le concept de « singularité de Dieu » que Karl Barth a pu développer. Mais il n'en est rien, car c'est avant tout comme « Père Radicalement-Autre », un Père qui nomme sa créature,

⁵⁶⁹ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 48.

⁵⁷⁰ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 48.

⁵⁷¹ J. ANSALDI, *Le dialogue Pastoral*, op. cit., p. 49.

l'appelant et la recréant sans cesse, qu'Ansaldi désigne Dieu. La singularité de Dieu est donc sinon formulée, au moins, largement sous-entendue. Le problème reste tout de même intéressant à considérer car il montre bien que conception de l'être humain et conception de l'être divin doivent se correspondre.

Il s'agit alors pour nous de considérer de plus près comment Jean Ansaldi perçoit la création de l'homme selon l'image de Dieu.

3.2.2. L'image de Dieu selon Jean Ansaldi : la fonction icono-sacerdotale.

Après avoir considéré le contexte philosophique dans lequel Ansaldi formule sa conception de l'image de Dieu, il s'agit d'en extraire la matière théologique pour la confronter à la conception barthienne. Conséquent avec son ontologie particulière, Jean Ansaldi va refuser de spéculer sur le contenu de l'image de Dieu en distinguant entre l'aspect « créationnel » de l'image de Dieu et sa fonction. La fonction icono-sacerdotale de l'image de Dieu selon laquelle l'homme fut créé sera alors attribuée à Jésus-Christ qui lui seul est à même de représenter le « Père Radicalement-Autre » face aux humains et l'humanité face à Dieu. Le discours ansaldien sur l'*imago Dei* a alors une coloration plus phénoménologique qu'ontologique (3.2.2.1). Il se distinguera en cela de K. Barth qui lui ne refuse pas de fonder son discours sur l'image de Dieu dans une ontologie en affirmant une *analogia relationis* entre l'être de Dieu et l'être humain homme et femme en commentant Gen. 1,26. Jean Ansaldi insistera néanmoins comme K. Barth sur la double nature du Christ et sa fonction révélatrice de l'humanité à l'être humain (3.2.2.2).

3.2.2.1. Le refus de spéculer sur l'aspect « créationnel » de l'image de Dieu, et la mise en évidence de la fonction « icono-sacerdotale »

Excepté son ouvrage sur l'*articulation de la Foi, de la Théologie et des Ecritures*, qui apparaît comme un ouvrage sur l'épistémologie de la théologie, les principaux ouvrages théologiques universitaires⁵⁷² de Jean Ansaldi font référence à l'image de Dieu, ou plutôt à sa critique de la conception de l'image de Dieu d'Irénée de Lyon. Cette critique ne change pas le long de ses ouvrages, et ses affirmations sur l'*imago Dei* ne varient pas si ce n'est qu'elles sont incluses dans des discours qui poursuivent différents buts.

⁵⁷² Nous excluons ici en effet ses ouvrages ou articles qui traitent plus spécifiquement de la psychanalyse ainsi que les ouvrages grand publics publiés aux éditions du Moulin que sont J. ANSALDI, *Dire la foi aujourd'hui, petit traité de la vie Chrétienne*, Poliez le Grand (Suisse), Ed. du Moulin, 1995 et J. ANSALDI, *Grande Langue ! Un pouvoir de vie ou de mort*, Poliez le Grand (Suisse), Ed. du Moulin, 2006.

Dans son commentaire du *De homine* de Luther, publié en 1982, Ansaldi montre le basculement anthropologique amorcé par Luther, en montrant que celui-ci rompt avec la conception classique de l'*imago Dei* qui avait cours depuis Irénée de Lyon. Il reprendra invariablement dans ses autres ouvrages son interprétation de l'histoire de la doctrine de l'*imago Dei* qu'il développe de la manière suivante :

Avec éclat, Luther se démarque ici de l'anthropologie substantialiste devenue traditionnelle depuis Irénée. Celle-ci, jouant avec les deux termes de Genèse 1, distingue l'image de la ressemblance. L'image est inaliénable et constitue un *humanum minimum* caractérisant l'homme en-soi, en dialogue ou non avec son Dieu ; la ressemblance est un *donum gratiae superadditum*, un surplus surnaturel offert par la grâce à qui l'accueille. L'homme se définit donc en pleine autonomie, quelque soient par ailleurs ses rapports avec Dieu. On le voit, l'Humanisme était en germe dans le courant irénéen fortement thématé par Thomas d'Aquin. Avec sa thèse 32, Luther brise cette longue tradition et définit l'*humanum* par la seule relation vivante et actuelle avec Dieu : il y a de l'homme quand une parole hétéronome atteint un homme et suscite en lui une réponse. [...] Luther constitue bien son anthropologie sur la base de l'*imago Dei* mais il l'arrache au substantialisme pour l'inscrire dans la seule dimension du relationnel. Dès lors, dans le monde de la chute, l'image de Dieu n'a plus aucune signification et l'anthropologie flotte. Certes, une structure phénoménale perdure et ce, grâce à la raison. (On a pu noter la place qu'elle tient dans les thèses) ; mais l'homme n'est plus ancré dans une ontologie : on peut le décrire par sa stature, son code génétique, son intelligence, son rire, sa capacité à projeter des fins etc. Toutes ces lectures sont partiellement justes ; elles ne constituent toutefois que des approches phénoménologiques, (cf. thèse 19 par exemple). Dans la foi l'homme est refondé en son *humanum*⁵⁷³.

Ce commentaire de Jean Ansaldi écrit en 1982 est structuré dans deux sous-parties, « anthropologie » et « débat avec les sciences humaines », qui apparaissent en fin de compte comme les deux grandes orientations qu'aura l'ensemble des travaux du théologien de Montpellier par la suite, travaux qui sont tous fortement ancrés dans une phénoménologie. Dans ce commentaire, Ansaldi montre clairement l'articulation qu'il établit entre image de Dieu et péché : « dans le monde de la chute l'image de Dieu n'a plus aucune signification et l'anthropologie flotte » [...] Par le péché, l'homme ne perçoit plus le sens de l'image selon laquelle il a été créée, celle-ci n'a « plus aucune signification ». Du reste, l'homme ne peut comprendre par lui-même ce qu'il est : « l'homme n'est plus ancré dans une ontologie ». Il n'y a que par la foi qu'il « sera refondé dans son *humanum* ».

Dans *éthique et sanctification* (p. 69-74), publié en 1983, le discours ansaldien sur l'histoire de la doctrine de l'image de Dieu sera le même. Il traitera néanmoins le problème plus dans le fond, en interprétant l'*imago Dei* comme « fonction icono-sacerdotale du Christ ». Cette conception de l'image de Dieu a pour but de distinguer entre l'éthique et la sanctification : insistant sur le fait que l'image de Dieu « n'est pas une substance mais une fonction », il montrera que la valeur la plus haute des hommes suivant le Christ qui « fut et sera le seul

⁵⁷³ J. ANSALDI et P. PELISSERO, « Le *De homine* de Luther », *op. cit.*, p. 483.

sacerdote »⁵⁷⁴ et qui sont de ce fait « assimilés » à sa fonction icono-sacerdotale est le « saint » alors que la valeur la plus haute qui conduit les hommes en dehors de l'Eglise à promouvoir des valeurs éthiques est « le bien » :

La fonction christologique ayant été définie comme icono-sacerdotale, en quoi sommes-nous concernés par elle ? [...] Si l'Eglise et ses membres sont appelés à vivre un ministère comparable, ce n'est que par assimilation à sa propre personne, par intégration au ministère du Seigneur. C'est en devenant le corps du Christ que l'Eglise participe au ministère de son Chef ; c'est en devenant « une même plante » avec le Christ que les fidèles sont associés au service de leur Seigneur. [...] En dehors de l'Eglise beaucoup d'hommes sont capables de promouvoir des valeurs éthiques, de défendre la justice et les droits des plus pauvres ; nul ne peut à la place des chrétiens, transmettre la Parole de Dieu au monde, ni rassembler la joie et la peine des hommes pour les offrir à Dieu en louange ou en intercession. [...] De même que le *bien* est la référence du comportement éthique, de même le *saint* est la mesure de l'agir icono-sacerdotal⁵⁷⁵.

Cette conclusion de son paragraphe sur la fonction icono-sacerdotale, est très importante pour nous parce qu'elle vise exclusivement à montrer comment l'homme est « concerné » par l'image de Dieu.

Dans *Le dialogue pastoral*⁵⁷⁶, publié en 1986, ses affirmations sur l'image de Dieu ont pour but de montrer l'analogie entre l'anthropologie biblique et la psychanalyse : considéré de manière biblique l'homme est comme l'homme considéré par la psychanalyse, un homme qui a tendance à s'identifier à une image idéale de lui-même – en théologie c'est l'idole, en psychanalyse, c'est le reflet spéculaire et le moi-idéal. Ce faisant, Ansaldi insistera grandement sur la dimension sotériologique de l'anthropologie biblique.

