

2m11. 2839.1

Université de Montréal

Interprétation de Juges 4-5 à la lumière de l'herméneutique de la théorie du procès

par

Chantal Villeneuve

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M. A.)
en théologie-études bibliques

Août 2000

©Chantal Villeneuve 2000



1. PERS. NAME

BL
25
UBf
2001
V.004

1. PERS. NAME

1. PERS. NAME

1. PERS. NAME

Mission pour la formation des cadres supérieurs
en vue de l'obtention du grade de
Maître de conférences
en Technologie Industrielle

1. PERS. NAME

1. PERS. NAME



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

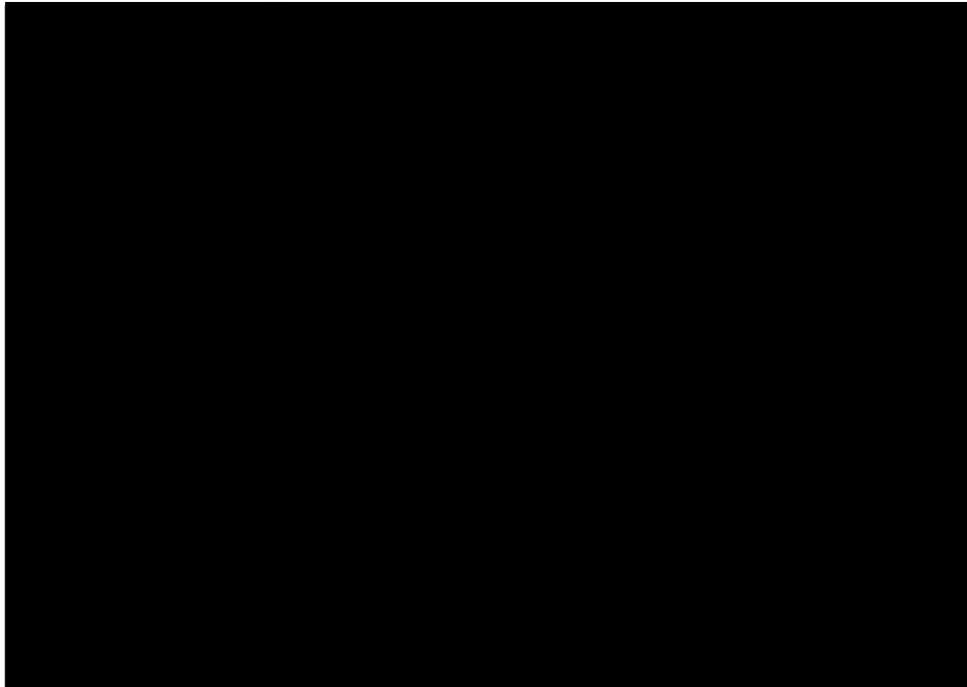
Ce mémoire intitulé :

Interprétation de Juges 4-5 à la lumière de l'herméneutique de la théologie du procès

présenté par :

Chantal Villeneuve

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :



Mémoire accepté le : 30 Nov, 2000

SOMMAIRE

Ce mémoire propose une application de l'herméneutique de la théorie du procès à un texte de la Bible hébraïque (Jg 4-5). La théorie du procès est une métaphysique, c'est-à-dire que son but est de produire une ontologie et une cosmologie cohérentes qui permettent de comprendre chaque chose et chaque relation entre les choses. La théorie du procès fournit un cadre cohérent pour exprimer la nature fondamentalement relationnelle de la réalité.

La première partie du chapitre 1 de ce mémoire fait l'introduction du vocabulaire et des concepts de base de la théorie du procès. Y est étudiée plus particulièrement la théorie des entités actuelles. Les entités actuelles sont à la base même de toute la métaphysique du procès car toute la réalité, y compris Dieu, est composée par les entités actuelles. Les êtres humains et tout ce qui compose la nature sont constitués par des groupes d'entités actuelles. Leur advenir, appelé condescence, est étudié dans chacune de ses phases.

Nous introduisons ensuite quelques éléments d'anthropologie. Dans la théorie du procès, l'être humain n'est pas défini comme une seule et unique entité de la naissance à la mort. En appliquant la théorie des entités actuelles aux êtres humains, la théorie du procès engendre une conception de l'existence humaine comme une suite d'expériences de réception, de créativité et de transmission. Nous y voyons que l'être humain est une créature à la fois solitaire dans l'exercice de sa liberté d'auto-création et éminemment communautaire, puisque son caractère est dérivé de l'environnement humain et naturel qui le constitue.

L'entité actuelle Dieu fait l'objet de la quatrième partie du chapitre 1. Le rôle de Dieu dans la constitution d'une entité actuelle est d'offrir des possibilités pour l'entité actuelle et cette offre est faite d'une manière particulière : Dieu présente les possibilités placées dans un rapport de convenance pour l'entité en devenir. Trois aspects du rôle de Dieu retiennent particulièrement notre attention : la présence de Dieu, le savoir et la sagesse divine et le pouvoir divin.

Le chapitre 2 traite de l'herméneutique du procès. Il ne s'agit pas d'introduire une nouvelle méthode exégétique. L'herméneutique du procès est ouverte à toutes

les méthodes exégétiques. Il s'agit plutôt d'ancrer notre herméneutique dans notre conception de la réalité. Nous sommes ainsi amenée à définir l'acte de perception et la fonction du langage dans la théorie du procès.

Nous voyons que les significations d'un texte sont temporelles et cumulatives et qu'une signification nouvelle pourrait être plus importante qu'une signification passée. Une discussion de l'interprétation des textes et des normes d'interprétation complète notre présentation théorique de la métaphysique de Whitehead.

Nous passons ensuite à une application concrète, sur un texte biblique, des principes énoncés. Le chapitre 3 est donc une présentation schématique des études de Jg 4-5 précédemment publiées. Nous examinons également les études sur les cycles des guerres sacrées.

L'application pratique de l'herméneutique du procès fait l'objet du quatrième chapitre. Nous y sommes amenée à reconnaître que la participation de Dieu dans la guerre sacrée rapportée en Jg 4-5 est moins absolue et arbitraire qu'on a voulu le faire croire. La participation humaine est présentée comme nécessaire, non seulement à l'accomplissement des événements historiques, mais également dans la vie même de Dieu.

En conclusion, un retour sur la démarche nous permet d'évaluer le chemin parcouru. Quelques réflexions sur la notion de pouvoir que nous serons amenée à élaborer au cours de cet ouvrage terminent le mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
LA THÉORIE DU PROCÈS	
1. Présentation	10
1.1. Principes de base	12
2. Le procès	17
3. L'être humain	27
4. Dieu	31
4. 1. La présence de Dieu	37
4. 2. Le savoir et la sagesse de Dieu	38
4. 3. Le pouvoir de Dieu	40
5. Notes	44
CHAPITRE 2	
L'HERMÉNEUTIQUE DU PROCÈS	
1. Présentation	49
2. La perception	51
2.1. L'efficacité causale	51
2.2. L'immédiateté présentationnelle	52
2.3. La référence symbolique	55
3. Les propositions	57
3.1. Le langage	58
3.2. La nature du texte	61
3.3. L'interprétation des textes	64
3.4. Les routes historiques d'occasions vivantes	65
3.5. Les normes d'interprétation	69
4. Notes	73
CHAPITRE 3	
JUGES 4-5	
1. Traduction de Jg 4,1-5,31	77
2. Présentation	82
3. Jg 4,1-5,31	84
3.1. Date de l'événement historique et de la rédaction	85
3.2. Structure du cantique	86
3.3. Signification	92
3.4. La relation Dieu - êtres humains - nature (Jg 5,20.23)	95
3. 4. 1. Le rôle de la nature (Jg 5,20)	95
3. 4. 2. « ...au secours de Yahvé avec les héros » (Jg 5,23)	96

	Page
4. Les guerres sacrées _____	100
4.1. Étude de vocabulaire _____	102
4.2. Influence proche-orientale _____	103
4.3. L'origine et la pratique de la guerre sacrée en Israël _____	105
4.4. La guerre sacrée en Israël dans le livre des Juges _____	108
4.5. L'implication de Dieu dans les guerres sacrées _____	111
5. Notes _____	116
CHAPITRE 4	
RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES	
1. Présentation _____	119
2. Le pouvoir humain _____	122
2.1. Le pouvoir de la prière _____	131
3. Le rôle de la nature _____	140
4. Le pouvoir de Dieu _____	141
4.1. Aller au secours de Dieu _____	143
5. Notes _____	148
CONCLUSION _____	149
BIBLIOGRAPHIE _____	156

LISTE DES DIAGRAMMES

DIAGRAMME	Page
1. Les phases de la condescence	23
2. Dieu	36
3. La perception	51
4. L'immédiateté présentationnelle	54
5. Les significations d'un texte	62
6a. Les trajectoires	66
6b. Les routes historiques d'occasions vivantes	66
7a. Les influences sur les trajectoires	67
7b. Le passé des routes historiques	68
8a. L'essor initial des trajectoires	68
8b. Le début d'une route historique	68

À ma mère

REMERCIEMENTS

Ma très profonde gratitude va à mon directeur de recherche, Robert David, pour son infinie patience et sa constante disponibilité. J'ai énormément de respect et d'admiration pour sa vaste connaissance de la métaphysique du procès et son exceptionnelle capacité à la transmettre. Ses conseils tout au long de ce projet ont été inestimables.

Je remercie sincèrement Claire Blackburn pour son attentive et patiente révision.

Je remercie Martin Bouchard, pour mille raisons qu'il connaît, mais spécialement pour ses encouragements incessants.

INTRODUCTION

Ce mémoire propose une application de l'herméneutique de la théorie du procès à un texte de la Bible hébraïque (Jg 4-5). Dans la discipline naissante de l'analyse de textes bibliques en herméneutique du procès, le présent mémoire se présente comme une proposition, au sens où l'entend la théorie du procès. C'est-à-dire qu'une fois situé dans son contexte propre sur la route historique de l'interprétation du texte, il se veut un véhicule de l'imagination qui part de ce qui a été déjà exprimé pour pointer vers des possibilités encore non réalisées. Nous verrons qu'il est plus important pour une proposition d'être intéressante que d'être vraie. Notre démarche est soumise à une volonté de rigueur et d'exactitude uniquement dans la mesure où la vérité contribue nécessairement à l'intérêt qu'on porte à une chose. Elle n'a donc pas été orientée par la recherche d'une vérité absolue que se trouverait cachée dans le texte, mais par le souhait que sa fréquentation provoque une transformation créative, c'est-à-dire un contraste harmonieux des interprétations grâce à un modèle nouveau, plus inclusif.

Nous avons choisi d'appliquer la théorie du procès dans notre mémoire pour plusieurs raisons. Étant à la fois compatible avec le discours scientifique moderne et soutenant pleinement des notions religieuses aussi fondamentales que l'omniscience, l'omnipotence, la justice et l'amour de Dieu, elle est résolument post-moderne. Élaborée dans la première moitié du 20^{ème} siècle, la métaphysique de Whitehead est un domaine d'étude toujours dynamique et en pleine expansion ; beaucoup d'aspects tant théoriques que pratiques restent encore à développer. Elle s'oppose aux structures patriarcales et promeut la responsabilité personnelle et communautaire, de façon telle que, en tant que féministe chrétienne, nous y trouvons un support théorique précieux. Sa vision globale de l'univers soumet des réflexions prometteuses aux questions très actuelles du rapport de l'humanité à la nature et au cosmos. Elle met en action une spiritualité de créativité et de mutualité et explore les questions fondamentales de justice sociale, économique et écologique. De plus, nous pensons que d'aborder les textes bibliques avec une herméneutique élaborée à partir de la théorie du procès nous permettra de développer une sensibilité différente face à certains

aspects de la tradition biblique. Nous verrons que, loin de rendre obsolètes les méthodes traditionnelles d'étude de texte, l'herméneutique du procès les utilisera pour faire ressortir et pour expliquer certains passages qui peuvent sembler à première vue gênants ou difficiles compte tenu de notre vision du monde. Le passage biblique étudié dans le présent mémoire (Jg 4-5) nous amènera à nous pencher plus particulièrement sur les questions du pouvoir de Dieu et sur la relation complémentaire entre Dieu, les êtres humains et la nature.

Finalement, notons qu'une interprétation de la Bible issue de la théorie du procès permet la prise en compte d'aspects de la nature du Dieu de la Bible jusqu'ici relégués au rang de « simples » métaphores. En effet, contrairement à l'interprétation philosophique traditionnelle de Dieu, la théorie du procès, en accord avec plusieurs passages bibliques, permet de penser Dieu en tant qu'entité capable d'émotions variées et même de changement. En effet, la théorie du procès définit les émotions de la façon suivante : elles sont une réponse subjective à un aspect inhérent d'une entité ou d'une possibilité. Et, puisque Dieu, en tant qu'entité actuelle, « reçoit » la réalité, nous pouvons affirmer (avec la circonspection que dicte l'insondable abîme qui sépare Dieu de ses créatures) qu'il existe une analogie entre les émotions humaines et les émotions divines. Les textes bibliques décrivant Dieu comme ayant des émotions « humaines », débattant en son cœur du meilleur chemin à choisir ou revenant sur des décisions antérieures peuvent dorénavant être recueillis avec tout le sérieux qu'ils méritent.

Le premier chapitre nous permettra de nous familiariser avec la théorie du procès, ce qui n'est jamais une tâche facile. La théorie du procès est une métaphysique, c'est-à-dire que son but est de produire une ontologie et une cosmologie cohérentes qui permettent de comprendre chaque chose et chaque relation entre les choses. C'est donc dire que ses champs d'intérêt sont en principe illimités. Seront exposés ici les grandes lignes de la théorie, sans l'élaboration que chacun des éléments nécessiterait. Les éléments sur lesquels nous nous arrêterons plus particulièrement illustreront deux aspects de la théorie qui seront particulièrement importants dans l'interprétation des textes : d'abord, la théorie du procès nous fournira un cadre cohérent pour exprimer la nature fondamentalement relation-

nelle de la réalité. Ensuite, la théorie du procès nous fournira un cadre théorique pour comprendre le langage sous deux aspects : le langage dans ce qu'il comporte d'incomplet et de fragmentaire et le langage dans sa capacité de refléter, même provisoirement, la réalité de la sphère non linguistique d'où il est né. La théorie du procès s'élève au-dessus des positions extrêmes que présentent souvent les autres théories du langage : le langage référant littéralement à Dieu et aux choses ou l'impossibilité de ne jamais rien connaître qu'engendrent les théories relativistes. Ce compromis heureux, la théorie du procès l'accomplit dans plusieurs autres sphères : la séparation du public et du personnel, l'implication omnipotente de Dieu dans les affaires humaines ou l'absence, même l'indifférence, de Dieu. L'être humain solitaire ou communautaire. En fait, la théorie du procès élimine les oppositions entre les éléments métaphysiques traditionnellement opposés : finalité/immortalité, liberté/responsabilité, identité/différence, immanence/transcendance, matière/esprit, en les faisant dépendre les uns des autres, en leur assignant à chacun une place et un rôle appropriés et en les faisant participer essentiellement à l'existence.

La théorie du procès a son origine dans l'œuvre du mathématicien britannique Alfred North Whitehead (1861-1947). Elle vise une intégration des domaines de la science, de la philosophie et de la religion afin de fournir une description organique du monde. L'univers y est décrit comme étant en constante et perpétuelle évolution, mettant en œuvre à chaque moment la nouveauté, l'incertitude et le risque. La complexité du monde est toujours grandissante, la créativité y est partout présente, la liberté, le risque du mal et de destruction y existent nécessairement.

La théorie du procès est une métaphysique dont le but est de produire une ontologie et une cosmologie cohérentes qui permettent de comprendre philosophiquement à la fois chaque « chose » et chaque relation entre les « choses ». Elle tente de fournir un système d'idées suffisamment universelles pour qu'elles soient exemplifiées par toutes les entités et tous les événements. Cette interprétation de la réalité tente d'être à la fois générale et concrète (Hosinski 1993 : 3-4). Ces principes métaphysiques ont été appliqués dans des domaines aussi divers que l'esthétisme, la biologie, l'économie, l'éducation, la physique, la physiologie et la psychologie.

La théorie du procès mène une réflexion sur la participation de Dieu dans tous les événements de la réalité quels qu'ils soient. Une théologie du procès a été d'abord développée par Charles Hartshorne (1897-2000). Dans cette théologie, faite à partir de l'affirmation d'une vision contemporaine du monde, Dieu, comme toute réalité, est relationnel, son devenir étant en partie dépendant du monde comme le monde est dépendant de Dieu. La théologie du procès, plus particulièrement les questions de la présence, de la sagesse et du pouvoir de Dieu, fait l'objet de la dernière partie du chapitre premier.

Le deuxième chapitre nous permettra de présenter les principes de base d'une herméneutique tirée de la théorie du procès. Toutes les positions herméneutiques impliquent une métaphysique ou une conception de l'univers : l'interprétation biblique n'est jamais accomplie sans rapport avec la conception de l'univers en vigueur dans le monde de l'interprète. Cette métaphysique lui fournit des idées générales et un vocabulaire d'analyse et d'interprétation. Sa conception du monde influencera évidemment l'herméneute nourri à la théorie du procès. Il s'impliquera dans la relation entre sa métaphysique et la bible : la bible contribuera à l'élaboration de son interprétation de l'univers et agira comme critique de sa métaphysique.

En herméneutique, la signification d'un texte n'est pas cherchée exclusivement dans la reconstruction de la situation historique de l'auteur et des premiers lecteurs. La contribution du lecteur à la formation du sens du texte est une préoccupation majeure. La théorie du procès rend ce concept intelligible en l'enracinant dans sa conception de la réalité. Nous verrons que, dans l'herméneutique du procès, la signification n'est pas trouvée uniquement dans les intentions de l'auteur ni seulement dans l'interprétation du lecteur, mais plutôt dans l'interaction continue entre le texte et le lecteur qui développe une interprétation pour lui-même, pour un moment spécifique.

N'étant pas à la recherche de la vérité, de l'authenticité ou de la pertinence à tout prix du texte, l'herméneutique du procès permet une expérience très inclusive des textes. Nous verrons qu'il est plus important que les propositions rencontrées dans le texte soient intéressantes que vraies. Il ne sera donc plus nécessaire

d'éliminer certaines parties de textes qui semblent problématiques à nos esprits modernes. De même, les tensions, les contradictions, les paradoxes des textes ne devront plus être harmonisés ou normalisés absolument. En permettant aux textes bibliques de remettre en question ses certitudes, l'herméneute tentera plutôt d'intégrer tous les aspects des textes en des contrastes inclusifs. De la même façon, plutôt que de s'engager dans la quête d'une signification fondamentale et essentielle du texte (ou de toute la Bible) et de sa transposition en termes modernes, l'herméneutique du procès affirmera la nature essentiellement évolutive et changeante des significations ; nous verrons qu'un texte peut acquérir à tout moment une signification plus importante que celle qu'il a pu avoir par le passé (Farmer 1997 : 121-126).

L'herméneutique du procès n'a pas développé une nouvelle méthode exégétique. Son originalité est dans la lumière nouvelle qu'elle jette sur le texte plutôt que dans de nouveaux outils exégétiques. Une herméneutique du procès est ouverte en principe à toutes les méthodes exégétiques (Farmer 1997 : 83). Également, toujours présente dans la philosophie de Whitehead, est la conviction que la théorie du procès et ses catégories ne pourront jamais être exprimées de façon définitive (la conceptualisation du procès est elle-même soumise au procès) et devront toujours être sujettes à des corrections et à des révisions. L'herméneutique du procès assume cette capacité à l'auto-transcendance ; elle reconnaît son caractère temporel et le fait qu'elle ne sera pas toujours la réponse appropriée au texte. Elle accepte également le fait que certains textes puissent traduire des aspects de la réalité qui ne sont pas présents dans la philosophie du procès (Woodbridge 1976 : 127-128).

Dans ce contexte, nous avons choisi d'interroger Jg 4-5, témoignage ancien de la relation entre Dieu et son peuple dans le cadre d'une guerre sacrée. C'est le verset 5,23 du cantique de Débora qui nous a amenée d'abord à nous intéresser à la question de la guerre sacrée. Il nous semblait contenir une affirmation aussi inattendue qu'extraordinaire. Notre sensibilité « whiteheadienne » galvanisée, nous avons voulu explorer ses implications possibles.

Nous verrons dans le chapitre troisième que les spécialistes ne relèvent pas toujours les réflexions surprenantes contenues dans ce texte et que ceux qui le font n'y trouvent pas toujours un grand intérêt. Ce chapitre sera une présentation schématique des études de Jg 4-5 précédemment publiées. Nous y examinerons également les études sur les cycles des guerres sacrées. Ce chapitre servira à situer notre analyse sur la route historique d'interprétation du texte. C'est une partie importante puisque dans la théorie du procès, la possibilité d'une réelle communication et d'une réelle compréhension entre l'auteur, les lecteurs originaux et les lecteurs subséquents existe. L'examen de l'auteur, du contexte du texte est une partie importante de la tâche de l'herméneute du procès. La mise en rapport de Jg 4-5 et de la métaphysique du procès ne pourrait pas se faire sans un survol des analyses historico-critiques des spécialistes. Nous verrons dans le chapitre deuxième que, pour l'herméneute du procès, la norme théologique de l'interprétation des textes est la transformation créative. Celle-ci ne peut pas s'accomplir sans rapport avec le passé. C'est autant dans la continuité que dans la nouveauté que se réalise cette transformation que cherche l'interprète, les nouvelles propositions générées par le texte étant organiquement apparentées aux significations passées. Notre interprétation doit donc se placer soigneusement sur la route historique du texte si nous voulons fournir une analyse nouvelle. En rendant compte des événements qui ont entouré la naissance du texte ainsi que de ses interprétations successives, nous affirmons la nature évolutive du texte. Nous aurons donc à cœur de ne pas limiter la tâche interprétative à la description ou au jugement. Bien au contraire, fidèle aux trois moments de notre modèle, notre interprétation doit se faire dans un mouvement de réception, de synthèse créative et de cohésion nouvelle. Seulement dans ces conditions, pourrions-nous peut-être éprouver ce que Beardslee (1979B : 69) appelle une « disruption of the continuity of our experience ».

L'application pratique de l'herméneutique du procès fait l'objet du quatrième chapitre. Un texte tel que Jg 4-5 qui traite d'une guerre sacrée comme du lieu de l'implication personnelle et miraculeuse de Dieu dans les affaires humaines peut sembler très étranger à la théorie du procès. L'herméneute du procès s'y intéresse-

ra pourtant pour deux raisons : d'abord, n'étant pas préoccupé par la recherche d'une vérité « absolue » inhérente aux textes, l'herméneute tentera d'utiliser les éléments qui lui semblent difficiles pour créer un contraste harmonieux des propositions grâce à un modèle d'interprétation nouveau, plus inclusif. S'il accomplit cela, il aura atteint un des buts de sa mission : il réalisera une transformation créative, un accroissement de l'intensité d'expérience. Ensuite, comme il est entendu que la théorie du procès est elle-même soumise au procès, donc à des révisions et à des clarifications, le témoin biblique pourra servir la métaphysique en lui fournissant des idées ou des concepts qu'elle a ignorés ou écartés.

Nous serons amenée à reconnaître que la participation de Dieu dans la guerre sacrée rapportée en Jg 4-5 est moins absolue et arbitraire qu'on a voulu le faire croire. La participation humaine est présentée comme nécessaire, non seulement à l'accomplissement des événements historiques, mais également dans la vie même de Dieu. Généralement, les cycles vétéro-testamentaires de guerres sacrées sont considérés comme l'indication d'une croyance archaïque du pouvoir de Dieu comme coercitif et déterministe. En tant que telle, c'est une tradition à laquelle les herméneutes du procès ont renoncé a priori (Ford 1978 : 15). Nous verrons que, selon l'herméneutique du procès, les textes expriment des propositions, incluant la disposition fondamentale de (des) l'auteur(s) envers la réalité. C'est dans cette perspective que nous interrogerons le texte : comment s'articule la relation Dieu - êtres humains - nature dans le texte, quels sont leurs rôles respectifs ? Nous verrons que Jg 5 particulièrement invite à une conception du pouvoir de Dieu dans l'histoire moins tranchée qu'on a voulu l'admettre. Nous serons ainsi amenée à étudier notre texte dans les perspectives suivantes : dans Jg 4-5, comment est présenté le pouvoir humain et quelle place occupe la prière dans l'action humaine et divine ? Est-il possible de penser que la nature elle-même joue un rôle dans le destin humain et divin ? Finalement, nous verrons quelle réflexion Jg 4-5 nous invite à faire sur le pouvoir de Dieu et la nécessité de la participation humaine dans les affaires divines.

Dans toute narration, les événements sont rapportés en une succession ordonnée, cette dernière étant déterminée par une conception particulière de l'existence,

une métaphysique. La mise en rapport de la métaphysique de l'herméneute et de celle du texte semble donc naturelle. Jg 5 que nous étudierons offre un intérêt de plus : c'est une narration poétique. C'est pourquoi nous empruntons en conclusion les mots de Victor Hugo pour affirmer notre conviction qu'il existe une réelle parenté entre la poésie et la métaphysique de Whitehead. Nous croyons que la phrase suivante de M. Hugo s'appliquera tout aussi bien à la métaphysique dans sa recherche d'une explication philosophique universelle : *La poésie, c'est tout ce qu'il y a d'intime dans tout.*

CHAPITRE 1
LA THÉORIE DU PROCÈS

We, this people, on a small and lonely planet
Traveling through causal space
Passed aloof stars, across the way of indifferent suns
To a destination where all signs tell us
It is possible and imperative that we discover
A brave and startling truth.
Maya Angelou

1. PRÉSENTATION

Ce chapitre présentera une brève introduction à la théorie du procès. Il comporte une analyse du modèle de la réalité relationnelle et une courte présentation de l'anthropologie du procès. Nous ferons ensuite une exposition de la théologie du procès ainsi que de quelques-unes de ses particularités.

Dans la première partie de ce chapitre, nous ferons l'introduction de certains concepts de la théorie du procès. Cette introduction est rendue d'autant plus complexe qu'il faudra se familiariser avec le vocabulaire nouveau qui l'accompagne. A. N. Whitehead, le principal artisan créateur de la théorie du procès, était convaincu que le langage usuel dissimulait des a priori erronés quant à la nature de la réalité. Le vocabulaire courant ne pouvait donc pas servir à faire une analyse métaphysique correcte. Il a donc eu recours à des mots nouveaux ou inusités qui lui semblaient plus aptes à traduire sa pensée. Nous rencontrons des difficultés additionnelles dans la traduction de certains de ces termes. Ces difficultés seront notées à mesure qu'elles apparaîtront.

Nous verrons plus particulièrement la théorie des entités actuelles, qui est la base même de toute la métaphysique du procès. Nous verrons que toute la réalité, y compris Dieu, est composée par les entités actuelles, que les êtres humains et tout ce qui compose la nature sont constitués par des groupes d'entités actuelles. Ces composés de base de la réalité sont des « événements » ou « occasions » d'expérience comportant chacun un pôle physique et un pôle mental. Il faudra retenir que la conscience et l'expérience ne sont pas équivalentes dans la théorie du procès. Le pôle physique correspond à la réception du passé dans le procès de constitution de l'entité actuelle (appelé, comme nous le verrons, concrescence). Le pôle mental, quant à lui, correspond à l'élément de subjectivité qui permet à l'entité actuelle de déterminer, dans la mesure où cela lui est possible, sa propre constitution. Le pôle mental sert également à recevoir de Dieu des possibilités encore non actualisées. La concrescence d'une entité actuelle est déterminée par trois éléments : les entités actuelles passées influencent, par le pôle physique, les entités en devenir. Ceci constitue les relations de causes à effets ainsi que la

cohérence essentielle de l'univers. Dieu, en proposant à l'entité les meilleures possibilités qui sont ouvertes devant elle, détermine partiellement la constitution de l'entité actuelle grâce à son pôle mental qui sert à évaluer la nouveauté. Le troisième élément dans la constitution d'une entité actuelle est la subjectivité, l'élément de liberté présent dans le pôle mental de toutes les occasions d'expérience. Ces trois facteurs sont combinés pour former le but subjectif de l'entité en devenir, qui guidera finalement l'entité vers une forme déterminée de devenir.

Le rôle de Dieu dans la constitution d'une entité actuelle est d'offrir des possibilités pour l'entité actuelle et cette offre est faite d'une manière particulière : Dieu présente les possibilités placées dans un rapport de convenance pour l'entité en devenir. C'est le rôle du pôle mental de Dieu (qu'on appelle également nature primordiale de Dieu). Dieu offre d'abord l'idéal de ce que l'entité peut devenir en terme de complexité (beauté) et d'intensité (jouissance). Dieu ne crée pas seul l'entité. Les entités du passé et l'élément de subjectivité présent dans toute condescence affectent aussi la détermination de l'entité en devenir. Il y a donc des limites au pouvoir de Dieu, dans la mesure où Dieu doit prendre en compte ce qui a été et ne détermine pas exclusivement la nouvelle forme de réalité. Dieu est le facteur suprême et suprêmement nécessaire dans la constitution d'une entité mais Dieu n'est pas un facteur unique. Ceci n'est pas une limitation que Dieu a choisi de s'imposer pour donner aux créatures une forme quelconque de liberté. La limitation du pouvoir de Dieu et la subjectivité libre des entités sont des éléments inhérents à la réalité. Le principe ultime qui gouverne toute réalité est la créativité. La créativité est la réalité ultime que toute entité, y compris Dieu, incarne.

Ainsi, Dieu ne contrôle pas et ne connaît que partiellement le futur. Le futur est véritablement ouvert. Le destin des créatures, grandes et petites, n'est pas prédéterminé par Dieu, les créatures ne sont pas des acteurs plus ou moins libres évoluant dans un plan magistral divin qui les dépasse. Dieu est plutôt l'improvisateur suprême, réglant sa conduite de façon appropriée à toutes les circonstances. Son pouvoir est persuasif plutôt que coercitif.

Le pôle mental de Dieu tel que nous venons brièvement de le définir n'est pas

Dieu, il est un facteur en Dieu. Comme toutes les entités, Dieu possède également un pôle physique (appelé aussi nature conséquence de Dieu). Le pôle physique de Dieu est cela en lui qui est constamment affecté et influencé par les entités actuelles du monde. Dieu reçoit et préserve chaque génération d'entités actuelles une fois qu'elles ont complété leur procès d'auto-crédation. Ce pôle est dit conséquent parce qu'il est constamment modifié par le monde, ce qui entraîne de nouvelles possibilités pouvant être offertes aux entités en devenir. Le monde, par sa réception dans le pôle physique de Dieu, influence le pôle mental de Dieu, la décision de Dieu d'offrir telles ou telles possibilités. Il y a donc un rapport de pouvoir, ou du moins d'influence, de la créature vers Dieu. Par la réception des possibilités venues de Dieu au début de leur concrescence, par leur intégration en Dieu au terme de leur constitution, les entités sont entourées de Dieu comme source et destinée de l'existence.

Nous esquisserons auparavant quelques éléments d'anthropologie. Dans la théorie du procès, l'être humain n'est pas défini comme une seule et unique entité de la naissance à la mort. En appliquant la théorie des entités actuelles aux êtres humains, la théorie du procès engendre une conception de l'existence humaine comme une suite d'expériences de réception, de créativité et de transmission. Nous verrons que l'être humain est une créature à la fois solitaire dans l'exercice de sa liberté d'auto-crédation et éminemment communautaire, puisque son caractère est dérivé de l'environnement humain et naturel qui le constitue. Nous devons d'abord poser quelques principes de bases qui gouverneront tous les aspects de la théorie du procès.

1. 1. PRINCIPES DE BASE

La meilleure méthode pour introduire les notions de base et le vocabulaire technique de la théorie du procès est de montrer à quels besoins ils répondent. Whitehead n'a pas développé sa métaphysique *ex nihilo* ; en l'élaborant, il a constaté l'impasse vers laquelle est menée la philosophie quand elle utilise certaines catégories traditionnelles : « The difficulties of all schools of modern philosophy lie in the fact that, having

accepted the subjectivist principle, they continue to use philosophical categories derived from another point of view¹ ». Le principe subjectiviste a été introduit dans la philosophie moderne par René Descartes quand il soutint que la conjoncture métaphysique fondamentale pour l'analyse philosophique est l'expérience subjective d'entités conscientes. Mais Whitehead a constaté que la catégorie traditionnelle des substances métaphysiques rendait impossible l'explication de toutes les données de l'expérience consciente. Les substances, ce qui compose la réalité ultime, étaient (sont encore souvent) définies de la façon suivante : elles ne changent pas, elles sont indivisibles et elles existent indépendamment les unes des autres, elles s'assemblent et se séparent de différentes façons pour produire les objets du monde sensible. La difficulté réside dans le fait que les philosophes et les scientifiques ont analysé les objets de l'expérience usuelle (les roches, les arbres, les animaux) et les changements qualitatifs auxquels ils sont soumis en termes de mouvements des entités substantielles qui, elles, ne changent pas : « With this metaphysical presupposition, the relations between individual substances constitute metaphysical nuisances : there is no place for them² ». Dans une métaphysique de substances indépendantes qui n'ont pas de relation entre elles, la relation entre un sujet et un objet composé de substances indépendantes est impossible à expliquer.

À cette théorie sur les substances, s'est greffé le principe sensationnaliste qui soutient que les données les plus claires et les plus intenses de la conscience sont le produit des sens. Mais Whitehead note que les sens illustrent seulement les qualités (ou universaux) qui caractérisent les substances. La relation entre un sujet et un objet n'est donc toujours pas explicitée. On est plutôt amené à affirmer un scepticisme radical (puisque la chose ne peut pas être connue) ou bien à nier l'existence indépendante de l'objet par rapport au sujet. Chacune des deux positions donne à la relation un air d'illusion.

La théorie des substances indépendantes et le principe sensationnaliste rendent également impossible l'explication de la causalité : si les sensations sont les seules données de la conscience, on ne peut, dans ces conditions, rendre compte des relations entre elles ou entre les objets qu'elles représentent.

Finalement, Whitehead veut que la philosophie soit capable de rendre intelligible la relativité du continuum espace-temps telle que démontrée par les sciences pures modernes : « What we must now ask of philosophy is to give us an interpretation of the status in nature of space and time, so that the possibility of alternative meanings is preserved³ ». Whitehead s'oppose à la conception de l'espace et du temps comme substance : en réalité, le temps et l'espace sont une abstraction faite à partir de ce qui est réellement concret : « The baseless metaphysical doctrine of “undifferentiated endurance” is a subordinate derivative from the misapprehension of the proper character of the extensive scheme⁴ ». La conception fautive de l'espace-temps peut toujours servir pour certains exercices scientifiques mais est pure erreur en métaphysique, car elle rend impossible la formulation de l'essence véritable d'une entité. En effet, quand nous définissons une entité en fonction de ses qualités (ou universaux, c'est-à-dire en quoi elle est semblable aux autres), nous exprimons uniquement son essence abstraite et non son essence véritable : « There is nothing self-contradictory in the thought of many actual entities with the same abstract essence ; but there can only be one actual entity with the same real essence. For *the real essence indicates “where” the entity is*, that is to say, its status in the real world ; the abstract essence omits the particularity of the status⁵ ».

En bref, voici la tâche que Whitehead entreprend ;

1. Expliquer les relations entre les entités et expliquer la relation de perception directe.
2. Expliquer la causalité.
3. Le continuum espace-temps doit pouvoir être expliqué en tant qu'abstraction à partir de ce qui est réellement concret de façon à ce que l'énonciation de l'essence véritable d'une entité indique *où* cette entité est.

Whitehead va poser trois principes pour corriger l'impasse philosophique. Ceux-ci, une fois établis, seront de toute première importance dans l'exposé de la théorie du procès de Whitehead. Ces principes seront illustrés par chacune de ses affirmations et serviront de barèmes pour contrôler leur véracité.

1. Whitehead maintient, mais en y apportant des modifications, le principe subjectiviste de Descartes - il n'existe rien en dehors de l'expérience des sujets. Mais il refuse de définir ces sujets en tant que substance parce que si deux substances existent de

façon indépendante, elles ne peuvent pas entrer dans la nature l'une de l'autre. Whitehead proposera une nouvelle définition de la nature des sujets. Afin d'illustrer cette compréhension nouvelle, Whitehead choisit un nouveau vocabulaire : les faits ultimes de l'univers seront nommés entités actuelles (nous verrons plus loin quelle est la dynamique interne de ces entités et que ce que l'on nomme traditionnellement « universaux » sera appelé formes subjectives). Les entités actuelles constituent les éléments concrets de la réalité et leurs expériences sont les faits ultimes de l'univers. Nous verrons qu'elles sont en relation interne les unes avec les autres. Ces relations internes permettent à Whitehead d'élucider la causalité. Il pourra maintenant affirmer que la causalité est prouvable, observable et accessible comme donnée de la conscience.