3.2.2.2. Barth et Ansaldi : un relatif désaccord sur le volet ontologique du discours sur l'*imago Dei*, un accord de fond sur le volet sotériologique du discours sur l'*imago Dei*

Nous avons déjà pu souligner la différence entre le discours barthien et le discours ansaldien relatif au volet ontologique de l'*imago Dei*. Différemment de Karl Barth qui définit l'*imago Dei* comme une analogie relationnelle entre l'« être de Dieu en tant qu'il aime » et l'humanité en Jésus-Christ comme « être pour », Jean Ansaldi refusera purement et simplement d'utiliser la catégorie d'« être », refusant de spéculer sur un « en-soi » qui est impossible à appréhender de manière phénoménologique, scientifique :

Une science constitue toujours une réalité où le réel vient faire butée sans jamais se donner dans le langage. La théologie relève d'un genre identique : contrairement à la foi qui est a-rencontre de son réel, mais a-rencontre donnant une certitude et non un savoir, la théologie est a-thée, c'est-à-

⁵⁷⁴ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 73.

⁵⁷⁵ J. ANSALDI, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 73-74.

⁵⁷⁶ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 23-25.

dire que Dieu y fonctionne à la troisième personne du singulier et non à la deuxième comme dans la foi⁵⁷⁷.

Prenant en compte la phénoménologie lacanienne, Ansaldi distingue sans cesse – et particulièrement lorsqu’il traite de l’épistémologie théologique – entre le réel qui est inconnaissable, non langagier, et la réalité qui, langagière, entoure le réel de signifiants discontinus qui sont mis en cohérence par l’imaginaire. La théologie, qui est définie comme « cohérence imaginaire » ne peut dire Dieu qu’à partir des signes qu’elle peut observer et mettre en cohérence. Sans quoi la théologie « néglige ses limites épistémologiques » :

Inversement, toute théologie qui néglige ses limites épistémologiques tend à reconstruire le Dieu du théisme, celui que Freud a associé à notre désir narcissique de toute-puissance. Dans ce dernier cas, le théologien se croit autorisé à se prononcer sur à peu près tout : il démonte les mécanismes régissant l’intériorité divine, il connaît les lieux des interventions de celui-ci, ses préférences dans les conflits entre les hommes : il s’en sert pour boucher les trous du savoir, pour délimiter avec précision les valeurs, pour garantir les choix politiques, pour définir les relations avec les religions non chrétiennes, etc. Bref il s’engage résolument dans l’exploration de l’*opus alienum Dei* et, par là, il dispose d’un savoir surhumain courant le risque de devenir inhumain. Dès lors il tend à poser la théologie comme reine des sciences, comme lieu de la synthèse des savoirs⁵⁷⁸.

La conclusion est claire : une théologie qui prétendrait pouvoir « explorer l’*opus alienum Dei* » outrepasserait ses limites épistémologiques. La conséquence directe est qu’il est alors impossible pour la théologie d’affirmer quoique ce soit sur l’être de Dieu, sur son en-soi. Il en est de même pour l’homme :

S’il est vrai qu’il n’y a pas de savoir sur Dieu en dehors de son a-rencontre avec l’homme, alors il n’y a pas de savoir « théologique » sur l’homme en dehors de cette même a-rencontre avec Dieu. Toutefois une précision s’impose d’entrée : la théologie n’entend pas dire le dernier mot sur l’homme mais seulement sur la manière par laquelle celui-ci se donne à connaître dans la foi ou dans l’incrédulité. Sur l’homme en-soi il n’y a d’ailleurs aucun savoir total ; il en existe par contre une infinité à partir d’un point de vue. Biologie, paléontologie, ethnologie, sociologie, psychologie, psychanalyse, autant de champs qui entendent cerner l’homme entier à partir d’un angle de visée et, par suite, développer une pratique et une thérapie spécifiques. La synthèse, dans le moment où cet homme se saisit dans l’unité de son être, ne relève pas d’un savoir (comme s’il y avait un savoir des savoirs), mais d’un arrachement « idéologique » : malgré l’éclatement des savoirs sur moi, je suis un, grâce à tel choix politique, philosophique, religieux, etc. Cela revient à dire que l’homme ne se reçoit lui-même dans l’unité que par choc en retour d’une instance devant qui il se tient et à qui il confère une dimension d’altérité, c’est-à-dire une dimension idolâtre : dieu, valeur éthique suprême, choix politique absolu, travail sacralisé, famille idéalisée, etc. Dès lors, on ne peut que tirer les conséquences de l’évolution épistémologique : si la *fides* est une expérience d’unification, la théologie n’est au contraire qu’un champ du savoir parmi d’autres. Elle ne peut donc définir et décrire l’homme et par suite déboucher sur une éthique et une thérapie spécifique,

⁵⁷⁷ J. ANSALDI, *L’articulation...*, op. cit., p. 101.

⁵⁷⁸ J. ANSALDI, *L’articulation...*, op. cit., p. 84-85 : Considérant cette dernière citation, et dans le cadre de notre comparaison entre K. Barth et J. Ansaldi il est intéressant ici de souligner la différence de volume entre les œuvres des deux auteurs : la rédaction d’une dogmatique en 26 volumes ne relève-t-elle pas, au sens d’Ansaldi, d’une tentative de synthèse des savoirs ?

qu'à partir d'une hypothèse de travail, en l'espèce, et pour ce qui me concerne, à partir de la *justificatio impii sola fide*⁵⁷⁹.

Cette impossibilité pour la théologie d'affirmer quoique ce soit sur l'en-soi de Dieu et sur l'en-soi de l'homme, implique l'impossibilité d'affirmer une quelconque analogie, c'est-à-dire une quelconque correspondance entre l'essence relationnelle de Dieu et l'essence relationnelle de l'homme. Ce faisant, Ansaldi n'insiste pas comme K. Barth sur la Trinité, et préfère accentuer la question de l'altérité : ce qu'est l'homme, l'homme ne peut que le recevoir d'une « instance devant laquelle il se tient et à qui il confère une dimension d'altérité ». Autrement dit, l'homme reçoit son humanité de l'autre, et il la re-présente. Seule cette représentation est perceptible par la science théologique comme phénomène, comme il l'écrit : « la théologie n'entend pas dire le dernier mot sur l'homme mais seulement sur la manière par laquelle celui-ci se donne à connaître dans la foi ou dans l'incrédulité ». Là où K. Barth utilise le concept d'analogie, J. Ansaldi s'en tient au concept de représentation, ne voulant pas basculer dans une ontologie qui semble échapper à la science théologique et qui ne relève que de la foi. Ansaldi reste à un niveau strictement phénoménologique, il prétend n'analyser que ce qui est observable, il reste dans la réalité sans spéculer sur l'en-soi du réel. Cela dit, les deux auteurs restent fondamentalement d'accord sur la question de la grâce : concernant l'être humain, c'est bien la grâce qui est première, que celle-ci soit exprimée comme nous l'avons vu avec K. Barth, au moyen d'un champs lexical relevant de l'ontologie, comme « surcroît » d'une « essence surabondante », « extériorisation de la plénitude divine » qui « crée effectivement dans sa révélation une communion entre lui et nous, à l'image de la communion qui existe déjà en son essence éternelle »⁵⁸⁰, ou que celle-ci soit exprimée au moyen du champs lexical issu de la phénoménologie lacanienne comme « advenue du Réel » faisant « basculer » la « structure symbolico-imaginaire », advenue primordiale d'une altérité qui, « faisant choc », confère à l'homme son unité et son humanité. Dans les deux cas, si l'homme est, ce n'est que par pure grâce, son humanité authentique lui étant avant tout donnée, l'homme ne pouvant pas acquérir cette humanité par lui-même – encore moins, *a fortiori*, par son propre mérite. C'est là une affirmation que la théologie chrétienne a toujours défendue depuis ses débuts, comme notre présent travail tend à le démontrer.

Si les champs lexicaux différents concernant le volet ontologique de l'image de Dieu, l'un élaborant une véritable ontologie relationnelle fondée sur une réinterprétation relationnelle de l'analogie entre l'humanité authentique et Dieu, l'autre se cantonnant à une phénoménologie

⁵⁷⁹ J. ANSALDI, *L'articulation...*, *op. cit.*, p. 85-86.

⁵⁸⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, II,1, *op. cit.*, p. 20.

en se limitant à la question de la représentation de Dieu par l'humain dans son office icono-sacerdotal plus ou moins assumé, il n'est néanmoins pas étonnant de constater le plein accord entre les deux auteurs sur la question de la sotériologie. L'humanité authentique, celle qui est pleinement image de Dieu ne peut être acquise que dans la foi en Jésus-Christ qui est cette image.

Nous pouvons en effet constater, dans les deux discours barthien et ansaldien, la persistance de trois thématiques fondamentales qui représentent trois mouvements de la sotériologie et qui apparaissent à elles seules comme les piliers d'un système sotériologique relationnel. Barth et Ansaldi affirment tous deux l'extériorité de l'image de Dieu comme la destination de l'humain à être en relation avec Dieu. Barth et Ansaldi considèrent tous deux le péché comme une perte de conscience par l'homme de cette destination particulière, c'est-à-dire de leur humanité. Barth et Ansaldi affirment tous deux que Jésus-Christ est l'image de Dieu représentant l'humanité face à Dieu et la divinité face à l'humain et qu'il révèle ainsi à l'homme sa pleine humanité, sa destination à être, selon l'image de Dieu, en relation avec son Créateur. Les deux parviennent ainsi à l'affirmation anthropologique fondamentale chrétienne selon laquelle l'homme n'est humain que par la grâce de Dieu.

La question cruciale est celle de la définition du péché. A la suite du basculement anthropologique opéré à la Réforme par Martin Luther, la sotériologie relationnelle répond toujours à la même logique : l'homme est tellement corrompu par le péché qu'il n'est plus du tout selon l'image de Dieu, il ne peut récupérer cette destination fondamentale qui lui a été attribuée lors de sa création que par la grâce de Dieu. Cela sous entend que l'image de Dieu persiste, non pas en l'homme mais dans la grâce de Dieu. Cela explique aussi pourquoi la théologie issue de la Réforme peut affirmer que l'homme est à la fois juste, à la fois pécheur, toujours repentant : l'homme est en-soi pécheur, mais il est justifié, l'homme a en-soi perdu sa destination, mais elle ne cesse de lui être offerte. D'où l'image de Dieu est externe à l'homme parce qu'ayant perdu entièrement sa conformité à l'image de Dieu, celui-ci reste entièrement concerné par celle-ci.

De là, la question est de comprendre comment l'homme a pu perdre entièrement cette conformité à l'image de Dieu, et comment celui-ci reste pourtant entièrement concerné par celle-ci. Jean Ansaldi comme Karl Barth répondent tous deux, nous l'avons vu, en utilisant le concept de conscience⁵⁸¹ : l'homme a perdu la conscience de sa destination fondamentale, et il

⁵⁸¹ Nous l'avons par ailleurs déjà vu, J.-D. Causse souligne cette prise en compte du concept de « conscience » dès la réforme dans J.-D. CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, op. cit., p. 132-133 : « Luther rompt avec une

la retrouve grâce à Jésus-Christ qui révèle l'image de Dieu selon laquelle l'humanité fut créée. Cette définition du péché comme perte de conscience est particulièrement thématifiée à travers les notions de surdité du cœur ou d'aveuglement de l'homme. Ces thématiques sont présentes, nous l'avons vu, depuis l'Égypte antique – surdité à la *Mâat* – jusqu'à aujourd'hui. Karl Barth montre à travers son analyse du surhomme de Nietzsche que l'homme pécheur est « l'homme pour soi », qui est « condamné à tâtonner dans l'obscurité » et qui « ne parvient plus à distinguer de l'inhumanité elle-même, ce qu'on s'obstine à appeler l'humanité »⁵⁸². Jean Ansaldi, nous venons de le voir, montre que l'homme pécheur est celui qui est aveuglé par l'idole. Le péché aveugle l'homme qui ne peut plus voir sa destination à être selon l'image de Dieu. L'homme ne reste pas moins concerné par cette image qui se révèle en Jésus-Christ : ici le dogme de la double nature prend toute son importance. Comme nous l'avons vu, Karl Barth insiste en effet, à travers le concept de « cohumanité » que Jésus-Christ est à la fois Dieu pour l'homme et l'homme pour Dieu et qu'il révèle ainsi l'« être pour » qui est la destination de l'être humain. Ansaldi ne dit rien de nouveau lorsqu'il définit la fonction icono-sacerdotale du Christ qui est de représenter Dieu face à l'homme et l'homme face à Dieu, ce faisant, et par une certaine insistance sur la croix, Ansaldi montre que Christ fait prendre conscience à l'homme de sa finitude et de sa dépendance au Tout-Autre.

Conclusion de la section 3.

La comparaison entre ces deux théologiens contemporains nous permet désormais de formuler des affirmations plus générales sur la question de la conception relationnelle de l'être humain considérée à travers la question plus particulière de l'*imago Dei*.

Premièrement, il est clair que les deux auteurs considèrent l'image de Dieu comme étant l'humanité elle-même, c'est-à-dire comme étant la vocation de l'homme : la vocation de l'homme est d'être humain et le péché l'a distancé de cette vocation – par le péché, l'homme rate effectivement la cible, comme le suggère l'étymologie même du mot « péché ». Le péché, en effet, est perçu comme un aveuglement de l'homme qui l'empêche de se conformer à cette humanité selon laquelle il fut créé.

anthropologie substantialiste, qui postule une justification progressive de l'existence pour se situer dans une anthropologie de la conscience revendiquée : par médiation interposée, l'homme naturel est placé devant lui-même, c'est-à-dire replié sur lui-même. Dès lors le passage de l'incrédulité à la foi « ne peut pas signifier un changement dans la personne – ce qui serait un changement de certaines propriétés et capacités – mais bien un changement de la personne elle-même ».

⁵⁸² K. BARTH, *Dogmatique*, III,2, *op. cit.*, p. 263.

La question est alors de savoir en quoi consiste exactement cette humanité. Comme nous l'avons vu Karl Barth définit « la forme fondamentale de l'être humain » comme étant la coexistence. L'anti-modèle, celui de l'homme pécheur par excellence apparaît alors comme étant l'*Übermensch* nietzschéen qui tend sans cesse à une plus grande autonomie. De même, Jean Ansaldi définit clairement l'être humain en quête d'autonomie comme l'être pécheur par excellence, incurvé en lui-même et qui vit dans l'illusion de la toute-puissance. Il en résulte que l'être humain ne peut pas être perçu comme authentique en dehors de la relation : l'être humain ne peut advenir sans la relation. Ce faisant les deux auteurs défendent une ontologie relationnelle, de manière différenciée. Karl Barth avance une ontologie positive où il définit clairement l'être humain comme un être à l'image de l'être divin qui est être en tant que relation. Jean Ansaldi avance quant à lui une ontologie en creux, refusant de spéculer sur l'ontologie qui lui apparaît comme le « noyau dur qu'aucune phénoménologie ne peut réduire », et préférant rester sur un niveau purement phénoménologique dans un souci de scientificité : il n'attribue pas moins ce « noyau dur » à l'altérité, exprimant ainsi que l'être humain ne peut advenir sans autre. Aussi, Ansaldi insiste beaucoup plus que Karl Barth sur la finitude de l'être humain, ce qui aura pour conséquence une insistance beaucoup plus grande sur la croix, comme nous avons pu notamment le remarquer au moment de conclure notre deuxième section.

De telles ontologies relationnelles qui définissent l'être humain comme un être qui ne peut advenir que dans la relation ne sont théologiquement défendables que si l'on considère l'*imago Dei* comme étant une réalité extrinsèque à l'homme : l'humanité ne peut être acquise que par la relation, ce qui induit que l'humanité relève de l'altérité. Le caractère extrinsèque de l'*imago Dei* par rapport à l'homme est de fait clairement affirmé par les deux auteurs qui se situent dans la suite du basculement opéré par les réformateurs, basculement que nous avons décrit dans notre deuxième section. Karl Barth affirme avec force que l'homme ne peut ni perdre, ni transmettre « ce qui ne lui appartient pas », et avance même l'idée d'une sorte de reconnaissance de paternité de la part de Dieu, qui lui seul peut reconnaître le nouveau né comme une créature à son image : Karl Barth situe donc assez clairement l'*imago Dei* dans la volonté de Dieu, comme le suggèrent les éléments exégétiques que nous avons exposés dans notre première section. Jean Ansaldi, quant à lui, restant sur sa ligne méthodologique, refuse de spéculer sur l'« aspect créationnel » de l'*imago Dei*, donnant à celle-ci une définition fonctionnelle comme « fonction icono-sacerdotale » qu'il attribue au seul Christ qu'il qualifie d'« archi-sacerdote ». Il en résulte que la conformation de l'être humain à l'image selon

laquelle il fut créé n'est rendue possible que par une relation effective avec le Christ qui révèle en quoi consiste exactement l'humanité. Du reste, nous pouvons remarquer que contrairement à Karl Barth, Jean Ansaldi ne considère l'*imago Dei* que quasi exclusivement dans sa dimension sotériologique, ne faisant qu'évoquer avec beaucoup de méfiance sa dimension ontologique.