2. L'affirmation que les faits ultimes de l'univers sont des entités actuelles est formulée dans le principe ontologique : « The ontological principle can be summarized as : no actual entity, then no reason ». Ailleurs : « ...in separation from actual entity there is nothing, merely nonentity - "The rest is silence"⁶ ». Ajouté au principe subjectiviste, le principe ontologique est de toute première importance dans la philosophie de l'organisme de Whitehead : tout dans l'univers doit pouvoir être expliqué en terme d'expérience des entités actuelles. Ce qui ne peut pas être ainsi exprimé est pire qu'une abstraction, c'est une impossibilité.
3. Les entités actuelles sont aussi appelées occasions d'expérience. L'expérience implique qu'avec le sujet d'expérience, il y a un objet d'expérience. Une entité actuelle dont l'essence même est composée de ses expériences ne pourra être définie qu'en référence aux entités qui entrent dans sa nature en tant qu'objets d'expérience. Elle sera donc décrite en fonction des entités qu'elle expérimente. Cela répond à l'exigence mentionnée plus haut que la définition de l'essence véritable d'une entité exprime où cette entité est. Ceci, Whitehead l'emprunte à la physique et le nomme principe de relativité : tous les éléments de la réalité sont en relation les uns avec les autres.

Le principe de relativité est démontré par la définition du continuum espace-temps comme une abstraction faite à partir des faits concrets et non comme substance : comme l'essence véritable d'une entité actuelle se définit par ses relations avec les

autres entités et comme il ne peut y avoir qu'une seule entité ayant cette essence véritable, il ne peut y avoir deux ensembles de relations exactement pareils. Nous pouvons donc dire que la signification de l'espace-temps est (plus ou moins) différente pour chacune des entités qui l'actualisent. Ce schème espace-temps, que Whitehead appelle continuum extensif, est donc abstrait, et il est possible, conformément à la théorie de la relativité, qu'il existe des systèmes espace-temps alternatifs.

Ce qui précède sera résumé de la façon suivante : la théorie du procès exprime la pluralité des entités actuelles, en relation interne les unes avec les autres par leur expérience, fonctionnant d'abord comme sujets puis comme objets dans la constitution de nouveaux sujets. Ceci en fonction des trois principes suivants :

1. Le principe subjectiviste : tout dans l'univers doit pouvoir être expliqué en terme d'expérience des sujets.
2. Le principe ontologique : en dehors des entités actuelles, il n'y a rien.
3. Le principe de relativité : tous les éléments de la réalité sont en relation les uns avec les autres.

2. LE PROCÈS⁷

Tout ce qui existe selon l'ordre de Dieu se correspond.
Hildegarde de Bingen

Dans l'analyse du procès (l'analyse de la réalité), nous étudierons la réalisation d'événements (ce qui se passe dans la nature) qu'une étroite connexité relie entre eux. Notre hypothèse est que les actualités ultimes dont le monde est fait sont des processus d'unification reliés entre eux en une étroite interdépendance (chacun entrant comme élément dans la création des autres, et se créant lui-même à partir des autres) et que toutes ces actualités ultimes, individuelles, ont le caractère métaphysique d'occasions d'expérience (Parmentier 1968 : 175). Ces actualités ultimes sont appelées entités actuelles ou occasions d'expérience.

Les présupposés de base de cette théorie sont ceux-ci :

1. Le fait d'exister signifie être en relation : les relations sont internes à la constitution de l'existence.
2. Toute existence est une suite de (procès de) devenirs, et non un état statique, et ces devenirs sont interdépendants les uns des autres. Tout ce qui est actuel est soumis à ce procès.
3. La notion de potentialité est fondamentale à la compréhension de l'existence.
4. Comme il n'y a pas d'entité finie qui existe par elle-même, toute entité requiert un univers illimité. Inversement, l'infinitude n'acquiert signification et valeur qu'en se concrétisant dans des entités finies (Parmentier 1968 : 188-189).

Nous avons vu que, selon le principe de relativité, l'analyse de la dynamique intérieure d'une entité actuelle présuppose l'existence des autres. Le procès pourra donc se résumer ainsi : le passé est composé d'un nombre infini d'entités actuelles, toutes indivisibles, qui sont les composantes de base de l'existence. Chaque entité actuelle est l'unification de cette multitude d'influences du passé. Les entités actuelles qui sont des nouvelles formes d'unification vont constituer le présent. Autrement dit, l'univers est composé d'entités infinies et infinitésimales, chacune unifiant l'univers selon sa propre perspective. Comme un moment d'expérience ne peut être compris comme une entité isolée ou indépendante, chaque entité actuelle sera quelque chose à

la fois pour elle-même et pour le groupe plus large dont elle fait partie. L'énergie utilisée par chaque entité dans son devenir n'est pas épuisée dans ce procès. L'entité offre à l'univers l'effet de son unité complétée. Quand l'entité actuelle est complétée, son énergie, n'étant plus utilisée pour sa propre création, entraîne d'autres entités à devenir à leur tour⁸. Le procès consiste donc en une multiplicité antécédente d'entités déjà réalisées donnant lieu, dans le procès d'auto-crédation d'une entité actuelle, à une synthèse nouvelle finie, individuelle et unique. Parvenue à son achèvement, l'entité actuelle devient à son tour l'un des multiples faits qui permettent la naissance d'une nouvelle entité actuelle individuelle⁹.

Dans les pages suivantes, nous verrons en détail les éléments constitutifs de ce procès d'auto-crédation. C'est un modèle qui s'appliquera à toute réalité quelle qu'elle soit puisque chaque entité répète en microcosme ce que l'univers est en macrocosme (Parmentier 1968 : 284). Toute la réalité, depuis la forme d'existence la plus infime jusqu'à Dieu, est descriptible en terme d'entité actuelle. Bien qu'il y ait entre elles des différences de valeur et de fonction, les principes qu'elles illustrent sont les mêmes. Notons que nous ne percevons, dans la vie de tous les jours, que des groupes d'entités actuelles, appelés nexus ou sociétés, et non des entités individuelles. Les arbres, les planètes, les personnes sont des nexus d'entités actuelles (Mellert 1975 : 25-26)¹⁰.

Dans l'expression « entité actuelle », « actuelle » désigne quelque chose qui est concret et réel, en acte¹¹, et « entité » (ou « occasion »¹²), signifie que cette réalité est un « événement ». Les entités actuelles sont actives dans leur propre devenir. Cela implique qu'elles sont des sujets d'expérience¹³. Le terme « sujet » désigne une entité actuelle considérée dans le procès qui la constitue. Il est important de noter que, quand les entités actuelles sont appelées occasions d'expérience, « expérience » implique la nature essentiellement relationnelle de la réalité, et non une expérience consciente. La conscience est une caractéristique n'apparaissant que tard dans le procès d'auto-crédation de certaines entités les plus évoluées¹⁴. Le terme « expérience » désigne la constitution du devenir de l'entité par les autres entités. L'influence des entités actuelles passées sur l'entité en devenir est l'expérience du monde actuel de cette dernière, son expérience de sujet. Le sujet est créé par le passé et par sa propre activité de réception du passé. La subjectivité est dérivée de l'objectivité du

passé¹⁵. Pour faire l'analyse de ce procès de constitution du sujet (appelé, comme nous verrons, *conrescence*), nous devons le décomposer en plusieurs phases (Hosinski 1993 : 46ss). Whitehead résume ainsi cette analyse :

The process of *conrescence* is divisible into an initial stage of many feelings, and a succession of subsequent phases of more complex feelings integrating the earlier simpler feelings, up to the satisfaction which is on complex unity of feeling¹⁶.

L'entité actuelle débute comme une fenêtre ouverte dans laquelle s'engouffrent les influences du monde passé. Le début d'une entité actuelle est un sentir, un acte de réception initial, de la totalité de son passé immédiat, appelé son datum. Ce début, constitutif de chaque instant de devenir, est appelé pôle physique. « Physique » signifie ici un sentir de l'autre et non une forme de matérialité. Ce pôle physique est divisé en une multiplicité de sentirs de l'autre qui doivent être présents, étant donné la multiplicité du passé. Les sentirs de l'autre, qui sont aussi appelés préhensions, sont une prise en compte de l'autre. La nouvelle entité débute donc avec un pôle physique, des sentirs ou préhensions des entités actuelles passées, procédant par un mouvement appelé conrescence¹⁷. La *conrescence* est l'unification harmonieuse des sentirs. C'est le « devenir concret » de l'entité actuelle.

La phase initiale de la *conrescence* est la façon dont le monde actuel passé entre dans la constitution d'une occasion en devenir (grâce aux sentirs des entités passées). Cette phase consiste en une multiplicité de préhensions, appelées sentirs physiques simples. Un sentir physique simple est un sentir dont le datum initial est une entité actuelle du monde passé et dont le datum objectif est un sentir appartenant à l'entité datum. Ce sentir (le datum objectif) est l'objectivation¹⁸ du sujet (le datum initial) pour l'occasion *conrescente* : ce n'est pas l'actualité finie elle-même que préhende l'occasion *conrescente*, mais l'actualité *objectivée*. La préhension des entités passées par l'occasion *conrescente* est donc toujours partielle, impliquant une perspective. Dieu seul, comme nous le verrons, préhende les entités actuelles dans leur entièreté.

Comment l'entité devient, donc le caractère même de son être, dépend en grande partie de l'interaction entre cette entité et son datum (Parmentier 1968 : 229). La nature de cette interaction dépend des formes subjectives qui sont les réactions de

l'entité face au monde. Ces éléments (datum et formes subjectives) sont le « quoi » et le « comment » de la concrescence. Les formes subjectives des préhensions constituant un sujet ne surgissent pas indépendamment les unes des autres. Elles s'influencent entre elles et leur caractère général leur vient du but subjectif (appelé aussi but initial) reçu de Dieu (Sherburne 1966 : 245) ¹⁹. Ce but subjectif est l'idéal de ce que l'entité peut devenir, idéal qui guide son procès d'auto-crédation. Et, parce que, selon le principe de relativité, l'être d'une entité actuelle n'est pas une fin en soi mais est aussi un potentiel pour un autre devenir, l'entité actuelle a pour but à la fois de créer sa propre valeur et une valeur pour les occasions subséquentes (Parmentier 1968 : 372.373).

Dans la phase initiale de concrescence des entités actuelles, les formes subjectives sont toujours identiques aux formes subjectives du datum (ce sont les sentirs conformes). Ces sentirs assurent la continuité et la cohérence. Dans les phases subséquentes de la concrescence, les formes subjectives introduisent dans les préhensions une nouveauté essentielle et une vaste diversité (par les sentirs conceptuels).

Les sentirs physiques simples sont aussi appelés sentirs conformes parce qu'ils reproduisent les sentirs précédents. Pourtant, cette conformité ne sera jamais complète, la reproduction des sentirs des entités du passé n'étant jamais littérale. Le même objet (le sentir datum) peut être préhendé par différents sujets, mais pour chaque sujet, la préhension aura une tonalité, une forme subjective, (plus ou moins) différente. Deux raisons expliquent ces différences :

1. La perspective d'une entité concrescente sur le monde actuel lui étant unique, la tonalité affective gouvernant la réception du monde en elle lui sera tout aussi unique. Même si deux occasions partagent le même datum, leurs formes subjectives respectives seront différentes.
2. La caractéristique générale d'une forme subjective est commandée par le but subjectif de l'occasion. Comme le monde est unique pour chacune des occasions, le but subjectif le sera tout autant pour les occasions.

Le fait que les formes subjectives peuvent être cause de nouveauté peut être illustré par des exemples simples qui montrent comment un datum initial peut être senti par des entités actuelles différentes selon des formes subjectives différentes : la même phrase musicale peut éveiller chez deux personnes des émotions différentes (Parmentier 1968 :

233-235). Le même groupe d'enfants turbulents peut être perçu de façon différente par une étudiante au travail et une mère permissive. Il existe plusieurs sortes de formes subjectives : l'émotion, l'appréciation, l'intention, l'hostilité, l'aversion et la conscience (Mellert 1975 : 26).

La dynamique de l'existence relationnelle inclura donc toujours une nouveauté, ou un mouvement de transcendance du passé. Il ne peut jamais être simplement répété. Cela est évident dans le fait que non seulement le contexte modifie les éléments du passé qui sont répétés, mais dans le fait que le procès d'harmonisation élimine des portions du passé. Les entités du passé doivent être harmonisées en fonction les unes des autres ; les comparabilités doivent être reconnues afin que l'unification puisse advenir. L'unification de la nouvelle entité est l'harmonisation du multiple en une seule unité. L'harmonie ne peut exister sans un minimum de compatibilité. La compatibilité peut être sentie à travers des éléments communs ou à travers l'introduction d'éléments nouveaux qui rendent le passé harmonieux. Dans chacun des cas, une sélectivité et une limitation interviennent. Cette sélectivité est le procès de créativité intérieure, essentielle au devenir d'une unité et elle implique un changement vers la différence et la nouveauté. Les préhensions doivent donc être comprises comme sélectives ; il y a des préhensions positives et des préhensions négatives. Qu'arrive-t-il aux entités qui ne sont pas retenues par la nouvelle occasion ? Elles sont rejetées dans le procès d'harmonisation du passé en vue de la compatibilité. Les préhensions négatives ne sont pas sans effet. La conséquence d'une préhension négative est la perte d'un ancien contexte, la mort d'une unité ancienne. Dans un sentir positif, un composant du passé est sélectionné pour la répétition ; les préhensions négatives relèguent le reste de l'occasion à la non-existence par rapport au présent.

Les sentirs physiques simples constituent l'efficacité causale du monde. L'entité actuelle objectivée qui est le datum initial est la cause, le sentir physique simple est l'effet, le sujet effectuant le sentir physique étant « conditionné » par l'effet. Ces sentirs physiques simples seront donc aussi appelés sentirs causals.

Pour résumer, disons que dans la multiplicité des sentirs physiques simples qui constituent la phase initiale de la concrescence, il y a une affluence de sentirs du passé vers le présent, une transformation du datum objectif en sentir subjectif.

Pourtant, cette répétition des sentirs passés n'est jamais absolue ; il y a toujours un certain degré de nouveauté en rapport avec les formes subjectives des sentirs.

Toutes les phases subséquentes du procès d'auto-crédation de l'occasion actuelle seront l'intégration et la réintégration de ces sentirs conformes du passé entre eux et avec différentes sortes de sentirs conceptuels. Les préhensions physiques sont celles qui ont pour datum des entités actuelles, les préhensions conceptuelles sont celles qui ont pour datum des objets éternels, qui sont des possibilités pures. Ils sont dérivés soit des sentirs conformes, soit d'une préhension directe du pôle absolu de Dieu (que nous étudierons plus loin).

...chaque fois qu'il y a un sentir physique... l'entité qui effectue ce sentir physique en tire... un sentir conceptuel, qui a donc pour objet un objet éternel... impliqué dans l'entité actuelle qu'elle préhende par son sentir physique. Ce sentir conceptuel a pour forme subjective une évaluation, qui est soit une aversion, soit une aversion... [Cette évaluation] est à la fois « évaluation conceptuelle d'un sentir physique immédiat » et « impulsion vers la réalisation du datum préhendé conceptuellement ». Whitehead donne l'exemple suivant : « Par exemple, la "soif" est un sentir physique immédiat intégré avec la préhension conceptuelle de son étanchement » (Parmentier 1968 : 253).

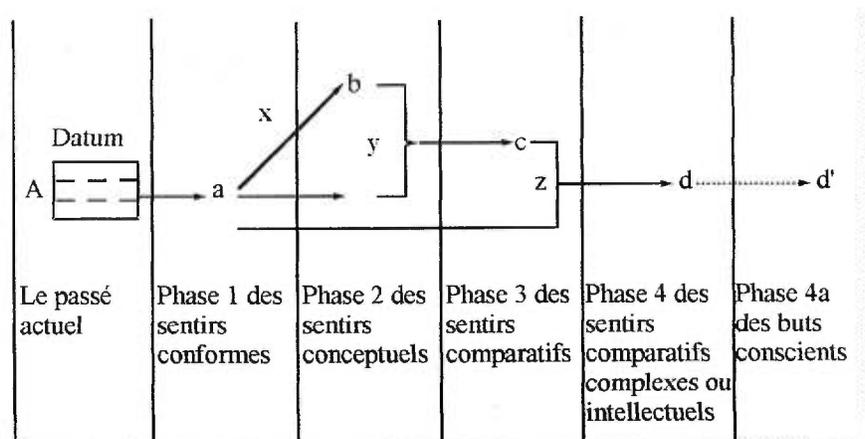
Bien qu'influencée par le passé, l'occasion concrescente n'est donc pas complètement déterminée par lui. Le pouvoir initial de l'entité est pris dans l'actualité du passé mais aussi dans un pôle contenant l'effet du futur. Ce pôle est appelé pôle mental. Le pôle physique doit être complété par un pôle mental pour que l'existence puisse être unifiée. Le pôle mental représente l'aspect subjectif de l'expérience concrescente, alors que le pôle physique en est l'aspect objectif, provenant d'un monde actuel qui est extérieur à l'entité concrescente (Parmentier 1968 : 256). Puisque le futur n'existe pas encore, il n'est pas actuel mais possible. Ce qui n'est que possible n'existe que comme idée. Ordinairement, nous associons l'idée avec la mentalité (l'idée par la pensée). Mais puisque chaque entité actuelle est impliquée dans la dynamique de la possibilité, alors chaque entité doit avoir une forme quelconque de capacité de ce que nous appelons mentalité. Il ne s'agit pas nécessairement de la pensée ou la conscience, mais de quelque chose de plus rudimentaire qui doit exister dans la totalité de la réalité ; le pouvoir de saisir l'idée de ce qu'on peut devenir grâce au pouvoir de l'unification du

passé. Ce que l'on peut devenir devient alors directif, gouvernant la sélection du passé afin d'accomplir l'unification. Le sentir de ce qui pourrait être est la poursuite du devenir individuel. C'est le but initial qui vient de Dieu et qui est la force créatrice et unificatrice qui détermine les formes subjectives. À travers ce but vers l'auto-devenir, l'entité actuelle avance vers sa propre actualité ; à travers la force de ce but, les éléments du passé sont relégués à leurs places respectives. Le but subjectif prend en compte trois éléments :

1. Ce qui est reçu des occasions du passé.
2. Le but vers l'achèvement de la plus grande intensité subjective dans l'occasion conrescente.
3. Le but vers la contribution maximale de l'occasion en devenir aux occasions du futur.

Les sentirs conceptuels, se multiplient et se complexifient, à mesure que les entités conrescentes sont plus évoluées. Nous verrons plus loin les sentirs conceptuels plus complexes dans l'analyse de la perception humaine. Afin d'aider à la compréhension, nous pouvons quand même montrer ici un diagramme de toutes les phases de la conrescence²⁰ :

Diagramme 1. Les phases de la conrescence



- Dans la première phase, l'occasion conrescente préhende l'occasion A par un des sentirs qui la composent. Ce sentir physique est représenté par -a-.
- Dans la deuxième phase, l'objet éternel (ou possibilité pure) présent dans le sentir physique -a- est senti -flèche x-.

- Dans la troisième phase, le sentir physique de la première phase, -a-, et le sentir conceptuel de la deuxième phase, -b-, sont tenus dans l'unité d'un contraste, -y-. Ce sentir comparatif simple, nommé but physique, est représenté par -c- et peut être la satisfaction des occasions plus simples.
- Dans la quatrième phase²¹, le nexus de la première phase et un sentir propositionnel représenté également par -c- sont comparés, -z-. Le sentir comparatif complexe ou intellectuel est représenté par -d-. Ce sentir intellectuel peut être inconscient et l'occasion atteint ici sa satisfaction. Une phase supplémentaire (4a) peut être ajoutée de -d- vers -d'- vers un but conscient et la satisfaction d'une entité actuelle très complexe.

L'entité actuelle est donc une unification complexe de ses propres influences. Ces influences sont intégralement apparentées au contenu de ce que l'unité devient²². De plus, l'entité actuelle est elle-même influence, portant à la répétition de sa propre unification. Chaque entité actuelle a un effet vectoriel ; c'est sa nature subjective ou la manière dont le sujet pousse au-delà de lui-même. C'est l'entité dans son processus de transmission. Ce que l'occasion actuelle est pour elle-même, elle le devient pour les autres. Sa subjectivité atteinte, celle-ci est offerte au monde.

L'harmonie finale est la satisfaction du procès, l'achèvement de son moment créatif. L'énergie créative entre maintenant dans l'univers en tant qu'une impulsion de créativité de plus, appelant à la répétition du procès. Le multiple est devenu un, mais ce faisant, le multiple a été augmenté d'une unité ; une multiplicité nouvelle existe, appelant à une unification créatrice nouvelle. Les éléments sélectionnés du passé peuvent accomplir leur mode d'harmonie unique dans la nouvelle unité d'existence par l'introduction d'un facteur harmonisant qui n'avait jamais été combiné avec ce passé particulier. Dans ce cas, la nouveauté créée dans le présent devient un saut qualitatif dans ce qui est au-delà du pouvoir du passé en tant que tel. Pourtant une continuité est réalisée quand même puisque la nouvelle qualité est utilisée en conjonction avec la rétention du passé.

Dans sa satisfaction, le sujet est dit superjet. C'est-à-dire que s'étant achevé lui-même, il vient ajouter son caractère à la créativité en raison de laquelle il y a un devenir d'entités qui vont venir le remplacer. Son influence sur le futur sera précisément sa propre unification et rien d'autre. Son impulsion transitionnelle d'énergie sera un appel à une certaine répétition de lui-même. Le pouvoir du passé, dans sa plus simple expres-

sion, est donc un appel à la conformité. Mais, dans le modèle du procès, la répétition pure est impossible. Le passé appelle à la répétition, et, dans la mesure où il réussit, son pouvoir est renforcé. Mais ce pouvoir est toujours modifié par un élément de nouveauté, aussi mineur soit-il, qui doit être introduit. Tout élément du passé doit être plus ou moins modifié (Suchocki 1982 : 14-15). La nouveauté est due, en partie, aux circonstances qui sont différentes. Par exemple, le présent n'inclut pas, dans sa constitution, le passé comme vivant maintenant l'expérience, mais comme l'ayant vécu.

En tant que superjet, l'occasion exerce sa fonction d'immortalité objective (Parmentier 1968 : 240-241). S'il est vrai qu'une grande partie des entités actuelles passées est condamnée à un passé perdu, il est aussi vrai qu'une portion des entités vit dans le présent. Ce facteur vectoriel de l'existence est appelé immortalité objective. « Immortalité » parce que c'est la présence dans une nouvelle entité d'une qualité faisant partie plus tôt de d'autres entités. « Objective » car la subjectivité d'une entité finie est unique. Quand son unité est brisée, la réalité intégrale de l'entité est perdue. Dans sa réalité entière, l'entité est un sujet pour elle-même ; dans la sélectivité, l'entité est un objet pour la nouvelle subjectivité du présent. Dans le monde fini, la seule immortalité possible est de type objective.

Il faut, finalement, mentionner la distinction qu'il convient de faire entre la nature des organismes vivants et celle des objets inanimés. La précédente discussion ne tente certainement pas de postuler que les objets inanimés, tels qu'une table, un ordinateur ou une lampe, auraient une quelconque mentalité ou seraient impliqués dans une entière auto-crédation. Ces objets sont en fait définis comme des agrégats d'occasions primitives qui n'ont pas, en eux-mêmes, de propriétés mentales :

... in bodies that are obviously living, a coordination has been achieved that raises into prominence some functions inherent in the ultimate occasions. For lifeless matter these functionings thwart each other, and average out so as to produce a negligible total effect. In the case of living bodies the coordination intervenes, and the average effect of these intimate functionings has to be taken into account²³.

Dans les objets inanimés, les occasions sont « incohérentes » de façon à ce que les petites mesures de libertés individuelles et d'imprévisibilité sont annulées. L'effet causal est prévisible et constant. Par contre, les organismes vivants sont des chaînes

temporelles d'occasions plus évoluées qui sont caractérisées par la relation des parties au tout. L'organisation des parties est dépendante de l'action mutuelle de ces parties entre elles. Conséquemment, le tout agit comme unité causale à la fois sur les parties et sur son environnement. Un organisme vivant agit comme unité causale d'une manière qui est plus importante que la somme des actions causales des occasions subalternes prises isolément. Par exemple, les propriétés d'une molécule sont différentes par rapport à la somme des propriétés des atomes qui la composent, même si les propriétés de la molécule sont entièrement dépendantes des propriétés de ses atomes. Cette addition qualitative est due à l'activité des toutes les entités actuelles qui sont fondamentalement relationnelles à l'origine.

Notons en guise de conclusion, que le procès s'effectue grâce à la créativité²⁴. La créativité est le principe ultime grâce auquel la multiplicité devient une entité unique. La nouveauté de cette entité est atteinte grâce à la créativité. Dans le système philosophique de Whitehead, la créativité est « l'universel des universaux ». La créativité est constitutive de chaque entité actuelle, elle n'est pas une force extérieure imposée sur elle. La créativité est la réalité ultime que toute actualité incarne. Le procès est une conséquence du fait que toute entité actuelle est créative de façon inhérente. C'est pourquoi le procès de devenir est un procès d'auto-création. C'est aussi grâce à elle que la somme (l'entité nouvelle) est plus grande que ses parties (la multiplicité), l'entité étant une nouvelle réalité au-delà de ses parties. C'est cette valeur que la nouvelle entité ajoutera à la multiplicité. Grâce à la créativité, l'histoire ne se répète jamais exactement, l'univers n'est jamais complet ; il est en fait une avancée créative vers la nouveauté. Par la créativité, aucune entité actuelle n'est dérivée uniquement des entités du passé ; chaque entité actuelle est, dans une certaine mesure, auto-créatrice. De plus, chaque entité actuelle est nouvelle ; cette nouveauté est le résultat de son auto-création. La créativité et la liberté sont donc assignables à tous les degrés d'être. La seule créativité n'est pas l'unique explication de l'occurrence de l'entité actuelle ; Dieu est aussi nécessaire à la création des actualités, d'une façon que nous étudierons plus loin. Dans les pages suivantes, nous verrons comment est défini un être humain soumis au procès de devenir.

3. L'ÊTRE HUMAIN

Car, de même qu'en un seul corps nous avons plusieurs membres
et que ces membres n'ont pas tous la même fonction,
ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ,
étant tous et chacun membres les uns des autres.

Rm 12, 4-5

Le modèle du procès peut être bien illustré en prenant l'exemple de la dynamique de l'existence d'un être humain²⁵. Cela nous permettra en outre de donner quelques précisions sur l'anthropologie qui se dégage de notre modèle.

Dans la théorie du procès, l'être humain n'est pas défini comme une seule et unique entité de la naissance à la mort. Nous avons vu que chaque occasion hérite des occasions passées et lègue son héritage à ses successeurs. Chaque occasion introduit un élément de créativité ; chaque occasion crée sa propre synthèse des éléments reçus, et dans ce procès, modifie ces éléments. Il n'y a jamais de pure répétition. C'est ainsi que l'évolution est possible, quand des éléments nouveaux vivent dans leurs successeurs. Il y a aussi dépérissement, quand, dans la transmission, plus d'éléments sont perdus que retenus. La personne humaine sera donc définie comme une suite de devenirs appelée route historique. L'identité individuelle est maintenue à travers le temps dans les occasions qui incluent, transforment et agencent ce qu'elles ont reçu (l'identité personnelle à travers une multiplicité d'expériences est une propriété des expériences) (Cobb 1982 : 92-95)²⁶. L'être humain existe d'abord en communauté et établit après une indépendance relative à l'intérieur de cette communauté (Cobb et Griffin 1976 : 82). Par exemple, les éléments qu'une personne utilisera d'abord pour se définir seront un nom de baptême, une ville d'origine ou de résidence, une profession, un état civil, une appartenance religieuse ou politique. Chaque élément d'une telle description implique essentiellement une référence à d'autres que soi qui précèdent l'histoire individuelle. La réalité interne sera définie par des réalités externes qui sont nécessaires à la compréhension et à la définition de la personne. La réalité externe devient interne grâce à la relationnalité. Cela ne signifie pas que ce qu'est une personne est uniquement déterminé par des forces extérieures. Une personne n'est réductible à aucun de ces éléments de description ; plutôt, ils la définissent autant qu'elle les définit. Les réalités

extérieures utilisées pour comprendre une personne sont elles-mêmes comprises à travers cette personne. L'identité est plus que ce qui influence une personne ; l'identité est aussi l'influence qu'elle exerce sur ce qui lui est extérieur. La relationnalité, donnée et reçue, est intégrale à ce qu'est une personne (Suchocki 1982 : 5-8). L'individualité et la collectivité sont des pôles qui s'enrichissent mutuellement. Plus l'être humain participe à la communauté, plus il renforce son individualité. Une individualité forte enrichit d'autant la communauté (Cobb et Griffin 1976 : 82). Il en est de même pour sa liberté. L'auto-créativité de la personne est l'expression de sa liberté. Sa liberté, comme son auto-créativité, émerge de ses relations. Sa liberté n'est pas sa possession, isolée et indépendante. D'une part, sa liberté est dérivée de son auto-créativité, et d'autre part, sa liberté est partiellement un don de l'environnement humain et naturel qui la constitue. La personne connaît une part de liberté plus ou moins grande selon les relations qui la constituent. Plus elle est impliquée dans des relations créatives et transformatrices, plus grandes seront les possibilités de liberté. Les relations constituantes de la personne lui permettent d'être libre et elle entretient des relations afin d'être plus libre (Loomer 1976 : 21).

L'unité d'une personne, l'unification de toutes les influences reçues, est accomplie par la créativité. La façon dont sont unifiées toutes ces influences dépend finalement de la personne et de l'importance relative qu'elle leur accorde. Cette décision est basée sur ses buts immédiats. Le procès de l'unification créatrice de la réalité est en fonction de ce but. La personne *est* cette unification intentionnelle des influences en une unité. La façon dont une personne réagit à ses influences (les tonalités affectives de ses réactions) entraîne un changement relatif de toutes les influences. De plus, une réaction réalisée dans le passé immédiat fournira de nouveaux éléments à une réaction du présent. La personne doit donc, face aux nouvelles données, produire un nouveau procès d'unification créatrice. La libération du passé implique le pouvoir de répondre de façon nouvelle à de nouvelles possibilités. Le pouvoir de la nouveauté est de permettre une inclusion plus grande d'éléments du passé qui autrement seraient incompatibles et empêcheraient leur contribution mutuelle. Autrement dit, plus le pouvoir du futur est grand, plus entièrement la contribution potentielle du passé est réalisée (Cobb et Griffin 1976 : 83-84).

Whitehead résume ainsi la dynamique de l'expérience humaine : « The conduct of human affairs is entirely dominated by our recognition of foresight determining purpose, and purpose issuing in conduct ». C'est-à-dire qu'au-delà de ce qui est hérité de l'environnement, l'expérience humaine est impliquée dans une dynamique de possibilités réelles et de décisions, face à ces possibilités, qui sont guidées par une prise en compte de leur valeur. C'est une dynamique qui ne s'accomplirait pas sans une véritable liberté²⁷.

Les valeurs essentielles et communes à toute vie humaine pour qu'elle soit satisfaisante correspondent aux trois moments de notre modèle²⁸ :

1. Les *valeurs reçues* correspondent au pôle physique de l'expérience. Elles sont essentielles et dépendent de l'environnement pour favoriser la survie ; un air respirable, de l'eau potable, une nourriture suffisante, etc. Ces conditions accompagnent l'émergence d'autres valeurs reçues qui sont moins essentielles mais contribuent néanmoins à la richesse de l'expérience ; la beauté visuelle et musicale, une éducation stimulante, une vie sexuelle satisfaisante, des objets de luxe, etc.
2. Les valeurs de *réalisation de soi* correspondent au pôle mental de l'expérience. La satisfaction dépend ici d'une concrétisation des potentiels personnels, d'atteinte d'un certain niveau d'excellence et d'indépendance ; par exemple, dans la création d'œuvres d'art, dans l'éducation d'un enfant, dans des rapports amicaux, dans la recherche scientifique, dans l'altruisme ou le dépassement de soi dans les sports, etc.
3. Les valeurs de *contribution* correspondent à ce qui est légué aux expériences subséquentes (l'entité comme superjet). Leur valeur est dans l'anticipation d'une contribution significative aux expériences futures ; par exemple, dans la création d'œuvres d'art, dans un projet pour la santé publique, dans l'éducation d'un enfant, etc. La satisfaction vient autant de l'accomplissement d'une tâche dans le moment présent que de l'espoir de contribuer à une satisfaction qui dépasse l'instant présent. Les valeurs de contribution et de réalisation de soi sont plus créatives que les valeurs reçues qui sont plutôt passives. Quand la réception des valeurs reçues est assurée sur une base quotidienne les valeurs de réalisation de soi et de contribution deviennent alors plus importantes.

Chaque moment de l'existence humaine est une expérience de réception, de créativité et de transmission. Cela a pour conséquence que le bien personnel ne peut être atteint au dépend du bien d'autrui parce que la qualité d'expérience de tous contribue à la qualité d'expérience de l'un. Nous sommes véritablement « tous membres les uns des autres ». Nous accomplissons le bien personnel en cherchant le bien de tous²⁹.

La richesse du présent dépendra de la mesure où ce présent incorpore le passé dans un mouvement positif vers le futur. Le pouvoir du futur sera considéré dans le chapitre suivant qui porte sur la théologie. C'est Dieu comme entité suprêmement créatrice, qui offre, comme nous le verrons maintenant, une stimulation constante vers des degrés toujours plus grands de créativité, de complexité et d'intensité. Une véritable obéissance à Dieu sera donc manifestée dans une vie qui permet une créativité maximale, pour soi et pour les autres (Griffin 1989 : 45).

4. DIEU

S'il ramenait à lui son souffle,
s'il ramenait à lui son haleine,
toute chair expirerait à la fois
et l'homme retournerait à la poussière.
Jb 34, 14-15

Je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes,
les inscrivant dans leurs êtres ;
je deviendrai Dieu pour eux,
et eux, ils deviendront un peuple pour moi.
Jr 31, 33

Pour Whitehead, il est important que Dieu ne soit pas envisagé comme une exception aux principes métaphysiques, évoqué seulement pour prévenir leur effondrement. Dieu doit en être l'exemplification principale :

God is an actual entity, and so is the most trivial puff of existence in far-off empty space... But, though there are gradations of importance, and diversities of function, yet in the principles which actuality exemplifies all are on the same level... The presumption that there is only one genus of actual entities constitutes an ideal of cosmological theory to which the philosophy of organism endeavours to conform (Sherburne 1966 : 7. 29-30).

Le modèle de l'existence relationnelle tel que décrit jusqu'ici nécessite l'action de Dieu. Sans Dieu, le monde serait incomplet, impossible ; dans sa nature même, il nécessite une entité à la base de toute chose qui le complète. Cette entité est Dieu. La doctrine de Dieu répond à trois besoins dans le modèle du procès (Hosinski 1993 : 157-162) :

1. Il est nécessaire d'expliquer comment le futur a le pouvoir d'influencer une occasion conrescente. S'il y a pouvoir, il doit y avoir actualité, car le pouvoir repose sur l'actualité³⁰. Pourtant, le futur n'existe que comme possibilité et les possibilités (appelées objets éternels), par définition, ne sont pas actuelles. Comment ce qui n'est pas actuel peut-il posséder du pouvoir ? Pour trouver une source actuelle au pouvoir du futur, il faut trouver une source non seulement pour un futur, non seulement pour le futur qui se matérialise à chaque instant de devenir, mais pour tous les futurs possibles quels qu'ils soient. Seule une entité existante - une entité actuelle -

peut fournir une telle source (Suchocki 1982 : 36). Elle doit non seulement contenir en elle toutes les possibilités, mais elle devra également évaluer la pertinence des possibilités pour chaque occasion actuelle. Si les possibilités ne sont pas ordonnées, elles ne pourront pas influencer l'occasion en devenir.

2. Les possibilités font partie de l'expérience de chacun des actes de condescence. Ce sont ces possibilités qui sont saisies par le pôle mental et qui influencent la formation du but subjectif nécessaire pour que l'occasion devienne elle-même. Le pôle mental de chaque occasion actuelle est l'appropriation d'une possibilité qui ne peut pas venir seulement du passé³¹. Le but subjectif initial nécessite une entité qui en soit l'origine, la base ultime.
3. L'ordre et la valeur ont chacun besoin de limitations à l'intérieur des potentiels abstraits pour exister. Si toutes les possibilités étaient également appropriées à chaque instant, les relations entre les possibilités n'existeraient pas alors qu'elles sont nécessaires à l'existence de l'ordre. Le même principe est vrai pour la valeur ; la valeur ne peut être expérimentée et déterminée que s'il existe un standard de valeur (fournissant des contrastes, des gradations et des oppositions) (Hosinski 1993 : 159-160). Il existe des actualités finies, individuelles et ordonnées. Il faut donc qu'il existe une quelconque limitation de toutes les possibilités. Whitehead qualifie Dieu de « principe de limitation », sans lequel les possibilités ne pourraient pas être ordonnées et la valeur ne pourrait pas exister³².

Aucune entité temporelle ne peut répondre à ces trois besoins parce que toutes les occasions actuelles nécessitent ces conditions pour exister. L'entité actuelle Dieu est la base ultime qui fournit les conditions qui rendent les occasions actuelles temporelles possibles.