Notre travail de comparaison nous a en effet permis de bien distinguer entre deux dimensions de toute doctrine sur l'*imago Dei* qui sont, d'une part, la dimension ontologique qui est rattachée au principe de la création de l'homme selon l'image de Dieu, le discours sur l'image de Dieu servant alors à expliciter en quoi consiste la nature humaine, et, d'autre part, la dimension sotériologique qui est rattachée à la qualification de Jésus-Christ comme l'image de Dieu, Premier-né de toute Création, le discours sur l'image de Dieu servant alors à montrer comment le Christ permet à l'homme de se conformer à l'image selon laquelle il fut créé. Ce faisant, et dans une visée exclusivement sotériologique, deux matières philosophiques sont mises à contribution dans tout essai de définition de l'*imago Dei* : l'ontologie qui sert à montrer en quoi l'être humain correspond à l'être divin, son Créateur, et la phénoménologie qui sert à définir comment fonctionne l'*imago*, en terme de représentation.

Les deux matières philosophiques sont précisément mises à contribution par les deux auteurs avec des accents différents.

Il est, en effet, intéressant de souligner que K. Barth accentue plus l'aspect ontologique en fondant notamment son propos sur la philosophie de M. Buber qui lui offre la possibilité de souligner la relation entre le « je » et le « tu » pour définir l'être humain comme un être « en tant que » relation, à l'image de la Trinité. Ce faisant K. Barth insiste plus que Jean Ansaldi sur la Trinité, réflexion sur la Trinité qui est quasiment absente du discours ansaldien sur l'image de Dieu. L'*analogia relationis* est une formulation qui relève selon nous plus de l'ontologie que de la phénoménologie, puisqu'il s'agit de montrer la correspondance de deux êtres qui sont « en tant que » relation, sans qu'il soit besoin de faire immédiatement appel à la sotériologie : l'humanité dans sa forme fondamentale et la divinité sont analogues en ce qu'elles sont en tant que relation. Mais une telle formulation suppose forcément une sorte de spéculation sur l'être divin « en tant que relation » ce que refuse catégoriquement Jean Ansaldi, qui lui, en reste à un niveau plus phénoménologique, faisant appel à la distinction et au nouage décrits par J. Lacan entre le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire.

Les deux auteurs sont néanmoins tout à fait d'accord pour définir la fonction sotériologique du Christ image de Dieu comme révélateur d'humanité, représentant de Dieu pour l'homme et

représentant de l'homme devant Dieu. En cela le discours sotériologique des deux auteurs se situe nécessairement dans une phénoménologie : Christ est image de Dieu en tant qu'il est phénomène de l'humanité authentique, c'est-à-dire celle qui est en relation parfaite avec Dieu. Il n'y a, selon les deux auteurs, qu'à partir du Christ comme phénomène de Dieu et de l'humanité authentique que l'on peut établir une anthropologie théologique : cette précision épistémologique n'est possible que parce que le discours sur Christ image de Dieu relève bel et bien pour les deux auteurs d'une phénoménologie. La question est alors de savoir en quoi Christ représente l'humanité et la divinité, en soulignant évidemment le dogme de la double nature qui est d'une importance cruciale pour les deux théologiens relationnels.

Ces considérations sur l'ontologie et sur la phénoménologie sont importantes à souligner : le mérite de Jean Ansaldi est, en effet, de montrer qu'il est possible d'élaborer une anthropologie théologique et une sotériologie sans pour autant spéculer sur l'ontologie, tout au plus en l'évoquant en creux.

Exprimée avec force par les deux auteurs, l'affirmation du caractère extrinsèque de l'image de Dieu emporte des conséquences sur leur anthropologie, conséquences qu'il s'agit ici de préciser.

La conséquence première est l'élaboration d'un discours destiné à montrer comment l'homme reste concerné par l'image de Dieu s'il n'est pas lui-même cette image. Outre le rejet de l'*analogia entis* et la reprise de l'*analogia relationis* destinée à montrer qu'il existe bien une correspondance entre l'être humain et l'être divin en ce qu'ils sont tous deux être en tant que relation, K. Barth développe en outre l'idée que Jésus-Christ est « être pour » l'homme, destiné à révéler l'humanité authentique à l'être humain, qui a vocation à « être pour » comme le Christ. J. Ansaldi, quant à lui, affirme que l'homme est concerné par la « fonction iconosacerdotale », par « assimilation » au ministère du Christ, « assimilation » qui n'est effective que par la foi, en Eglise. L'accent est donc mis sur la grâce et l'anthropologie est nécessairement abordée de manière sotériologique : l'image de Dieu est en quelque sorte sans cesse proposée à l'être humain par Dieu en Jésus-Christ et l'être humain ne peut s'y conformer que par la foi en Jésus-Christ, sortant alors de l'aveuglement provoqué par le péché. Nous retrouvons alors l'intention fondamentale des réformateurs lorsqu'ils ont affirmé l'extériorité de l'image de Dieu : la question était évidemment d'insister sur la grâce seule. Du reste, nous pouvons constater que même si les deux auteurs emploient des logiques différentes, l'affirmation fondamentale reste la même : que la dimension ontologique de l'image de Dieu soit affirmée de manière positive à travers la question de l'analogie entre

l'être humain et l'être divin qui se correspondent en tant qu'ils sont relation, ou que celle-ci soit formulée en creux en soulignant néanmoins une assimilation qui conduit à une correspondance de fonction, la sotériologie et sa structure reste fondamentalement la même puisque c'est par la foi en Jésus-Christ que l'image de Dieu est révélée à l'homme et que l'homme peut être refondé dans sa vocation d'être humain. Le point de départ du discours sur l'image de Dieu ne peut alors être que Jésus-Christ et l'aspect ontologique/créationnel du discours ne peut être formulé qu'à partir de cette donnée fondamentale : il est alors fort probable qu'une telle ontologie formulée à partir de la christologie soit nécessairement relationnelle, à l'image de l'ontologie barthienne⁵⁸³. Sans quoi le risque est de tomber dans un discours sur la nature humaine qui n'a plus grand-chose à voir avec la théologie et qui sera surtout nourri par des considérations philosophiques s'appuyant sur les sciences naturelles. Aussi, nous paraît-il constant qu'une conception relationnelle ne peut élaborer l'*humanum* chrétien qu'à partir d'une christologie, puisque le Christ est désigné comme étant la forme la plus authentique de l'humanité.

Une autre conséquence de l'affirmation de l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'être humain est que celle-ci offre une approche globale de l'être humain : il ne s'agit pas de viser un ensemble de capacités ou d'attributs qui seraient semblables aux capacités ou aux attributs de Dieu. C'est l'homme tout entier qui est concerné par l'image de Dieu qui lui fait face, c'est l'homme en entier qui est déterminé par cette image selon laquelle il fut créé et à laquelle il est invité à se conformer. C'est en entier que l'homme se détourne ou se place face au Créateur qui le crée selon l'image qu'il a de lui-même. Ainsi l'être humain ne peut être perçu que de manière relationnelle, il advient dès lors qu'il est « face à ». La question est alors fondamentalement celle de l'authenticité de son humanité, selon qu'il se place face au Dieu selon l'image duquel il fut créé, ou face à l'idole selon l'image de laquelle il s'auto-justifie.

⁵⁸³ Si l'ontologie a pour point de départ la christologie, la question de la double nature sera nécessairement d'emblée soulevée, et il paraît extrêmement compliqué d'évoquer la double nature sans évoquer la relation entre le Père et le Fils.

CONCLUSION GENERALE

Ce parcours qui consistait au départ en la vérification de l'anthropologie relationnelle sans concession formulée par Jean Ansaldi au regard des affirmations bibliques, des affirmations de la Réforme du XVI^{ème} siècle et des affirmations de Karl Barth sur l'*imago Dei* nous a permis de souligner la légitimité de la conception relationnelle de l'être humain telle qu'elle peut être formulée par la théologie contemporaine.

Tout d'abord, notre détour par l'exégèse nous a montré qu'une telle conception est bibliquement fondée, trouvant sa source dans les affirmations vétérotestamentaires concernant la création de l'homme selon l'image de Dieu ainsi que dans les affirmations pauliniennes et deutéro-pauliniennes qualifiant le Christ en tant qu' « image du Dieu invisible », « Premier-né d'une multitude ».

Nous avons pu souligner que la dimension relationnelle de la créature à l'image de Dieu était présente dès la plus ancienne attestation connue du terme dans un écrit sapiential de l'Egypte antique. Bien qu'il semble que cette civilisation ne concevait pas encore la divinité comme une altérité radicale puisqu'elle percevait celle-ci comme étant immanente, l'Egypte Antique comprenait bien, néanmoins, la qualification de l'être humain comme image de Dieu comme le fait pour l'homme d'être fondamentalement en relation avec la divinité, comme nous avons pu le mettre en évidence avec l'échange de *Maât*. Distinguant clairement l'ordre transcendant de l'ordre immanent, l'Ancien Testament a vu naître le concept d'idole et a pu reprendre à son compte et réinterpréter la qualification de l'homme en tant que créature à l'image de Dieu : plaçant l'homme entre les deux pôles de l'image de Dieu comme image de l'altérité radicale et de l'idole comme image taillée de la fausse altérité, l'Ancien Testament a pu souligner la dimension fondamentalement relationnelle de l'homme qui est déterminée par son attachement à l'un des deux pôles. Le péché de l'être humain a été en effet de refuser sa dignité d'être créé selon l'image de Dieu, préférant s'assimiler lui-même à une fausse image de la divinité qui consiste en une mêmeté idéalisée plutôt que de se laisser assimiler à la divinité de Dieu qui est l'altérité suprême. Nous avons pu à cet égard souligner la dimension fondamentalement relationnelle du concept même d'assimilation que suppose la création selon l'image de Dieu. L'origine sapientiale du concept d'image de Dieu et la compréhension relationnelle qui en découle a pu être confirmée par l'examen de l'exégèse néotestamentaire qui a pu montrer que l'auteur deutéro-paulinien avait lui-même pu comprendre le Christ image de Dieu à partir de la fonction sapientielle de médiation qui est exprimée par le terme *εἰκὼν* : en tant qu'image de Dieu, Christ opère une triple médiation entre Dieu et l'homme, la

médiation créatrice, la médiation rédemptrice et la médiation révélatrice. Cette médiation de l'*eikon tou theou* est destinée, comme le souligne J.-N. Aletti, à libérer l'homme de l'idole, par l'« assimilation au mystère du Christ » qui est l'image du Dieu invisible. Quoiqu'il en soit, il apparaît dès les débuts qu'il y a bien médiation entre l'homme et Dieu et que cette médiation s'opère de manière ontique, les sagesse ayant inspiré les religions qui leur ont emprunté le concept d'image de Dieu développant toutes d'une manière ou d'une autre une ontologie pour décrire l'union de l'homme avec Dieu : pour la sagesse égyptienne, l'écoute, l'interprétation existentielle puis la remontée de la *Maât* vers la divinité est bien un discours destiné à exprimer comment s'opère la relation avec Dieu qui relève de l'ontologie, tout comme la sagesse judéo-hellénistique qui considère la sagesse comme quelque chose de commun entre Dieu et l'homme, envoyé par Dieu à l'homme, interprété existentiellement par l'homme mais n'étant pas l'homme, comme le montre J.-N. Aletti. Ce faisant l'homme sourd à la *Maât* ou à la sagesse est perçu comme celui qui est détourné de son Dieu, et qui est à ce titre considéré comme perdu.

Ensuite, nous avons pu montrer la légitimité de la conception relationnelle de l'être humain au regard des affirmations de la réforme du XVI^{ème} siècle. Nous avons pu à cet égard souligner que les réformateurs n'avaient pas rompu avec la tradition en ce qu'ils gardent l'intention fondamentale de l'anthropologie augustinienne : souligner l'absolue nécessité de la grâce divine pour le salut de l'homme. L'homme ne peut prétendre parvenir au salut par ses propres moyens : c'est ce qu'Augustin affirmait contre Pélage en élaborant le concept de péché originel, c'est ce que Luther et par la suite les autres réformateurs ont continué d'affirmer contre la dérive pélagienne que sous-tendait la pratique des indulgences, en radicalisant les conséquences du péché originel. Si l'intention est restée la même, cette radicalisation des effets du péché originel a néanmoins conduit à un basculement anthropologique qui consiste en la déclaration de l'extériorité de l'image de Dieu par rapport à l'homme. Clairement distingué de l'image de Dieu dont aucun reste ne saurait subsister en lui, l'être humain ne peut recevoir sa dignité de créature à l'image de Dieu que par une relation effective avec le Créateur qui porte en lui cette image, le Créateur lui offrant par pure grâce cette dignité en lui proposant sans cesse d'être recréé selon cette image. La question était bel et bien d'extraire de l'être humain toute possibilité ontologique d'accéder par lui-même à son salut : cela a conduit à une anthropologie pessimiste tendant à montrer l'homme comme étant radicalement détourné de Dieu : nous entendons « radicalement » dans son sens premier c'est-à-dire dès la racine – il s'agit bien des effets du péché « originel ». L'intention

reste bien la même et la différence entre Augustin qui affirme qu'il subsiste des vestiges de l'*imago Dei* en l'homme qui ne sauraient être suffisants pour que l'homme puisse prétendre accéder à son salut sans la grâce de Dieu et Luther qui déclare l'inopérance de ces vestiges de l'*imago Dei* en soulignant que l'*imago Dei* relève plus de l'intention divine que de l'intelligence humaine, et que ce n'est donc que par la grâce que l'homme peut être sauvé, ne nous paraît pas suffisante pour affirmer qu'il y a une rupture sévère de l'anthropologie des réformateurs avec l'anthropologie classique. Il y a juste deux manières différentes d'explicitier un même donné biblique qui permet les deux interprétations, qui aboutit à deux manières différentes de formuler une même affirmation fondamentale sur l'homme : l'homme ne peut accéder à son salut que par la grâce de Dieu qui est reçue dans la relation avec Dieu. Si les deux discours élaborent des ontologies différentes, les deux discours conduisent toutefois à souligner que l'homme ne peut être sauvé que parce qu'il est aimé de Dieu, en relation avec lui. Au regard des articulations entre *imago Dei* et péché originel opérées par Augustin et par Luther, nous pouvons donc affirmer qu'une anthropologie classique est relationnelle tout comme une anthropologie plus contemporaine qualifiée de « relationnelle » en ce qu'elles affirment toutes deux que l'homme ne peut être sauvé que par la grâce de Dieu au moyen de la foi. Il nous apparaît que ce qui change entre les deux conceptions est l'ontologie qui sert à exprimer cette dimension fondamentalement relationnelle d'un homme qui ne peut être sauvé que par la grâce de Dieu : en distinguant clairement et en affirmant l'extériorité de l'*imago Dei* par rapport à l'homme. En affirmant qu'il n'y a pas d'étincelle divine en l'homme mais que l'être humain reste fondamentalement concerné par sa relation avec Dieu par la seule relation en Jésus-Christ qui lui permet de retrouver sa dignité d'être créé selon l'image de Dieu, Luther a opéré un basculement ontologique, passant d'une ontologie substantialiste affirmant l'existence d'une étincelle divine en l'homme à une ontologie relationnelle affirmant une humanité qui ne peut être authentiquement humaine qu'en tant qu'elle est assimilée à la divinité de son créateur par la relation.

Enfin, la comparaison de l'anthropologie ansaldienne et de l'anthropologie barthienne a montré la légitimité d'une anthropologie relationnelle contemporaine qui se situe dans la droite ligne tracée par Augustin puis par Luther, en ce qu'elle continue à affirmer clairement que l'homme ne peut être sauvé que par la grâce au moyen de la foi en Jésus-Christ qui est l'image de Dieu. Comme nous avons déjà pu le montrer en concluant notre troisième section, ce qui est intéressant dans cette comparaison entre deux auteurs qui défendent tous deux une

conception relationnelle de l'être humain sans concession, c'est que les deux auteurs développent des ontologies très différentes, tout en avançant strictement la même sotériologie.

Finalement, il nous apparaît à la sortie de ce parcours, que toute doctrine sur l'*imago Dei* répond de fait à deux questions qu'il s'agit de bien distinguer, et dont les réponses ne peuvent être formulées qu'en faisant appel à la philosophie ambiante : la science théologique se met alors en dialogue avec les matières philosophiques qui s'intéressent le plus à l'image et à la représentation, à savoir la phénoménologie et l'ontologie. Nous avons pu souligner ce dialogue à plusieurs reprises⁵⁸⁴.

D'une part le problème est de savoir comment l'image de Dieu est image. Comme nous avons pu le remarquer à plusieurs reprises c'est ici nécessairement la phénoménologie qui influence le débat : l'*imago Dei* est ici analysée comme signe, phénomène de Dieu révélant à l'homme son créateur à l'image duquel il fut créé. L'« image du Dieu invisible » étant identifiée par la Bible au Christ, le discours sur l'*imago Dei* relève alors nécessairement d'une christologie qui est formulée en terme de représentation et de révélation : en tant qu'image parfaite de Dieu, Christ est pleinement représentant de Dieu pour l'homme, pleinement représentant de l'humanité pour Dieu, pleinement représentant de la divinité pour Dieu puisqu'il est l'image de Dieu selon laquelle Dieu a créé l'homme, et pleinement représentant de l'humanité pour l'homme en ce qu'il révèle à l'homme sa vocation de créature qui est la seule à être créée selon l'image de Dieu.