Dans la philosophie de l'organisme, la structure de Dieu est à l'image inverse de la structure du monde³³. En Dieu, complétion du monde, les principes gouvernant les entités actuelles sont exemplifiés de façon renversée (Sherburne 1966 : 226). L'entité unique Dieu « débute » dans le pôle mental, appelée nature primordiale de Dieu, en laquelle toutes les possibilités sont perpétuellement unifiées en terme de valeur (Suchocki 1982 : 38). Ce pôle mental de Dieu est illimité et infini en terme de possibilités ; il n'est pas limité par le pôle physique. Cette unification des possibilités

n'est influencée par rien qui n'est pas Dieu ; la nature primordiale de Dieu est absolue (Hosinski 1993 : 165). Par « débiter », il est signifié que la nature éternelle de Dieu est la base de toute activité divine ; une entité qui « débute » par le pôle mental ne peut pas vraiment commencer du tout puisque si une entité contient toutes les possibilités, elle ne peut pas plus débiter que les possibilités ne peuvent débiter. Les possibilités ne sont sujettes au temps qu'en ce qui concerne les actualités ; dans leur nature propre, elles sont atemporelles. Les possibilités sont éternelles et l'entité qui les contient doit aussi être éternelle.

Afin d'avoir de la valeur, une possibilité doit être mise en référence à une actualité. C'est Dieu qui est l'actualité en référence de laquelle les possibilités reçoivent de la valeur. C'est Dieu qui, unifiant toutes les possibilités, leur donne de la valeur. Parce que Dieu unifie les possibilités, elles parviennent à la valeur d'unité concrète ; parce que Dieu contient toutes les possibilités dans l'unité de la nature divine, elles sont harmonisées ; parce que les possibilités sont harmonisées dans la nature divine, elles acquièrent la beauté. Autrement dit, le fait que Dieu, qui est une réalité unique, est la « demeure » des possibilités entraîne que les possibilités sont dotées d'une valeur d'unité, d'harmonie et de beauté. Dieu est la valorisation de toutes les possibilités. Ceci constitue la satisfaction primordiale de Dieu (Suchocki 1982 : 38-39). Dans leur unification, les possibilités sont ordonnées dans un rapport de convenance. Il y aura des possibilités que Dieu préférera à d'autres. Pour chaque occasion temporelle, les possibilités ont une valeur, positive ou négative, grâce à la validation que Dieu leur donne. Comme nous le verrons, l'occasion concrescente sera libre d'actualiser n'importe laquelle de ces possibilités, même celles envers lesquelles Dieu est le moins bien disposé (Hosinski 1993 : 172).

Dieu est le médiateur entre la potentialité et l'actualité. Les possibilités ne peuvent exister que si elles sont en lien avec l'actualité³⁴ : ce lien est Dieu. Les possibilités ne peuvent se réaliser que grâce à une médiation effectuée par Dieu (Parmentier 1968 : 350). Dans le stade premier de sa concrescence, le sujet hérite d'une vision de ce qu'il peut être ; c'est le but initial donné par Dieu. Le but initial contrôle le devenir du sujet, puisque l'occasion concrescente préhende son datum positivement ou négativement selon son but subjectif (Mellert 1975 : 26)³⁵. Le but initial est le standard de valeur

primordial qui guide et modifie la concrescence. Cela ne signifie pas que Dieu détermine entièrement le sujet ; dans le but subjectif initial, il y a la liberté de l'auto-constitution. Pendant la concrescence, l'occasion est libre de modifier son but et la valuation des possibilités qui lui sont offertes. Le stade initial de la concrescence prend sa source en Dieu, mais la concrescence est complétée par l'auto-création de l'occasion. Dieu crée toutes les occasions temporelles en leur fournissant les éléments nécessaires pour leur auto-création (leur immédiateté subjective, le but vers leur propre constitution, leur premier standard de valeur et la liberté de choisir les possibilités qu'elles actualiseront) et non en déterminant ce qu'elles seront. Par conséquent, Dieu et les entités actuelles temporelles sont co-créateurs du monde actuel (Hosinski 1993 : 172-176). Whitehead affirme avec force cette idée dans la citation suivante :

...[God] is not *before* all creation, but *with* all creation. It is the function of actuality to characterize the creativity, and God is the eternal primordial character. But of course, there is no meaning to "creativity" apart from its "creatures", and no meaning to "God" apart from the creativity and the "temporal creatures", and no meaning to the temporal creatures apart from "creativity" and "god" (Sherburne 1966 : 32).

La nature primordiale de Dieu n'est pas Dieu, elle n'est qu'un facteur en Dieu. L'entité actuelle Dieu est « complétée » par son pôle physique, appelé nature conséquente³⁶. Ce pôle est dit « conséquent » parce qu'il est conséquent à la fois du pôle primordial de Dieu et des entités actuelles du monde. Le pôle physique, pour les entités temporelles, est, nous l'avons vu, un sentir relatif de la réalité autre que le sujet. Dieu préhende positivement chaque actualité de l'univers dans sa totalité, car son pôle physique n'est limité par aucune sélectivité, étant donné l'unité déjà atteinte de toutes les possibilités dans la vision primordiale (Parmentier 1968 : 419)³⁷.

Si l'entité actuelle, perdant sa subjectivité, devient objectivement immortelle dans une occasion nouvelle (comme nous avons vu plus haut), c'est grâce à la nature conséquente de Dieu (Parmentier 1968 : 424). En périssant, les entités ont perdu leur lien avec l'actualité (en ce sens, elles sont comme les purs potentiels). Les entités objectivement immortelles trouvent leur lien avec l'actualité à travers la nature conséquente de Dieu ; Dieu préhende et préserve chaque génération d'occasions actuelles et est le médiateur de leur efficacité dans le futur (Sherburne 1966 : 227).

La satisfaction éternelle de Dieu génère un but subjectif qui oriente la concrescence de Dieu. Le but de Dieu est que l'harmonie des possibilités se traduise par l'harmonie des actualités. Tout comme l'occasion actuelle effectue ses préhensions physiques en fonction de son propre but subjectif, Dieu préhende le monde en fonction du but divin vers une actualisation de l'harmonie. Tout comme la réalité finie unit le physique et le mental, accomplissant ainsi l'harmonie, Dieu unit ses préhensions du monde avec sa vision primordiale, intensifiant l'harmonie déjà accomplie dans la vision des possibilités. Cette intégration détermine qu'une possibilité et non telle autre devient pertinente pour le monde : le sentir par Dieu du monde concret, intégré à la vision d'harmonie de Dieu, indiquera précisément quel mode d'harmonie il convient le mieux d'offrir aux réalités du monde qui succéderont aux actualités complétées, intégrées en Dieu. L'harmonie de Dieu est conséquente de la situation du monde et est offerte au monde comme une possibilité réelle pour son futur. Le but de Dieu est la source des possibilités pour le monde mais l'accomplissement du but divin dépend du devenir des actualités du monde.

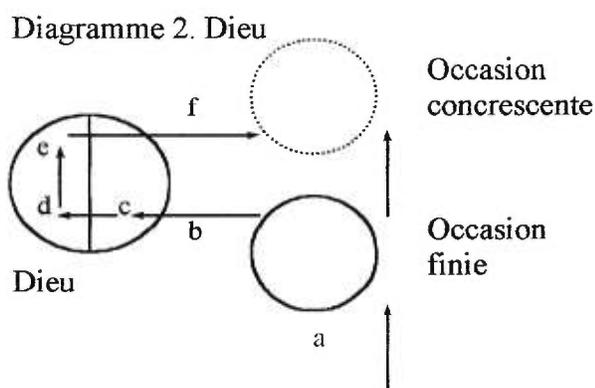
L'harmonie de Dieu maintient la cohérence du monde, ajustant les possibilités pour chaque entité dans une harmonie qui se fond avec les possibilités pour les autres entités. Le but reçu de Dieu oriente l'occasion vers un mode optimal d'harmonisation des sentirs reçus du monde ; c'est le but subjectif initial à la base du commencement de l'occasion. L'accomplissement de ces possibilités d'harmonie dépend des décisions du monde. Chaque occasion décide, dans la solitude de sa concrescence, de son orientation par rapport à Dieu et au monde (Suchocki 1982 : 40-41).

Une occasion finie est sentie par une occasion concrescente selon le mode d'immortalité objective. Aucune occasion ne peut être efficace pour une autre tant qu'elle n'a pas atteint sa détermination. Au moment où le devenir est complété, l'énergie concrescente devient une énergie transitionnelle. La concrescence de Dieu, elle, ne se termine jamais : Dieu est la seule entité préhendée alors qu'elle est encore concrescente. La détermination, accomplie par toutes les occasions finies après le procès d'unification, est établie par Dieu à travers la qualité primordiale du pôle mental.

La nature conséquente de Dieu est analogue à la décision privée de chaque occasion concrescente face à ce qu'elle reçoit du monde. Dieu également reçoit le monde et le

transforme dans l'intimité de sa concrescence. Comment la réaction « privée » est-elle rendue « publique » ? Nous avons vu plus haut que chaque occasion, atteignant sa satisfaction, était superjet. Cela s'applique aussi à Dieu (Hosinski 1993 : 201). Le superjet de Dieu est l'objectivation de la nature conséquente de Dieu pour toutes les concrescences d'occasions actuelles (Parmentier 1968 : 436). En tant que superjet, Dieu s'offre dans sa pleine concrétude, enrichi par le monde de la réalisation temporelle³⁸. Il y a donc deux objectivations de Dieu :

1. Une première objectivation de Dieu pour les entités actuelles : Dieu s'offre à chaque entité qui, en le préhendant, préhende les possibilités qui sont offertes à son procès de réalisation.
2. Dieu qui a reçu les décisions du monde, enrichi ainsi par le monde, s'objective à nouveau pour chaque entité actuelle (Parmentier 1968 : 351) :



- L'occasion finie, -a-, a reçu son but initial de Dieu et l'énergie du monde actuel passé. Une fois sa satisfaction atteinte, son énergie est retournée au monde, à Dieu - flèche b-, et aux occasions subséquentes.
- Dieu préhende l'occasion dans sa nature conséquente -c- et l'intègre à sa nature primordiale -d-.
- Le résultat de l'intégration -e- est la possibilité concrète et neuve qui est offerte à l'occasion concrescente, compte tenu de la contribution de l'occasion finie et du maximum d'harmonie pouvant maintenant être accompli. Ce sentir en Dieu -flèche f- est le but initial de l'occasion amorçant sa concrescence³⁹.

Nous verrons que la préhension du monde dans le pôle conséquent de Dieu n'est pas une plate connaissance des événements du monde. La réponse de Dieu inclut un sentir suprêmement empathique des occasions temporelles. Dieu expérimente les

occasions exactement comme elles sont, sans déplacement, sans travestissement, dans une intimité parfaite. Ainsi, ce n'est pas uniquement la connaissance de Dieu qui est conséquente, mais bien aussi sa réalité affective (Cobb et Griffin 1976 : 56).

4. 1. LA PRÉSENCE DE DIEU

Seigneur, tu m'as scruté et tu connais,
tu connais mon coucher et mon lever ;
de loin tu discernes mes projets ;
tu surveilles ma route et mon gîte,
et tous mes chemins te sont familiers
Ps 139, 1-3

Chaque moment d'existence débute dans la relationnalité par la transition d'énergie du passé au présent et Dieu est la source des possibilités qui gouvernent ce que l'occasion peut devenir. Le pôle mental est ce qui permet à l'occasion de percevoir les possibilités, senties à travers Dieu. Dieu propose, l'occasion concrescente dispose. Dans sa concrescence, l'occasion détermine la valeur de son univers.

Dans cette activité concrescente, l'occasion passe de ses sentirs du passé (incluant Dieu) à sa propre activité d'intégration, qui tend au devenir d'une réalité au milieu de relations multiples. A son achèvement, elle resurgit dans la relation transitionnelle, répandant ses effets sur le futur, se joignant à Dieu et à tout l'univers pour amener le futur à être, comme elle-même a été appelée à devenir. La possibilité qui vient de Dieu est toujours une possibilité optimale pour la concrescence, compte tenu de la situation de l'entité.

Dieu est présent au début de l'existence à travers le but qui fournit les possibilités, Dieu préhende l'occasion à la conclusion de son moment d'existence, intégrant ce qu'elle a choisi de devenir dans la conscience divine. L'occasion est entourée de Dieu comme source et destinée de son existence.

L'existence serait impossible sans la présence de Dieu et ce contact avec Dieu oriente, offre une façon d'être dans le monde. Cette présence de Dieu est fidélité parce qu'elle est inépuisable. Dieu est la source de nos possibilités précisément à travers l'intégration divine des sentirs de la nature conséquente avec la vision d'harmonie de la nature primordiale. Cela que Dieu offre est le meilleur possible, compte tenu des

circonstances. La présence de Dieu est donc également l'amour de Dieu, puisque la volonté du bien de l'autre est l'expression véritable de l'amour. La présence de Dieu contient également le jugement de Dieu, parce que le but initial est une évaluation du passé en fonction du bien de l'occasion, et en terme du bien possible pour le monde auquel l'existence de l'occasion contribue (Suchocki 1982 : 57-68).

4. 2. LE SAVOIR ET LA SAGESSE DE DIEU

Un mot n'est pas encore sur ma langue,
 et déjà, Seigneur, tu le connais.
 Derrière et devant, tu me serres de près,
 tu poses la main sur moi.
 Mystérieuse connaissance qui me dépasse,
 si haute que je ne puis l'atteindre !
 Ps 139, 4-6

Dans le modèle du procès, l'activité créatrice de Dieu est d'abord une réponse au monde. Puisque les relations sont internes à l'existence d'une actualité, Dieu, en tant qu'actualité, est essentiellement en relation avec le monde. Et, puisqu'une actualité se crée en partie librement, les événements du futur ne peuvent être totalement prédéterminés. Une connaissance divine parfaite ne peut donc pas connaître le futur, pas plus que Dieu peut contrôler complètement le monde. L'influence créatrice de Dieu ne peut être que persuasive et non coercitive. L'influence créatrice de Dieu sur le monde dépend du but initial. Il consiste, comme nous avons vu, en une impulsion, transmise à l'entité actuelle au début de sa condescence, vers l'actualisation de la meilleure possibilité ouverte devant elle, compte tenu de sa situation. Mais ce but initial ne devient pas automatiquement le but de l'occasion ; son but subjectif est le produit de la propre décision de l'occasion actuelle. Le sujet peut décider d'actualiser le but initial ou choisir d'actualiser d'autres possibilités ouvertes devant elle, compte tenu de sa situation. Autrement dit, Dieu tente d'orienter chaque entité vers la meilleure possibilité réalisable pour elle, mais Dieu ne peut pas contrôler la décision créatrice de l'entité actuelle. L'activité créatrice de Dieu comporte donc toujours un élément de risque (Cobb et Griffin 1976 : 53). Notons que la notion de persuasion divine entraîne un élargissement de la compréhension traditionnelle de la liberté. Elle ne peut plus être

appliquée seulement à l'être humain, mais doit être étendue, à divers degrés, à toutes les créatures, même au plus simple atome (Ford 1978 : 20-21).

En théologie du procès, le savoir de Dieu est exact, Dieu connaissant toute réalité comme elle est précisément. Dans sa nature primordiale infinie, Dieu ordonne les possibilités infinies en une harmonie infinie. Cependant, cette connaissance est une connaissance de ce qui est possible. Que les possibilités soient ordonnées en harmonie n'est pas une fonction des possibilités mais une fonction de Dieu, communiquant l'actualité d'harmonie aux possibles sans annihiler leur nature de possibilités. La vision primordiale est une connaissance du possible comme possible et non du possible comme actuel - et c'est là que se situe la réalité du futur dans sa caractéristique de possibilité réelle.

La nature primordiale de Dieu est la source du futur, puisqu'elle est la « demeure » de toutes les possibilités. Le futur est ce complexe indéfini de possibilités à partir duquel chaque nouveau présent est forgé. Quelles seront les possibilités qui, à partir du futur, se matérialiseront en un nouveau présent dépend de Dieu et des entités concrecentes. La contingence est réelle et est liée au résultat de la décision finie et de l'intégration divine de cette décision avec la sphère des possibilités.

La nature conséquente de Dieu est le sentir de Dieu de chaque entité qui existe. Ce n'est pas le sentir de Dieu de ce qui *existera* puisque tant qu'une chose n'est pas actuelle elle n'est que possible - il y a donc une distinction dans la connaissance divine. Les possibilités de la nature primordiale et les actualités senties dans la nature conséquente constituent donc la connaissance de Dieu. Ces actualités sont temporelles, relationnelles, changeantes. Dans chaque moment de la vie de Dieu, il y a des événements du monde qui sont nouveaux, imprévisibles avant le moment où elles apparaissent (Cobb et Griffin 1976 : 47).

Dieu et Dieu seul connaît chaque réalité, chaque entité précisément comme elle s'expérimente elle-même. La connaissance de Dieu du monde est donc absolue et complète, incluant l'expérience de la temporalité (Suchocki 1982 : 72). Aussi, Dieu connaît les futurs possibles qui sont devant nous étant donné notre situation complète. Dieu connaît aussi les futurs probables. Mais même pour Dieu, l'élément de contin-

gence est réel. Ce qui arrivera dépend finalement des occasions qui choisissent, considérant les multiples possibilités, ce qu'elles vont devenir.

La sagesse de Dieu ne se limite pas à la connaissance de Dieu mais inclut l'usage que Dieu fait de ce qui est connu. L'intégration divine de la nature conséquente dans la nature primordiale constitue la réalité de la sagesse de Dieu. Et c'est la sagesse de Dieu, plutôt que sa connaissance, qui est le salut du monde.

La sagesse de Dieu vient de son sentir du monde grâce auquel Dieu connaît le monde comme co-présence. Cette connaissance du sentir, intégrée à la nature primordiale et aux ressources divines, devient une sagesse rédemptrice pour le monde, lui offrant des modes d'existence alternatifs en tant que possibilités réelles, définies ainsi par l'ordonnance de Dieu dans sa connaissance absolue de ce qui est et ce qui peut être.

Le passé est donc vraiment fait présent en Dieu. Pourtant, il ne s'agit pas seulement d'une préservation mais aussi d'une transformation. C'est une connaissance *vivante* de chaque entité selon son expérience d'elle-même. Grâce à l'exactitude absolue de cette connaissance, une transformation du passé est possible en Dieu. La connaissance de Dieu du passé est une connaissance transformant le passé par la sagesse.

4. 3. LE POUVOIR DE DIEU

Dieu ! scrute-moi et connais mon cœur ;
éprouve-moi et connais mes soucis.
Vois donc si je prends le chemin périlleux,
et conduis-moi sur le chemin de toujours.
Ps 139, 23-24

Il existe trois formes de pouvoir ; celui d'être influencé, celui de l'auto-créativité et celui de l'influence sur les autres. Autrement dit, il y a le pouvoir du passé sur le présent, le pouvoir de concrescence du sujet pour lui-même et le pouvoir transitionnel du sujet pour les autres. Dans les trois cas, il existe des limitations naturelles à ces pouvoirs. Dans l'auto-création, le sujet est limité par les possibilités de sa nature et des structures de la société dans laquelle il est impliqué. Les limitations naturelles sont fixes, les limitations de la société, qui sont basées sur des coutumes, sont sujettes à des

remises en question et à des changements. Le pouvoir transitionnel quant à lui est limité à la fois par le contexte de multiplicité et par l'auto-créativité de l'individu influencé.

Le pouvoir de l'auto-création est l'habileté d'intégrer, dans le devenir du sujet, toutes les influences en fonction d'une décision concernant le caractère de l'individu. Cette décision est limitée seulement par les possibilités qui définissent les paramètres de la réalité. Quelles sont donc les possibilités qui définissent les limites de la divinité ? Puisque Dieu est unique, les paramètres gouvernant la divinité seront trouvés à l'intérieur des possibilités de sa réalité unique. Nous avons vu que toutes les possibilités sont en Dieu, dans sa nature primordiale. Ainsi, la seule limitation à l'actualisation d'une sorte particulière des possibilités sera la limitation concrète de l'existence elle-même - si Dieu existe, les possibilités doivent être unifiées. L'unification est l'ordre et la valeur en terme d'harmonie. Cela implique que si Dieu existe - pour que les possibilités aient une « demeure » - Dieu doit être bon. Dieu, par définition, doit être bon parce que s'il n'était pas une unification, une harmonisation, de toutes les possibilités, Dieu n'existerait pas. Pour que s'effectue cette harmonisation, il faut une organisation divine de toutes les possibilités. Cette organisation est libre, c'est-à-dire que Dieu seul détermine l'existence divine.

Les possibilités ne peuvent exister que s'il existe « quelque chose » pour lequel elles sont possibles. S'il n'y a pas d'actualité, il n'y a pas de possibilité. Donc les possibilités *sont* parce que Dieu *est*. Nous pouvons donc dire que Dieu est l'auto-créateur éternellement, auto-déterminé en fonction de toutes les possibilités, existant nécessairement dans la bonté. Le pouvoir de Dieu relativement à l'existence divine est absolu quant au caractère auto-déterminé de Dieu et à la nature primordiale de Dieu.

Quel est le pouvoir de Dieu relativement à l'unification des sentirs divin du monde ? La nature conséquente est conséquente à la fois de l'ordonnance primordiale, qui est le caractère divin auto-déterminé, et des événements du monde. Le pouvoir de Dieu relativement à l'intégration des sentirs physiques du monde dans la nature divine est aussi absolu, non en terme de ce qui est intégré (excepté indirectement) mais en terme du « comment » cela est intégré. Ce que Dieu préhende dépend de ce que le monde devient, et ce que le monde devient est partiellement le résultat de l'influence de Dieu sur le monde. Mais de façon plus décisive, le devenir du monde est le résultat de la

décision du monde quant à la façon dont il utilisera l'influence de Dieu dans son propre devenir. Ceci constitue l'influence transitionnelle du monde sur Dieu. La façon dont Dieu gère ces influences est purement sous le contrôle du pouvoir divin. Dieu est l'harmonisation de toutes les possibilités dans une évaluation complètement auto-déterminée. Dieu sentira les diverses entités du monde à la lumière de la volonté divine vers l'harmonie. Le monde, senti par le pôle physique, sera intégré en une unification harmonieuse dans le pôle mental de Dieu. Dieu, dans le pouvoir concrescent, exerce un plein contrôle sur ce qui sera fait avec le monde dans cette unification divine, puisque Dieu exerce un pouvoir illimité sur l'auto-détermination divine. Dans cette omnipotence, Dieu est l'achèvement plein et final de la justice. Dieu exerce un pouvoir absolu sur l'intégration du monde dans la nature divine (Suchocki 1982 : 79-89).

Dieu est tout-puissant dans l'évaluation totale de la possibilité, dans le fondement suprême de toute limitation, qui constitue la nature primordiale de Dieu ; en ce sens seulement, Dieu peut être dit tout-puissant, comme il peut être dit infini, absolu ou parfait. Mais Dieu dans sa pleine actualité n'est pas tout-puissant. La limitation de Dieu est sa bonté. « Il n'est pas vrai que Dieu soit à tous égards infini. S'il l'était, Il serait mauvais aussi bien que bon. D'ailleurs cette fusion illimitée du mal avec le bien ne signifierait que pur néant. Il est quelque chose de décidé, et par là même de limité⁴⁰ ». Privé du monde, Dieu n'a ni passé ni futur, mais est pure présence. Intemporel, il se crée lui-même dans la contemplation de l'infinitude de toutes les possibilités pures. Comme le monde qui acquiert un futur grâce à Dieu, Dieu acquiert un passé grâce au monde. Chaque créature reçoit son passé des autres créatures du monde et son futur de Dieu, et de cela crée un présent. À partir du présent et du passé qu'il reçoit du monde, Dieu crée un futur neuf, en transformant les possibilités pures en possibilités réalisables sous les conditions du monde. Grâce aux possibilités réelles, Dieu persuade le monde de s'actualiser. En effet, les idéaux que Dieu utilise pour intégrer harmonieusement en lui-même toutes les actualités avec toute leur variété, deviennent les idéaux attirant le monde vers l'actualisation : l'actualité ainsi perfectionnée réintègre le monde temporel afin que chaque actualité émergente l'inclue dans son expérience. C'est la providence pour chaque occasion particulière. C'est le pouvoir du futur opérant dans le présent comme

source des idéaux que nous cherchons à réaliser.

La providence divine ne peut donc pas être comprise comme le déploiement d'une suite de faits prédéterminés. Dieu est plutôt l'improvisateur suprême qui règle sa conduite de façon appropriée à toutes les circonstances, l'accomplissement de ses intentions étant dépendant des conditions qui les ont fait naître et de l'émergence des conditions qui pourraient les réaliser. Le but général et éternel de Dieu est l'émergence d'une richesse d'existence maximum pour toutes les situations. Parce que les réponses des créatures varient, la réussite de ce but est inégale et variée. Une fois cette réponse faite, elle établit une nouvelle situation permettant l'intensification de l'intention divine. Dieu a dès lors de plus grandes possibilités à offrir au monde. C'est le caractère contingent de la réponse humaine à la présence divine qui produit les particularités que Dieu utilise dans l'avancement de son but général d'intensification de la valeur. Ce but est éternel mais l'activité de Dieu est dépendante des contingences du monde. L'expérience totale du monde que Dieu fait s'enrichit constamment de la croissance de ce monde et la réponse concrète de Dieu au monde doit constamment changer avec les circonstances (Ford 1978 : 24-25). Que la justice soit possible est dû à Dieu ; que la justice soit accomplie ou non dépend du monde.

Whitehead, dans une série d'antithèses, résume pleinement la relation d'immanence mutuelle de Dieu et du monde et le rôle qu'y tient la créativité. Il nous semble judicieux, en guise de conclusion, de reproduire ce passage intégralement avant de passer, dans la section suivante, à l'herméneutique issue de la théorie du procès :

It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent.

It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many.

It is as true to say that, in comparison with the World, God is actual eminently, as that, in comparison with God, the World is actual eminently.

It is as true to say that the World is immanent in God, as that God is immanent in the World.

It is as true to say that God transcends the World, as that the World transcends God.

It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God. God and the World are the contrasted opposites in terms of which Creativity achieves its supreme task of transforming disjoined multiplicity, with its diversities in opposition, into conrescent unity, with its diversities in contrast (Sherburne 1966 : 185).

5. NOTES

¹ Blyth (1941 : 5) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 253. Ce résumé de l'impasse philosophique et des principes que Whitehead propose pour y remédier est tiré de l'ouvrage de Blyth (1941).

² Blyth (1941 : 5-6) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 208.

³ Blyth (1941 : 29) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Macmillan Company, 1925, pp. 171-173.

⁴ Blyth (1941 : 6) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 119.

⁵ Blyth (1941 : 7) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 122. Nous soulignons.

⁶ Blyth (1941 : 10) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 68.

⁷ A la suite de Parmentier (1968 : 582-583), nous choisissons de traduire le terme *process* par « procès ». Parmentier rejette les termes « devenir » et « processus » qui lui semblent inadéquats. « Procès » est choisi pour le second sens qu'en donne Le Littré (1873) : « dans le langage scientifique, marche, développement, progrès...Le procès de l'évolution intellectuelle. Le procès de la formation embryonnaire ». Parmentier note que c'est un sens qui lui est redonné de plus en plus dans la langue courante.

⁸ Selon le principe de relativité qui est aussi formulé ainsi : « it belongs to the nature of a "being" that it is a potential for every "becoming" » (Sherburne 1966 : 15).

⁹ On appelle la théorie du procès « philosophie de l'organisme » parce que, justement, les entités actuelles grandissent, atteignent leur maturité et meurent.

¹⁰ Les entités actuelles ne doivent pas être confondues avec la notion de « matière ». Elles ne sont pas les particules les plus petites que la physique puisse découvrir (Hosinski 1993 : 22). Les quarks, les protons et les neutrons sont eux-mêmes une suite de brefs événements.

¹¹ Actuel s'oppose à « potentiel ». Être actuel, c'est être limité, ce qui implique une décision parmi la potentialité (Parmentier 1968 : 575).

¹² « Occasion » est pris au sens de « rencontre de divers facteurs convenable pour quelque chose » et non au sens usuel d'une circonstance favorable. Bien que synonymes, « entité » et « occasion » doivent être distingués de la façon suivante : « occasion actuelle » n'est employé que pour désigner les entités actuelles sous le rapport d'une situation spatio-temporelle. Il ne désigne *jamais* l'entité actuelle Dieu (Parmentier 1968 : 581.196, n. 3).

¹³ Selon le principe subjectiviste : « ... apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness » (Parmentier 1968 : 580.205-209 ; Hosinski 1993 : 26-27. 36-44. 56-57).

¹⁴ La conscience dont on parle ici est définie de la façon suivante : une expérience au cours de laquelle des éléments sont clairement distingués et contrastés avec des potentiels non encore actualisés. La conscience est définie comme une forme de négation, contrastant ce qui est avec ce qui pourrait être, D. R. Griffin, « Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem », <http://www.ozemail.com.au/~farleigh/aapt/Papers/DGpanexp.html>.

¹⁵ Selon le principe de relativité : « ...it belongs to the nature of a “being” that it is a potential for every “becoming” » (Sherburne 1966 : 15).

¹⁶ Notons que ces phases ne constituent pas une succession *temporelle* : les entités actuelles ne durent qu'une infime fraction de seconde. Whitehead n'a jamais indiqué combien de temps elles dureraient. Notons qu'il n'y a pas de passage du temps pour elles. Elles arrivent « tout d'un coup » : « The passage of time measures the transition from actual entity to actual entity » (Hosinski 1993 : 21-22).

¹⁷ « [Le] terme de concrescence, à l'origine terme de biologie désignant une croissance, une union, par croissance, de parties originellement séparées, évoque l'acquisition, par une multiplicité, d'une unité complexe et complète » (Parmentier 1968 : 212).

¹⁸ « ...the functioning of one actual entity in the self-creation of another actual entity is [termed] the “objectification” of the former for the latter actual entity » (Sherburne 1966 : 24).

¹⁹ On appelle « sensibilité mutuelle » la corrélation qu'ont les formes subjectives entre elles (Parmentier 1968 : 235).

²⁰ Ce diagramme est une version modifiée de celui de Farmer (1997 : 246).

²¹ La quatrième phase de la concrescence est montrée à titre de référence, les phases de la concrescence des occasions plus complexes n'étant pas expliquées ici.

²² « Comment une entité actuelle devient constituée ce que cette entité actuelle est ; ...son "être" est constitué par son "devenir". Tel est le "principe du procès" » (Parmentier 1968 : 205).

²³ P. Farleigh, « Whitehead's *Even More Dangerous Idea* », <http://www.ozemail.com.au/~farleigh/wemdi.htm>.

²⁴ Le multiple, l'un et la créativité sont les trois notions qui composent ce que Whitehead appelle la catégorie de l'ultime. Cette catégorie exprime le principe général présupposé par tous les autres aspects de la philosophie de l'organisme (Sherburne 1966 : 218).

²⁵ Le modèle est le même pour toutes les entités du monde ; les différences entre elles sont expliquées par le contenu différent sélectionné et unifié dans chaque entité.

²⁶ Dans un chaos, chaque occasion recevrait de façon indistincte toutes les occasions passées. Whitehead suggère que ce nous appelons le vide de l'espace est composé en fait d'occasions chaotiques, dépourvues « d'identité » continue (Cobb et Griffin 1976 : 66).

²⁷ Hosinski (1993 : 75) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1929, p. 13.

²⁸ Griffin (1989 : 46-48) développe ces trois catégories en signalant qu'elles n'apparaissent pas dans les ouvrages de Whitehead lui-même. Whitehead a écrit : « ... the art of life is first to be alive, secondly to be alive in a satisfactory way and thirdly to acquire an increase in satisfaction », Hosinski (1993 : 83) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1929, pp. 7-8.

²⁹ Le pouvoir sera alors défini ainsi : premièrement l'habileté de recevoir l'influence des autres créativement. Deuxièmement, l'habileté de transcender le pouvoir des autres et de produire une décision qui est au moins partiellement auto-créative. Troisièmement, l'habileté d'influencer les autres créativement, ce qui correspond au pouvoir divin, comme nous le verrons plus loin (Griffin 1989 : 48).

³⁰ Conformément au principe ontologique : « ...there is nothing which floats into the world from nowhere », Hosinski (1993 : 20) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 244. Autrement dit, la potentialité doit être *quelque part*.

³¹ Les occasions du passé ne peuvent être la source du but subjectif initial parce

que la subjectivité de toute occasion, en atteignant une « décision », périclité en s'objectivant. Comment alors l'immédiateté subjective de la nouvelle occasion peut-elle commencer ? La subjectivité « vivante » ne peut naître de l'objectivité « morte » (Hosinski 1993 : 159). Le présent ne peut prendre dans le passé que ce que le passé contient, cela excluant la subjectivité (Cobb et Griffin 1976 : 43). De plus, si les possibilités venaient seulement du passé, la véritable nouveauté ne pourrait pas advenir.

³² Dieu, défini comme principe de limitation et de détermination des possibilités, et donc source de valeur, est aussi appelé principe de Concrétion.

³³ Hartshorne (1964) discute extensivement des similitudes et des différences entre Dieu et les créatures.

³⁴ En raison du principe ontologique.

³⁵ Ce but est aussi appelé appétition ; c'est un but vers l'auto-création, vers l'actualisation d'une forme potentielle (Hosinski 1993 : 173).

³⁶ Si la nature primordiale était la seule réalité de Dieu, Dieu ne serait pas pleinement « actuel ». Sans la création, Dieu serait, pour citer Whitehead, « deficiently actual ». Être actuel, c'est être impliqué dans la double relation monde-sujet, sujet-monde, Hosinski (1993 : 188-189). De plus, sans le pôle conséquent, l'expérience de Dieu ne serait pas *consciente* ; selon Hartshorne, la nature primordiale de Dieu est Dieu dans l'éternité, connaissant seulement ce qui est éternel, c'est-à-dire son propre idéal pour la création, cité par Parmentier (1968 : 421, n. 5). Parmentier (1968 : 422, n. 7) ajoute que ce n'est pas par la seule préhension physique du monde que Dieu est conscient. Il est conscient parce qu'il a à la fois un pôle mental et un pôle physique et qu'il peut donc appréhender les faits et les confronter à des potentialités abstraites.

³⁷ C'est pourquoi le pôle conséquent de Dieu ne cesse jamais de grandir.

³⁸ Tout en étant immanent au monde actuel, Dieu reste, dans sa nature primordiale, éternel et transcendant (Parmentier 1968 : 435, n. 36).

³⁹ Ce diagramme est une version modifiée de celui de Suchocki (1982 : 74).

⁴⁰ Parmentier (1968 : 460) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead *Religion in the Making*, New York, Macmillan Company, 1926, p. 153.

CHAPITRE 2
L'HERMÉNEUTIQUE DU PROCÈS

...we might come closer to what is meant in the Bible by the word "God" if we understood it as a verb, and not a verb of simple asserted existence but a verb implying a process accomplishing itself.
Northrop Frye

1. PRÉSENTATION

Dans ce chapitre, nous élaborerons une herméneutique tirée de la théorie du procès telle que décrite précédemment. Il ne s'agit pas d'introduire une nouvelle méthode exégétique. L'herméneutique du procès est ouverte à toutes les méthodes exégétiques. Il s'agit plutôt d'ancrer notre herméneutique dans notre conception de la réalité. Le procès a toujours été ; il n'y jamais eu de début au procès de création, et il n'y aura jamais de fin. Il va sans dire que la théorie du procès est elle-même soumise à cette avancée créatrice. Il ne peut donc pas y avoir de point final à l'élaboration de la théorie. Cela s'applique également à l'herméneutique. La compréhension du texte qu'elle élabore est transitoire, une offre faite aux entités futures. Elle peut être temporairement une réponse appropriée au texte, mais ne peut jamais être un point final.

Nous serons ainsi amenée à définir l'acte de perception et la fonction du langage dans la théorie du procès. L'analyse de la perception montrera que les éléments les plus manifestes (par exemple, les événements de la conscience) ne sont pas les faits fondamentaux de l'existence. Nous verrons que la perception telle que définie dans la théorie du procès est en fait une combinaison de deux modes de perception ; l'efficacité causale et l'immédiateté présentationnelle. L'efficacité causale est un mode de perception primitif et pré-conscient, l'immédiateté présentationnelle, réservée aux entités les plus complexes, est une perception de relations géométriques et temporelles. L'union des deux modes de perception est appelée référence symbolique. Nous verrons que la perception est en fait une question de point de vue ou d'évaluation ; la connaissance débute avec l'expérience.

Ceci nous amènera ensuite à définir un autre aspect de la théorie de la perception : les propositions. Celles-ci sont l'instrument grâce auquel l'entité envisage les possibilités concrètes. Nous verrons que le langage est l'outil permettant l'émergence et la communication de propositions.

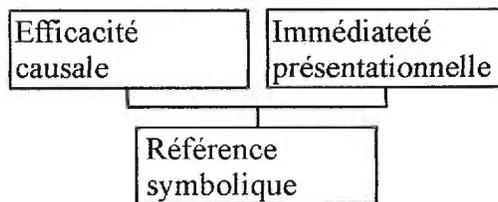
Cette définition du langage et de la perception amène l'herméneute du procès à une détermination particulière de la nature du texte. Le texte sera défini comme des suites de propositions. Ainsi, nous verrons que les significations d'un texte sont temporelles et cumulatives et qu'une signification nouvelle pourra être plus importante qu'une

signification passée. Une discussion de l'interprétation des textes et des normes d'interprétation complétera notre présentation. Nous passerons ensuite à l'application concrète, sur un texte biblique, des principes énoncés.

2. LA PERCEPTION

Dans la théorie du procès, l'analyse de la perception repose sur le principe subjectiviste qui veut que toute généralisation philosophique soit basée sur les éléments premiers de l'expérience réelle. Dans les philosophies traditionnelles, il est généralement accepté que le fait premier de la conscience est la perception par les sens. Cependant, la perception humaine usuelle (la perception par les sens) survient au niveau de l'expérience consciente. L'expérience consciente ne survenant qu'à la quatrième phase de concrescence, elle ne peut illuminer les aspects les plus primitifs de l'expérience (les préhensions des premières phases) que dans la mesure où ils sont des éléments dans les intégrations des phases subséquentes. En conséquence, les éléments de notre expérience qui sont les plus perceptibles et distincts pour nous ne sont pas les faits fondamentaux de l'existence. C'est dans les phases de la concrescence antérieures à l'apparition de la conscience que nous trouverons les éléments constitutifs de la perception humaine usuelle. Celle-ci (nommée référence symbolique) est en fait un mode de perception hétérogène composé de deux modes qui s'uniront grâce à certains éléments communs : la perception selon le mode d'efficacité causale et la perception selon le mode d'immédiateté présentationnelle¹ :

Diagramme 3. La perception



2.1. L'EFFICACITÉ CAUSALE

L'efficacité causale est, des deux modes de perception, la plus primitive et la plus fondamentale. Son fonctionnement est essentiellement le même que celui des préhensions tel que nous l'avons décrit plus haut. Elle advient dans la première phase de concrescence sous forme de sentirs conformes². En tant que mode de perception primitif, l'efficacité causale n'implique pas la conscience ou la vie, mais est présente dans toutes les entités

actuelles sans exception, même celles qui constituent les objets inanimés. C'est un mode de perception non-sensoriel et c'est un composant de toute réalité. La perception selon le mode d'efficacité causale est une impression initiale de la relation au nexus causal dans lequel l'occasion existe.

Dans l'expérience humaine, l'efficacité causale correspond au fait que l'activité des sens dépend du fonctionnement préalable du corps. Le corps est le point de départ de notre connaissance du monde environnant. C'est ainsi que nous expérimentons le monde extérieur comme étant distinct de la perception par les sens. C'est aussi le mode fondamental de réception du datum du passé immédiat. Ce que nous percevons maintenant est le résultat d'expériences physiques réalisées quelques secondes plus tôt et transmises au cerveau où l'occasion « ego » les reçoit. L'ego reçoit également les expériences des occasions « ego » antécédentes ; dans le passé immédiat, j'éprouvais tel ou tel sentiment, je suivais telle ou telle idée, je commençais telle phrase (Hosinski 1993 : 51-53).

L'efficacité causale est rarement consciente dans l'expérience humaine et les sentirs qu'elle transmet sont vagues, massifs, inarticulés. Elle implique donc le souvenir, dans le passé immédiat, de notre état de conscience et la notion de notre propre corps comme faisant partie d'un nexus causal évoluant du passé au présent vers le futur. C'est l'immédiateté présentationnelle, dont le fonctionnement dépend de l'efficacité causale, qui domine notre conscience (Farmer 1997 : 84ss).

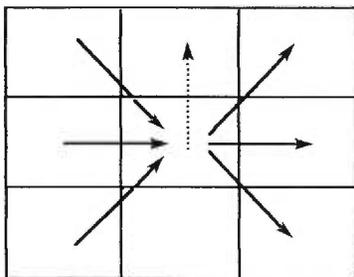
2.2. L'IMMÉDIATÉTÉ PRÉSENTATIONNELLE

Alors que l'efficacité causale survient dans les phases primitives de la condescence, l'immédiateté présentationnelle appartient aux phases les plus avancées de la condescence. Seules les entités les plus complexes connaissent l'immédiateté présentationnelle. Alors que l'efficacité causale est vague, directe, massive et inarticulée, l'immédiateté présentationnelle est claire, indirecte, sophistiquée et articulée. Alors que l'efficacité causale est l'objectivation du monde extérieur passé, l'immédiateté présentationnelle nous présente le monde par rapport à notre position ; c'est l'objectivation d'un espace contemporain en tant que combinaison de relations

géométriques et temporelles extensives (l'ensemble de ces relations est appelé continuum extensif³). L'immédiateté présentationnelle est une élaboration de certains aspects de l'efficacité causale - la première présuppose la seconde. L'efficacité causale contient des informations sensorielles, mais de façon vague et indéfinie. L'immédiateté présentationnelle s'empare de ces informations et les transfère sur la région contemporaine du sujet concrescent (Sherburne 1966 : 236-237). La distinction entre un espace contemporain et un autre réside dans la perception d'un objet éternel (tel que la couleur « grise ») résidant dans une région contemporaine. Le présent immédiat est perçu comme un continuum extensif divisible en régions, régions occupées par des entités actuelles qui ne peuvent être préhendées (parce que les entités actuelles ne préhendent que des entités *passées* et non les entités contemporaines). L'objet éternel « gris » n'est donc pas préhendé directement dans la région contemporaine ; il est préhendé dans le monde du passé immédiat tel que perçu selon le monde d'efficacité causale et « projeté » sur la région spatiale contemporaine. La région spatiale contemporaine est « illustrée » par le truchement de l'objet éternel « gris » ; la perception selon le mode d'immédiateté présentationnelle résulte dans la conscience qui jaillit de « gris-là » .

Dans la seule perception selon le mode d'immédiateté présentationnelle, il y a une perception des relations extensives du monde, mais aucune information quant à son passé ou son futur. Les deux modes de perception réunis, dans la référence symbolique, constituent la perception humaine usuelle. La référence symbolique intègre les deux modes afin qu'il existe une location claire dans une région contemporaine (l'immédiateté présentationnelle), une continuité avec le passé et l'efficacité pour le futur (l'efficacité causale). Ceci est la description de la perception ordinaire d'un objet tel qu'une pierre grise. Le mot « pierre » contient une référence au passé ; cette pierre a une histoire et probablement un futur. Le mode hétérogène de perception, la référence symbolique, perçoit la pierre comme étant clairement localisée dans une région spatiale contemporaine, « illustrée » par l'objet éternel « gris », ayant un passé et un futur :

Diagramme 4. L'immédiateté présentationnelle



- Chaque carré de la figure représente une entité actuelle. Les flèches représentent les préhensions⁴ (ou la perception selon le mode d'efficacité causale). Le flot du temps est vers la droite. Une entité actuelle préhende les occasions passées et est préhendée par les occasions subséquentes. Elle ne peut préhender les occasions contemporaines. Dans la perception selon le mode d'immédiateté présentationnelle, un objet éternel est préhendé dans le passé immédiat perçu selon le mode d'efficacité causale et est ensuite « projeté » (flèche pointillée) sur la région spatiale contemporaine.

L'intégration de l'efficacité causale et de l'immédiateté présentationnelle dans la référence symbolique (qui advient dans les phases tardives de la condescence) est rendue possible grâce à deux éléments communs aux modes de perceptions primitifs. Un de ces deux éléments est la location présentée (ou duration présentée). Cette notion réfère à la condition immédiate du monde à une époque donnée. Même si le passé immédiat d'une occasion et le monde contemporain ne sont pas identiques, ils sont pratiquement identiques. Ainsi, dans le mode de l'efficacité causale, l'occasion perçoit *directement* les occasions passées qui sont efficaces causalement pour elle et les occasions qui font partie de sa location présentée. Elle préhende, dans les limites de sa propre perspective, les influences causales auxquelles la location présentée de sa région est soumise. Ceci correspond à une perception *indirecte* de la duration présentationnelle elle-même. Dans le mode de l'immédiateté présentationnelle, il y a une inversion de ce qui est perçu directement et indirectement. La location présentée est perçue *directement* par les sens (les objets éternels) alors que le passé causal, le futur causal et les occasions contemporaines sont perçus *indirectement* grâce à leurs relations extensives avec la location présentée.

Le second élément qui rend l'intégration possible des deux modes de perception dans la référence symbolique est un objet éternel commun. L'objet éternel « projeté » sur la

location présentée dans l'immédiateté présentationnelle est dérivé du mode de perception plus primitif de l'efficacité causale. R. Pregeant résume ainsi la relation des deux modes de perception dans la référence symbolique : « presentational immediacy *refers to* causal efficacy ; the latter places the former in a context of meaning⁵ ».

2.3. LA RÉFÉRENCE SYMBOLIQUE

La théorie whiteheadienne du symbolisme peut servir à mieux illustrer la référence symbolique. La fonction symbolique survient lorsque des composants de l'expérience d'un sujet suscitent d'autres composants de son expérience. Les premiers composants sont les symboles, les deuxièmes sont les significations de ces symboles pour le sujet. Les premiers composants suscitent les deuxièmes parce qu'ils partagent des éléments communs. Le sujet détermine quels composants fonctionneront comme symboles et lesquels fonctionneront comme significations. On pourra donc dire que la référence symbolique est le procès de transfert d'un symbole à sa signification :

We look up and see a coloured shape in front of us, and we say, - there is a chair. But what we have seen is the mere coloured shape... coloured shapes seem to be symbols for some elements in our experience, and when we see the coloured shapes we adjust our actions towards those other elements⁶.

La perception selon le mode d'efficacité causale signifie que l'on s'expérimente comme étant en relation interne à un grand nexus causal. Notre perception est basée sur un data qui est extérieur à notre subjectivité. Pourtant, aucune expérience ne peut advenir sans l'appropriation des ces forces causales en terme de notre propre subjectivité immédiate qui définit sa signification. Parce que l'on perçoit le data en relation avec sa signification pour nous-mêmes, la perception est toujours question de point de vue (ou façon de voir, appréciation ou estimation, évaluation)⁷. La perception implique un monde de relations causales qui est expérimenté par une subjectivité participative et évaluative.

Notons, finalement, que la référence symbolique n'est pas infallible. Dans la relation entre les deux modes de perception, il y a place à l'erreur. La perception selon le mode d'immédiateté présentationnelle est essentiellement la projection sur la location présentée d'objets éternels dont le sujet concrescent a hérité du monde passé. Mais, il est possible que les occasions occupant la location présentée aient préhendé négativement certains

objets éternels. Alors, la perception de ces objets éternels comme ingrédient de la location présentée est fautive. Comme le sujet ne préhende pas le monde contemporain, mais projette le monde du passé immédiat sur le monde contemporain, plus la distance entre le sujet et le nexus observé est grande, plus la possibilité d'erreur est grande (par exemple, nous pouvons observer, la nuit, la lumière d'une étoile morte depuis des millions d'années). De plus, chaque perception humaine est dépendante du fonctionnement du corps et du cerveau. De nombreux facteurs peuvent empêcher une perception exacte : la fatigue, la maladie, la drogue ou des illusions d'optiques, par exemple. Malgré ce risque d'erreur, une connaissance réelle du data extérieur est possible parce que les deux modes de perception partagent le même objet éternel et la même location présentée. C'est ainsi que nous pouvons dire que la connaissance débute avec l'expérience.

3. LES PROPOSITIONS

La perception est donc un procès complexe d'interprétation du data du passé immédiat et une projection sur le monde contemporain. Nous pouvons maintenant aborder un autre aspect de la théorie de la perception ; l'interprétation des propositions⁸ du monde passé quant à son futur possible. Les propositions fonctionnent dans le procès d'auto-crédation d'une entité comme l'instrument par lequel cette entité envisage des possibilités concrètes (Beardslee 1979A : 33). Une proposition est une sorte d'entité hybride⁹ ; elle combine la potentialité d'un objet éternel avec les conditions limitées d'une entité actuelle et introduit ainsi un nouveau datum pour le sentir ; elle présente une possibilité en relation avec une situation concrète du monde actuel. Une proposition a un sujet logique et un prédicat. Le sujet logique est constitué par une série définie d'entités actuelles d'abord préhendée dans les sentirs physiques d'une occasion condescende. Le prédicat est un objet éternel (ou une série d'objets éternels) préhendé dans les sentirs conceptuels de l'occasion condescende. L'intégration des deux assigne une limite à l'objet éternel mais libère les entités actuelles ; la généralité abstraite des possibilités pures est désormais limitée aux conditions déterminées par les entités actuelles du datum objectif (Hosinski 1993 : 107).

La fonction d'une proposition est d'être le véhicule de l'imagination qui part de ce qui a été expérimenté et va vers des possibilités encore non réalisées. Il faudra noter que les propositions ne fonctionnent pas généralement au niveau conscient. La conscience est une forme subjective des sentirs intellectuels de la quatrième phase de condescence. Les sentirs propositionnels font, quant à eux, partie de la troisième phase de la condescence. Seules les propositions qui sont des sentirs beaucoup plus complexes atteignent la conscience. Comme les propositions font partie de la troisième phase de la condescence, elles sont pré-linguistiques et préconscientes. Seulement celles qui sont des ingrédients de certains sentirs intellectuels sont capables d'expressions linguistiques¹⁰. Finalement, notons qu'il est plus important pour une proposition d'être intéressante que d'être vraie. L'attrait de la véracité est qu'elle ajoute à l'intérêt :

It is more important that a proposition be interesting than that it be true. For the energy of operation of a proposition in an occasion of experience is its interest, and its importance. But of course a true proposition is more apt to be interesting

than a false one. Also action in accordance with the emotional lure of a proposition is more apt to be successful if the proposition is true¹¹.

La fonction première d'une proposition est d'être un datum en attente d'un sujet pour le sentir. C'est pourquoi on dit qu'une proposition est un appel à sentir (lure for feeling) ; la proposition attire le sujet dans son procès d'auto-création à sentir un datum passé d'une façon particulière. Une proposition donnée peut être sentie par différents sujets de différentes manières, puisque la forme subjective change d'un sujet à l'autre (elle peut être sentie comme bonne ou mauvaise, intéressante ou non, vrai ou fausse, attirante ou non, etc.). Ce qu'il faut retenir, c'est qu'une proposition se développe à partir du monde passé (le sujet logique) et ouvre la voie à la nouveauté en tant qu'attire vers l'émergence créative du futur (grâce au prédicat). Les propositions fondent la liberté imaginative sur la réalité¹². Quand le sujet logique d'une proposition ne se trouve pas dans le monde passé d'une entité actuelle donnée, la proposition n'existe pas pour cette entité (il faut que l'avion ait été inventé pour que la proposition « l'avion gris » soit possible). Donc, non seulement les propositions ouvrent la voie à la nouveauté, mais les propositions elles-mêmes naissent avec l'avancée créative du monde.

En conclusion, disons que la référence symbolique se concentre sur le monde extérieur, son passé et son actualité (c'est l'aspect réceptif de la perception), et que les propositions sont concentrées sur les aspects créatifs et imaginatifs de la perception. La perception est un procès complexe d'interprétation de data du monde réel passé et de propositions du monde passé quant aux possibilités contenues dans son futur. La perception est donc toujours une interprétation.

3.1. LE LANGAGE

Le langage n'est rien de plus qu'une suite de sons ou des signes actualisés par un médium quelconque. Le langage acquiert de la signification seulement quand il est associé avec des choses en particulier : en terme de référence symbolique, le langage est le symbole et la chose qui lui est associée est la signification de ce symbole. En ce sens, il reflète les « priorités » d'une culture ou d'une société (Thie 1978 : 189). Dans la métaphysique du procès, le langage accomplit trois choses :

1. Il suscite dans le sujet pensant une préhension physique (une préhension d'entités actuelles) des entités qui sont les significations et qui seront les sujets logiques des propositions émergentes.
2. Le langage force le développement d'une préhension conceptuelle (la préhension d'objets éternels) qui sera le prédicat de la proposition émergente.
3. Le langage suscite l'intégration des préhensions physiques et conceptuelles en une préhension propositionnelle dont le datum est la proposition. Les mots et les phrases indiquent au sujet pensant quels entités et objets éternels doivent être préhendés, afin que la préhension propositionnelle qui émerge contienne la proposition contenue dans la phrase.

Le langage est donc un outil facilitant l'émergence et la communication des propositions. Mais ce n'est jamais un outil parfait ; chaque proposition réfère à un univers manifestant un caractère métaphysique général. Conséquemment, il est impossible de totalement retrancher une proposition de son contexte dans le monde actuel. Cela s'explique par le fait que les sujets logiques des propositions sont des entités actuelles et chaque entité actuelle entretient avec toutes les autres entités de l'univers un lien (positif ou négatif) de relation interne (sa connexité concrète). La proposition ne peut être abstraite de cette série de relations. C'est pourtant ce que tente de faire le langage ; il tente d'exprimer une proposition sans référence à son système de relations. Le langage ne peut qu'accomplir une approximation de la pleine signification d'une proposition. Il est toujours incomplet et fragmentaire.

La théorie du procès donne donc le langage comme étant la représentation analogique, indéterminée, imprécise et contingente d'une réalité concrète. De plus, le processus d'abstraction nécessaire à la formation d'un mot est accompli grâce à une valeur sentie active dans l'action même d'isoler un objet et de le nommer. L'acte de nommer, pour l'auteur autant que pour l'auditeur, implique un élément de créativité. Chaque mot est potentiellement capable de désigner une variété de choses, aucun mot ne peut désigner spécifiquement et singulièrement une chose. Une phrase, donc, peut susciter une variété presque infinie de propositions conformes à sa forme ; chacune de ces propositions devient une signification possible pour la phrase. Aucune phrase ne fait qu'énoncer une proposition. Dans chaque phrase est contenue une incitation à entretenir une proposition

d'une façon spécifique. Le ton de la voix, par exemple, le choix des mots, le livre même (un livre comme la Bible qui « fait autorité ») où la phrase prend place sollicitent une forme particulière de proposition. Une proposition ne sera jamais équivalente à une phrase ; une phrase peut évoquer un nombre indéfini de propositions fidèles à sa forme verbale et chacune de ces propositions est une signification possible de cette phrase. Une phrase ne peut exprimer précisément et finalement une proposition ; le langage ne peut qu'évoquer la signification totale d'une proposition (parce que le langage tente d'exprimer une proposition affranchie de son système de relations, sa connexité concrète) (Farmer 1997 : 186).

Certaines sciences exactes sont toujours en quête d'un langage hautement spécialisé, d'un développement de termes univoques, définis précisément. Ces termes, bien que très utiles pour la formulation d'explications rationnelles, sont de profondes abstractions, des représentations très limitées de la totalité concrète de la réalité telle qu'elle est expérimentée. Un vocabulaire à plusieurs paliers de significations, comportant plusieurs possibilités d'associations autant qualitatives qu'émotionnelles, traduit mieux la connexion essentielle et concrète des choses. Ce langage (la poésie, par exemple) ne peut transmettre le but fonctionnel mais limité des sciences spéciales mais, il est seul capable de transmettre le monde riche et concret tel que l'expérimente l'être humain. Quoi qu'il en soit, aucun des deux langages n'a préséance sur l'autre et aucun ne peut être utilisé exclusivement pour rendre compte de la réalité. Ils sont tous les deux indispensables. « Because words never refer to absolutely definite and discrete objects, but point analogically to elements abstracted from a continuous flow of experience, every assertion ultimately presupposes and points toward a larger whole, an encompassing process that embraces all experience ». C'est pourquoi, dans la théorie du procès, le langage religieux est de toute première importance. Il est bien sûr contingent et limité, comme tous les langages, mais il a l'avantage de rendre « explicit what is merely implicit in all other modes of speech : an understanding of and a commitment to a particular vision of the ultimate nature of things¹³ ».

Les énoncés religieux, comme tous les énoncés, sont d'abord des appels à sentir. Pour résumer dans le langage (imprécis, analogique et difficile) de la théorie du procès, nous pouvons écrire : le langage religieux, comme tous les langages, est un appel à sentir des

propositions dans le procès d'auto-création d'un sujet en relation interne avec un objet. Considérer un langage comme étant littéral plutôt qu'analogique mène à l'idolâtrie : des énoncés religieux seront alors perçus comme des dogmes, traduisant le contenu de la foi de façon directe, précise et littérale (Farmer 1997 : 98).

3.2. LA NATURE DU TEXTE

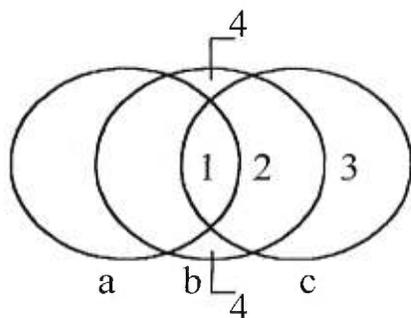
Il apparaît de ce que nous venons d'exposer que les textes sont des propositions, des suites de propositions. Les propositions naissent d'événements objectifs du monde (de l'expérience personnelle de l'auteur ou d'événements auxquels se réfère le texte) et portent sur des possibilités concernant le futur (celui des premiers lecteurs comme des lecteurs subséquents). Le texte est en relation d'une part, avec des événements historiques et d'autre part, avec des façons créatives et alternatives d'accomplir le procès d'auto-création du sujet en relation avec ces événements.

À propos de la nature du texte, nous noterons trois choses :

1. Le texte est toujours une expression partielle, inexacte de l'intention de l'auteur quant aux propositions exprimées. Aucune expression verbale n'est suffisamment précise et distincte pour référer à une seule proposition. Elle réfère plutôt à toute une série de propositions. Un texte va nécessairement susciter des propositions qui n'étaient pas entretenues par l'auteur. Celui-ci peut considérer une certaine suite de propositions qu'il tente de susciter pour les lecteurs ; le texte lui-même ne peut refléter qu'une partie de ces propositions en plus d'en susciter d'autres, qui n'étaient pas dans les intentions de l'auteur mais qui sont inévitables dû au caractère indéterminé du langage. Le lecteur peut considérer une partie des propositions suscitées par le texte en plus d'autres propositions qui semblent suscitées par le texte mais sont en fait suscitées par différentes expériences passées (Woodbridge 1976 : 118ss).
2. Les propositions varient d'un lecteur à l'autre. Les propositions et les sentirs propositionnels ne sont pas des équivalents ; une proposition n'est jamais sentie deux fois de la même manière. Une proposition est ce qu'elle est indépendamment de la façon dont nous l'expérimentons. Une proposition attend d'être préhendée. Nous

avons donc une base objective de signification du texte et une certaine continuité entre ce que l'auteur tentait de communiquer et notre expérience de lecture :

Diagramme 5. Les significations d'un texte



- Cercle a : Les propositions voulues et suggérées par l'auteur.
- Cercle b : Les propositions fréquemment suscitées par et chez les lecteurs originaux.
- Cercle c : Les propositions senties par les lecteurs subséquents.
- Chiffre 1 : Les propositions entretenues par l'auteur, les lecteurs originaux et les lecteurs subséquents. On voit que la possibilité d'une réelle communication et d'une réelle compréhension existe.
- Chiffres 2, 3 et 4 : Les ondes grandissantes d'une tradition vivante, au-delà des propositions senties et suggérées par l'auteur à cause de l'inexactitude du langage.

Pourtant, chaque proposition qui est préhendée adopte une forme subjective ; elle est sentie dans des circonstances uniques :

A proposition, as such, is impartial between its prehending subjects, and in its own nature does not fully determine the subjective forms of such prehensions. But the different propositional feelings, with the same proposition as datum, in different prehending subjects, are widely different according to the differences in their histories in these subjects¹⁴.

3. Même si nous sentons ce qu'un auteur sentait, nous ne le sentons jamais exactement de la même manière. La route historique par laquelle la proposition nous est parvenue influence la forme subjective à travers laquelle elle est sentie. La perspective du sujet, son passé (connaissance directe) et, dans une certaine mesure, le passé de d'autres sujets (connaissance indirecte), conditionnent comment le sujet sent le datum¹⁵. Dans la seule mesure où certaines propositions sont entretenues à la fois par l'auteur, les premiers lecteurs et les lecteurs subséquents peut-on affirmer qu'ils ont tous affaire « au même texte » (Woodbridge 1976 : 118ss).

Il y a trois explications de la nature évolutive du texte :

1. L'imprécision du langage affecte autant l'expression de l'auteur que l'interprétation du lecteur. Non seulement l'expression évoque-t-elle une certaine proposition mais elle en suscite une infinité d'autres qui lui sont apparentées.
2. Même si la même proposition est sentie par l'auteur et le lecteur ou par deux lecteurs différents ou par un même lecteur à deux occasions différentes, la proposition ne sera jamais sentie exactement de la même façon. Les formes subjectives du sentir varieront toujours au moins un peu.
3. Une proposition présuppose un nexus général qui inclut non seulement le nexus d'entités actuelles formant le sujet logique de la proposition (les entités actuelles d'où la proposition est « née »), mais aussi le nexus d'entités qui, comme sujet préhendant, considère la proposition (le nexus du lecteur). La perspective et le monde de l'auteur et du lecteur (ou de deux lecteurs différents ou d'un même lecteur à deux occasions différentes) sont différents (à divers degrés). Ces différences changent l'éventail des propositions disponibles au lecteur et offertes par le texte. Ainsi, comme nous l'avons dit précédemment, les propositions naissent avec l'avancée créative du monde (Woodbridge 1976 : 129).

On considère généralement que la signification présente d'un texte doit être exprimée en termes similaires à ce qu'il signifiait quand il a été composé. Pourtant, l'herméneutique du procès considère que les significations du texte sont temporelles et cumulatives. De plus, si un texte évoque inévitablement de nouvelles propositions dans le cours de l'histoire, on peut envisager qu'une signification nouvelle pourra être, théoriquement, plus importante qu'une signification passée. La signification d'un texte consiste en la totalité de propositions qu'il peut évoquer. À un moment donné, un passé particulier, les contingences d'un présent particulier, et les possibilités pour le futur convergent dans la lecture d'un texte et une nouvelle signification émerge. La signification d'un texte est donc ouverte, évoluant avec l'avancée créative du monde. Évidemment, la signification évolutive opère dans une continuité avec le passé, les nouvelles propositions générées par le texte étant organiquement apparentées aux significations passées (Woodbridge 1979 : 124).

3.3. L'INTERPRÉTATION DES TEXTES

Dans une herméneutique du procès, les nouvelles significations d'un texte sont attendues et accueillies et non rejetées sous prétexte que seule la signification originale est recevable. L'attention est portée sur la signification du texte *pour nous*. Deux opérations sont nécessaires pour interpréter un texte du point de vue de l'herméneutique du procès :

1. Parce que le langage est analogique, imprécis et contingent, l'interprète défriche les implications discursives du texte jusqu'aux sentirs vers lesquels il attire le lecteur. De cette façon, l'interprète identifie les propositions majeures à l'œuvre dans le texte.
2. Nous savons que le langage présuppose un tout qui le transcende et qui inclut toutes les expériences. Nous avons vu également que le langage religieux a l'avantage de rendre explicite sa compréhension de et son engagement envers une vision du monde. Alors, en plus des propositions les plus évidentes, l'interprète doit faire apparaître les présuppositions particulières du texte afin d'atteindre les attrait de base (les *basal lures*) sous-tendant les autres propositions du texte. Ces attrait de base révèlent la disposition fondamentale du texte envers la réalité, les présupposés métaphysiques du texte.

On a nommé cette recherche des propositions fondamentales du texte « critique métaphysique¹⁶ ». Être sensible aux implications métaphysiques du texte ne signifie pas que l'interprète se laisse aveugler par des contraintes métaphysiques. Au contraire, puisque le langage est incomplet et fragmentaire, une métaphysique finale et irrévocable est inimaginable. La critique métaphysique voit la compréhension de la réalité implicite dans le texte comme une proposition, une façon possible de comprendre l'existence. Il ne s'agit pas non plus d'imposer au texte des principes métaphysiques qui lui sont étrangers. Il s'agit plutôt d'un processus ouvert sur le futur grâce auquel certaines intuitions métaphysiques fondamentales sont employées pour l'élaboration d'une position analytique qui éclaire le texte (Farmer 1997 : 186ss).

Occasionnellement, l'interprète rencontre des propositions opposées. Plutôt que de choisir immédiatement parmi les différentes propositions, l'herméneutique du procès propose que l'interprète cherche à créer un contraste harmonieux de propositions. Un

contraste est l'unité obtenue par les divers composants d'un datum complexe (par exemple, plusieurs couleurs dans une forme unifiée). Le contraste est le contraire de l'incompatibilité, puisque l'incompatibilité résulte dans l'exclusion d'un ou plusieurs éléments pour accomplir une harmonie (qui sera de moins grande valeur). Plus un sujet maintient dans son expérience des contrastes et des contrastes de contrastes, plus son expérience sera profonde et intense. Afin d'accomplir l'unité de contraste, l'interprète doit discerner une proposition nouvelle, plus inclusive, qui contienne les éléments opposés de manière telle que les contrastes contribuent à l'intensité du tout. Un nouveau modèle sera ainsi créé quand chacun des aspects les plus importants des propositions en présence ont leur place. Quand cela est possible, l'interprète expérimente une transformation créative.

3.4. LES ROUTES HISTORIQUES D'OCCASIONS VIVANTES

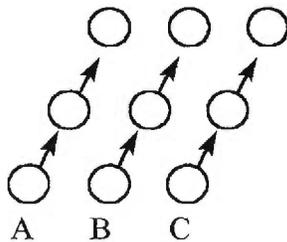
Bien qu'une occasion actuelle préhende toutes les occasions de son passé actuel, certaines seront plus importantes pour sa concrescence. Quand ces occasions plus importantes sont organisées en un ordre séquentiel, elles sont appelées routes historiques d'occasions vivantes. Quand la préhension de ces occasions est spécialement importante pour l'occasion concrescente, on dit que l'occasion concrescente appartient à cette route historique. En tant que superjet, elle transmet son héritage de la route historique aux occasions suivantes ; elle transmet également un élément de nouveauté qui lui vient de sa réponse créative au passé. La notion de route historique d'occasions vivantes appliquée à l'interprétation des textes, implique que la distance temporelle entre l'interprète et le texte n'est pas un abîme vide qu'on doit franchir. Cette distance temporelle est habitée de traditions et de coutumes, développées par de nombreuses générations qui ont interprété le texte à la lumière de leur présent et dont le présent a été interprété à la lumière du texte. Ainsi, l'interprète moderne ne rencontre pas le texte seul, mais le texte et son histoire. Pour utiliser le vocabulaire du procès, nous pouvons dire que l'interprète, en tant que membre de la route historique, est en relation interne non seulement avec le texte mais avec la tradition d'interprétation associée au texte. Cela ne signifie pas que l'interprète moderne n'a pas d'accès direct aux propositions tirées du texte, cela signifie que la sorte

de propositions que l'interprète sent est socialement conditionnée par des sentirs passés des propositions du texte.

Des similarités importantes existent entre le concept des routes historiques de Whitehead et la notion de trajectoires de J. M. Robinson¹⁷. Celui-ci désirait substituer le terme tradition, dans son sens de transmission de la tradition, par le terme « trajectoire ». Pour lui, la « tradition » mettait l'emphase surtout sur le contenu de ce qui était transmis, alors que la notion de trajectoire souligne mieux la signification existentielle de ce qui est transmis. J. Cobb note quatre aspects des routes historiques qui peuvent améliorer et compléter les trajectoires de Robinson (Cobb 1982 : 89-98).

1. La notion de trajectoires de Robinson suggère que les trajectoires individuelles sont formées à la fois par un essor initial et par leur environnement et qu'elles peuvent être décrites comme étant indépendantes les unes des autres :

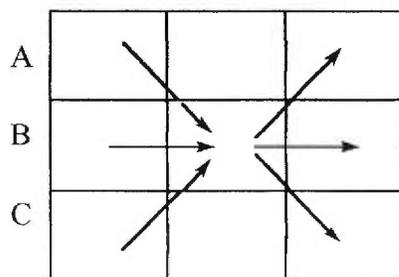
Diagramme 6a. Les trajectoires



- Les trajectoires A, B et C sont indépendantes les unes des autres.

Les routes historiques d'occasions vivantes s'influencent plutôt les unes les autres en constituant leur environnement commun. Par conséquent, leur originalité est une question d'emphase et de degré :

Diagramme 6b. Les routes historiques d'occasions vivantes

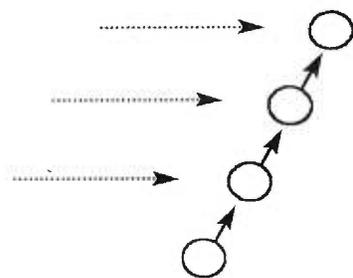


- La théorie des routes historiques d'occasions vivantes de Whitehead souligne les relations entre les routes historiques A, B et C. Les influences que le diagramme montre sur B sont aussi vraies pour A et C.

Dans certains cas, un événement est influencé dans une telle mesure par une série particulière d'événements passés qu'il peut être considéré comme un membre de cette série et relativement séparable des autres facteurs de son environnement. Mais dans la plupart des cas, un événement est constitué par de multiples facteurs de telle façon qu'il sera considéré comme un membre de plusieurs routes historiques à la fois.

2. La notion de trajectoires de Robinson ne prend pas assez en considération les éléments de nouveauté dans les événements constituant une trajectoire. Celle-ci est déterminée par son essor initial et par son environnement. Les routes historiques, quant à elles, sont auto-déterminées aussi bien que causées extérieurement.
3. Dans une trajectoire, la cause directe d'un événement à un point donné est le point précédent sur la trajectoire ainsi que la situation nouvelle dans laquelle il se trouve :

Diagramme 7a. Les influences sur les trajectoires

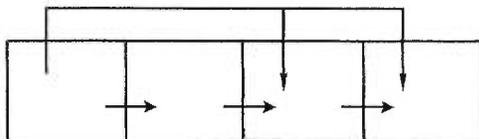


- Les flèches hachurées représentent l'influence de la situation environnante à travers laquelle passe la trajectoire. Les flèches continues représentent l'influence des moments passés de la trajectoire.

Pourtant, dans une tradition religieuse, la rencontre avec les événements fondateurs, dans la lecture des textes sacrés, la proclamation de leur signification et la mise en œuvre des rites sacrés sont des facteurs importants de chaque événement. En plus de l'essor original de ces événements, la réévaluation attentive est essentielle à la formation d'une tradition. Cette considération attentive des événements originels est mieux expliquée par les routes historiques d'occasions vivantes parce que chaque

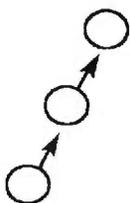
occasion de la route historique prend en compte non seulement les membres du passé immédiat de la route mais aussi, par la mémoire, ceux dans le passé distant :

Diagramme 7b. Le passé des routes historiques



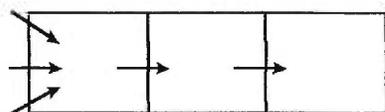
- Les flèches continues représentent les préhensions des occasions passées, incluant les préhensions du passé éloigné, préhendées à travers les occasions du passé immédiat et préhendées directement.
4. Contrairement à la trajectoire, le concept de routes historiques ne suscite pas autant l'idée d'un seul essor initial qui déciderait de tout :

Diagramme 8a. L'essor initial des trajectoires



La route historique permet d'établir que plusieurs courants d'événements se sont rencontrés pour constituer la route et que, quoi qu'il en soit de l'importance d'un événement fondateur du passé, celui-ci faisait lui-même partie d'une route historique et n'était pas son début absolu :

Diagramme 8b. Le début d'une route historique



On voit que, dans l'application de la théorie des routes historiques de Whitehead à l'interprétation des textes religieux, il ne peut y avoir l'idée d'une essence toujours identique du christianisme. L'unité d'une route historique ne se trouve pas dans une essence commune à tous les points de la route. L'unité est plutôt dans la continuité

causale qui fait place aux changements. Ce qui arrive aux occasions subséquentes de la route est profondément affecté par ce qui est arrivé aux occasions antérieures, mais la pure répétition est impossible. Aucun aspect des occasions ne peut être reproduit tel quel dans les autres. L'identité à travers le temps n'est pas accomplie par une répétition sans fin d'une forme particulière ; l'identité accomplie par la répétition est une forme de dépérissement parce que l'intensité du sentir diminue continuellement à mesure que l'on avance. Pour des occasions vivantes, l'identité est maintenue quand les successeurs incluent, transforment, et construisent à partir de ce qu'ils reçoivent. Le passé est une source de nouveauté et de réponse créative aux opportunités et aux défis nouveaux et non un modèle qu'il faut préserver et répéter. Ainsi, l'identité d'une route historique d'occasions vivantes est trouvée dans la forme de ses évolutions et non dans sa préservation de formes particulières¹⁸. La tradition est véritablement *vivante*.

3.5. LES NORMES D'INTERPRÉTATION

On pourrait croire que l'emphase mise sur le texte comme suite de propositions nous amène à considérer ces propositions comme normatives pour la réflexion théologique. Nous noterons trois problèmes associés à ce postulat (Lull 1983 : 194) :

1. Les propositions en question ne sont pas la seule propriété du texte. Autant le texte que l'interprétation participe à la création d'une proposition. Les propositions se trouvent dans le *texte interprété*.
2. Les critères de validité ne sont pas dans la proposition : celle-ci ne définit que ce qui est en rapport avec elle (elle est ce qu'elle est indépendamment de la façon dont nous l'expérimentons). Elle ne dit rien quant aux critères par lesquels elle est jugée appropriée pour la réflexion théologique. Ce jugement porte sur le *texte interprété*, dans lequel réside la proposition. Une proposition n'est jamais un jugement fait lors de l'interprétation du texte.
3. Une proposition n'a pas de « force » en elle-même. La forme subjective, la façon dont la proposition est reçue, est fournie par l'interprète.

Ainsi, dans l'herméneutique du procès, l'interprète sera très attentif aux propositions, mais cela ne suffira pas à répondre à la question « qu'est-ce qu'une interprétation

valable ? ». Ce qui doit être développé, c'est une façon de distinguer un changement qui est une expression nouvelle et appropriée, fidèle à la route historique, et un changement qui erre loin de la route historique. Cobb suggère le critère suivant :

Change is appropriate development or healthy growth when central elements in the historic route encourage the emergence of novel forms capable at once of enlivening much of the content of that route and of appropriating potential contributions from other sources. Change is betrayal when, for the sake of appropriating elements foreign to the historic route, the continuing contribution of that route is curtailed or blocked (Cobb 1982 : 95).