Les concepts et le champ lexical utilisés pour élaborer une sotériologie à partir d'une articulation entre image de Dieu et péché originel relèvent bien de la phénoménologie, jusqu'à la description des effets du péché comme « aveuglement ». Tant la Bible que la doctrine chrétienne montrent en effet que cet « aveuglement » de l'homme qui a pour cause l'idolâtrie qui est l'adoration de fausses images de Dieu, images idéales de l'humanité auxquelles l'homme tend à s'assimiler, au lieu de se laisser assimiler à l'image de Dieu selon laquelle fut créée son humanité. La problématique centrale est alors de montrer que Christ qui est l'image de Dieu permet à l'homme de sortir de cet aveuglement. La réponse à la question de savoir comment l'image de Dieu est image consiste donc théologiquement en l'élaboration d'une

⁵⁸⁴ Encore une fois, et nous y tenons : il ne s'agit pas pour nous de faire appel à la pensée de tous les philosophes ayant travaillé sur l'ontologie ou sur la phénoménologie, sans quoi ce travail dépasserait largement son cadre. Aussi, dans un souci de rigueur, nous sommes nous cantonnés à montrer les influences des auteurs que nous avons cités, ce qui nous paraît suffisant pour affirmer qu'un tel dialogue entre la théologie et la philosophie existe quand il s'agit d'établir une doctrine sur l'image de Dieu, la phénoménologie et l'ontologie étant, en la matière, largement mises à contribution. Aussi nous semble-t-il important de répéter ici que nous entendons ces termes dans leur sens général. Lorsque nous avons été plus précis sur ces termes, c'est dans l'esprit des théologiens que nous avons cités et qui utilisent eux même ces termes.

sotériologie qui utilise les notions d'idole, d'image, de représentation, d'assimilation, d'aveuglement, de révélation, donnant à ses termes les accents que leur donnent les derniers travaux de la phénoménologie.

En la matière, l'anthropologie de Jean Ansaldi apparaît comme un paradigme de ce dialogue entre théologie et phénoménologie et son grand apport est selon nous d'avoir tenté de montrer qu'il est possible d'élaborer une sotériologie en termes strictement phénoménologiques, sans qu'il soit nécessaire de « spéculer » sur l'ontologie, si ce n'est en la définissant en creux – ce qui constitue certes déjà un échec de cette tentative. En tous les cas, Ansaldi montre bien que ce qui est fondamental est d'affirmer l'absolue nécessité de la grâce de Dieu pour le Salut de l'homme et qu'il n'est pas primordial de définir le contenu exact de l'image de Dieu pour mettre en évidence cette nécessité. Il est même tout à fait éclairant, suivant Ansaldi, d'identifier ce contenu à une altérité radicale et de postuler son irréductibilité par la phénoménologie, montrant du même coup que la connaissance du contenu de l'*imago Dei* ne peut relever que de la seule foi et certainement pas de la science théologique.

D'autre part, le problème est de savoir en quoi l'image de Dieu est image. Ici, la théologie fait nécessairement appel à l'ontologie : le concept clé est l'analogie, la question est d'affirmer qu'il y a bien quelque chose de commun entre le modèle et l'image, entre le prototype et le type, et son contraire est la notion biblique de « surdité du cœur » que l'Égypte antique connaissait déjà, la notion proche-orientale de cœur exprimant l'être profond de l'homme. La question est fondamentalement de savoir en quoi l'homme est concerné par la Parole de Dieu et en quoi il en est détourné. Affirmer comme nous venons de le faire que l'altérité est ce qu'il y a de commun entre Dieu et l'homme est déjà une réponse de type ontologique. C'est pourquoi nous pouvons affirmer qu'il existe bel et bien des ontologies de type relationnel et invalider la typologie qui distingue la conception relationnelle et d'une conception ontologique de l'être humain⁵⁸⁵. Nous avons vu deux types d'ontologies relationnelles à travers les exemples de K. Barth et de J. Ansaldi, deux ontologies bien différentes, l'une décrivant une *analogia relationis* entre l'être divin et l'être humain, deux êtres analogues car ils sont tous deux être en tant que relation, l'autre attribuant le caractère d'altérité radicale à ce « noyau dur qu'aucune phénoménologie ne saurait réduire » que constitue l'ontologie, établissant du même coup une correspondance d'être entre l'homme et Dieu, les deux étant des altérités, ce qu'Ansaldi souligne en distinguant l'autre petit a de l'Autre grand A. De

⁵⁸⁵ T. COLLAUD, *Le statut de la personne démente, éléments d'anthropologie théologique de la personne malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

manière générale, tout discours tendant à montrer une telle correspondance entre Dieu et l'homme ne peut relever que de la spéculation théologique : comme le souligne J. Ansaldi, on se place ici au-delà de la phénoménologie, au-delà de l'observation des signes qui nous sont donnés, dans un discours véritablement méta-physique qui ne peut relever que de la spéculation ou de la foi. Il est d'ailleurs très intéressant à cet égard d'observer la méfiance des exégètes vétérotestamentaires à l'égard des interprétations barthiennes de l'*imago Dei* puisqu'ils considèrent que celles-ci relèvent plus de l'*eiségèse* que de l'exégèse. Il est encore plus intéressant de souligner les travaux de G.A. Jonsson qui tend à montrer que de toutes manières, les recherches en matière d'*imago Dei*, qu'elles soient exégétiques ou systématiques sont nécessairement influencées par des présupposés qui relèvent plus de l'opinion que de la constatation pure des phénomènes. Il y a là une part de subjectivité nécessaire, qui permet d'habiter la sotériologie : au fond, la question est de savoir comment l'homme est en-soi concerné par l'*imago Dei*. Nous avons pu remarquer avec Ansaldi et Barth que bien que les ontologies soient fort différentes, on peut tout de même affirmer que les deux anthropologies sont bien deux anthropologies relationnelles en ce qu'elles sont fondées dans des ontologies relationnelles qui interprètent et habitent de manière différenciée une structure sotériologique qui reste strictement la même et qui affirme la même réalité fondamentale sur l'homme, à savoir qu'il ne peut être sauvé que par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Jésus-Christ. Dans les deux cas l'homme reste concerné par l'*imago Dei* en ce que cette image constitue l'humanité, la vocation de l'être humain qui est révélée en Jésus-Christ. Il en est finalement de même entre Luther et Saint Augustin, comme nous avons déjà pu le souligner : les deux manières d'articuler *imago Dei* et péché originel sont différentes en ce qu'elles contiennent toutes deux des affirmations relevant de l'ontologie et qui ont pour but de montrer en quoi l'homme est concerné par l'image de Dieu malgré le péché, toutefois la perte partielle ou totale de l'image sert dans les deux cas à affirmer la même nécessité absolue de la grâce de Dieu pour le Salut de l'homme. L'ontologie change, mais l'intention sotériologique reste fondamentalement la même, ainsi que l'affirmation fondamentale qu'elle porte concernant l'être humain : ce qui change c'est en quelque sorte la manière d'habiter le cadre sotériologique offert par les données bibliques, cadre qui décrit l'homme comme une créature à l'image de Dieu, qui, aveuglé par l'idole s'est détourné de son Créateur et qui ne peut être sauvé que par la grâce de Dieu qui envoie son Fils unique qui est l'image de Dieu révélant à l'homme sa vocation d'être créé selon l'image de Dieu. Ce qui ne change pas c'est l'affirmation fondamentale selon laquelle l'être humain ne peut être justifié, rendu conforme à sa vocation d'être créé selon l'image de Dieu, que par la grâce de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

ABOU ASSAF Ali, BORDREUIL Pierre, MILLARD Alan R, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Edition recherche sur les civilisations, Paris, 1982.

ALETTI Jean Noël S.J., *Colossiens 1,15-20, genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Biblical Institute Press, Rome, 1981.

ANSALDI Jean, « Anthropologie et fécondation in vitro : une éthique sous la croix », *ETR* 64 1989/1, p. 45-57.

ANSALDI Jean, « La création au futur antérieur », *ETR* 64 1989/4, p. 249-262.

ANSALDI Jean, « De l'identité pastorale », *ETR* 60 1985/4, p. 585-593.

ANSALDI Jean, *Dire la foi aujourd'hui, petit traité de la vie Chrétienne*, Poliez le Grand (Suisse), Ed. du Moulin, 1995.

ANSALDI Jean, *Ethique et Sanctification, Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1983.

ANSALDI Jean, *Grande Langue ! Un pouvoir de vie ou de mort*, Poliez le Grand (Suisse), Ed. du Moulin, 2006.

ANSALDI Jean, *L'articulation de la Foi, de la Théologie et des Ecritures*, Paris, CERF (Cogitatio Fidei n°163), 1991.

ANSALDI Jean, *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor & Fides, 1986.

ANSALDI Jean, PELISSERO P., « Le *de homine* de Martin Luther », in *ETR* 57 1982/4, p. 473-489.

ASSMANN Jan, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Juilliard (conférences essais et leçons du collège de France), 1989.

AUGUSTIN, *Œuvres de Saint Augustin. La Trinité. Livres VIII-XV*. Texte de l'édition bénédictine. Traduction par P. Agaësse. Notes en collaboration avec J. Moingt, Paris, Etudes augustiniennes (Bibliothèque augustinienne 16), 1991.

BAILLY A., « *κατα* » dans *Le Grand Bailly dictionnaire grec-français*, Paris, 2000, Hachette, p. 1027.