Dans la théorie du procès, Dieu n'est pas seulement la fondation de l'ordre, mais est aussi l'impulsion vers la nouveauté. L'ordre et la nouveauté sont les instruments du but de Dieu vers l'intensité de sentirs harmonieux dans l'univers¹⁹. La croissance n'est pas accomplie simplement en additionnant ensemble les divers éléments discordants du monde actuel dans le sujet conrescent. La façon la plus facile d'atteindre une nouvelle synthèse se ferait en refusant les éléments discordants (par la préhension négative). L'harmonie qui en résulterait serait faible en intensité. Whitehead a nommé cette approche anesthésie (Farmer 1997 : 115). Même si les divers éléments discordants ne peuvent être intégrés harmonieusement tels quels, il existe toujours un modèle plus grand et plus inclusif qui contient les éléments de façon telle que les contrastes entre eux contribuent à l'intensité du tout. Ce modèle ne vient pas du monde mais de Dieu (à travers le but initial). Dans la mesure où le sujet accepte cette approche, il expérimente la transformation créative.

L'herméneutique du procès mettra donc les propositions du texte interprété (les propositions sur comment la réalité doit être considérée) à côté des propositions alternatives de la Bible ou d'ailleurs. Mais plutôt que de choisir immédiatement entre des propositions disparates, l'interprète cherchera à créer un contraste harmonieux des propositions grâce à un modèle nouveau, plus inclusif, expérimentant ainsi la transformation créative. Parce que la transformation créative est la norme théologique, nous pouvons être attentifs aux intuitions des routes historiques différentes des nôtres sans perdre notre lien avec nos propres routes historiques. Cette norme théologique encourage l'interprète à chercher une inclusion toujours plus grande, à tenter de mettre en lumière des propositions anciennes en les mettant en contact avec des propositions

nouvelles, à explorer la possibilité que des propositions habituellement expérimentées comme incompatibles peuvent maintenant se compléter. Une herméneutique du procès ne suppose pas que toutes les propositions peuvent être mise en contraste harmonieux, pas plus qu'elle ne suggère que toute transformation est nécessairement créative. Pour qu'une transformation soit créative, elle doit manifester une ouverture à l'égard des autres sources de signification sans abandonner les sources précédentes, ouvrant ainsi plus grand l'horizon de la compréhension.

L'herméneutique du procès accorde une grande importance à l'influence de la tradition religieuse et de la communauté sur l'interprète. Selon le principe que tout ce qui débute dans le privé (le devenir d'une occasion d'expérience) doit devenir publique (ce que l'occasion laisse aux occasions subséquentes), aucun acte d'interprétation ne prend place uniquement entre le texte et le lecteur (Woodbridge 1979 : 126). Puisque la théorie du procès affirme que l'interprète est en relation interne avec son environnement, la communauté à laquelle il appartient détermine à un degré considérable ce qu'il voit dans le texte. De plus, cette communauté ne se limite jamais aux cercles spécialisés. Elle implique toute la communauté responsable de la transmission des textes de la tradition et son importance va bien au delà de la simple influence sur la façon dont l'interprète recevra le texte. L'interprétation individuelle trouve sa confirmation en partie dans la communauté et elle peut contribuer positivement ou négativement à la vie de la communauté. Dans l'herméneutique du procès, une interprétation sera valide quand elle résultera sur la transformation créative de la communauté de l'interprète.

Notons, en terminant, que les concepts d'inspiration et de révélation trouvent très bien leur place dans l'herméneutique du procès. Nous avons vu que dans la phase initiale de la concrescence, l'occasion préhende Dieu par le but subjectif initial qui est le but vers l'auto-création. Ce but initial est l'acte d'inspiration venu de Dieu. Quand le but subjectif final de l'occasion est en accord avec le but initial venu de Dieu, l'influence de Dieu est à son maximum. Quand cet accord est grand, il peut être éprouvé consciemment comme une initiative venant de Dieu, comme une révélation (Farmer 1997 : 131-132).

Nous pouvons maintenant passer à une application concrète des principes jusqu'ici énoncés. Notre stratégie d'analyse consistera à nous placer sur la route historique de Jg 4-

5 avant de passer à la recherche concrète des propositions contenues dans le texte. Nous prendrons connaissance des études déjà publiées sur ce texte et sur les traditions de guerres sacrées dont il fait partie. Les auteurs seront interrogés de deux façons ; d'abord sur les opinions qu'ils sont amenés à formuler sur ce texte. Puisqu'une réelle communication est possible, malgré la distance entre l'origine du texte et l'interprétation d'aujourd'hui, il convient d'être informés sur le contexte entourant la naissance et la rédaction du texte. Ensuite, dans la mesure du possible, nous tenterons de discerner les présupposés métaphysiques qui gouvernent l'analyse des auteurs interrogés. La recherche d'une interprétation plus inclusive, d'une transformation créative, ne saurait se faire sans d'abord découvrir quels sont les modèles qui guident les interprétations les plus répandues. Une fois cela fait, nous pourrons alors passer à la recherche des présupposés métaphysiques contenues dans Jg 4-5.

4.NOTES

¹ Ce diagramme et les diagrammes suivants sont tirés de l'ouvrage de Farmer (1997 : 100. 107. 119-120).

² Nous avons vu que les sentirs conformes initient une concrescence en fournissant un lien entre le passé et le présent. Ces sentirs ont un caractère vectoriel ; ils sentent ce qui est *là* et les transforment en qui est *ici*. Ils transforment le contenu objectif en sentirs subjectifs (dont l'unité n'est atteinte qu'au cours des phases subséquentes de la concrescence). Les sentirs conformes ne font que reproduire, ils ne sont pas source de nouveauté (les sentirs comparatifs des phases subséquentes sont source de nouveauté). Pourtant, même au niveau des sentirs conformes, il y a une sélectivité créative gouvernée par le but subjectif, puisque certains éléments du datum seront retenus alors que d'autres seront éliminés par les préhensions négatives (Sherburne 1966 : 208-209 [efficacité causale]. 213-214 [sentirs conformes]).

³ Whitehead définit ainsi le continuum extensif : « This extensive continuum expresses the solidarity of all possible stand points throughout the whole process of the world... This extensive continuum is "real", because it expresses a fact derived from the actual world and concerning the contemporary actual world. All actual entities are related according to the determinations of this continuum ; and all possible actual entities in the future must exemplify these determinations in their relations with the already actual world. The reality of the future is bound up with the reality of this continuum », Blyth (1941 : 33) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 103.

⁴ Ce diagramme pourrait donner à penser que les relations entre une entité et son datum sont extérieures. Il est important de rappeler que les relations sont internes.

⁵ R. Pregeant est cité par Farmer (1997 : 89). Ajoutons cette explication de Whitehead : la référence symbolique « is chiefly to be thought of as the elucidation of percepta in the mode of causal efficacy by the fluctuating intervention of percepta in the mode of presentational immediacy » Farmer (1997 : 89, n. 15) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p.178.

⁶ Blyth (1941 : 59) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York, Macmillan Company, 1927, p. 4.

⁷ Toute préhension implique des préhensions négatives ou positives, elles-mêmes enveloppées de leurs propres formes subjectives, dans une certaine mesure uniques à l'occasion concrescente.

⁸ Les propositions sont aussi appelées théories ou possibilités concrètes.

⁹ Une proposition est une entité mais elle n'est pas une entité *actuelle*. Selon le principe ontologique, une entité ne peut exister qu'en rapport à l'actualité : elle doit être quelque part. « The "locus" of a proposition consists of those actual occasions whose actual worlds include the logical subjects of the proposition. When an actual entity belongs to the locus of a proposition, then conversely the proposition is an element in the lure for feeling of that actual entity », Hosinski (1993 : 107) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 186.

¹⁰ « It is merely credulous to accept verbal phrases as adequate statements of propositions », Woodbridge (1976 : 118) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 17.

¹¹ Aussi ; « ...the main function of propositions in the nature of things... [is that t]hey are not primarily for belief, but for feeling at the physical level of unconsciousness. », Woodbridge (1976 : 117. 121) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, pp. 281.283.

¹² Selon l'expression de Beardslee (1982 : 72) : « imaginative freedom with grounding in reality ».

¹³ R. Pregeant est cité par Farmer (1997 : 97-98).

¹⁴ Woodbridge (1976 : 121-122) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p.286-287.

¹⁵ C'est ce qui permet à Woodbridge (1976 : 128) de définir la tradition comme *l'histoire des sentirs de propositions* suscitées par les textes (ou les transmissions orales) de cette tradition : « It defines how a living tradition undergoes change in successive interpretations of its past expressions and, as a living tradition, gives rise to new and appropriate feelings of those expressions ».

¹⁶ R. Pregeant est cité par Farmer (1997 : 105).

¹⁷ Nous nous référons à l'explication de Cobb (1982 : 92-95).

¹⁸ Cobb, ailleurs, ajoute : « Much theology is devoted to seeking an unchanging essence of Christian faith in the midst of obviously changing beliefs and social patterns. But what if there is no such essence ? What if Christian faith is instead a force released in history through Jesus that can be traced only by its continuity - not by its self-identity ? Then the attempt to produce today the same effect originally achieved might be unresponsive to the claim that faith now makes upon us ». Il est cité par Farmer (1997 : 113, n. 7).

¹⁹ Whitehead distingue entre « order as the condition for excellence, and order as stifling the freshness of living... The art of progress is to preserve order amid change, and to preserve change amid order... The more prolonged the halt in some unrelieved system of order, the greater the crash of the dead society... In either alternative of excess, whether the past be lost, or be dominant, the present is enfeebled », Farmer (1997 : 114-115, n. 9) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 338-339.

CHAPITRE 3

JUGES 4-5

...il n'est pas venu au secours de Yahvé,
au secours de Yahvé avec les héros.
Jg 5,23

1. TRADUCTION DE Jg 4,1-5,31

4¹ Quand Éhoud mourut, à nouveau, les fils d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Yahvé. ²Yahvé les vendit aux mains de Yavîn roi de Canaan qui régnait à Haçor. Le chef de son armée était Sisera qui habitait Harochet-hag-Goïm. ³Les fils d'Israël crièrent vers Yahvé parce qu'il avait neuf cents chariots de fer et qu'il avait opprimé les fils d'Israël violemment pendant vingt ans. ⁴Débora, une prophétesse, femme de Lappidot^a, jugeait Israël en ce temps là. ⁵Elle siégeait sous le palmier de Débora entre Rama et Béthel dans la montagne d'Éphraïm. Les fils d'Israël montaient vers elle pour [qu'elle rende] justice^b. ⁶Elle envoya appeler Baraq, fils d'Abinoam, de Qèdech en Nephtali. Elle lui dit : « N'est-ce pas ce que commande Yahvé, Dieu d'Israël^c ? Va vers le mont Tabor, prends avec toi dix mille hommes d'entre les fils de Nephtali et de Zabulon. ⁷J'attirerai vers toi au torrent de Qishôn, Sisera, chef de l'armée de Yavîn, ses chars et sa multitude et je le livrerai entre tes mains. » ⁸Baraq lui dit : « Si tu viens avec moi j'irai mais si tu ne viens pas avec moi, je n'irai pas^d. » ⁹Elle dit : « J'irai avec toi mais la gloire n'est pas sur le chemin où tu marches car c'est entre les mains d'une femme que Yahvé vendra Sisera. » Débora se leva et alla avec Baraq vers Qèdech. ¹⁰Baraq convoqua Zabulon et Nephtali à Qèdech et dix mille hommes montèrent sur ses pas et Débora monta avec lui.

¹¹Hèber le Qénite s'était séparé de Qain des fils de Hobab, beau-père de Moïse, et avait monté sa tente aussi loin qu'au chêne de Saanaïm près de Qèdech.

¹²On annonça à Sisera que Baraq, fils d'Abinoam, était monté au mont Tabor. ¹³Sisera convoqua tous ses chars, neuf cents chars de fer, et tout le peuple qui était avec lui depuis Harochet-hag-Goïm jusqu'au torrent de Qishôn. ¹⁴Débora dit à Baraq : « Lève-toi car c'est le jour où Yahvé livrera Sisera entre tes mains. Est-ce que Yahvé ne sortira pas devant toi ? » Baraq descendit vers le mont Tabor avec dix mille hommes derrière lui. ¹⁵Yahvé mit en déroute Sisera, tout ses chars et toute son armée, du tranchant de l'épée, devant Baraq. Sisera^e descendit de son char et s'enfuit à pied. ¹⁶Baraq poursuivit les chars et l'armée jusqu'à Harochet-hag-Goïm. Toute l'armée de Sisera tomba sous le tranchant de l'épée et il n'en resta pas un seul.

¹⁷Sisera s'enfuit à pied vers la tente de Yaël femme d'Hèber le Qénite car c'était la paix entre Yavîn roi d'Haçor et la maison d'Hèber le Qénite. ¹⁸Yaël sortit, appela Sisera et lui dit : « Arrête-toi mon seigneur, détourne^f-toi vers moi, ne crains rien. » Il s'arrêta chez elle, dans sa tente, et elle le couvrit d'une couverture. ¹⁹Il lui dit : « Donne-moi à

^a « Lappidot » signifie « torches ». Le texte indique que Débora est une femme ardente, fouguese.

^b Ou « jugement ».

^c LXX a « ce que te commande Yahvé ». *A grammar of Biblical Hebrew* de P. Joüon (ci-après appelé GBH) a « Voici ce que commande Yahvé ».

^d LXX ajoute « car je ne connais pas le jour où l'Ange de Yahvé me donnera le succès ».

^e Cette traduction est justifiée par le v. 14. Mais on pourrait aussi lire « Devant Baraq, Sisera descendit de son char... »

^f Même verbe que le précédent.

jusqu'à ce que tu te lèves, mère en Israël.

⁸On choisissait de nouveaux dieux,
alors la guerre était aux portes^k.

On ne voyait ni bouclier ni lance pour quarante mille en Israël.

⁹Mon cœur est avec les chefs d'Israël,
ceux du peuple qui se portent volontaires.
Bénissez Yahvé.

¹⁰Vous qui montez des ânesses blanches^l,
vous qui siégez sur des tapis,
vous qui allez par les chemins,
chantez^m !

¹¹Aux abreuvoirs, la voix des archers raconte la justice de Yahvé,
la justice de son guide en Israëlⁿ.

Alors le peuple de Yahvé est descendu aux portes.

¹²Réveille-toi, réveille-toi, Débora.

Réveille-toi, réveille-toi, lance un chant.

Lève-toi, Baraq,

fais captifs ceux qui t'ont fait captif^p.

¹³Alors sont descendus les nobles survivants,

le peuple de Yahvé est descendu [pour] lui avec les héros^p.

¹⁴Depuis Éphraïm sont descendus ceux qui ont leurs racines en Amaleq^q.

^k Traduction conjecturale qui suit TOB et Osty. Vulg. a « Dieu choisit de nouvelles guerres... » et *The Interpreter's Bible* a « Quand de nouveaux juges furent choisis ». Rabin (1955 : 127) traduit 8a : « May God love the young men... ». Ce verset est considéré comme irrémédiablement corrompu (Soggin 1981 : 86).

^l BDB a « grises » et *The Interpreter's Bible* « tawny » (beige). Le sens du mot ׀ַדַּו, traduit ici par « tapis », est incertain.

^m À la suite de Osty, *The Interpreter's Bible* et BDB. TOB a « méditez ».

ⁿ Suivant Osty, mais les vv. 10-11 sont inintelligibles. *The Interpreter's Bible* propose ; « At the noise of the cymbals, between drums / Let them repeat the triumphs of the Lord, / The triumphs of his peasantry in Israel ». Soggin propose « Louder than the cry of those who distribute water near the drinking places / let the glorious achievements of the Lord be sung / his glorious achievements in directing Israel ».

^p À la suite de BDB et Osty. TOB et *The Interpreter's Bible* a simplement « ramène tes captifs ».

^p Verset de sens incertain. LXX a « Les survivants sont descendus avec les guerriers... »

^q Au sujet de ce verset difficile, les spécialistes sont divisés en deux camps : ceux qui y voient un commentaire négatif sur Éphraïm, et les autres qui y voient une preuve qu'Éphraïm a participé au combat. Quoiqu'il en soit, le choix d'une ou l'autre traduction est conjecturale (Soggin 1981 : 88).

Derrière toi, Benjamin, sont descendus tes gens.
 Depuis Makir sont descendus les chefs,
 de Zabulon, ceux qui tiennent le sceptre.
¹⁵Les chefs d'Issachar sont avec Débora,
 Issachar comme Baraq s'élança à pied dans la vallée.

Au torrent de Ruben, grandes sont les résolutions de cœur^r.
¹⁶Pourquoi es-tu resté dans le bercail à écouter le sifflement des troupeaux ?
 Au torrent de Ruben, grands sont les questionnements de cœur.
¹⁷Galaad demeure au-delà du Jourdain.
 Dan, pourquoi séjourne-t-il sur les bateaux ?
 Aser reste près de la mer et habite sur ses ports.

¹⁸Le peuple de Zabulon a risqué sa vie au mépris de la mort^s.
 Et aussi Nephtali sur la hauteur des plaines.

¹⁹Les rois vinrent et combattirent,
 alors, les rois de Canaan combattirent.
 A Taanak, sur les eaux de Meguiddo,
 ils ne prirent pas le butin d'argent.
²⁰Du haut des cieux, les étoiles combattirent,
 depuis leur route, elles combattirent contre Sisera.
²¹Le torrent de Qishôn les balaya,
 le torrent ancien, le torrent de Qishôn.
 Va, ma vie, avec force.

²²Alors les sabots des chevaux martelèrent le sol,
 le galop, le galop de ses vaillants.
²³Maudissez Méroz, dit l'Ange de Yahvé,
 maudissez ses habitants,
 car il n'est pas venu au secours de Yahvé,
 au secours de Yahvé avec les héros.

²⁴Que Yaël, femme d'Héber le Qénite, soit bénie parmi les femmes.
 Parmi les femmes qui vivent sous la tente, qu'elle soit bénie.

²⁵Il demanda de l'eau,
 elle lui donna du lait.
 Dans le bol des nobles, elle lui offrit de la crème.
²⁶Elle étendit sa main vers le piquet, sa droite vers le marteau des travailleurs.

^r La traduction de ce verset est entièrement conjecturale.

^s Cette traduction suit TOB. Osty a « un peuple qui dévoue sa vie à la mort ». BDB propose « so as to die, for dying ». *The Interpreter's Bible* fait sauter la mention de la mort. Rabin (1955 : 130), propose « “set aside his life to death,” like an object in a wager put down between the players ».

Elle martela Sisera, elle écrasa sa tête.

Elle blessa, elle transperça sa tempe.

²⁷Entre ses pieds, il s'est effondré, il est tombé, il s'est couché.

Entre ses pieds, il s'est effondré, il est tombé.

Là où il est tombé, il est dévasté.

²⁸À travers la fenêtre, la mère de Sisera regarde et crie à travers le treillis ;

« Pourquoi son char tarde-t-il à venir ?

Pourquoi ses chars vont-ils si lentement ? »

²⁹La plus sage de ses princesses lui répond,

et elle se dit en elle-même ;

³⁰« N'est-ce pas qu'ils trouvent et partagent le butin ;

Une femme, deux femmes par tête de guerrier.

Un butin d'étoffe teinte pour Sisera,

un butin d'étoffe teinte,

une broderie, une étoffe teinte, deux broderies,

pour le cou de la reine. »

³¹Ainsi périssent tous tes ennemis, Yahvé.

Ceux qui t'aiment sont comme le soleil qui sort dans sa force.

Le pays fut en paix pour quarante ans.

2. PRÉSENTATION

Notre conceptualisation abstraite de la philosophie, de la théologie et de l'herméneutique du procès s'engagera maintenant dans une application concrète. L'importance de passer de l'une à l'autre est très justement illustrée dans la citation suivante :

Because the new metaphysics, giving to scientific categories their full and imaginative meaning, rises out of the living experiences of men in which decisions are made, and where events of tragedy and triumph are forged, it finds an immediate rapport with the imagery and poetic symbolism of the Biblical writers. What this ancient lore set forth through parable and poetry, the metaphysician - attuned to the qualitative meaning of every concrete event - finds himself expounding in what he understands to be more definitive terms. The interrelating of these ancient and modern sources has not gone far yet ; but the possibilities of their interpenetration give promise of a vigorous structure of faith which will at once have cognitive force and poetic appeal¹.

Ainsi, notre application herméneutique sera précédée d'un examen des positions que le texte a suscitées. Nous verrons également comment sont analysés les cycles de guerres sacrées. Puisque notre propre analyse sera guidée par la question des relations entre Dieu, les êtres humains et la nature, nous serons particulièrement sensible aux conclusions que les spécialistes établissent sur cette question. En ce sens, les analyses concernant les versets 20 et 23 de Jg 5 (qui impliquent respectivement le rôle de la nature dans les affaires humaines et le rôle des êtres humains dans les affaires divines) nous intéresseront plus particulièrement. Dans le même ordre d'idée, nous tenterons d'être à l'affût des présupposés métaphysiques qui gouvernent les analyses des spécialistes.

Nous tenterons de nous familiariser le plus possible avec le contexte qui entoure l'origine de Jg 4-5 en abordant les questions suivantes : peut-on dater l'événement historique rapporté en Jg 4-5 ? Peut-on dater la rédaction du texte et existe-t-il une relation entre l'événement historique et la rédaction ? Nous verrons que Jg 4-5 est un texte très ancien et que la datation de l'événement historique et de la rédaction est difficile à établir. La structure de Jg 5, un morceau poétique

complexe, méritera quant à elle une analyse particulière. Nous verrons que la structure elle-même du texte peut nous suggérer une interprétation possible du texte.

Le concept de guerre sacrée lui-même sera étudié en détail. Nous interrogerons les spécialistes quant au vocabulaire, aux influences, à l'origine, et à la façon dont elle a été pratiquée à l'époque rapportée dans le livre des Juges. Il est important de traiter en détail du concept de guerre sacrée puisque c'est sur cette route historique que se place Jg 4-5. Le concept de la guerre sacrée fournit à Jg 4-5 ses pré-supposés métaphysiques. C'est pourquoi la participation personnelle de Dieu dans ces guerres sacrées a été analysée par les spécialistes fera l'objet d'une attention particulière en terminant.

3. Jg 4,1-5,31

Jg 5 est un des rares poèmes de la Bible hébraïque à être juxtaposé à un texte en prose. Les spécialistes ont émis différentes hypothèses quant à la relation entre Jg 4 et Jg 5 et à leur relation respective avec le fait historique. On a proposé que les rédacteurs du livre des Juges ont placé le récit en prose de Jg 4 avant le cantique pour renseigner un auditoire moins familier avec les événements et les personnages de Jg 5 que son auditoire original (Coogan 1978 : 144). Jg 4 pourrait dépendre de Jg 5 (Halpern 1983 : 396) ou les deux textes pourraient constituer un tout (Fewell et Gunn 1990 : 389). Quoi qu'il en soit, une comparaison des deux chapitres montre quelques variations de détails ; Jg 5 ne fait pas mention de Yavîn, roi de Haçor, même si Sisera, le chef de son armée, tient une place importante dans les deux récits. Ce combat contre les Cananéens est mené, au chapitre 4, par les tribus de Nephtali et de Zabulon seules, alors qu'au chapitre 5, six tribus sont impliquées, alors que Nephtali et Zabulon méritent une louange particulière (v. 18). Au chapitre 5, le mont Tabor n'est pas mentionné ; à la place, on trouve Taanak et le torrent de Meguiddo. Pourtant, Qishôn joue un rôle central dans les deux versions. C'est dans le récit de la mort de Sisera que les deux textes divergent le plus ; dans le chapitre 4, Sisera meurt alors qu'il est endormi ; au chapitre 5, il est abattu au moment où il accepte le breuvage que lui tend Yaël. Dans les deux textes, le mérite de la victoire est donné à Yahvé. C'est sa force qui vainc les ennemis d'Israël.

Jg 5 est un poème épique, dans lequel sont insérés des éléments liturgiques (vv. 2-5, 9-11 et 31a) ou du moins religieux (Soggin 1981 : 89 ; Auld 1984 : 158). La structure et le style appartiennent à la poésie hébraïque et comportent de nombreux parallélismes répétitifs. Les difficultés textuelles rendent l'étude du cantique de Débora ardue : dans 70 % des versets, le sens du mot-clef est incertain (Auld 1984 : 157) ; vingt-deux versets ont au moins un mot qui ne peut être traduit que de façon conjecturale. En outre, les vv. 2, 10, 11, 13, 14, 21, 22 et 26 ne sont pas complètement compréhensibles. Ceci représente 25% du chant (Soggin 1981 : 86).

Plusieurs tentatives ont été faites pour restaurer le texte dans sa version originale mais aucune n'a été définitive. L'ancienneté du texte rend sa datation difficile, comme nous le verrons maintenant.

3. 1. DATE DE L'ÉVÉNEMENT HISTORIQUE ET DE LA RÉDACTION

Les dates qu'on donne le plus souvent pour la bataille vont du début à la fin du XII^e siècle av. J. C (Soggin 1981 : 74 ; Hamlin 1990 : 81-89 ; Mayes 1969 : 353-360). On a également tenté d'utiliser l'indication géographique du v. 19, « près des eaux de Meguido », pour démontrer que cette région était alors inhabitée et ainsi dater la bataille mais cet argument n'est généralement pas retenu (Gray 1967 : 289)².

J. F. A. Sawyer tente de dater la bataille d'après l'éclipse totale du soleil de l'après-midi du 30 septembre 1131 av. J. C. Le texte lui-même aurait été composé peu de temps après l'événement. Sans prétendre dater l'événement à cette date précise, Sawyer (1981 : 87-89) pense qu'il est possible que son auteur ait été témoin de ce phénomène cosmique.

Il est aussi difficile de dater la rédaction du texte que l'événement historique lui-même. Le cantique de Débora est considéré comme un texte parmi les plus anciens de la Bible hébraïque. Plusieurs auteurs défendent l'unité du poème³. On a dit que la qualité littéraire de ce récit est telle, son enthousiasme si notable, qu'il a dû être écrit, pour ainsi dire, « dans le feu de l'action », peut-être une centaine d'années avant Jg 4 (Bal 1988 : 1). De rédaction certainement très ancienne, il pourrait dater de la fin du 11^e siècle, cent ans après les événements rapportés (Coogan 1978 : 145, n. 11), et pourrait même être de composition pré-royale (Lind 1980 : 69ss).

La longue tradition de transmission du cantique est démontrée par le fait que les copistes et les traducteurs (LXX et Vulgate) ne comprennent plus toutes les références du texte (Coogan 1978 : 144). G. Garbini, partant de données linguistiques, arrive à la conclusion qu'il s'agit là d'une phase de la langue hébraïque antérieure à la période classique du VIII^e siècle mais postérieure à celle du calendrier agricole

de Guézer (la fin du X^e siècle)⁴. Selon Soggin (1981 : 74), Jg 5 serait un chant d'origine profane qui a été muni à un moment donné d'un cadre liturgico-théologique. À une époque antérieure à la réforme de Josias, ce chant épique aurait été inséré dans le culte. Le v. 31 serait une glose liturgique et ne ferait pas partie du cantique original. Le poème épique originel aurait fait partie du « livre des Guerres de YHWH » (Nb 21,14) (Coogan 1978 : 144, n. 4).

Il semble improbable que nous ne trouvions jamais réponse aux questions historiques que soulève ce texte. La datation exacte de la bataille proviendra peut-être d'une découverte archéologique formelle mais inattendue. Il est certain que le texte est très ancien, mais c'est le mésestimer que d'assimiler ses qualités littéraires à un témoignage sur le vif. Il est impensable que le poète ait connu la mère de Sisera (Coogan 1978 : 144). Il est bon également de rappeler que la poésie tend à conserver des formes traditionnelles et des expressions archaïques sur des périodes beaucoup plus longues que la prose (Soggin 1981 : 93). Cela peut compliquer la datation. De toute façon, c'est sur des propositions d'une autre nature que le texte attire l'esprit du lecteur. Car justement, les poètes ne sont pas des historiens. Dans la prochaine section, nous verrons que la structure elle-même du texte permet au poète, d'une certaine façon, de transmettre son message.

3. 2. STRUCTURE DU CANTIQUÉ

Le cantique de Débora est une œuvre poétique complexe. C'est sur l'analyse structurelle de M. D. Coogan (1978 : 143-166), considérée comme la plus complète (Webb 1987 : 139), que nous nous attarderons parce qu'elle lui permet, au surplus, d'élaborer une hypothèse sur sa signification qui est très proche de la nôtre.

L'analyse structurelle permet à Coogan d'affirmer l'unité littéraire du poème. Il souligne les nombreuses répétitions de plusieurs mots à travers tout le texte. Il divise le texte en cinq strophes apparentées les unes aux autres verbalement et thématiquement, par des allitérations, des paronomases, des parallélismes et des

chiasmes de mots, d'unités métriques ou de passages entiers, pour former un tout unifié : strophe I vv. 2-8 (divisée en deux parties, A vv. 2-5 et B vv. 6-8) ; strophe II vv. 9-13 ; strophe III vv. 14-18 ; strophe IV vv. 19-23 ; strophe V vv. 24-30 (divisée en deux parties, A vv. 24-27 ; B vv. 28-30). Chacune des cinq strophes présente des récurrences de pattern et l'élément central du poème est l'énumération des tribus, vv. 14-18 ;

Thématiquement, les cinq strophes se présentent ainsi :

- Strophe I : description du contexte avant la bataille. Activité de Yahvé révélée cosmiquement et dans l'arrivée de Débora.
- Strophe II : deuxième description du contexte historique. L'emphase est mise sur l'activité de Débora et de Baraq.
- Strophe III : réponse des tribus.
- Strophe IV : la bataille, elle-même. L'emphase est mise sur l'activité de Yahvé (à noter la racine חלל qui revient quatre fois ici et une seule fois ailleurs).
- Strophe V : les suites de la bataille. Activité de deux femmes : Yaël, qui est célébrée, et la mère de Sisera, qui est raillée.

Structurellement, les cinq strophes se présentent ainsi :

- La strophe I est délimitée au début et à la fin par l'expression « en Israël ».
- La strophe II est délimitée au début et à la fin par le mot « peuple ».
- La strophe III commence par la mention de la tribu d'Ephraïm et se termine par la mention de la tribu de Nephtali. Elle est délimitée au début et à la fin par le mot « peuple ».
- Un changement de thème marque le début de la strophe IV. Un deuxième changement de thème marque sa fin. Elle est délimitée au début et à la fin par le verbe « venir ».
- Même si le thème de la strophe V est différente de la strophe IV, elles sont apparentées par des paires antithétiques parallèles : « héros » (v. 23), « femmes » (v. 24) et « maudire » (v. 23) et « bénir » (v. 24).

Les deux premières strophes, sans être parfaitement symétriques, présentent une structure similaire ;

- Elles commencent par une brève description du contexte historique qui finit par « bénissez le Seigneur » (vv. 2.9).
- Ceci est suivi par une interpellation à la deuxième personne du pluriel (vv. 3.10).
- Cette première interpellation est suivie d'une seconde à la deuxième personne du singulier (vv. 4.12).
- Elles se terminent par un rappel du contexte historique (vv. 6-8.13).

La strophe I est elle-même divisée en deux parties, A vv. 2-5 et B vv. 6-8. Les deux parties se reflètent et sont apparentées par des parallèles verbaux, syntaxiques et thématiques ;

- Nous avons vu que la stance I est délimitée par l'expression « en Israël ». La même expression revient deux fois dans IB et, sans la particule, deux fois dans IA. À la fin de IA, « Israël » et « Yahvé » font partie d'une inclusion chiasmatisique qui débute et termine la strophe : Israël-Yahvé (v. 2) et Yahvé-Israël (v. 5).
- IA et IB débutent avec une locution temporelle qui précède une description de la situation historique (A).
- Ceci est suivi en IA d'un appel à l'auditoire (B). En IB, le passage correspondant est une élaboration de A (A').
- Elles ont ensuite une interpellation à la deuxième personne du singulier, en IA à Yahvé, en IB à Débora (C).
- Finalement, IA élabore sur C (C'), tandis que IB reprend A (A').

La structure est donc celle-ci :

IA : ABCC
IB : AA'CA''

On voit que l'activité divine et l'activité humaine (C) sont mises en parallèle.

La strophe V est aussi divisée en deux parties, A vv. 24-27 et B vv. 28-30. Dans cette strophe, le parallélisme est thématique plutôt que syntaxique (bien que soient répétés certains mots comme « Sisera » et « tête » et que reviennent des mots ayant les consonnes פ et כ). On met parallèlement en scène les gestes de deux femmes, l'une dans une tente, l'autre dans un palais, en rapport avec le chef

ennemi. Sisera trouve refuge chez Yaël qui le frappe à mort, en violation des lois d'hospitalité et sans que ses mobiles soient expliqués. La mère de Sisera, entourée de ses dames, attend en vain le retour de son fils.

Toutes les strophes, sauf la strophe III, sont liées par de nombreuses répétitions qui contribuent à l'unité littéraire du poème. Notons quelques exemples :

- Les termes « Israël » et « Yahvé ». « Israël » reviennent huit fois en tout, dans les strophes I et II. Dans les versets 8d et 9a, sa répétition permet de lier les deux strophes. Yahvé revient dix fois dans les strophes I et II. Les trois autres apparitions de terme « Yahvé » sont dans le v.23.
- Les strophes I et II commencent avec une forme de la racine נָדַד (se porter volontaire). Leurs premiers versets (vv. 2.9) forment un chiasme; en Israël-peuple et Israël-dans le peuple. Dans les deux strophes, revient l'expression « alors...portes » (vv. 8.11).
- Les strophes II et III sont délimitées au début et à la fin par le terme « peuple ». Les strophes II et IV finissent par le terme « héros ». Les strophes II et V présentent le seul exemple de l'apparition de la racine רָכַב (chevaucher) tandis que les strophes IV et V présentent le seul exemple de l'apparition de la racine הִלַּח (marteler).
- Les strophes I, IV et V sont liées par leur vocabulaire ;
 - Strophes I et IV : « alors la guerre » (v. 8) et « alors [ils] combattirent » (v. 19) ; « bénissez » (v. 2) et « maudissez » (v. 23) ; Yahvé (vv. 2.3.4.5.23) ; « eau » (v. 4.19) ; rois (vv. 3.19) ; cieux (vv. 4.20).
 - Strophes I et V : « mère » (vv. 7. 28) ; « bénir » (v. 2) et « bénie » (v. 24) ; Yaël (vv. 6.24) ; eau (vv. 4.25).

La strophe I entretient également des liens thématiques avec les strophes IV et V ;

- La théophanie de la stance I est reprise dans la stance IV.
- L'action de Débora est reflétée dans celle de Yaël.

- L'emphase mise sur Israël dans la strophe I correspond à l'emphase mise, dans la strophe IV et V, sur Yahvé et ses adversaires, et sur ceux et celles qui lui portent secours.

Coogan divise les strophes en propositions et fait l'analyse statistique des unités syntaxiques qui lui permet de découvrir le « patron métrique » du cantique : ABCDCBA, de IA à VB. Les statistiques syllabiques, bien que moins exactes, indiquent le même patron. De plus, les strophes I et V ont entre elles une symétrie chiasmatisque ; IA correspond à VB et IB à VA :

IA : vv. 2-5 ; 10 propositions ; 113 syllabes	VB : vv. 28-30 ; 10 propositions ; 103 syllabes
IB : vv. 6-8 ; 12 propositions ; 96 syllabes	VA : vv. 24-27 ; 12 propositions ; 108 syllabes
II : vv. 9-13 ; 13 propositions ; 128 syllabes	IV : vv. 19-23 ; 13 propositions ; 124 syllabes
III : vv. 14-18 ; 16 propositions ; 168 syllabes	

Cette relation renforce la thématique de l'ensemble : il y a, dans ce texte, équivalence entre l'activité divine et humaine. À noter, les strophes II et IV qui ont un nombre identique de propositions et qui ont pratiquement le même nombre de syllabes.

Notons, enfin, que l'ensemble du texte présente un certain nombre d'allitérations (vv. 2 ; 4 ; 14 ; 19 ; 26), de paronomases (vv. 12 ; 15-16 ; 20-21 ; 28 ; 30), de parallélismes répétitifs (vv. 4 ; 6 ; 7 ; 20 ; 21 ; 23 ; 27 ; 28) et de chiasmes lexicaux et syntaxiques (vv. 3 ; 4-5 ; 6cd ; 7ab ; 11 ; 13 ; 17cd ; 19ab ; 24ac ; 25 ; 21 ; 23cd ; 30 ; 21 ; 28 ; 30).

La théophanie des versets 4-5 annonce la participation des éléments cosmiques dans la bataille de la strophe IV et ajoute à la correspondance entre l'activité divine et l'activité humaine. Coogan rapproche ce passage avec le Ps 68,8-9, un texte de théophanie également. Pour lui, l'auteur du psaume s'est directement inspiré de Jg 5 qu'il avait peut-être sous les yeux dans une forme écrite. L'auteur du psaume n'a toutefois pas copié Jg 5 exactement. Une confirmation du thème développé en Jg 5 serait son omission dans sa reprise partielle dans le Ps 68 ; les modifications révèlent les intentions des deux auteurs. Dans le Ps 68, le seul pouvoir actif est celui de

la divinité. C'est Yahvé, et non les êtres humains, qui est actif. Contrairement à Jg 5, le mérite de la victoire n'est donné ni à Israël comme entité collective ni à des individus. L'unique fonction d'Israël est de louer le Seigneur. Coogan conclut donc qu'en modifiant Jg 5, le psalmiste en a rejeté le thème.

L'analyse de la structure du poème, et tout particulièrement de la strophe IAB, mène Coogan à une double conclusion : le poème est une œuvre littéraire cohérente et indivisible dont l'affirmation théologique principale est que l'activité du Dieu guerrier est révélée d'abord dans l'activité de ceux qui combattent pour lui. Le pouvoir de Yahvé, décrit mythiquement dans la théophanie, est historiquement révélé dans les actions de Débora⁵. Ce thème théologique est encore élaboré dans les strophes IV et V. La théophanie de IA est reprise en IV et est considérée comme un élément de la victoire. La strophe I met l'emphase sur Israël, alors que les strophes IV et V mettent l'emphase sur le Dieu d'Israël et sur ses adversaires. Dans le v. 11, on retrouve un chiasme verbal partiel avec le mot *sidqôt* qui forme un hendyadis. Coogan conclut que ce verset supporte sa compréhension du poème : les *sidqôt Yahweh* sont identiques aux *sidqôt* du peuple, il n'y a aucune distinction entre eux⁶.

Coogan soutient que le cantique communique son message de façon elliptique, structurelle et inconsciente plutôt que de façon logique, de sorte que la forme et le sens sont complémentaires. L'auteur communique son interprétation des événements structurellement, par de nombreuses répétitions et par une série de paradoxes. Ce procédé lui permet de faire une affirmation théologique originale et importante : l'activité du Guerrier divin est d'abord exprimée dans l'activité de ceux qui se battent pour lui. Ses ennemis sont les ennemis de son peuple, ses amis sont ceux (et celles) qui détruisent ses ennemis. Les *sidqôt Yahweh* sont les *sidqôt* de ses guerriers en Israël.

Son analyse structurelle rapproche superficiellement Coogan des spécialistes qui perçoivent, dans les textes de guerres sacrées, une synergie entre Dieu et les êtres humains. Mais, nous verrons qu'en analysant la synergie, les auteurs donnent quand même à chacun des participants des rôles très différents. Coogan, quant à

lui, ne fait aucune distinction entre leurs conduites respectives. Ce serait cette parfaite entente qui fait de l'incident une « guerre sacrée » et non la participation personnelle de Dieu.

3. 3. SIGNIFICATION

Les spécialistes sont divisés sur les intentions du texte. Sa forme littéraire peut expliquer cette diversité de positions. C'est dans la nature même du poème de transmettre le sens d'une façon subtile :

Poetry, especially heroic poetry, is a poor substitute for history. Though it contains real persons and real events, it often connects them in unreal relations, and may even add unreal persons and unreal events when the fullness of the narrative demands them. This means that, except in a few exceptional cases, we have no right to approach heroic poetry as if it were a record of fact. Its materials are largely historical, but its arrangement and adaptation of them are not... It does not record truthfully what happened, but it shows what men believed and felt⁷.

Néanmoins, tous les auteurs consultés sont d'accord pour souligner que Jg 5, en vertu de son appartenance aux récits de guerres sacrées traditionnels, met l'emphase sur la participation de Dieu dans la bataille. Malgré des disparités de point de vue, on estime que le mode d'action de Dieu dans cet événement est unilatéral et absolu.

Pour Hamlin (1990 : 81-89), Jg 5 rapporte l'intervention de Dieu dans un contexte où la technologie militaire, symbolisée par Sisera, est mise au service de politiques oppressives. Dans ces circonstances, la victoire militaire des opprimés est nécessaire afin d'éliminer l'oppression politique. Née des tensions liées au contrôle des routes, la bataille devient un paradigme de la solidarité de Dieu pour ses « amis » en opposition à ses « ennemis », les oppresseurs. L'intervention de Yahvé, Dieu du Sinaï, en faveur de son partenaire d'alliance, vise à lui donner du repos afin de créer une nouvelle société de justice et de liberté.

Soggin (1981 : 74ss) souligne aussi la volonté de Jg 5 de rapporter l'intervention unilatérale de Dieu. À son origine, le texte rapportait l'action et le

jeu des facteurs humains. Lors de son insertion dans le cadre culturel, on les a fait passer au deuxième plan pour mettre l'emphase sur Dieu lui-même qui accomplit des merveilles pour son peuple. D'un chant qui célébrait les chefs et leurs tribus accourus pour lutter, on passe à un chant qui célèbre essentiellement le Dieu d'Israël et ses entreprises glorieuses. Dieu inspire les juges-sauveurs et les prophètes qui illuminent le peuple par leur parole : c'est Dieu qui mène les batailles du peuple, accomplissant ainsi ses anciennes promesses. Le véritable vainqueur est Yahvé, tout comme il est le véritable combattant.

Pour Auld (1984 : 158-159), le texte est préoccupé presque exclusivement des efforts de Yahvé et de son peuple dans la bataille entre les rois de Canaan et le peuple de Dieu⁸. L'opposition tient peu de place dans le récit, même si le chant que chante Débora pour Yahvé est aussi à l'attention des puissants, parce que les rois de Canaan comptent peu aux yeux de Dieu. Un chant de victoire qui tire son origine des places publiques, il est déclamé à un large public et son histoire doit être rapportée partout où l'on se réunit en grand nombre. C'est une histoire que doivent se raconter les voyageurs.

Pour Miller Jr (1978 : 87-102), Jg 5 rapporte la victoire de Yahvé sur les ennemis d'Israël. L'attention devra se porter sur les *sidqôt Yahweh*. C'est un chant qui entend susciter l'engagement de la communauté qui l'écoute. La narration cherche à éveiller dans l'auditoire des sentiments d'identification avec les tribus qui ont répondu positivement à l'appel et de condamnation pour celles qui sont restées chez elles. L'originalité de la position de Miller, et nous y reviendrons, est que Jg 5 est un exemple de Yahvé se manifestant en compagnie d'une armée céleste. La théophanie amorce le récit d'une victoire de Yahvé sur les ennemis d'Israël. Yahvé, à la tête de son armée céleste, s'avance pour combattre en faveur d'Israël. La théophanie de Yahvé et de son armée est liée aux guerres d'Israël ; ses guerres sont les guerres de Yahvé, la victoire dépend de sa toute-puissante intervention. L'absence d'armes en Israël ne s'explique que par un contexte où les armes et le nombre de guerriers comptaient pour rien puisque l'on croyait que Yahvé viendrait se battre pour Israël. Pourtant, Miller admet qu'il y a eu combat par les armes.

C'est plutôt une idéologie où les armes et la force humaine étaient vues comme étant de valeur minimale. Bien que, vraisemblablement, Yahvé et son armée céleste pouvaient vaincre l'ennemi sans y mettre beaucoup d'efforts, Miller n'explique pas pourquoi la participation humaine reste aussi importante.

Lind (1980 : 69-77) va annuler ce paradoxe : il n'y a pas eu, historiquement, de participation humaine. Pour lui, le cantique de Débora témoigne de la réflexion d'Israël à l'époque pré-royale sur l'histoire et sur la participation de Yahvé dans l'histoire. Jg 5 montre donc que Yahvé combat, non à travers son peuple, mais par un miracle de la nature. L'action décisive dans la bataille sera celle de Yahvé, qui, en tant que chef politique d'Israël, vient au secours de son peuple. Le cantique affirme le leadership de Yahvé, en le louant pour la participation du peuple et en particulier en reconnaissant la nature décisive de la tempête. Cette conviction de base dans la pensée d'Israël - le combat humain n'est pas nécessaire pour s'assurer la victoire - date du début de l'histoire d'Israël et cette théologisation est basée sur des faits historiques. La participation du peuple se résume à attirer l'ennemi dans un piège à Qishôn et, ensuite, à prendre un avantage politique de l'événement. Mais, dans la pensée du poète, le piège lui-même est créé par une force au-delà du contrôle de la communauté humaine. Israël, grâce à la parole de Yahvé donnée par Débora, peut seulement coopérer avec le pouvoir de Dieu. Israël doit sa victoire uniquement à l'action de Yahvé : « The tribes were involved in what amounts to mop-up exercises after the victory had essentially been won » (Lind 1980 : 72). Aussi bien, puisque de compter sur une armée professionnelle et bien équipée serait considéré comme un refus de placer sa confiance en Yahvé et en ses miracles. La force d'Israël, à condition qu'il soit obéissant à la Torah, sera dépendante de Yahvé. Le courage d'Israël doit prendre sa source dans la parole de Yahvé et dans ses miracles. Israël est premier parmi les nations et ce fait est en relation avec sa faiblesse militaire, une position due uniquement à ses caractéristiques morales. Cela parce que Yahvé a promis à Israël la protection militaire et parce que lui seul possède le monopole du pouvoir politique.

Nous pouvons donc constater qu'aucun spécialiste ne remet en cause la nature unilatérale et absolue de l'action de Dieu dans les affaires humaines. Les divergences vont plutôt porter sur le mode d'intervention et le degré de participation des êtres humains. Pour certains (comme Hamlin ou Auld), ceux-ci sont des sortes de partenaires ayant des fonctions d'exécutants du plan divin. Pour d'autres (comme Miller ou, plus radicalement, Lind), le texte est absorbé à tel point par l'action divine que l'action humaine est superflue. Les êtres humains sont pourtant bien présents dans Jg 4-5 qui les qualifie de « héros ». C'est vers eux et vers le rôle de la nature dans ces événements que nous nous tournons maintenant.

3. 4. LA RELATION DIEU - ÊTRES HUMAINS - NATURE (Jg 5,20.23)

Nous avons dit dans notre présentation que, dans notre étude des présupposés métaphysiques du texte, l'aspect de Jg 5 qui retiendra notre attention sera la nature des relations entre Dieu, les êtres humains et la nature. C'est pour cette raison que deux versets seront considérés comme plus particulièrement intéressants : le v. 20, la participation des étoiles et le v. 23, les héros qui vont au secours de Yahvé. C'est pourquoi nous examinons maintenant les positions que ces deux versets ont suscitées chez les spécialistes, en commençant par le v. 20.

3. 4. 1. LE ROLE DE LA NATURE (Jg 5,20)

Le texte, dans un passage dont la traduction n'est pas contestée, affirme que « Du haut des cieux, les étoiles combattirent...contre Sisera ». Le verset suivant (21) précise cette participation, un grand torrent (provoqué par la pluie ?) emporte l'armée de Sisera. On conclue naturellement que ces étoiles, mobilisées « contre Sisera », combattent pour Yahvé. Comment les lecteurs modernes comprennent-ils une telle conception des choses de la nature ?

Plusieurs autres passages de la Bible hébraïque montrent les éléments combattant avec Yahvé : Ex 15 ; 2 S 22 ; Ps 77 ; 114 ; Dn 10 ; Jos 10,10 ; Ex 14,24 ; Dt

7,23. Dans tous les cas, Yahvé est le sujet et son action implique des phénomènes naturels. Le v. 20 est mis en parallèle avec la théophanie des vv. 4-5 et avec d'autres passages de théophanie. On a vu que, pour P. C. Craigie, la mention des étoiles serait une référence métaphorique aux guerriers israélites. Parmi les textes parallèles, le cantique ferait alors figure d'une improbable exception.

Pour Hamlin (1990 : 86), Jg 5,20 manifeste la croyance que les étoiles sont au service de Dieu. Cette intervention est rapportée afin de prouver que c'est Yahvé, et non Baal, qui contrôle les forces de la nature et que les étoiles ne sont pas des « dieux » mais des créatures et des servantes de Dieu. Pour Fewell et Gunn, à la suite de M. Bal, les vv. 20-21 manifestent une pensée panthéiste. M. Bal interprète ainsi la participation des étoiles : « If the image [of Yahweh] is clearly singular in the narrative, in accordance with monotheism, it is simultaneously singular and plural in the song... The plural cosmic forces *are* the singular Yahweh... what is represented is the infinite localization of his presence throughout the universe » (Bal 1988 : 48).

Il est difficile pour tous les spécialistes consultés de rendre compte rationnellement de la participation active des étoiles dans les événements humains. On y voit surtout une mythologisation un peu naïve, propre à une mentalité archaïque. Le verset 23, qui traite quant à lui de la participation humaine dans les affaires divines, suscite diverses positions tout aussi embarrassées et que nous verrons maintenant.

3. 4. 2. « ...AU SECOURS DE YAHVÉ AVEC LES HÉROS » (Jg 5,23)

Dans ce passage, « l'Ange de Yahvé » ordonne de maudire les habitants de Méroz de n'être pas allés « au secours de Yahvé » avec les autres « héros ». Deux éléments font ici une apparition inédite dans la Bible hébraïque ; d'abord, il est impossible de savoir précisément qui est Méroz, ville ou clan, condamné si vigoureusement. C'est, dans toute la Bible hébraïque, la seule mention qui en est faite. Ensuite, le terme « secours » n'est employé nul part ailleurs dans le sens d'une aide donnée à Yahvé par des êtres humains. Cette double originalité permet à certains

spécialistes (Lind et Rabin, par exemple) de nier à ce passage une importance quelconque. Pourquoi Yahvé aurait-il besoin de secours ? Cette question n'est jamais abordée de front par les spécialistes.

Hamlin (1990 : 89) remarque que le v. 23 est le seul exemple de la Bible hébraïque où le terme « aide » (*'azar*) qualifie des êtres humains par rapport à Dieu. Il propose une brève réflexion sur la signification de la réprimande à Méroz. Il met le passage en relation avec d'autres textes de la Bible où Dieu est profondément désappointé que personne ne réponde à son appel (Jr 7,13 ; Es 50,3 ; 59,16 ; 63,5) de « travailler ensemble » (1 Co 3,9). Ceci parce que Dieu a besoin de partenaires qui l'aident afin que sa justice et sa compassion triomphent. La responsabilité suprême des êtres humains est donc d'aider à libérer Dieu et de laisser la miséricorde divine inonder leurs vies afin de sauver l'innocent qui souffre. Fewell et Gunn (1990 : 401) interprètent le v. 23 dans le même sens : « Despite these gestures of acknowledgment towards YHWH there emerges an underlying assumption of human indispensability, especially given the singers' obsession with the question of who did or did not come to the aid of YHWH ». Plus loin : « Though the prose story asserted that deliverance came about because the people cried for YHWH's help, the song implies that YHWH's deliverance was contingent upon human assistance ».

Pour certains spécialistes, la malédiction de Méroz du v. 23 trahit l'influence déjà mentionnée des traités internationaux hittites qui stipulaient une obligation d'assistance du vassal au suzerain (Miller 1973 : 102 ; Halpern 1983 : 382). Le cantique de Débora est considéré alors comme une preuve importante que l'alliance mosaïque inclut implicitement ce qui est explicite dans les traités hittites.

En plus de manifester l'obligation militaire d'Israël envers Yahvé, pour Miller (1973 : 84), le v. 23 est une référence à l'assemblée céleste de Yahvé (*mal'ak Yahweh*). Le messager exprime l'ordre de Yahvé de maudire Méroz qui a violé l'alliance et son exigence de venir en aide au suzerain dans une bataille. Miller note la sévérité de cette injonction. Les vv. 14-18 et 23 doivent être compris comme une série de bénédictions et de malédictions qui reflètent la forme de l'alliance de la foi primitive d'Israël et l'obligation absolue des tribus et des clans de répondre à

l'appel de la guerre sacrée. Derrière ce passage, et en fait derrière tout le chapitre, Miller discerne l'assemblée de Yahvé à la fois comme participant à la guerre sacrée d'Israël et comme témoin contre ceux qui violent l'alliance en ne participant pas au combat. Une autre référence à l'assemblée céleste peut se trouver au verset 23 avec la mention des « héros » (ou guerriers, cf. Ps 103,20, Jl 4,11 et Es 13,3 où l'entourage de Yahvé est désigné par le même terme). Pour Miller, ces guerriers ne sont pas ceux de Méroz, mais ceux qui composent l'armée céleste du Seigneur. L'obligation des tribus et des clans est de venir au secours de Yahvé et de son armée céleste.

Auld (1984 : 159) aussi suppose que Méroz n'est pas israélite, puisque sa mention est séparée de l'énumération de ceux en Israël qui sont loués ou blâmés et apparaît juste avant la mention d'Héber le Qénite. Le cantique met Dieu en opposition avec les rois terrestres et le range du côté des faibles contre les puissants. L'expression « aller au secours du Seigneur » signifie que, quand il s'agit de cette lutte, le statut social, familial ou religieux n'a pas d'importance. Méroz s'attire une malédiction pour ne s'être pas joint à la lutte des faibles contre les forts.

Notons que, pour Rabin (1955 : 128), dans la mesure où le terme « aide » n'est utilisé qu'en rapport avec Méroz, une cité non-israélite, l'obligation d'aide concerne plutôt les tribus entre elles. Similairement, pour de Vaux (1991 : 13-14), ce verset concerne l'organisation des tribus entre elles. Méroz, une ville de Nephtali, est maudite pour n'avoir pas suivi sa tribu, première engagée dans l'affaire.

Pour Lind (1980 : 77), comme l'expression « venir au secours de Yahvé » n'est employée qu'à propos des tribus non-israélites qui vivaient parmi les Israélites, et qui, en temps de crise, devaient leur venir en aide, elle n'a pas une grande importance. Puisque les habitants de Méroz sont des étrangers, les bénédictions et les malédictions des vv. 23-24 doivent correspondre aux bénédictions et malédictions de la promesse aux patriarches quant aux étrangers (Gn 12,3), et non aux promesses et menaces de l'alliance mosaïque, qui concernent l'israélite. Le cantique de Débora unifierait ainsi les traditions patriarcales aux traditions yahvistes. Puisque,

pour Lind, Yahvé est toujours le seul combattant, il est inconcevable qu'il puisse avoir besoin d'une aide quelconque.

Les perspectives des auteurs consultés varient donc d'un pôle à l'autre ; concordance exacte entre l'activité divine et humaine (Coogan) jusqu'à l'absence complète de participation humaine (Lind). Au « centre » se trouvent les auteurs qui voient dans Jg 4-5 une forme de synergie entre Dieu et les êtres humains. Cependant, une lecture attentive démontre que l'hypothèse de la synergie est en fait très superficielle. Tous les auteurs qui décèlent la synergie dans ce texte décrivent en réalité une dynamique où Yahvé garde l'initiative, contrôle plus ou moins totalement la situation, profite des événements pour faire avancer un Plan préalablement conçu. Cette façon d'analyser ces épisodes de guerres sacrées met à jour un paradoxe pour le moins encombrant : comment justifier l'activité humaine dans le cas où une participation directe de Yahvé garantirait logiquement la victoire ? La participation humaine reste en fait accessoire. Comment donc rendre justice à une affirmation comme celle de Jg 5,23 ?

Il en sera de même dans l'étude du concept de la guerre sacrée que nous ferons dans les pages suivantes. Jg 4-5 donne le portrait traditionnel presque complet des éléments constitutifs et fondamentaux du prototype de la guerre sacrée. Des éléments importants d'un récit de guerre sacrée y sont réunis : louange de Yahvé qui fait des soldats une armée unifiée et bien disposée ; implication personnelle de Yahvé dans la bataille ; intervention depuis les cieux ; bénédictions et malédictions (von Rad 1991 : 56-59). Le cantique lui-même appartiendrait à un contexte d'alliance des tribus lors d'une guerre sacrée mais aussi à une conception mythothéologique du Guerrier divin combattant pour et avec Israël (de Pury 1981 : 13-18). Nous tenterons, dans les pages suivantes, de comprendre mieux ce que signifie le concept de guerre sacrée.

4. LES GUERRES SACRÉES

Nous ferons dans les pages qui suivent un survol des opinions des spécialistes sur la tradition des guerres sacrées dans la Bible hébraïque. On voit généralement en Jg 4-5 un récit de l'intervention unilatérale et absolue de Dieu dans une guerre humaine parce que la Bible hébraïque est le reflet d'une longue et complexe transmission de ce genre de récit. En effet, en se plaçant au cœur des traditions des guerres sacrées, Jg 4-5 y trouve une structure et certains de ses présupposés métaphysiques. C'est pourquoi nous étudierons en dernière partie comment la tradition articule l'implication de Dieu dans les guerres sacrées. Mais d'abord nous ferons une courte étude du vocabulaire des récits de guerres sacrées dans la Bible hébraïque pour ensuite tenter de distinguer comment ces récits ont été influencés par la culture proche-orientale. Nous situerons également Jg 4-5 dans le contexte global du livre des Juges après avoir examiner l'origine et la pratique des traditions des guerres sacrées. Nous verrons que le livre des Juges représente une étape particulière de développement du thème des guerres sacrées.

Le thème de la guerre sacrée n'est pas circonscrit dans une période isolée de l'histoire d'Israël et n'a pas présenté un visage unique. Le concept a été plutôt versatile et malléable. Certainement très ancien, il traverse pratiquement toute la Bible hébraïque, soutenant les luttes de la Conquête, resurgissant dans les cercles prophétiques d'opposition à la royauté pour réapparaître du côté « officiel » à la fin du VII^e siècle, avec la législation deutéronomique. Après la défaite de 587, cette idéologie se reflétera dans l'historiographie deutéronomiste (de Pury 1981 : 13-18). La rhétorique de la guerre sacrée, dirigée d'abord contre les pouvoirs étrangers, s'est tournée, avec certains prophètes, contre les oppresseurs internes, la classe dirigeante israélite et l'appareil de l'état (Gottwald 1976 : 943ss). Elle s'attaque éventuellement à Israël entier, qui, par ses « révoltes », s'attire l'hostilité de Dieu. Dans la période de restauration qui suivit l'exil à Babylone, Dieu ne défend plus son peuple contre ses ennemis historiques. Pourtant, Israël entretient l'espérance qu'un jour, Dieu reviendra comme guerrier pour le sauver de sa dé-

trousse. Ce sont les débuts de la tradition apocalyptique (Longman et Reid 1995 : 54-61).

Dans la Bible hébraïque, les guerres de Yahvé se distinguent des autres guerres par le fait qu'elles sont menées au nom de Yahvé, à l'initiative de Yahvé ou sous la conduite de Yahvé. La présence de Yahvé n'est pas conditionnelle au but ou à la cause de la guerre sacrée. Ce n'est qu'à l'époque tardive des Maccabées que l'enjeu de la guerre sacrée est devenu - comme pour l'Islam ou les Croisés - l'expansion de la religion ou la conversion de l'ennemi. Les dieux étrangers, dans le cantique de Débora et ailleurs, sont absents (de Pury 1981 : 6 ; von Rad 1991 : 72). D'abord des combats défensifs, c'est à l'apparition de la monarchie qu'elles sont remplacées par des guerres menées sur les périmètres de l'empire, souvent en alliance avec des pouvoirs étrangers, ou pour la défense contre les invasions occasionnées par des changements d'alliance (Gottwald 1976 : 943).

4. 1. ÉTUDE DE VOCABULAIRE

Notons d'abord que l'expression « guerre sacrée⁹ » ne figure ni dans la Bible hébraïque ni dans la LXX. Nous trouvons la mention des « guerres de Yahvé » (מלחמות יהוה) dans 1 S 18,17 ; 25,28 ; Ex 17,16 et une mention en Nb 21,14 d'un « livre des Guerres de Yahvé » aujourd'hui perdu. Signalons les déclarations « Yahvé est un guerrier » (יהוה איש מלחמה) d'Ex 15,3 et « Yahvé est le maître de la guerre » (ליהוה המלחמה) de 1 S 17,47. Ces affirmations se retrouvent de façon élaborée dans des textes qui présentent le Dieu guerrier impliqué dans les conflits historiques de son peuple, des textes peut-être anciens d'Ex 14-15 jusqu'à des reprises tardives de ce thème dans des hymnes (Ps 24) et chez les prophètes (Toombs 1976 : 796-801). Ces récits utilisent en outre diverses formules spécifiques au thème des guerres sacrées ; à titre d'exemple, notons : Yahvé a livré l'ennemi entre les mains d'Israël (Jos 2,24 ; 6,2 ; 6,16 ; 8,1 ; 8,18 ; 10,8 ; 10,19 ; Jg 3,28 ; 4,7 ; 4,14 ; 7,9 ; 7,15 ; 18,10 ; 20,28 ; 1 S 14,12 ; 17,46 ; 23,4 ; 24,4 ; 26,8 ; 1 R 20,28), Yahvé sort devant Israël (Jg 4,14 ; Dt 20,4 ; 2 S 5,24), Israël ne doit pas craindre mais mettre sa foi en Yahvé (Ex 14,13-14 ; Dt 20,3 ; Jos 8,1 ; 10,8 ; 10,25 ; 11,6 ; Jg 7,3 ; 1 S 23,16-17 ; 30,6 ; 2 S 10,12), Yahvé jette l'ennemi dans la confusion (Ex 23,27 ; Dt 7,23 ; Jos 10,10 ; 10,11 ; 24,7 ; Jg 4,15 ; 7,22 ; 1 S 5,11 ; 7,10 ; 14,15 ; 14,20).

Comme la terminologie de la guerre (le verbe לחם ou le nom מלחמה) traverse toute la Bible hébraïque, nous ne signalerons ici que les livres qui les utilisent le plus fréquemment. Dans le Pentateuque, ces termes se retrouvent surtout dans Ex ; Nb et Dt. Ils reviennent beaucoup dans tous les livres historiques, mais c'est dans 1 S (51 fois) et Jg (49 fois) qu'ils sont les plus fréquents. Les deux termes sont employés par la majorité des prophètes (9 sur 15), mais reviennent particulièrement chez Es et Jr. Dans les autres écrits, c'est 1 Ch et 2 Ch qui utilisent ce vocabulaire le plus souvent (28 fois en tout).

À noter également, la racine צבא, « faire la guerre », qui est partout beaucoup utilisée, mais plus particulièrement dans Nb (55 fois). Finalement, signalons le

verbe קָרַב , qui a parfois le sens d'approcher avec des intentions belliqueuses, beaucoup moins usité (on le retrouve dans 2 S ; Sa ; Ps ; Es et Qo).

Bien qu'il soit reconnu depuis fort longtemps, les discussions scientifiques sur ce thème biblique ont été particulièrement importantes depuis un siècle¹⁰. C'est en 1901 que F. Schwally publie la première monographie entièrement consacrée au thème de la guerre sacrée. Il a consacré l'expression « guerre sacrée ». Avant lui, J. Wellhausen avait étudié la nature religieuse et culturelle de la guerre en Israël à l'époque primitive. Wellhausen et Schwally considéraient tous deux que la guerre était au centre de l'existence nationale et de la réflexion théologique d'Israël¹¹.

Vingt ans après Schwally, le sociologue M. Weber vit dans la guerre sacrée le cadre initial dans lequel s'est manifesté Yahvé, le Dieu de la confédération israélite. Pour lui, la guerre était un phénomène religieux et il voyait d'étroits rapports entre les institutions culturelles, la guerre et l'alliance. Il jeta les bases de l'étude de la structure, ou « type idéal », sous-tendant toute narration biblique de guerre sacrée. H. Frederiksson, quant à lui, publia le premier ouvrage consacré à la figure de Yahvé guerrier.

4. 2. INFLUENCE PROCHE-ORIENTALE

Tous les spécialistes reconnaissent une influence proche-orientale sur les traditions de guerres sacrées d'Israël. Il ne s'agit que d'évaluer la teneur et la portée. Certains ne voient aucune différence majeure entre l'idéologie de la guerre sacrée d'Israël et celle de ses voisins qu'Israël aurait adoptée, sans la modifier de façon significative. On associe l'emphase d'Israël sur les miracles de Yahvé à une interprétation primitive similaire à l'expression mythologique proche-orientale. M. Weippert, qui exposa les parallèles assyriens, rejette la croyance que la guerre sacrée fut un phénomène unique à Israël ou qu'il ait pu y avoir une distinction au Proche-Orient entre la guerre profane et la guerre sacrée¹².

Miller (1973 : 164-165) définit l'influence de la mythologie syro-palestinienne sur les guerres sacrées en Israël de la façon suivante. Les dieux de la mythologie et

des religions cananéennes en particulier, et de la mythologie du Proche-Orient en général, menaient des guerres pour maintenir ou améliorer leur position dans le monde divin, pour sauver ou punir les êtres humains et pour assurer et préserver l'ordre de l'univers. Dans cette union du cosmique et de l'historique, des éléments fondamentaux comme la royauté, le salut, la création et la construction des temples sont dépendants des activités militaires des dieux et de leurs armées. Ainsi, dans la théologie d'Israël, développée en interaction avec les autres cultures du Proche-Orient, les guerres primitives étaient en fait « les guerres de Yahvé ». Les actes premiers de délivrance et le processus de formation de la nation étaient concentrés dans ces guerres sacrées où Yahvé, comme commandant des armées des cieux et de la terre, combattit pour Israël. Cette imagerie du Dieu guerrier devint un facteur majeur dans la formation du yahvisme et de toute l'histoire d'Israël.

Cependant, Miller distingue nettement l'idéologie présente derrière les guerres sacrées proche-orientales et celle d'Israël où le Dieu créateur était le Dieu de la guerre marchant avec son peuple pour le sauver. En ce sens, la conquête a été vue très tôt dans l'histoire d'Israël comme la guerre sacrée par excellence. Dans le livre de Josué, la conquête est schématiquement présentée comme l'idéal de la guerre sacrée. La marche de la guerre sacrée tire son origine de la théophanie de Yahvé au Sinaï, d'où il marche avec son armée pour aider Israël. Yahvé, accompagné de son armée, ne combat pas des monstres mythologiques mais les ennemis historiques d'Israël. Yahvé se bat d'abord pour les êtres humains alors que, dans les religions du Proche-Orient, le combat est pour l'ordre contre le chaos, la vie contre la mort, la fertilité contre la stérilité. Au centre de la foi d'Israël, se trouvait le combat pour la délivrance d'Israël, Yahvé qui se bat pour et avec Israël. Cette rencontre se déroulait dans un espace strictement historique, bien que les forces du cosmos soient impliquées. Les fonctions et les buts mythologiques, étiologiques et magiques des autres religions étaient subordonnés en Israël aux buts historiques de l'élection et de l'alliance. Israël subordonna tous les autres êtres à Yahvé et centra son attention sur l'activité de son Dieu en sa faveur. L'établissement de la royauté et du sanctuaire de Yahvé se développèrent à partir de cette guerre sacrée histori-

que et cosmique. Central à cette activité était le rôle de Yahvé comme guerrier (Ex 15,2). À partir des guerres de son histoire, Israël fit l'expérience de son Dieu. La réflexion théologique sur leur signification utilisa naturellement les outils mythologiques à sa disposition.

De cette influence proche-orientale, la Bible hébraïque garde une imagerie de combat mythologique de Dieu contre les forces du chaos. Un élément important de cette imagerie est celui du conflit entre Dieu, la mer et ses monstres. Ils sont apparentés aux mythes babyloniens, assyriens et cananéens. C'est surtout dans les passages poétiques que nous retrouvons ce thème. (Na 1,4ss ; Ps 18,14-15 ; 24,1-2 ; 74,12-17 ; Es 27,1). Plusieurs passages de la Bible hébraïque utilisent le langage cosmique pour décrire des conflits historiques (Dn 7 ; 10,12-14 ; 10,20-11,1 ; Ps 77,16-20 ; 114) (Longman et Reid 1995 : 54-55).

4. 3. L'ORIGINE ET LA PRATIQUE DE LA GUERRE SACRÉE EN ISRAËL

Von Rad, dont le volume *Holy War in Ancient Israel* a été extrêmement important, a tenté de faire de la guerre sacrée en Israël un portrait précisément fixé. La guerre sacrée aurait été une institution culturelle de l'amphictyonie, en tant que telle ordonnée et sanctionnée par des rites et des observances fixes, traditionnels et sacrés. Elle aurait son origine dans le groupe de Joseph et aurait été éventuellement menée en grande partie par le groupe de Léa (Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon). Von Rad circonscrit l'époque des guerres sacrées entre le cantique de Débora et le soulèvement d'Israël sous le commandement de Saül. Il a proposé un modèle précis caractérisant les guerres sacrées, dont certaines étapes auraient été consécutives et cumulatives. Il estime que la principale caractéristique qui définit la guerre sacrée est la certitude de la victoire (1991 : 56-59).

Le tableau que l'on brosse maintenant des guerres sacrées est beaucoup moins stylisé. D'après Jones (1975 : 645ss), les guerres sacrées ne sont ni culturelles ni une institution amphictyonique. Ce sont les tribus de Rachel qui ont d'abord intro-

duit la tradition des guerres sacrées à diverses tribus qui devinrent plus tard le peuple d'Israël. Les tribus ont d'abord agi de façon indépendante. Jones souligne qu'il est impossible de dégager un modèle définitif de guerre sacrée à partir des récits de la Bible hébraïque : les diverses coutumes qui les caractérisent ne sont reliées entre elles que très vaguement. Elles ne fournissent pas un modèle standard qui émergerait invariablement à chaque bataille. Il est donc impossible de référer à un rituel fixe et à une institution culturelle. Dans les temps anciens, les guerres d'Israël ne suivaient aucun schème prédéterminé, bien qu'elles aient compris des coutumes culturelles et rituelles. Pourtant, la guerre sacrée, telle que présentée dans les récits historiques, possède un caractère très formel. C'est que, subséquemment, les traditions non-schématiques furent manipulées et fixées dans une structure schématique de guerre sacrée. Jones date l'émergence du modèle à l'époque pré-deutéronomique.

La systématisation devint encore plus accusée quand les traditions furent incluses dans l'histoire deutéronomiste (Gottwald 1976 : 942-944). Les séquences sont planifiées avec soin, depuis le rassemblement des troupes jusqu'à leur renvoi. Le rédacteur fournit une structure à la tradition originelle et fait quelques additions. Jones distingue trois étapes de développements des schèmes de guerre sacrée : d'abord, le stade le plus près des événements originaux (1 S 11). Plusieurs éléments importants du schème de la guerre sacrée font déjà partie intégrale de la narration, et la schématisation n'est pas nécessaire. À l'époque pré-deutéronomique, des narrations contenant des récits de guerre sont placées dans un modèle reconnaissable. Des additions importantes sont insérées selon une forme fixée (Jg 6,33-7,22 et Jg 7,23-8,21). À un stage subséquent, le schème de la guerre sacrée est adopté par la tradition deutéronomiste (Jos 10,6-11) et acquiert des additions théologiques et stylistiques qui sont conformes à la compréhension deutéronomiste de la guerre sacrée. Les rites et les coutumes historiques qui étaient liés à la pratique de ces guerres furent donc inclus dans le schème et devinrent les éléments récurrents de la formule (convocation des troupes, ralliement et formation en vue de la bataille, affirmation que la victoire est acquise) mais ils sont subor-

donnés au thème dominant qui est la participation de Yahvé. À mesure que la formule est élaborée, l'implication de Yahvé prend de plus en plus d'importance. La formule de la guerre sacrée n'est donc pas complètement étrangère à l'événement historique ; elle est plutôt une standardisation d'une tradition fermement rattachée à l'expérience historique d'Israël. C'est ainsi qu'une tradition ancienne est transformée en une narration de guerre sacrée typique (par exemple : Jg 7,23-8,21 ; 1 S 11 ; Jos 10, 6-11).

Pour Miller (1973 : 156-165), les traditions de guerres sacrées naissent de la synthèse, à l'origine du yahvisme, de deux courants qui fusionnèrent dans la déité Yahvé ; le Dieu du clan des pères et le Dieu El, le créateur du ciel et de la terre. C'est du courant du Dieu des patriarches que s'est développée la compréhension d'Israël de la guerre sacrée comme phénomène d'alliance tribale. Le Guerrier divin et la guerre cosmique sont dérivés du courant d'El, créateur du ciel et de la terre. C'est dans cette fusion des deux éléments qu'on trouve l'origine de la conception particulière d'Israël de la guerre sacrée comme un événement cosmique et terrestre impliquant l'armée céleste et l'armée d'Israël sous le commandement de Yahvé.

Miller discerne des aspects rituels ou cultuels dans les guerres primitives d'Israël, bien que certaines occurrences ne soient présentes que dans des sources tardives : consultation de l'oracle de Yahvé, purification du camp et des guerriers, présence de l'arche d'alliance. La manière exacte par laquelle Yahvé et son armée viennent en aide à Israël n'est pas toujours spécifiée. Parfois, la seule mention de la présence de Yahvé et de son armée suffit (Dt 33,2-3). Ailleurs, les auteurs bibliques sont plus spécifiques (Jg 5). L'élément le plus important est l'attitude créée chez l'ennemi par Yahvé : il fait trembler la terre, perturbe les éléments, provoquant ainsi un tumulte, de la confusion puis de la panique chez l'ennemi. Israël concevait la victoire comme étant d'abord une victoire divine, voire cosmique, façonnée par les forces de l'au-delà en dehors de l'action d'Israël et qui s'opérerait à son profit.

On voit que l'origine des guerres sacrées remonte certainement à des temps très anciens et que si elles ne sont pas exclusives à Israël, Israël a quand même réussi à

leur instituer des caractéristiques uniques. Quand il y a manipulation répétée des textes, il est difficile de distinguer l'arrangement original. Bien que la relation de Yahvé avec son peuple soit, bien entendu, au cœur des préoccupations de ces récits, ils sont formés suivant les exigences du programme théologique de(s) l'auteur(s).