BARTH Karl, *Dogmatique* II,1, §28, Genève, Labor et Fides, 1957, (7^{ème} volume de l'édition française).

BARTH Karl, *Dogmatique* III,1, Genève, Labor et Fides, 1960 (10^{ème} volume de l'édition française).

BARTH Karl, *Dogmatique* III,2, §45, Genève, Labor et Fides, 1961, (11^{ème} volume de l'édition française).

BARTH Karl, *Dogmatique* III,1, Labor et Fides, Genève, 1960.

BICKEL Suzanne, *La cosmogonie Egyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Editions Universitaires (OBO 134), 1994.

BIRMELE André et TERME Jacques, *Accords et dialogues œcuméniques*, Lyon, Olivétan, 2007.

BLONDEL Eric, *Nietzsche, le 5^{ème} évangile*, Paris, les bergers et les mages, 1980.

BORDREUIL Pierre., « A l'ombre d'Elohim, le thème de l'ombre protectrice dans l'Ancien Orient et ses rapports avec l'« Imago Dei » », RHPR 1966, p. 368-391.

BRUNNER Emil, *La doctrine chrétienne de la Création et de la rédemption*, Dogmatique T.II., Genève, Labor et Fides, 1965.

BRUNNER Hellmut, “Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit” dans, *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, actes du colloque des 17-19 mai 1962, Paris, PUF, 1963, p. 103-120.

BÜHLER Pierre & alii, *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989.

CALVIN Jean, *Commentaires sur l'Ancien Testament, tome premier : le livre de la Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961.

CARBONNIER Jean, *Droit Civil, Tome 3, Les biens*, Paris, PUF (Thémis Droit Privé), 2000.

CARRIER Claude, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, tome 1 : spells [1] à [354]*, Paris, Ed. du Rocher (Champollion), 2004.

CAUSSE Jean-Daniel, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor & Fides, 1999.

CAUSSE Jean-Daniel, « L'être filial : perspectives anthropologiques et théologiques » dans la revue d'éthique et de théologie morale « *Le supplément* », vol.225/ 2003, p. 97-110.

CAUSSE Jean-Daniel, *L'instant d'un geste, le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides, 2004.

CAUSSE Jean-Daniel, *Figures de la filiation*, Paris, Cerf, 2008.

CLINES J.A., "The Etymology of Hebrew selem", *Journal of Northwest Semitic Languages* vol. 3 1974, p. 19-25.

COLLAUD Thierry, *Le statut de la personne démente, éléments d'anthropologie théologique de la personne malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

CUVILLIER E. (dir), *Sola Fide, mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor & Fides, 2004.

DELITZSCH F., *Prolegomena eines neuen hebräisch – aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1886.

DION P.-E., « Ressemblance et image de Dieu » in L.PIROT/ A.ROBERT, *Dictionnaire de la Bible, Supplément X*, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 366-403.

DUNAND Françoise, *Dieux et Hommes en Egypte, 3000 av. J.-C. - 395 ap. J.-C., anthropologie religieuse*, Paris, Cybele, 2006.

EBELING G., *Répondre de la foi, réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012.

EYBERS I.H., "the root S-L in Hebrew words", *Journal of Northwest Semitic Languages* vol. 2 1972, p. 23-36.

FERRY Joëlle, *Isaïe « comme les mots d'un livre scellé... » (Is 29,11)*, Paris, CERF (*lectio divina* n°221), 2008.

GEISSBÜHLER P., *La réception apaisante du manque en Dieu et en l'homme selon Jean Ansaldi, le nouage discontinu de la foi, du désir avec le langage, en théologie et en psychanalyse, à partir et en vue de l'existence du croyant chrétien*, Thèse dirigée par K.Lehmkühler, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 2010.

GROSS W., « *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts* », BN. 68 (1993).

GUILMOT Max, « L'espoir en l'immortalité dans l'Egypte ancienne du Moyen Empire à la Basse Epoque » in, *Revue d'Histoire des Religions*, tome 166 n°1, 1964, p. 1-20.

GUTIEREZ Miguel, *L'homme créé à l'image de Dieu dans l'ensemble littéraire et canonique Genèse, chapitres 1 à 11*, Strasbourg, (thèse de doctorat en théologie protestante dirigée par J.-G. HEINTZ), 1993, 356 p. [inédit].

HALL D., *Etre image de Dieu, le stewardship de l'humain dans la création*, Paris, Cerf (Cogatio Fidei 213), 1998.

HEINTZ Jean Georges, «“ L'homme créé à l'image de Dieu” (Genèse 1,26-27) Pierre de touche de l'interprétation biblique », *Foi et vie* – LXXXV – n°5 1986 – Cah. Bibl. 25, p. 53-63.

HORNUNG E., *Les dieux de l'Egypte. Le Un et le Multiple*, Monaco, Ed. du Rocher, 1986.

HUMBERT Paul, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, t. 14, 1940, p. 155-164.

JACOB Edmond, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

JASPERS Karl, NAEF Hélène. (Trad.), *Origine et sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954.

JENNAH Daniel., *L'homme créé à l'Imago Dei : essai d'une théologie de la ressemblance*, dirigée par J.-G. HEINTZ, Strasbourg, 2000.

JÓNSSON Gunnlaugur A., *The image of god, Genesis 1, 26-28 in a century of Old Testament Research*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1988.

JOÜONS P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923.

KAUFMAN G.D., “The imago Dei as man's historicity ” , *The journal of Religion*, vol. 36 n°3 Juillet 1956, p. 157-168.

LACOSTE J.-Y. (dir.), *Le dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (quadrige), 1998.

LALOUETTE Claire, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte, tome1. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient), 1984.

LAPLANCHE J. et LAGACHE D., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004.

LIENHARD Marc, *Martin Luther, la passion de Dieu*, Paris, Bayard, 1999.

LUTHER Martin, *Le Magnificat*, traduit dans *MLO III*, Genève, Labor et Fides, 1963.

LUTHER Martin, *Traité de la liberté chrétienne*, traduit dans *MLO II*, Genève, Labor et Fides, 1966.

LUTHER Martin, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit dans *MLO XII*, Genève, Labor et Fides, 1966.

LUTHER Martin, *Commentaire de la Genèse*, traduit dans *Martin Luther, Œuvres (MLO) XVII*, Genève, Labor et Fides, 1977.

- MALDAMÉ Jean Michel, *Le péché originel, foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris, CERF (cogitatio Fidei n°262), 2008.
- METTINGER T.N.D., « Abbild oder Urbild? „Imago Dei“ in traditionsgehistlicher Sicht » ZAW, LXXXVI, 1974, p. 403-424.
- MILLER J. Maxwell, « In the “image” and “ likeness” of God », *Journal of Biblical Literature* 91/1972, p. 289-304.
- MULLER Denis, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005.
- OCKINGA Boyo , « Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament“, (Ägypten und Altes Testament 7), Wiesbaden, Harrassowitz, 1984.
- OTTO E., „Die bibliographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit, Ihre Geistesgeschichtliche und Literarische Bedeutung“ dans H. KEES, *Probleme der Ägyptologie*, Leiden, E.J. Brill, 1954.
- PESCH Otto Hermann, VAN CANGH Jean-Marie., *L’homme image de Dieu, données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, CERF, 2006.
- RAMSEY P., *Basic Christian Ethics*, New-York, Charles Scribner’s Sons, 1950.
- SAWYER John F.A., “ The meaning of בְּצִלְמֵ אֱלֹהִים (‘in the image of god’) in Genesis I-XI”, *Journal of theological Studies* 25 1974, p. 418-426.
- SCHALLENBERG A., « Humankind as the “Image of God”, on the Priestly predication (Gen.1 :26-27 ; 5:1 ; 9:6) and its relationship to the ancient Near Eastern understanding of images » in *Theologische Zeitschrift* 2/65, 2009, p. 106-109.
- SCHEFFCZYK Leo, « Image et ressemblance » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, VII,2, col. 1401-1472.
- SCHÜLE Andreas, « Made in the Image of god : The Concepts of Divine Images in Gen. 1-3 » in ZAW 117/1, 2005, p. 1-20.
- TRIGEAUD Jean Marc, *L’homme coupable, critique d’une philosophie de la responsabilité*, Bordeaux, Editions Bière (Bibliothèque de philosophie comparée – philosophie du Droit n°17), 1999.
- VAN KOOTEN G.H., *Paul’s Anthropology in context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- VERNUS P., *Sagesse de l’Egypte pharaonique*, Paris, imprimerie Nationale, 2001.

WESTERMANN Claus, *Genesis Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983.

WESTERMANN Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002.

WINTON Thomas, "צלמות in the old testament", *Journal of semitic studies*, ed. By BECKINGHAM C.F., ULLENDORFF E. and WEIS P.R., Vol. VII 1962, Manchester University Press, p. 191-200.

WOLFF Hans Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

WOLFF Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, Chr Kaiser Verlag, 1973.