4. 4. LA GUERRE SACRÉE EN ISRAËL DANS LE LIVRE DES JUGES

Dans la tradition des guerres sacrées d'Israël, le livre des Juges représente une étape spécifique. Les combats armés qui y sont rapportés sont de nature régionale. Ce sont des batailles entre Israël et ses voisins ou des guerres civiles entre des tribus d'Israël. Historiquement, Israël devait être d'une force inférieure à ses voisins cananéens, ne disposant que d'une infanterie légère insuffisante face à la technologie supérieure cananéenne. De là, sans doute, la nécessité de créer des coalitions temporaires entre les tribus. Ces tribus, qui vivaient de façon plutôt indépendante les unes des autres, s'unissaient pour combattre une menace de l'extérieure faite à l'une d'entre elles (Kang 1989 : 165-186). Dans le livre des Juges, les éléments de récits qui reviennent le plus systématiquement sont ceux-ci : Israël fait ce qui est mal aux yeux de Yahvé qui le livre aux pouvoirs étrangers. Israël crie vers Yahvé qui suscite un sauveur. L'esprit de Yahvé est sur ce sauveur qui agit pour la délivrance d'Israël. Le pays retrouve la paix, généralement pendant 40 ans. Avec la mort du juge, le cycle recommence. Parfois des questions sont posées à Yahvé. Dans les derniers chapitres (17-21), Yahvé est complètement absent et ces passages ne réfèrent à aucun juge spécifique (Klein 1988 : 34 ; Kang 1989 : 170 ; Martin 1975 : 181).

La forme de leadership qui émerge varie selon les circonstances de l'endroit et du moment. Les sauveurs charismatiques sont le plus souvent atypiques ; Débora, la femme-prophétesse (4,4), Jephté, fils de prostituée (11,1). Sauf Éhoud, fils de Guéra (Gn 46,21) et Otniel, fils de Qenaz et frère de Caleb (3,9), ils ne sont pas de noble lignée. L'autorité des juges est sporadique, temporaire et indépendante. La

réponse du peuple aux juges laisse supposer un certain effritement de l'autorité traditionnelle. « L'institution » des juges-sauveurs fera figure de transition avant l'instauration de la royauté. Une menace extérieure qui cause l'insécurité politique n'est pas seule suffisante pour mobiliser le peuple. Comme en font foi les longues périodes d'oppression qui précèdent la délivrance, la manifestation d'une personnalité forte capable de rassembler le peuple et de le sauver est aussi nécessaire (Malamat 1976 : 152-168 ; Mayes 1969 : 78).

Dans son ouvrage, Hobbs (1989 : 33ss) fait avant tout une étude de la logistique de la guerre en Israël. Il ne traite que très brièvement de la guerre sacrée. Pourtant, son approche implique des présupposés sociologiques (qui dépendent de N. Gottwald) qui nous apparaissent éclairants pour comprendre le climat social de l'époque des juges.

Selon Hobbs, la culture de l'ancien Israël est dominée par les concepts de parenté et d'appartenance. Dieu fait figure de « père » pour le peuple et les membres du groupe ou de la nation sont considérés comme des parents, soit réellement - comme dans le système tribal - ou fictivement - comme dans la désignation « enfants d'Israël » pour tout le groupe. Ainsi, une menace à un des membres du groupe constituera une menace pour tout le groupe. De même, une menace aux limites que le groupe s'est données est une menace à tous les membres individuels du groupe. Hobbs arrive à cette conclusion en faisant l'analyse du vocabulaire qu'Israël utilisait pour nommer ses différentes unités sociales dans la période concernée par le livre des Juges : peuple (*'am*) est la désignation la plus importante d'Israël à cette époque et inclut les limites culturelles générales d'Israël (à distinguer du terme plus politique « nation » [*goy*]). Les mots pour assemblée (*'edah* et *qahal*) correspondent au groupe représentatif masculin habilité à prendre des décisions pour l'ensemble. Ils font partie de la structure politique du peuple. Le mot tribu (*shevet*) est le terme technique de l'organisation de la société israélite et constitue une subdivision politique façonnée selon les lignes de descendance et associée à un certain territoire. Maison (*beth*) et famille ou clan (*mišpahah*), synonymes de tribu, désignent aussi des unités collectives plus petites. La *mišpahah* est

une sorte « d'association protectrice » d'aide et d'assistance mutuelle lorsque les membres du groupe sont en péril. Proche parent de ce concept est le terme *'elef*, la *mišpahal* armée, le rassemblement militaire que l'association pouvait réunir en cas d'urgence. Finalement, la « maisonnée » ou la famille étendue autonome (*beth 'ab*) constitue l'unité familiale plus petite.

Les valeurs culturelles implicites dans ces vocables (maison, maisonnée, famille, tribu et même *'elef*) correspondent aux liens de parenté qui définissent l'appartenance, l'adhésion. Ils indiquent une idéologie sous-jacente de relation entre les groupes et entre les membres à l'intérieur de ces groupes. L'extension des termes de parenté au groupe plus large constitue la projection du concept de la famille sur le peuple en entier. Cela signifie que les attitudes et les responsabilités envers les autres membres du groupe plus large sont les mêmes que celles qu'on doit exercer envers les membres de la famille immédiate. Pour les israélites du temps des Juges, la société est un corps, une famille ayant des limites strictes. L'ajout d'un élément ne se faisait que par le mariage endogame et par la venue des enfants. C'est une façon de préserver l'identité du groupe. Les mariages exogames permettaient d'acquérir de la terre, d'accroître la richesse, de renforcer la sécurité ou d'agrandir la sphère d'influence.

Hobbs explique ainsi que les conflits du livre des Juges soient des combats défensifs, entrepris par les tribus pour défendre un groupe ou l'autre contre des attaques venant de l'extérieur. L'enjeu de ces combats est l'existence même d'Israël. Pour l'Israël pré-monarchique, qui est un groupe solidement uni, clairement délimité, les invasions de son territoire sont dangereuses pour sa survie même et doivent être combattues. Des menaces à l'intégrité du corps d'Israël peuvent aussi venir de l'intérieur, comme le démontre le récit des guerres contre Benjamin de Jg 19-21. Une tribu qui se montre indigne des obligations de l'alliance mettait en péril l'existence de la communauté et constituait une menace à la société naissante au même titre qu'une invasion de l'extérieur.

Pour résumer la position de Hobbs, disons qu'une société comme celle du livre des Juges est une société solidement unie, définie intérieurement en terme de pa-

renté, se distinguant des autres sociétés qui l'entourent par de fortes frontières symboliques exprimées en termes de parenté. Un tel langage permettait de définir l'appartenance, et impliquait le devoir de résister à n'importe quelle tentative illégitime de pénétrer le groupe. Ce contexte nous fournit quelques-uns des « pourquoi » des guerres de cette époque.

4. 5. L'IMPLICATION DE DIEU DANS LES GUERRES SACRÉES

Pour beaucoup de spécialistes (F. Schwally, J. Pedersen, G. von Rad et P. D. Miller Jr), la guerre sacrée ancienne est une synergie, une fusion de l'activité humaine et divine. Au début de l'histoire d'Israël, bien que la victoire fût perçue comme étant due d'abord à l'action divine et cosmique, cela n'excluait pas qu'Israël ait dû se battre. Au cours des siècles, s'affirma une tendance à attribuer la victoire seulement à l'intervention miraculeuse de Yahvé à l'exclusion de toute participation d'Israël (Lind 1980 : 24).

Tout en ne niant pas la participation humaine, on affirme que l'action de Yahvé s'exerce de façon réaliste et au premier plan (von Rad 1991 : 70-71). Même la déclaration que « les étoiles ont combattu » (Jg 5,20) ne réfère pas à des concepts mythologiques. Elle se place plutôt parmi les autres activités naturelles (tremblements de terre, grêle, tonnerre) que Yahvé cause occasionnellement. Le concept de la guerre sacrée est un aspect très ancien de la foi avant même qu'elle ne soit influencée par les traditions cultuelles et mythologiques cananéennes. L'action unilatérale de Dieu, accompagnée de phénomènes naturels, est conjuguée côte à côte avec l'action humaine, sans que la première ne supprime la deuxième.

Yahvé utilise deux autres participants pour gagner des batailles. D'abord, une armée céleste, mentionnée à quelques reprises (2 R 6,17 ; Jl 2,11), dont la nature exacte est inconnue. Miller suppose qu'elle est composée d'anges appartenant à la cour céleste (Dn 10,21 ; 21,1). L'autre allié de Dieu est la création au sens le plus large. Le vent (Ex 14,21), la grêle (Jos 10,9-11), le soleil et la lune (Jos 10,1-15), les étoiles (Jg 5,19.21) servent d'armes à Dieu. Divers phénomènes naturels se

produisent lorsque le Dieu guerrier est présent (Es 24,1-13 ; Mi 1,3.4 ; Ha 3,6 ; 3,8 ; Na 1,2-6) (Miller 1973 : 156 ; Longman et Reid 1995 : 41).

Pour Miller (1973 : 162-165), au centre des grandes affirmations poétiques et théologiques sur le Dieu guerrier se trouve le thème du salut. Et au centre de l'expérience de la théologie de salut se trouve le Guerrier divin. C'est ce que signifiait à cette époque ancienne - et aussi à une époque plus tardive - le salut ; Yahvé combat pour son peuple et le sauve. La notion de salut peut impliquer plusieurs formes de libération de toute une variété d'oppressions. Dans l'Israël primitif, le salut comme expérience communautaire n'était pas spirituel mais bien historique, le but des activités martiales de Yahvé (Jg 5,11). Quand Yahvé combat pour Israël, Yahvé est la force et la défense de son peuple, il est son salut (Ex 15,2). Comme résultat des victoires de Yahvé on dit que le peuple est délivré (Ex 15,13) ou sauvé (Dt 33,29).

Le jugement est la dimension négative du Guerrier divin. Comme il livre combat pour délivrer Israël, de la même façon il lutte contre Israël pour le punir. Ce développement empêcha la théologie des guerres de Yahvé de devenir une idéologie naïve ou partielle. La royauté et la souveraineté de Yahvé sont les buts ultimes des guerres sacrées. Sa souveraineté est établie par ses victoires sur les ennemis d'Israël. Il est donc impossible de parler de Dieu comme roi sans parler du Dieu guerrier.

Lind (1980 : 24ss) soutient que les récits bibliques de guerre sacrée sont entièrement historiques et démontrent que Dieu seul, et non les êtres humains, assure la victoire : le Dieu guerrier combattait au moyen de miracles et non à travers l'armée de son peuple (Jos 24,12). Ces miracles sont des actes de délivrance hors du contrôle d'Israël, des actes qui sont au delà de la manipulation par quelque moyen humain que ce soit. « Avoir la foi », élément important des récits de guerres sacrées, signifiait qu'Israël devait s'en remettre, pour sa défense, non sur ses armées, mais sur les miracles de Yahvé. Les combats d'Israël, qui suivaient ceux de Yahvé, sont inefficaces. Cette perspective sur l'implication de Yahvé n'est pas une interprétation théologique tardive mais est ancrée dans l'expérience martiale de l'exode

qui fournit un paradigme fondamental pour les guerres sacrées d'Israël. Yahvé délivra Israël sans aucune aide humaine et cette délivrance eut un effet profond sur la structure théo-politique inaugurée au Sinai. Yahvé, le héros guerrier d'Israël devint Yahvé, le roi d'Israël. Ainsi, l'obligation de s'abandonner seulement à Yahvé pour le secours militaire devint fixée dans la structure politique d'Israël. Le seul intermédiaire humain qui soit efficace est un prophète et non un guerrier. Dans l'événement fondateur d'Israël, l'exode, Yahvé, le Guerrier divin, vainquit l'Égypte, non par le moyen de la guerre humaine, mais par l'intermédiaire d'une personnalité prophétique dont l'annonce se vérifia par des miracles. L'exode, survenant à l'intérieur de l'institution de la guerre sacrée, a procuré une base pour la nouvelle structure de l'alliance sinaïtique ; le règne de Yahvé à travers la torah et la parole prophétique. Cette structure rejette la notion d'une royauté représentant la divinité et ancrée dans l'exercice de la violence. Cette réorientation « prophétique » radicale de la politique d'Israël cause la principale tension dans l'histoire des contacts d'Israël avec les états monarchiques proche-orientaux où la royauté et la puissance militaire sont les médiateurs des pouvoirs des dieux dans l'histoire.

Pour Wright (1969 : 121-150), le Dieu guerrier est un élément important de la théologie qu'il dresse dans son ouvrage. Il fait la description d'un Dieu agissant indirectement dans l'histoire, mais directement sur les êtres humains qui sont ses agents. La formation d'Israël comme nation s'est accomplie grâce aux actes providentiels de Dieu dans les guerres initiales de la conquête. Israël était vainqueur non grâce à ses talents de guerrier ou à l'intelligence de son général, mais parce que Dieu allait devant lui, provoquait la terreur dans le cœur de ses ennemis et façonnait la victoire pour ses propres buts. Le rôle d'Israël se résume à être l'exécutant des buts de Dieu, le Souverain de l'histoire. Les événements de la conquête ne doivent pas être entièrement attribués à une théologie biblique primitive. Les interprétations bibliques des époques tardives n'y voyaient rien d'autre qu'une illustration dramatique du pouvoir, de la grâce et de la justice de Dieu.

Selon Yoder (1989 : 345-362), c'est dans ses guerres sacrées que la foi en Yahvé a pris ses principales racines. « Avoir la foi », élément si important dans les guerres sacrées, est une activité ou une qualité politique, presque militaire. « Croire », ce n'est pas d'abord souscrire à des propositions sur Dieu, ou à des états de fait, mais c'est une attitude intérieure. « Croire » signifie être prêt à risquer sa survie, sa dignité ou son identité sur la conviction que Yahvé va intervenir en notre faveur. « Croire », c'est être prêt à risquer son bien-être sur l'hypothèse que, malgré les apparences, notre conduite sera en harmonie avec le cosmos.

Le commandement d'Ex 14,13, « Tenez bon ! Et voyez le salut que Yahvé réalisera », signifie que Yahvé sauve quand Israël s'en remet à sa volonté et à son pouvoir de sauver. Yahvé sauve parce qu'Israël accepte de s'en remettre à Yahvé. La faute principale que commet souvent Israël n'est pas une infidélité cultuelle, mais plutôt l'infidélité politique de se confier à l'Égypte et à l'Assyrie plutôt qu'à Yahvé comme protecteur du *shalom* national (Os 8,4 ; 14,4 et Es 2,6-19). L'activité humaine est cruciale ; il ne s'agit pas d'être passif ; l'action humaine requise est celle qui laisse le plus de place à l'intervention de Yahvé. Pour les auteurs bibliques, la signification d'avoir la foi était de « tenir bon » dans l'assurance que Yahvé sauverait son peuple. Parfois, l'action de Yahvé est miraculeuse, parfois c'est le moment qui est opportun. Mais ce que « croire » a toujours significé, c'est que la communauté n'a pas et ne réclame pas le dernier mot dans la détermination de sa destinée. La communauté ne continuera à exister que dans la mesure où la cause pour laquelle elle a été fondée continuera d'être poursuivie.

Qu'on soit tenant de la synergie ou, comme Lind, d'une absence totale de participation humaine, on rencontre rapidement des difficultés quand il s'agit de tenir ensemble les interventions directes et unilatérales de Dieu et la liberté humaine. Les auteurs qui font de telles affirmations fonctionnent avec des présupposés métaphysiques paradoxaux, ce qui les amène, comme Wright, à faire des affirmations contradictoires.

Il ressort généralement des études que nous avons analysées dans ce chapitre que, dans une guerre sacrée, Yahvé reste indépendant et souverain. Qu'il inter-

vienne pour ou contre Israël, son mode d'action se situe dans l'ordre du merveilleux, totalement en dehors du contrôle et de la compréhension humaine. Les membres de la communauté humaine, quant à eux, doivent démontrer de la solidarité les uns envers les autres et envers leurs alliés. Autrement, ils sont en attente passive d'une intervention divine imprévisible. L'être humain et Dieu vivent des existences parallèles indépendantes, l'un ne nécessitant pas l'autre. Il semble qu'une telle conception des relations entre les êtres humains et Dieu contredise le témoignage d'un texte tel que Jg 4-5. Le concept de synergie n'est en fait qu'une solution de surface qui ne démontre pas la nécessité de l'action humaine. Existe-t-il des « héros » inutiles ? Comment rendre compte de la prière du peuple, de l'action des « héros », de l'aide apportée à Yahvé ? Existe-t-il une véritable relation entre la vie humaine et la vie divine ?

Sans prétendre amener une solution idéale, nous verrons, dans les pages suivantes, si la théorie du procès de Whitehead peut nous procurer une conceptualisation intelligible des relations entre Dieu et les êtres humains.

5. NOTES

¹ E. Meland est cité par Janzen (1976 : 483).

² À ce sujet, Halpern (1983 : 386, n. 40) fait remarquer que puisque cette bataille n'est pas un siège, il n'est pas possible d'utiliser la chronologie de Taanak et Me-guiddo pour dater l'événement.

³ Coogan (1978 : 144, n. 5) cite plusieurs autres auteurs qui, faisant l'analyse structurelle du texte, concluent à son unité : A. Globe, « The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah », *Journal of Biblical Literature* 93, 1974, pp. 493-512 ; R. G. Boling, *Judges*, Garden City, Doubleday, 1975 ; D. N. Freedman, « Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry », H. Goedicke et J. J. M. Roberts, dir., *Unity and Diversity : Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore, John Hopkins University, 1975, pp. 12-17.

⁴ G. Garbini est cité par Soggin (1981 : 74).

⁵ Murray (1979 : 169) fait ressortir, dans Jg 4, une suite de parallélismes qui établirait une équivalence entre l'action de Baraq et de Yahvé, en opposition à Sisera.

⁶ Coogan traduit 11b ainsi : *There they recited the victories of Yahweh, / the victories of his warriors in Israel.*

⁷ M. Bowra est cité par Coogan (1978 : 143).

⁸ C'est aussi la position de Craigie (1978 : 374-381). Également dans « The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta », *Journal of Biblical Literature* 88, 1969, pp. 253-265.

⁹ On dira indifféremment guerre sacrée ou guerre sainte, dans le cas d'une intervention personnelle de Dieu dans une bataille. Nous ne nous arrêtons pas ici sur le débat autour de l'utilisation des expressions « guerres sacrées » et « guerres de Yahvé » (Jones 1975 : 642-658).

¹⁰ Pour cet aperçu, nous avons consulté les ouvrages de de Pury (1981 : 11-13) ; Longman et Reid (1995 : 19-26) et l'introduction de B. C. Ollenburger au livre de G. von Rad. Les auteurs cités sont : F. Schwally, *Der heilige Krieg im Alten Israel*, Leipzig, Deiterich, 1901 ; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Atlanta, Scholars, 1994, (1^{ière} édition, 1885) ; M. Weber, *Ancient Judaism* (1917-1919), Glencoe, Free Press, 1952 ; F. Fredriksson, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, Lund, Gleerup, 1945.

¹¹ L'importance donnée au thème de la guerre sacrée à cette époque est illustrée par cette citation de J. Wellhausen : « Israel means *El fights*, and Yahweh was the fighting El after whom the people named itself. The war camp was the cradle of the nation, it was also the oldest sanctuary. Israel was there and Yahweh was there », cité par G. H. Jones (1975 : 642).

¹² M. Weippert est cité par Longman et Reid (1995 : 23).

CHAPITRE 4
RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES

We must come to see that human progress never rolls in on wheels of inevitability. It comes through the tireless efforts and persistent work of men willing to be co-workers with God, and without this hard work time itself becomes an ally of the forces of social stagnation. We must use time creatively, and forever realize that the time is always ripe to do right.

Martin Luther King Jr

1. PRÉSENTATION

Le symbole de Dieu est efficace. Les caractéristiques du Dieu auquel nous croyons fondent les relations que nous entretenons : « Specific ideas of God support certain kinds of relationship and not others... Whenever a segment of reality is used as symbol for God, the realm of reality from which it is taken is elevated into the realm of the holy » (Johnson 1997 : 36.37). Certaines conceptualisations mènent à l'incroyance ou à des atrocités. Ainsi, la conception du pouvoir divin, assise du système de croyance, définira notre conception du pouvoir humain, car notre conception du pouvoir humain différera de celle du pouvoir divin en intensité mais non en qualité. Si le pouvoir divin est conçu comme coercitif, contrôlant tout, unilatéral, le pouvoir humain sera conçu comme la capacité de manipuler, de contrôler, de former ou de transformer l'environnement humain ou naturel. Ce chapitre, en utilisant l'herméneutique du procès dans l'interprétation d'un texte biblique, nous permettra d'étudier la conception du pouvoir - divin et humain - dans un récit de guerre sacrée de la Bible hébraïque. Dans la première partie sur la théorie du procès, le pouvoir de Dieu a été brièvement défini. Nous reviendrons maintenant sur cette question, en rapport avec le texte de Jg 4-5. Nous verrons que la théorie du procès a élaboré une conceptualisation particulière du pouvoir de Dieu ; il est conçu comme persuasif, relationnel et exerçant sur tout une influence amoureuse (Farmer 1997 : 138). Nous verrons également que le pouvoir est un élément inhérent aux relations de mutualité entre les êtres humains. C'est donc l'étude des relations entre les acteurs du texte (aussi bien Dieu et les êtres humains que la nature) qui nous servira de ligne conductrice.

De façon générale, la mise en rapport de la métaphysique de procès et d'un texte biblique sera menée dans la perspective suivante :

I am not proposing that we attempt a simple and complete correlation between biblical and Process notions. Nor am I suggesting that biblical notions should, or are capable of being, subsumed directly and completely under those of Process thought. What I do suggest, is that, in general and unavoidably, our explicit or implicit metaphysical perspectives enter into our perceptions, assessments, and evaluations... The chief value of Process

thought for biblical theology may be its provision of a new fundamental imagery, and fresh categories of thought and expressions, faithful to contemporary knowledge empirically derived and rationally organized, and yet in surprisingly close rapport at many points with the biblical witness. This new imagery, and these new categories, should make possible both a keener sensitivity to what the Bible actually attests, and a renewed readiness to take its attestations seriously (Janzen 1976 : 497-498).

Plus précisément, nous poursuivrons ici deux objectifs : d'abord, montrer concrètement quels thèmes fait ressortir une lecture éclairée par la théorie du procès. Cette lecture nous donnera l'occasion de traiter des thèmes suivants : pouvoir des êtres humains et de la prière, jugement de Dieu, justice sociale, rôle de la nature et pouvoir de Dieu. Dans cette tâche, le rôle de la métaphysique sera de fournir un vocabulaire et des idées générales pour l'analyse du texte. Nous avons vu précédemment que les traditions de guerres sacrées sont généralement considérées comme des manifestations d'une compréhension primitive du pouvoir unilatéral de Dieu et sont interprétées ainsi. Certains sont donc portés à croire que c'est une tradition absolument incompatible avec la théorie du procès¹. Nous croyons pourtant que la rencontre de ces deux perspectives donnera d'intéressants résultats. En effet, nous avons vu que l'application de l'herméneutique du procès consiste à distinguer les propositions de surface des propositions de base afin d'identifier les présupposés métaphysiques du texte. De la même façon, sous les conventions spécifiques au genre littéraire des récits de guerres sacrées, les auteurs, en donnant l'initiative à Yahvé, cherchent également à transmettre une conception du monde : « All Old Testament accounts of war... are subordinate to the basic concept of order and the understanding of life² ». Nous tenterons donc de mettre en rapport les deux points de vue sur le monde.

Le deuxième objectif poursuivi est la réalisation d'une transformation créative, c'est-à-dire que l'interprète cherchera à créer un contraste harmonieux des propositions grâce à un modèle d'interprétation nouveau, plus inclusif. C'est ainsi que la littérature biblique, en ce qu'elle traduit mieux la connexion essentielle et concrète des choses, sert la métaphysique ; elle peut forcer cette dernière à aménager un

espace pour des idées ou des concepts que, dans sa recherche d'explications rationnelles, elle a ignorés ou écartés.

D. N. Fewell et D. M. Gunn (1990 : 390.399) ont souligné l'importance du fait que le cantique est une répétition du récit en prose du narrateur, quelque peu différente et faite du point de vue des personnages principaux³ :

Such retelling are, of course, of great significance for the reader-listener, for they disclose the reteller's point of view... To take the song in continuity with the prose as an expression of Deborah and Barak's point of view is to discover a whole new layer of information concerning these characters... Through poetry and selected perspective, they give a public account. They fill the gaps. They elaborate. They offer comment and judgment. They screen the story with particular values. And consequently, to us, their version tells less about the battle than about themselves.

Nous suivrons la piste ouverte par Fewell et Gunn en considérant que Jg 5, en étant mis dans la bouche des héros, acquiert un caractère éditorial et didactique (vv. 3.10.11) ; Jg 5 par rapport à Jg 4 est un approfondissement des niveaux de propositions de base. Les propositions du cantique attirent moins vers l'événement historique que vers la disposition fondamentale de l'auteur envers la réalité. De plus, nous croyons que le texte accomplit ceci par la subversion : plusieurs commentateurs ont déjà souligné que Jg 4-5 renverse les attentes du lecteur, en particulier en ce qui concerne le rôle joué par les femmes⁴. On relève généralement le rôle inhabituel de Débora, la juge prophétesse, et la victoire étonnante de Yaël contre le puissant guerrier Sisera. Murray (1979 : 167) a comparé la dynamique du texte à l'ancienne formule des comédies grecques appelée *παρὰ προσδοκίαν* qui consistait à substituer subitement l'étonnant au prévisible. Nous considérons que ce procédé, tel qu'employé dans Jg 4 et spécialement dans le cantique, ne se limite pas aux rôles tenus par les femmes et ne sert pas simplement à soutenir l'intérêt dramatique ou à illustrer la puissance absolue de Yahvé. En maintenant le lecteur/auditeur dans un état de constant déséquilibre, le texte le conduit à un renversement de ses présupposés métaphysiques. Sous la formule traditionnelle de la guerre sacrée (qui fournit des propositions de surface), le texte substitue les femmes aux hommes, un orage pour un combat humain, renverse la direction du sou-

rien Dieu/êtres humains. L'ironie, largement reconnue dans le livre des Juges, agit dans Jg 4 et plus particulièrement dans le cantique, comme un véritable outil de subversion. Le texte fonctionne à l'image de Sisera qui demande de l'eau et à qui Yaël donne du lait (4,19) ou de la mère de celui-ci qui imagine son fils cueillir les fruits du rapt alors qu'il tombe terrassé aux pieds d'une Qénite (5, 30). C'est-à-dire que le texte cherche justement à faire connaître aux lecteurs/auditeurs une interruption créative de leurs continuités, une transformation créative.

2. LE POUVOIR HUMAIN

Rappelons d'abord le pattern qui gouverne les récits des principaux juges (2,6-16,31) et que nous avons déjà mentionné : en temps de paix, Israël fait « ce qui est mal aux yeux de Yahvé » (2,11 ; 3,7.12 ; 6,1 ; 10,6 ; 13,1). On dit aussi qu'Israël abandonne Yahvé et qu'il sert Baal et les Astartés (2,11.13 ; 3,7 ; 10,6). Yahvé soumet (ou vend) Israël au pouvoir étranger (2,14 ; 3,8 ; 6,1 ; 10,7) et Israël crie vers Yahvé (3,9.15 ; 6,6 ; 10,10). Yahvé suscite alors un sauveur (2,16 ; 3,9.15). L'esprit de Yahvé est sur ce sauveur (3,10 ; 6,34 ; 11,29 ; 13,25 ; 14,6.19 ; 15,14), qui agit pour la délivrance d'Israël. Le pays est ensuite en paix pendant un certain nombre d'années et le juge meurt. À la mort du juge, le cycle recommence. C'est dans le personnage du juge que Jg 4 s'éloigne le plus du pattern ; Yahvé ne suscite pas de sauveur et il n'y a pas de récit de réception de l'esprit de Yahvé. En effet, au commencement de l'épisode, le juge exerce déjà sa fonction. De plus, c'est une prophétesse ; le juge est donc déjà inspiré (Klein 1988 : 41).

L'oppresseur d'Israël est Yavîn, un roi de Canaan qui règne à Haçor. Mais, c'est le chef de son armée, Sisera et ses nombreux chars de fer, qui est le véritable adversaire. Dans les vv. 4-5 sont présentés les « héros » d'Israël. Baraq (l'éclair), le chef militaire qui sera à la tête des combattants d'Israël. Le juge vers qui monte Israël pour obtenir justice (v. 5) est Débora (l'abeille), une prophétesse, « une femme de feu ». Elle siège sous un arbre dans la région d'Ephraïm. Nous trouvons ici le seul exemple d'un juge prophète. La fonction de Débora rappelle fortement

celle qu'exerçait Moïse (Ex 18,13) ; elle est seule parmi les juges à régler des différends.

On a mis en doute l'importance du leadership de Débora en donnant à sa fonction de juge une définition très étroite : le peuple la consulte afin d'obtenir des décisions légales selon un code de loi précis (Martin 1975 : 55). Le texte n'apporte pas de précision sur la nature exacte de la charge de Débora, mais le contexte laisse supposer un caractère spontané et créatif. La situation de crise dans laquelle se trouve Israël permet de rapprocher l'union des deux fonctions qu'exerce Débora à la définition que Cannon (1993 : 329) applique aux prédicateurs des congrégations afro-américaines : « With one ear to the ground hearing the cries and longings of the people and the other ear at the mouth of God [she] has a special obligation to instruct the hearers in defining, interpreting, and solving problems related to the life [they] live in, the life [they] dread, and the life [they] aspire to live ». Soulignons l'expression « obligation particulière » qu'emploie Cannon. Nous avons vu précédemment que les individus naissent de la société autant qu'ils créent la société. Constituée en partie par son rapport au peuple, Débora est responsable de sa communauté. C'est ce qui l'amène à convoquer Baraq : « the overall objective and purpose of preaching are to call the worshiping congregation to *an ultimate response to God*... the black preacher's primary activity is to inform, engage, and create contradictions within situations of complacent security in order to invite the congregation to make a decision for or against emancipatory praxis » (Cannon 1993 : 331). C'est exactement ainsi que nous comprenons la rencontre entre Débora et Baraq. La situation exige une prise de décision libre qui engage toute la personne et la dépasse.

« L'oreille collée à la bouche de Dieu » constitue l'autre aspect de ce qui définit Débora. Elle est prophétesse. Être prophète signifie être défini par Dieu, non seulement dans les paroles que l'on prononce mais également dans la personne que l'on devient (Fretheim 1984 : 149ss). En donnant sa parole au prophète qui l'inclut dans sa concrescence, Dieu participe au devenir du prophète, puisque Dieu n'est pas séparé de sa parole. Le prophète est le véhicule de l'immanence divine. Ceci

est vrai dans une certaine mesure pour toutes les entités, mais l'est spécialement et éminemment pour le prophète. Ici, comme dans d'autres textes prophétiques de la Bible hébraïque, il y a une ambiguïté subjective entre le prophète et Dieu. Dans les paroles qu'adresse Débora à Baraq, il est impossible de distinguer qui, du prophète ou de Dieu, est derrière le « je ». C'est que l'entière personne du prophète est devenue une parole de Dieu.

La vie du prophète est un reflet de la vie de Dieu. Voir et entendre le prophète, c'est voir et entendre Dieu. Dieu est le moteur de la personne ; c'est comme si c'était Dieu lui-même qui parlait et agissait. Le prophète, en cela, fonctionne comme une théophanie continue. De plus, il n'est pas uniquement question de la participation de Dieu dans les affaires humaines ; c'est l'histoire de Dieu qui est en jeu dans le prophète. Le prophète, admis dans l'intimité de Dieu, participe à l'histoire de Dieu. Dieu et le prophète ne sont pas interchangeables mais, le but subjectif de Dieu est inclus dans celui du prophète de façon telle que le prophète devient une véritable représentation de Dieu. Nous verrons plus loin comment est expliqué, dans la théorie du procès, un degré aussi élevé d'intimité entre Dieu et une entité humaine. Pour l'instant, soulignons que cette intimité entraîne Débora à agir pour la libération du peuple. Cette intimité, dont la forme subjective est le bien du peuple, confirme Débora comme « mère en Israël » (5,7) (en opposition à la mère de Sisera [5,28-30] et ses préoccupations égoïstes).

C'est parce que Débora est une prophétesse que Baraq insiste sur sa présence (v. 8). Dans le récit du combat, le mérite de la victoire est donné à Yahvé (contrairement à l'épisode de Yaël, où Yahvé est absent). La présence de Débora est donc nécessaire, puisque c'est par elle que la volonté de Yahvé est connue. Ce que Yahvé accomplit pour les combattants d'Israël, il le fait indirectement, par l'entremise de Baraq, appelé par Débora. Sans elle, Baraq ne se serait pas "levé" (5,12). Débora révèle ce qu'il faut faire et quand il faut le faire. Baraq fait preuve de prudence en insistant sur la présence de Débora. Face à une armée en tout supérieure à la sienne, Baraq entend mettre toutes les chances de son côté. Aussi bien, puisque la détermination du lieu et du moment du combat est de toute première importance ;

c'est la combinaison d'un mauvais terrain et du mauvais temps qui entraînent la défaite de Sisera (de Vries 1975 : 86).

La réticence de Baraq évoque une réaction fréquente dans la Bible hébraïque ; comme c'est le cas pour Moïse, Jérémie et pour certains personnages du livre des Juges (6,15 ; 13,22), la personne choisie ne se sent pas digne de cet appel (Soggin 1981 : 73). Ici, l'insistance de Baraq pour que Débora l'accompagne semble entraîner une conséquence fâcheuse pour Baraq (v. 9). Pourtant, le fait que Débora prédise à Baraq que Yahvé livrera Sisera entre les mains d'une femme n'empêche pas Baraq de poursuivre celui-ci assez longtemps (v. 16). Personne pourtant ne soupçonne Baraq de douter de la puissance de Yahvé. Témoignage de la liberté personnelle de Baraq, ce passage montre bien que les paroles du prophète ne sont pas faites pour s'actualiser systématiquement et automatiquement :

The true prophet does not announce an immutable decree. He speaks into the power of decision lying in the moment... The power and ability are given to every man at any definite moment really to take his choice, and by this he shares in deciding about the fate of the moment after this, and this sharing of his occurs in a sphere of possibility which cannot be figured either in manner or scale. It is to this personal decision of man with its part in the power of fate-deciding that the prophetic announcement of disaster calls⁵.

Nous retrouvons ici l'obligation de décision dont parle Cannon. Débora crée une interruption créative dans une continuité, elle crée une contradiction à l'intérieur d'une situation de sécurité complaisante afin de provoquer une prise de décision. La prise de décision est de toute première importance puisque le destin qui est décidé n'est pas seulement celui d'Israël, mais aussi de Yahvé : « ...when human actions bring about a change in God's purposes for the world, they thereby bring about a change in God [since] it makes no sense to speak of God's (or anyone's) purposes as external to oneself » (Janzen 1982 : 21). À cet égard, la liberté humaine dans la prise de décision n'est pas niée ou diminuée dans le texte, mais affirmée fortement.

Ce qui arrive dans le monde affecte le degré d'implication de Dieu dans le monde. La réponse des créatures à la parole de Dieu peut rendre la présence de

Dieu moins intense ou même impossible. Parfois, Dieu ne peut pas être présent, il n'y a pas d'ouverture suffisante dans la réponse du monde. C'est ce qui arrive dans l'épisode de Yaël. Par la présence et l'absence de Dieu, une distinction est ainsi faite entre les épisodes : « Israel recalls both the victory of its God, through Deborah, and that of Israel, through the trickery of a woman » (Klein 1988 : 43).

Dans tout le texte, jamais d'explication quant à la motivation des personnages n'est donnée. L'épisode de Yaël ne fait pas exception. Le fait que sa tribu "était en paix" avec Yavîn et que cette femme seule s'attaque à un puissant guerrier, rend cette partie surprenante. Elle nous intéressera particulièrement pour la raison suivante : l'absence de Dieu dans cet épisode est frappante et constitue peut-être une forme de jugement négatif, comme son absence est une conséquence des troubles sociaux dans les chapitres derniers du livre des Juges. Yahvé est absent également dans l'introduction de cet épisode (4,17). Sisera agit dans une entière autonomie. Il avait été dit que Yahvé attirerait Sisera dans un piège, pourtant celui-ci ira à la rencontre de Baraq de son propre chef. Dans sa fuite, il se rend chez Yaël sans aucune intervention divine. Pourtant, l'absence de Dieu ne signifie pas sa non-implication. Dans la théorie du procès, Dieu est impliqué dans toutes les occasions du monde à chaque moment. Les occasions sont libres d'accepter le but initial offert par Dieu ou de le refuser. L'occasion exerce là sa pleine et entière liberté. « The initial aim is the best for that *impasse*. But if the best be bad, then the ruthlessness of God can be personified as *Atè*, the goddess of mischief. The chaff is burnt » (Sherburne 1966 : 31). Dieu doit accepter et accueillir en lui ce que les créatures font avec la liberté qu'elles ont :

... force and violence are associated with God's work in the world, because, to a greater or lesser degree, they are characteristic of the means of those in and through whom the work is carried out. In order to achieve God's purposes, God will in effect "get his hands dirty". It is necessary of God to enter into compromising situations, and work with whatever potential there is, in order to move toward God's salvific goals. But God, too, will suffer violence in such situations (Fretheim 1984 : 76).