ŽÁBA Zbynek, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, Editions de l'académie Tchecoslovaque des sciences, 1956.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	3
Introduction : l'anthropologie ansaldienne, l'affirmation d'une compréhension relationnelle de l'homme	4
Première Section : L'<i>imago Dei</i> dans l'ancien et le nouveau Testament, les fondements bibliques de la conception relationnelle de l'être humain.	11
1.0. Clarification terminologique préalable	15
1.1. L'assimilation de l'homme à l'image de Dieu dans l'Ancien Testament	23
1.1.1. L'assimilation à l'image de Dieu, fondement de l'anthropologie de l'Ancien Testament	28
1.1.1.1. Le Psaume 8 : l'assimilation à Dieu comme dignité humaine.....	30
1.1.1.2. Le cœur de Dieu et le cœur de l'homme : l'assimilation à l'image de Dieu par la miséricorde divine.	34
1.1.2. L'assimilation à l'idole, le négatif de l'anthropologie de l'Ancien Testament..	38
1.1.2.1. L'idolâtrie dans l'Exode : assimilation et invisibilité de Dieu.....	38
1.1.2.2. L'idolâtrie dans le Deutéronome : assimilation et jalousie de Dieu.....	42
1.1.2.3. L'idolâtrie dans le second Esaïe : assimilation et sainteté de Dieu.....	44
Remarques conclusives.....	46
1.2. L'approche de l'Ancien Testament et les écrits sapientiaux de l'Egypte antique 51	51
1.2.1. L'homme égyptien, <i>alter ego</i> de la divinité : l'homme image de Dieu dans l'enseignement pour Mérykarê	51
1.2.1.1. La Maât selon Jan Assmann, le <i>λογος</i> Egyptien.....	58
1.2.1.1.1. Maât, une parole qui fonde la communauté entre les hommes	60
1.2.1.1.2. Maât, une parole partagée entre l'homme et le dieu-démiurge, la communion avec le dieu.....	67
1.2.1.1.3. La « Maâtisation », justification par la Maât et le caractère performatif de cette parole.....	70
1.2.1.2. Le salut par la Maât, l'édification de l'homme par un <i>λογος</i> immanent ...	72
1.2.1.2.1. La chute en théologie égyptienne, cause de la séparation entre les hommes et les dieux	74
1.2.1.2.2. Le pessimisme anthropologique égyptien, l'homme <i>incurvatus in se</i> ...	76
1.2.1.2.3. Le cœur qui écoute et agit, l'homme devant Rê	77
1.2.1.3. L'homme image de Dieu en Egypte	79
1.2.1.3.1. Le Roi réalisant la Maât, représentant du dieu sur terre.....	80
1.2.1.3.2. L'évolution vers Mérykarê, le cœur de l'individu à l'image de Dieu ...	83
Remarques conclusives.....	88
1.3. L'identification du Christ à l'image de Dieu dans le Nouveau Testament.....	94
1.3.1. Le Christ comme <i>εἰκὼν</i> et <i>πρωτότοκος</i> , la fonction médiatrice de l' <i>imago Dei</i>	98
1.3.2. La conformation à l'image du Christ, le rejet de l'idole	102

<i>Conclusion de la section 1.....</i>	<i>105</i>
Deuxième section : La référence aux affirmations de la réforme du XVIème siècle	111
<i>2.1. L'élaboration du concept de péché originel et son articulation avec l'Imago Dei chez Saint Augustin selon Jean-Michel Maldamé.</i>	<i>115</i>
<i>2.2. La radicalisation du péché originel chez les réformateurs : l'affirmation de l'extériorité de l'Imago Dei.....</i>	<i>120</i>
<i>2.3. La prise en compte de la théologie luthérienne par Jean Ansaldi.....</i>	<i>127</i>
2.3.1. La « proximité et les différences avec la <i>fides</i> selon Martin Luther »	127
2.3.2 La prise en compte de la « bivalence » luthérienne de l'homme, entre <i>homo incurvatus in se</i> et <i>homo coram deo</i> , par Jean Ansaldi.	130
2.3.3. L' <i>Imago Dei</i> comme conformation de l'homme à Dieu, une intention de Luther reprise et développée par Ansaldi.	136
2.3.4. L'épistémologique théologique : la conception luthérienne de la raison reprise par Ansaldi	139
<i>Conclusion de la section 2.....</i>	<i>142</i>
Troisième section : La référence aux affirmations barthiennes.	147
<i>3.1. L'Imago Dei selon Karl Barth.....</i>	<i>149</i>
3.1.1. Les affirmations barthiennes concernant l'être de Dieu	150
3.1.1.1. <i>Dieu est Trinité.....</i>	<i>153</i>
3.1.1.2. <i>Dieu est personne.....</i>	<i>154</i>
3.1.1.3. <i>Dieu est Amour.....</i>	<i>156</i>
3.1.2. Les affirmations de Karl Barth concernant la création de l'homme à l'image de Dieu.....	158
3.1.2.1. <i>L'image de Dieu, une analogie de relation.....</i>	<i>159</i>
3.1.2.2. <i>L'image de Dieu, volonté de Dieu et extériorité par rapport à l'homme</i>	<i>164</i>
3.1.3. Conséquences christologiques et anthropologiques.....	167
3.1.3.1 <i>La cohérence du Christ, fondement de l'anthropologie barthienne.</i>	<i>173</i>
3.1.3.2 <i>La coexistence, forme fondamentale de l'humanité authentique.</i>	<i>175</i>
<i>3.2 L'Imago Dei selon Jean Ansaldi.....</i>	<i>180</i>
3.2.1 L'ontologie particulière de Jean Ansaldi : l'emprunt à la psychanalyse lacanienne.	181
3.2.1.1. <i>L'ontologie ansaldienne, une radicalisation du tout autre : l'insistance sur la finitude de l'être humain.</i>	<i>182</i>
3.2.1.2. <i>La psychanalyse lacanienne et la sotériologie dans la conception ansaldienne</i>	<i>187</i>
3.2.2. L'image de Dieu selon Jean Ansaldi : la fonction icono-sacerdotale.....	189
3.2.2.1. <i>Le refus de spéculer sur l'aspect « créationnel » de l'image de Dieu, et la mise en évidence de la fonction « icono-sacerdotale »</i>	<i>189</i>

3.2.2.2. <i>Barth et Ansaldi : un relatif désaccord sur le volet ontologique du discours sur l'Imago Dei, un accord de fond sur le volet sotériologique du discours sur l'Imago Dei</i>	191
Conclusion de la section 3.	195
Conclusion Générale	200
Bibliographie	206
Table des matières	212

L'être humain image de Dieu, un thème théologique majeur relu à travers l'anthropologie relationnelle de Jean Ansaldi.

Résumé :

Véritable théologoumène, l'*imago Dei* apparaît comme un thème majeur de la théologie qui permet d'élaborer une anthropologie théologique. Aussi l'*imago Dei* a pu connaître plusieurs interprétations dans l'histoire. Ainsi est-il possible d'identifier deux grandes catégories d'anthropologies théologiques dans le christianisme contemporain : une anthropologie dite « substantialiste » et une anthropologie dite « relationnelle ». Selon l'anthropologie théologique que l'on rencontre le plus fréquemment, l'homme est défini par une propriété qui lui est commune avec Dieu comme l'intelligence ou la faculté d'aimer. Le but de cette thèse est de montrer, à travers le prisme de l'anthropologie relationnelle sans concession de Jean Ansaldi qui interroge sans cesse la légitimité même de l'*imago Dei* comme fondement biblique d'une anthropologie chrétienne, que cette anthropologie qui semble la plus classique n'est en fait qu'une parenthèse dans l'histoire du christianisme qui, de l'écriture de la Bible jusqu'à la théologie contemporaine, perçoit l'être humain avant tout comme vis-à-vis de Dieu, altérité représentant le Tout Autre, être qui est relation comme Dieu est en lui-même relation.

Mots clés : anthropologie relationnelle, Jean Ansaldi, *imago Dei*, péché originel, salut par la grâce, Altérité.

Résumé en anglais

Theologoumenon true, *imago Dei* appears as a major theme of theology that allows to develop a theological anthropology. *Imago Dei* also could know several interpretations in history. Thus it is possible to identify two broad categories of theological anthropology in contemporary Christianity: a so-called "substantialist" anthropology and called "relational". anthropology According to theological anthropology that the most frequently encountered, man is defined by a property that is common with God as the intelligence or the ability to love. The aim of this thesis is to show, through the prism of relational anthropology uncompromising Jean Ansaldi who constantly questions the legitimacy of *imago Dei* as a biblical foundation of a Christian anthropology, anthropology seems that the classic is actually a parenthesis in the history of Christianity, writing of the Bible to contemporary theology sees the human being as primarily vis-à-vis God alterity While representing the Other, which is being relationship as God is in himself relationship.

Keywords: relational anthropology, Jean Ansaldi, *imago Dei*, original sin, salvation by grace, otherness.