« The good [destructive acts] did achieve in individual joy, in individual sorrow, in the introduction of needed contrast, is yet saved by its relation to the completed

whole. » (Sherburne 1966 : 182). L'acte de Yaël, dans tout ce qu'il a de choquant, est recueilli dans la nature conséquente de Dieu qui devient le médiateur de son efficacité pour le futur.

La cohésion entre Dieu et ses « héros » affirmée dans le texte amène tout naturellement celui-ci à définir de la même façon les rapports humains. Jg 5,14-18 présente les réactions d'engagement ou d'indifférence des tribus proches et éloignées géographiquement de la menace. Ces versets « [are] bustling with verbs of human activity as they respond to the call to arms » (Klein 1988 : 44). Ce passage est d'une extrême importance puisqu'il sert à affirmer l'essentielle interdépendance des tribus (conformément à la théorie de Hobbs que nous avons résumée au chapitre 3). La théorie du procès supporte entièrement cette conception des rapports humains, comme nous allons le voir maintenant. Ce passage nous permet de proposer une définition du pouvoir et de la place qu'il doit occuper dans les relations d'interdépendance et de mutualité.

La théorie du procès définit le pouvoir comme un composant fluide, toujours présent dans toutes les relations. Être en relation (et nous avons vu que tout est en relation avec tout le reste), c'est être dans une forme ou une autre de relation de pouvoir. Le pouvoir, quelle que soit sa forme, émerge avec l'apparition du facteur inévitable de l'inégalité (Loomer 1976 : 5-32). Le pouvoir se manifeste dans la création de l'ordre. Cet ordre est essentiel au maintien de la vie. Ce sont les relations entre l'ordre et les inégalités qui sont à l'œuvre dans l'organisation de la vie. Le pouvoir sera défini alors comme étant l'habilité de s'inscrire dans cette organisation vitale, c'est-à-dire que le pouvoir est coexistant avec la vie elle-même. Être en vie, c'est mettre en œuvre une forme de pouvoir, quelle qu'elle soit. D'une façon encore plus générale, il est possible de dire qu'être actuel signifie exercer une forme de pouvoir, quelle qu'elle soit. En effet, puisque la valeur est synonyme de réalité, le pouvoir correspond à l'actualité même. Au niveau humain, la question du pouvoir concerne le niveau d'accomplissement individuel et social qui émerge ou qui est accompli. Il s'agit des possibilités qui peuvent être accomplies et des contextes qui permettent l'émergence de ces possibilités. C'est la nature et le rôle des

relations qui déterminent le niveau d'accomplissement humain qui est possible et la conception du pouvoir qui est mise en œuvre. Dans Jg 4-5, deux formes de pouvoir sont représentées.

Dans la première conceptualisation, que le texte attribue aux ennemis d'Israël et à Yaël, le pouvoir est défini comme possibilité d'agir sur quelqu'un ou quelque chose, l'habilité de produire, occasionnellement, un effet ou la capacité d'actualiser une action. Le pouvoir est défini comme la capacité d'exercer une influence transformatrice et déterminante sur la nature ou sur les autres. Dans cette optique, le pouvoir est unilatéral. C'est-à-dire que, pour le sujet influencé, la relation est interne, il est modifié par la relation. Mais pour le sujet qui exerce cette sorte de pouvoir, la relation est externe ; il est inchangé par la relation. Le but est, idéalement, de produire l'effet le plus important possible tout en subissant une influence minimale. Sisera, avec ses neuf cents chars de fer, la mère de celui-ci et Yaël personnifient cette définition.

Quand le pouvoir est défini comme la capacité d'influencer l'autre, il est inévitable que le gain de pouvoir de l'un soit perçu comme la diminution du pouvoir de l'autre. Une influence reçue sera considérée comme un signe de faiblesse, tout comme la dépendance sera perçue comme un signe de faiblesse intérieure. Cette conception du pouvoir est basée sur une définition non relationnelle de la personne. La personne vit dans la société, mais la société ne vit pas dans la personne. La personne entretient des relations avec les autres, mais elle n'est pas constituée par ces relations. La personne doit devenir aussi indépendante que possible. Cette conception du pouvoir correspond à la théorie des substances qui n'ont besoin de rien d'autre qu'elles-mêmes (et Dieu) pour exister. Dans le pouvoir unilatéral, la relation avec l'autre n'est qu'une abstraction. Sisera, couché au pied de Yaël, incarne cette idée que la dépendance est signe de faiblesse. C'est cette dépendance qui cause sa perte.

Dans l'autre représentation, le pouvoir est relationnel. C'est la capacité de produire *et* de subir un effet, c'est la capacité d'influencer et d'être influencé par les autres. Le pouvoir relationnel implique une réception et un don ; la capacité de

subir une influence est autant une marque de pouvoir que la force d'exercer une influence. La réception d'une influence n'est pas simple passivité mais est ouverture active. La réception d'une influence peut entraîner l'enrichissement de l'identité ou une transformation créative. La personne qui reçoit une influence fait preuve de complexité et d'une capacité à harmoniser les contrastes.

La source du pouvoir relationnel se trouve dans le rôle constitutif des relations dans la création des individus et des sociétés. Nous avons vu dans la première partie que la personne est d'abord communautaire, contextuelle. Elle se constitue à partir des relations qu'elle expérimente. Dans son objectivation pour l'entité concrète, l'environnement humain et naturel lui fournit les outils pour qu'elle se constitue. La personne *est* ses expériences. Mais, elle n'est pas *que* ses expériences. Elle émerge de ses expériences, et dans ce processus d'émergence, elle s'auto-détermine. Elle fait la synthèse de ses influences dans une unité subjective et définie. Sa vie concrète est constituée par ce procès de décision d'intégrer de telle ou telle façon toutes ses relations. La personne *est* cette décision. Quand la subjectivité est atteinte, l'énergie qui a servi à sa formation est libérée. Elle se joint alors aux autres entités qui appellent le futur. Afin de devenir une influence dans le devenir des occasions subséquentes, la subjectivité doit mourir et devenir objet d'expérience reçu par d'autres sujets. Tout ce qui peut influencer une réalité peut à son tour être influencé plus loin sur sa route historique par cette autre réalité. Ceci constitue la véritable signification de la mutualité. La personne est toujours à la fois cause et effet, auto-créative et créée par ses relations, dépendante et autonome. Les possibilités sont créées et émergent en même temps que l'avancée historique de l'entité. De ce point de vue, le pouvoir n'est pas la capacité de produire ou de subir un effet, mais la capacité d'entretenir des relations mutuellement internes. Il s'agit de relations d'influences reçues et données, de dons et de réceptions. Dans ces relations de mutualité, l'égalité signifie que tous les individus sont dépendants des relations qui les constituent. Les influences données et reçues adviennent « à l'intérieur » de la mutualité des relations internes. Dans le pouvoir relationnel,

les influences reçues et données sont enchevêtrées de façon telle que de les considérer séparément constitue toujours une abstraction.

Dans le pouvoir relationnel, l'emphase n'est pas mise sur un ou l'autre des membres de la relation, ni sur un aspect ou l'autre de la relation, mais sur la relation à laquelle les membres contribuent et grâce à laquelle les membres se constituent. Le but ultime du pouvoir relationnel est la création et l'intensification des relations dans lesquelles tous les participants expérimentent des transformations créatives. Son but n'est donc pas de contrôler l'autre directement ou indirectement mais de fournir un contexte de don et de réception d'influences tel qu'il en résulte une plus grande liberté pour tous les membres de donner et de recevoir. C'est un engagement envers le « nous » relationnel. Les inégalités naturelles de l'existence sont présentes à divers degrés dans toutes les relations. C'est dans une relation de pouvoir unilatéral que ces inégalités naturelles et inévitables se transforment en injustices.

La stature d'une personne sera mesurée selon l'intensité et la variété de relations internes qu'elle peut soutenir. L'accomplissement d'une grandeur maximale sera accompli d'abord dans le processus de transformation de contrastes incompatibles, de contradictions et de paradoxes en contrastes compatibles et ensuite en tenant ensemble ces contrastes à l'intérieur de soi. La stature sera mesurée par le degré de concrétude et de liberté de l'autre qu'une personne peut absorber tout en maintenant la relation mutuellement créatrice et transformatrice. Elle sera mesurée également par la possibilité donnée à l'autre d'être aussi grand que possible, lui permettant ainsi de contribuer maximale à la relation. C'est selon cette perspective qu'est comprise l'obligation des tribus de se porter secours. Toutes les tribus doivent participer à la protection de l'ensemble, même si la victoire ne profite qu'à une seule tribu. De plus, Jg 4-5 suggère, par le jeu de la présence ou de l'absence de Yahvé, des modes d'être qui sont différents selon le mode de pouvoir utilisé. Il ne s'agit pas nécessairement d'un jugement moral, puisque Yaël est bénie parmi les femmes (5,24). Quand le pouvoir relationnel est mis en scène, l'implication de Dieu est clairement affirmée. Même quand le pouvoir unilatéral est

utile ou nécessaire, l'implication de Yahvé est réduite à néant. Le texte implique Yahvé dans le pouvoir relationnel à un degré tel que les êtres humains eux-mêmes (les « héros » de 5,23) vont au secours de Dieu.

2. 1. LE POUVOIR DE LA PRIÈRE

Les trois premiers versets du chapitre 4 (généralement considérés comme un ajout de la rédaction deutéronomiste) présentent la situation en Israël en une rapide succession d'événements reliés entre eux dans un rapport de cause à effet. Les vv. 1-2 donnent l'oppression d'Israël par Yavîn comme conséquence directe du fait que « les fils d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Yahvé ». De même, dans un passage peu clair, il est fort probable que la cause identifiée dans Jg 5,8 est le culte rendu aux dieux étrangers. En effet, « faire ce qui est mal aux yeux de Yahvé » et « choisir des dieux nouveaux » sont pratiquement synonymes dans le livre des Juges.

L'oppression est si violente que les fils d'Israël crient vers Yahvé (v. 3). Deux aspects de la théorie du procès nous permettront de commenter ce passage : l'efficacité de la prière et la possibilité de reconnaître un événement comme un acte de Dieu. Les deux perspectives sont proches l'une de l'autre comme nous allons le voir maintenant. Il nous faudra ensuite réfléchir sur la question du jugement de Dieu.

La philosophie de l'organisme fournit un cadre théorique à la causalité divine universelle tout en maintenant la possibilité de reconnaître des événements particuliers comme des actes spéciaux de Dieu. Puisque Dieu offre à chaque occasion de la création le meilleur possible pour elle, comment un événement peut-il être « un acte de Dieu » de façon spéciale, en lui-même et avant même une interprétation humaine ?

La causalité divine sera plus importante pour les actualités de plus haut ordre (Griffin 1975 : 342-360). Dans les occasions primitives, l'auto-détermination est infime. Ces occasions sont virtuellement déterminées par les entités précédentes.

L'influence de Dieu agit à travers le but initial donné à l'occasion et qui lui permet de répondre à ses influences et de s'auto-déterminer. Dans son auto-détermination, l'occasion peut se conformer plus ou moins à ce but initial, par son but subjectif. Dans les occasions primitives, cette capacité est faible.

Les occasions actuelles se distinguent par le degré jusqu'auquel la causalité divine, le but initial, peut potentiellement les stimuler à accomplir quelque chose de nouveau par rapport à la tradition qui leur donne naissance. Ce potentiel est plus grand pour les occasions plus évoluées, puisqu'elles ont une plus grande capacité d'auto-détermination. Ainsi, il est plus probable que les occasions évoluées, comme les occasions d'événements humains, soient des « actes spéciaux de Dieu ».

Les événements différeront par la réponse que les occasions qui les constituent feront au but initial reçu de Dieu. Deux événements peuvent potentiellement être égaux quant à l'influence que la causalité divine exercera sur eux. Ils peuvent être différents quant à l'influence réelle que le but initial de Dieu exercera sur eux. C'est-à-dire que le but subjectif d'une occasion peut se conformer presque exactement au but initial de Dieu, tandis qu'une autre occasion peut avoir un but subjectif entièrement différent du but initial divin. Ainsi, bien qu'il y ait une influence de Dieu sur les deux événements, ils sont des « actes de Dieu » différents à cause de l'auto-détermination des occasions. En ce sens, le degré où ils sont des « actes de Dieu » est entièrement déterminé par les occasions qui les constituent.

Les événements peuvent différer dans la mesure où le but subjectif des occasions reflète le but subjectif de Dieu. Le but subjectif et éternel de Dieu est l'accroissement de la valeur dans les événements du monde. C'est en conséquence de ce but subjectif que sont formulés les buts initiaux offerts aux occasions. Bien que ce but subjectif divin ne change jamais, les buts initiaux offerts aux occasions varient grandement.

Dans certaines situations, les buts initiaux particuliers offerts par Dieu à des occasions concrecentes ne refléteront pas son but général pour la création. Par exemple, même si son but général est toujours le meilleur pour les occasions, il

peut arriver que le meilleur possible ne soit pas bon : « The initial aim is the best for that impasse ». Le but subjectif de l'occasion qui reçoit ce genre de but initial ne reflétera pas le but général de Dieu, même si son but subjectif est pratiquement identique au but initial. Pour certaines autres occasions, le meilleur possible sera neutre, ne reflétant pas non plus le but subjectif de Dieu. Le contexte d'autres occasions permettra que le but initial offert par Dieu reflète directement le but subjectif divin. Si ces occasions se déterminent de telle façon que leur but subjectif est profondément conforme au but initial reçu par Dieu, ces événements seront alors des « actes spéciaux de Dieu » (car le but initial donné par Dieu est actualisé, donc efficace et que le contenu du but initial reflète le but divin général), même si ces occasions ne provoquent pas une interruption du cours normal des événements. C'est ainsi, par exemple, que peuvent être compris les différents degrés d'implication de Yahvé lors des diverses scènes du récit : présence sans équivoque en ce qui concerne Débora et silence marqué dans l'épisode de Yaël.

Ce qui précède implique qu'aucun événement ne pourra être compris comme étant simplement ou entièrement un acte de Dieu. La multiplicité des causes antérieures devra toujours être prise en compte. Tous les événements devront être considérés comme actes de Dieu dans une certaine mesure puisque Dieu fournit le but initial nécessaire à la constitution de toutes les occasions. Ce but exerce toujours une influence, même s'il est rejeté. Pourtant, tous les événements ne sont pas des actes de Dieu au même degré. La plupart des événements trouvent leurs plus grandes influences causales dans les causes naturelles du monde, tandis que d'autres ne pourraient être compris sans une référence à la causalité divine.

Compte tenu de ce qui précède, comment comprendre la prière qu'Israël adresse à Yahvé ? De façon générale, nous pouvons dire que la prière sert d'abord à se mettre en harmonie avec le but initial donné par Dieu (Suchocki 1982 : 203-210). Elle sert à augmenter le degré de conformité entre le but subjectif et le but initial. La prière sert de lien entre la volonté de Dieu et son degré de réalisation sur terre. De plus, la prière est efficace, elle change le monde. Dans un univers soumis au procès, tout ce qui se passe dans le monde a des conséquences. Afin d'attirer le

monde vers ce qui pourrait être, Dieu se sert de ce qui est. La prière est un élément nouveau qui sert à Dieu dans son offre des buts initiaux. La prière change le monde en s'ajoutant à la réalité du monde. L'ajout de la prière au monde change ce que le monde peut devenir. Des possibilités rédemptrices qui, sans la prière, étaient sans rapport de convenance pour le monde, peuvent devenir accessibles aux entités grâce à la prière. La prière est une forme d'action qui en engendre d'autres et ces formes subséquentes d'action sont une extension de la prière. Le futur est actualisé à travers la prière. Notons également que c'est la prière qui crée un contexte où il est possible de reconnaître l'action causale de Dieu. C'est la prière qui fournit le cadre dans lequel l'activité de Dieu peut être perçue, comme nous le verrons maintenant.

Dans notre texte, nous sommes en présence d'une forme particulière de prière ; Israël implore sa libération dans une prière de demande. À ce sujet, nous pouvons apporter les précisions suivantes. Dans les conceptions métaphysiques traditionnelles, on fait généralement une distinction entre les causes ordinaires et la causalité créative de Dieu (Murphy 1989 : 235-245). Les réseaux de causes et les interactions sont constitués et supportés par l'action de Dieu, pourtant, Dieu ne fait pas partie du réseau qui trouve la source de son existence et de son fonctionnement en lui. Une telle conception rend problématique la caractérisation d'un événement comme acte spécial de Dieu. En fait, aucun événement ne peut être un acte spécial de Dieu plus qu'un autre. La prière de demande ne peut jouer un rôle très important dans cette vision du monde. De plus, il ne peut plus y avoir de preuve de l'action de Dieu dans la réalité.

La prière de demande n'a de sens que dans la mesure où l'on croit que ce qui est demandé ne pourrait se réaliser sans elle. Une prière de demande est inconcevable séparée de l'espérance que Dieu va y répondre. Cela implique une certaine conception de l'univers : c'est une croyance non seulement en l'efficacité de la prière mais en sa nécessité, une croyance que Dieu peut être influencé et que, bien que Dieu offre à chaque occasion de la création le meilleur possible pour elle à chaque moment, un événement peut être un acte de Dieu de façon particulière.

Puisque pour chaque événement il existe une quantité de causes, c'est le contexte qui permettra de déterminer la cause principale (ou cause logique). Par exemple, il est possible d'identifier plusieurs causes à l'événement *le chat renverse un vase*. Mais la force gravitationnelle, bien qu'exerçant une influence importante sur l'événement, n'est pas sa cause logique. L'identification de la cause logique est importante puisqu'elle détermine l'action future et conséquente. La cause logique est généralement déterminée par la variable qui exerce une influence décisive sur l'événement.

De plus, l'influence causale est une relation à deux sens : des entités primitives au système complexe et du système complexe jusqu'aux entités primitives. En effet, les entités sont toujours plus que la somme de leurs parties. On doit prendre leur environnement en compte - le système dont elles font partie et qui les dépasse. Les plans et les actions de Dieu, en tant qu'environnement de tout l'univers, exercent une influence importante qui ne sont pas des violations des « lois naturelles ». Chaque jour, les êtres humains accomplissent l'impossible ; ils volent dans l'espace, ils anesthésient les dents douloureuses, ils voyagent sous l'eau. Ce sont des exemples où les lois « immuables » de la physique subissent les effets de l'influence des entités complexes. Ce sont là des violations des lois physiques quand elles sont considérées isolément, mais ne sont pas des violations quand les événements sont considérés dans leur contexte global. Les lois de la physique ne font que définir des limites larges. À l'intérieur de ces limites, surviennent des événements qu'aucune loi physique ne peut prévoir. Dieu peut donc exercer une influence de plusieurs façons, et c'est la prière qui crée le contexte de cette action. Pourquoi Dieu ne fait-il pas simplement tout le bien que nous désirons ? Le bien dans le monde dépend de notre capacité de participer à ses œuvres, de l'aider. C'est ainsi que nous pouvons être des co-créateurs dans la création de Dieu. Dans notre texte, l'unité du peuple est actualisée par la prière et leur prise de décision est représentée dans la personne de Débora. C'est la prière qui rend possible la prise de décision, l'interruption créative de la continuité. C'est dans ce mouvement que l'être humain et Dieu deviennent les co-créateurs du monde. C'est donc la

prière de 4,3 qui permet d'affirmer que c'est Yahvé lui-même qui abaisse Yavîn (4,23). Mais cette affirmation n'abolit pas la participation des êtres humains dans les événements.

L'offre des meilleurs possibles pour l'entité concrescente n'est qu'un aspect de l'activité de Dieu. Dans l'intégration des entités finies avec la vision éternelle de Dieu, Dieu compare ce qui est avec ce qui aurait pu être. Ceci constitue le jugement de Dieu. Les conséquences de ce jugement sont, dans notre texte, clairement identifiées : Yahvé, pour le punir, « vend » Israël « aux mains de Yavîn ». Une telle interprétation des événements pose quelques problèmes à l'herméneute du procès. Ces difficultés tournent autour de la notion du pouvoir de Dieu. Dans la théorie du procès le pouvoir de Dieu est persuasif. Il ne peut pas être coercitif. Cela en grande partie à cause de la définition du pouvoir de Dieu que le très influent théologien du procès L. S. Ford a proposée et qui est très largement acceptée. Nous verrons que sa position, bien qu'adéquate, ne sera pas suffisante pour une conceptualisation du pouvoir divin et qu'elle aura besoin d'être quelque peu retouchée. Pour Ford, le pouvoir de Dieu s'exerce exclusivement par la persuasion. Ford définit la coercition ainsi : n'importe quelle restriction sur l'étendue des possibilités réelles qui autrement seraient disponibles. Il existe deux façons de faire obstacle aux possibilités réelles :

1. Une altération externe des conditions causales passées qui restreint l'étendue des possibilités qui autrement seraient offertes.
2. L'étendue des possibilités réelles peut rester la même, mais leur efficacité relative peut être limitée par la menace ou par la promesse de récompenses.

L'absence de ces éléments coercitifs n'est pas la seule condition pour que la persuasion soit possible. Il doit y avoir également une évaluation des possibilités alternatives. Cette évaluation provient de Dieu et constitue la façon dont il agit dans le monde. L'avancée générale du monde vers une complexité de plus en plus grande implique l'orientation d'un pouvoir transcendant qui introduit constamment des possibilités d'ordre plus grand aux occasions qui surgissent. Cette activité dirige mais ne contrôle pas, parce que l'avancée créative requiert, de la part des

créatures, une réponse spontanée, une décision. Cette spontanéité sera très faible dans les particules élémentaires et augmentera avec le degré de complexité. Pour l'être humain, la persuasion divine quittera la sphère biologique et l'attirera vers la réalisation de la civilisation et sera sentie dans les sphères de l'éthique et de la morale. Nous reviendrons plus loin sur la conception du pouvoir de Dieu.

Comme nous venons de le voir, tout événement comporte plusieurs causes. Il s'agit, en considérant le contexte, d'établir la cause logique. Ici, la désobéissance d'Israël entraîne la colère de son dieu et ce jugement est destructeur, éliminant les options dans le futur des créatures. En ce cas, la relation de Dieu avec ses créatures est coercitive, selon la définition de Ford (Coats 1982 : 73-77). Cela ne signifie pourtant pas que le texte soit incompatible avec la théorie du procès. Nous pouvons prendre l'exemple plus précis de Baraq qui semble subir une punition (v. 9). Cet exemple individuel peut illustrer également le sort du peuple entier. La restriction sur l'étendue des possibilités des créatures ne détermine pas à l'avance leur choix parmi les possibilités. Baraq n'est pas présenté comme un être statique, prisonnier des événements. Il est libre, impliqué moralement dans son choix. La restriction arrive comme une réponse nécessaire et naturelle à son choix. Un choix fait une fois limite l'étendue de tous les choix futurs. Cela limite les buts que Dieu peut offrir aux créatures. Et cette limitation elle-même, inhérente à la liberté de choix, peut être comprise comme une menace ou une promesse qui influence le choix. La punition ou la récompense fonctionne comme élément constitutif de l'évaluation des alternatives et non comme une restriction coercitive des alternatives. Le jugement fonctionne selon la logique du « si... alors ». C'est un élément qui résulte du choix et ne le précède pas. L'implication de Yahvé n'empêche pas Baraq de prendre une réelle décision d'obéir ou non. Baraq doit faire ses propres choix tout en consultant Yahvé à chaque moment. D'où sa demande que Débora l'accompagne, soulignée dans la LXX par la phrase « car je ne connais pas le jour où l'Ange de Yahvé me donnera le succès ». La proposition du texte indique que le pouvoir de Yahvé est encore persuasif.

La possibilité pour Baraq d'exercer son libre arbitre est préservée et il l'utilise en posant une condition. Ce choix, comme tous les choix, change l'étendue des possibilités ouvertes devant lui. L'insistance de Baraq pour que Débora l'accompagne entraîne que le mérite de la victoire ira à Débora plutôt qu'à Baraq. Les paroles de Débora n'impliquent pas nécessairement que Baraq ne sera pas vainqueur mais seulement que sa dépendance par rapport à Débora ternira sa gloire. Dans la suite du récit, tout dans l'attitude de Baraq laisse supposer que c'est bien ainsi qu'il comprend les paroles de la prophétesse. Jusqu'à la fin, Baraq cherche à vaincre l'ennemi lui-même. Les paroles de Débora, que l'on considère généralement comme une rebuffade, signifient qu'une situation nouvelle amène une disposition nouvelle : Baraq a cédé son leadership à Débora. Par conséquent, c'est à celle-ci qu'ira la gloire. Malgré tout, l'assurance que c'est entre les mains de Baraq que sera livré Sisera est répétée au v. 14. Dans notre texte, cette expression n'entraîne pas automatiquement un lien direct. Les principales relations de destruction sont indirectes ; c'est entre les mains de Yavîn, roi de Canaan, que Yahvé livre Israël, mais c'est Sisera qui opprime Israël. De même, bien qu'il soit affirmé que c'est entre les mains de Baraq que sera livré Sisera, c'est Yaël qui, en fait, le tuera. Cette réflexion peut donc s'appliquer au peuple entier. La dynamique du « si... alors » se trouve derrière 4,1-2. La décision d'Israël de se choisir nouveaux dieux (5,8) limite les buts que Dieu peut lui offrir. C'est par l'introduction d'un élément nouveau, la prière, que les possibilités pour le futur sont changées.

La bataille elle-même est racontée selon la forme usuelle des guerres sacrées. Presque tous les commentateurs considèrent que l'action y est attribuée presque entièrement à Yahvé. L'action humaine y est pourtant bien présente. Le v. 16 indique clairement le combat humain. Pourtant, le texte est ambigu. Ce qui est présenté comme l'acte de Dieu au v. 7, est présenté comme la conséquence de l'annonce à Sisera de l'arrivée de Baraq sur le mont Tabor (v. 14). Le texte est ensuite contradictoire, car cette annonce contraste fortement avec la discrétion nécessaire au piège annoncé au v. 7 (Soggin 1981 : 74.75). Il ne peut donc s'agir d'un piège tendu par Yahvé à Sisera qui ne se doute de rien. Le texte ne dit pas

comment Yahvé a vaincu les ennemis d'Israël (contrairement au cantique). En Jg 5,20, ce sont les cieus qui causent la défaite de l'armée de Sisera. Le texte laisse tout de même entendre la participation active de Yahvé.

Il semble donc que, contrairement à ce qui est généralement affirmé, les personnages de Jg 4-5 jouissent d'une réelle liberté d'action. Le mode d'action de Yahvé n'y est pas unilatéral et absolu. Il semble même qu'une réflexion fine, suggérée plutôt qu'explicitée, soit menée sur la façon dont les personnages utilisent le pouvoir qu'ils ont. Et puisque la conception du pouvoir humain différera de la conception du pouvoir divin en intensité et mais non en qualité, le pouvoir de Dieu est défini de même.

Le cantique se termine sur une affirmation que le pays est maintenant en paix (v. 31). Cette conclusion est inévitable puisque la question du pouvoir, qui forme les propositions de base du texte, est intimement apparentée à la question de la justice sociale. La justice est la santé de la société (Suchocki 1982 : 79ss). Une société est en santé quand elle aide ses membres à développer leur humanité, à travers laquelle les membres s'enrichissent les uns les autres. L'interdépendance et la mutualité sont favorisées, avec une valuation de la diversité de talent et d'habileté de l'expérience humaine. Dans l'histoire humaine, des personnes décident de s'opposer à l'injustice et de tenter de faire advenir une société juste selon une nouvelle vision de justice. Le pouvoir de cette vision alimente la lutte pour son actualisation, mais il se bute au pouvoir des coutumes anciennes et présentes. Inévitablement, le mouvement vers le changement entraîne la perte de valeurs présentes et même la perte de vies. Si cette vision devient une réalité du présent, peut-être qu'un bien-être plus inclusif est accompli - mais ceux qui ont été perdus dans le processus d'actualisation ne participent pas à l'ordre nouveau. Et certains (la mère de Sisera) dont le bien-être dépendait de l'ordre ancien considéreront la nouvelle justice injuste. La justice est partielle.

Sans jugement, il n'y a pas de justice. Le but initial offert par Dieu à l'entité condescende est toujours orienté vers un plus grand bien-être dans le monde - le but initial nous oriente vers le monde et non nécessairement vers une conscience

plus grande de la divinité. L'actualisation de la justice doit refléter la réalité temporelle et locale - et puisque le monde évolue dans le temps et l'espace, l'actualisation de la justice doit être toujours nouvelle. Toutes les créatures contribuent au bien-être du tout et chaque créature reçoit son bien-être de la totalité. Nous vivons dans des réseaux toujours grandissants d'interdépendance, tout et chacun affectant tout le reste à un certain degré. La justice est également concrète. La justice devra avoir un effet sur l'environnement physique. Le concept de justice n'est pas limité à l'être humain ; il y a un parallèle dans la sphère plus large de la création.

3. LE RÔLE DE LA NATURE

La théophanie de Jg 5,4-5 est mise en parallèle avec la venue de Débora et une correspondance implicite est faite entre les deux (Webb 1987 : 141). Dans la relation de Dieu au monde, la théophanie est le mode le plus intense de la présence de Dieu. C'est un événement remarquable et mystérieux, où « God's connection with the world can be most clearly observed⁶ ». La signification exacte de plusieurs mots des vv. 4-5 est perdue, mais le sens est certain : la présence de Dieu entraîne une activité météorologique qui sert à révéler Dieu plus qu'à le cacher (Fretheim 1984 : 89ss). Cette manifestation de Dieu place la présence de Dieu à l'intérieur des structures de la création. Cette manifestation n'est pas une interruption de l'absence habituelle de Dieu dans la création, mais une intensification spéciale, tout comme les tempêtes font partie des structures météorologiques normales de la création. Cela signifie que la relation entre le monde et Dieu est telle que Dieu peut apparaître sans causer de discontinuité. L'intensité de certaines théophanies n'est pas causée parce que Dieu est en disjonction fondamentale avec le monde, nécessitant beaucoup de bruit pour se manifester. Même si le monde et Dieu sont différents, ils ne sont pas irréconciliables. Dans les théophanies, il y a une continuité entre Dieu et la création. Les théophanies démontrent que Dieu n'est pas équivalent au monde et révèlent Dieu matérialisé dans la création même. Les théophanies

ne sont pas la seule façon pour Dieu d'intervenir dans le monde. Sa présence continue est nécessaire à son existence même. Après la théophanie, Dieu ne le quitte pas. Pour que le monde accomplisse le but de Dieu, Dieu doit être toujours en relation avec lui. Mais, pendant que Dieu « travaille » en faveur du monde, le destin de ce dernier n'est pas uniquement dans les mains de Dieu. Quand la Parole est dans le monde, elle est reçue par des créatures imparfaites qui peuvent mal l'utiliser, peuvent l'éloigner du but de Dieu. Étant donné au monde, Dieu est vulnérable.

La théophanie des vv. 4-5 forme un prélude à la tempête des vv. 20-21 qui causera la perte de l'armée de Sisera (Israël et Yahvé ne sont pas mentionnés dans le récit du combat). Pourtant, ce passage est de facture différente, puisque sa signification est plus prosaïque. Le texte montre qu'il y a eu un orage, mais ne suggère jamais que le destin de Sisera était prédestiné par le cosmos. « ...[the stars] are not in fact taken to be "in the service of Yahweh" » (Soggin 1981 : 95). La proposition du texte est certainement que l'univers n'est pas neutre. Ceci contraste fortement avec notre vision moderne et scientifique du monde qui assume que l'univers est neutre moralement et spirituellement, totalement indifférent et inchangé par l'action humaine. L'atome est insensible au fait qu'il est utilisé par l'être humain dans un but positif ou négatif. C'est à l'être humain de déterminer le caractère et le rôle de la nature qui elle, reste neutre. Mais par l'irruption soudaine et très opportune de cet orage, le texte nous amène plutôt à considérer l'interconnexion de tout ce qui existe dans l'univers.

4. LE POUVOIR DE DIEU

Le cantique, encore plus fortement que Jg 4, affirme une réciprocité entre Yahvé et les personnages du récit. Par exemple, les « guides » (terme traduit dans la citation qui suit par « championship ») des vv. 7a et 11b : « "championship" is a way in which Israel particularly associates itself with God...and through which it becomes "the people of God"... In this way it is possible for the poet to equate in

his parallelism “the rightful deeds of His championship in Israel” with the “rightful deeds of God” Himself » (Rabin 1955 : 128). Également : « The ring composition of verses 2 and 9, speaking of the Israelites volunteering, effectively brackets out YHWH and re-establishes the human focus of the celebration. A synergism of YHWH and humans reasserts itself in verse 11... and there are a few other moments when the human subjects are qualified by their relation to the divine (vs. 11 and 13) » (Fewell et Gunn 1990 : 401). Fewell et Gunn, nous l’avons déjà vu, interprètent le v. 23 dans le même sens : « Despite these gestures of acknowledgment towards YHWH there emerges an underlying assumption of human indispensability, especially given the singers’ obsession with the question of who did or did not come to the aid of YHWH ». Plus loin : « Though the prose story asserted that deliverance came about because the people cried for YHWH’s help, the song implies that YHWH’s deliverance was contingent upon human assistance. Consequently, the song gives more attention to celebrating YHWH’s helpers and ridiculing those who left YHWH in the lurch, than it gives to YHWH himself ».

C’est ce défaut d’accorder ses actions aux volontés de Yahvé qui entraîne les bénédictions et les malédictions des vv. 23.24 et les louanges et les réprimandes des vv. 14-18. L’obéissance et la désobéissance mènent partout dans la Bible hébraïque à la bénédiction ou à la malédiction (Coats 1982 : 72ss). Ici, la caractérisation de la réaction des tribus est liée à la définition de la relation d’obéissance à Dieu (v. 23) : obéir signifie aller « au secours de Dieu ». La bénédiction, dans ce contexte, n’agit pas comme une récompense à l’obéissance. La bénédiction est plutôt la caractéristique et la forme de la vie d’obéissance, une vie choisie librement par la communauté ou par l’individu. La bénédiction est la caractéristique d’une vie obéissante, une des deux alternatives soumises à la créature. « Aller au secours de Dieu » n’est pas la récompense de l’obéissance. C’est le contexte de l’obéissance ; c’est ce qui rend l’obéissance possible. La bénédiction est d’aider Dieu, dans l’obéissance à ses commandements, par l’accomplissement des buts qu’il offre. La malédiction est la caractéristique de la vie de désobéissance, du refus d’aller « au secours de Dieu ». Les situations diverses et toujours changeantes

(vv. 14-18) exigent une formulation toujours neuve de la vie d'obéissance. Cette relation a, dans la Bible hébraïque, la forme de prescriptions et de lois, reformulées toujours à neuf selon les besoins. Dieu va à la rencontre de ses créatures en incluant dans son but initial un attrait qui incite à une prise de décision. Dans cette prise de décision, les créatures sont libres. La bénédiction de Dieu permet la décision morale. Et, chaque fois que la décision doit être prise, la bénédiction prend une forme nouvelle. La bénédiction, le pouvoir de Dieu de persuader ses créatures dans l'anticipation de leurs choix, est le pouvoir du futur. Là est l'appel à l'obéissance de Dieu à ses créatures. « Deliverance is experienced in events that represent God's intervention. Blessing is a continuing activity of God that is either present or not present⁷ ». En ce sens, les bénédictions et les malédictions n'impliquent pas un monde de récompenses et de punitions contrôlé par la divinité. La bénédiction est un mode de vie choisi par l'être humain. Conséquemment, la malédiction est le caractère d'une vie hors de la présence de Dieu.

4. 1. ALLER AU SECOURS DE DIEU

L'importance de Jg 5,23 est démontrée par le fait qu'ici sont concentrés trois des cinq références faites à Yahvé dans le cantique. Ce verset conclut le récit de la bataille et crée un contraste avec le récit de Yaël qui suit. Cette concentration de la mention de Yahvé fait contraste avec l'absence de son nom dans les versets suivants (Klein 1988 : 45). Le verset 23, « ils ne sont pas venus au secours de Yahvé » ne pose problème que si Dieu est conçu comme une entité indépendante, qui ne change pas, dont l'essence n'est pas constituée par ses relations. L'expression est moins étrange si Dieu est compris comme une entité actuelle, en relation interne avec le monde. Afin d'explicitier l'obligation d'assistance envers la divinité, nous reviendrons maintenant sur quelques notions de la théorie du procès.

Rappelons d'abord le principe de relativité : « It belongs to the nature of a "being" that it is a potential for every "becoming" ». L'avancée créative consiste en des occasions concrescentes auto-créatives qui, lorsqu'elles ont atteint leur sa-

tisfaction, périssent et deviennent le matériau à partir duquel d'autres actualités entameront leur procès d'unification (Janzen 1975A : 379-406). En tant que matériau, les occasions objectivées exercent une détermination sur le présent. En outre, elles ne forment pas une base indéterminée et confuse, mais elles présentent aux occasions subséquentes un canevas de relations déterminées. Dans la mesure où il est possible d'identifier une famille de relations, il est possible d'identifier une loi physique ou naturelle. Ce canevas de relations déterminées constitue les structures de l'expérience. Quand le passé qui nous donne naissance inclut ces lois, nous pouvons parler du poids de ces lois sur notre existence. La liberté dont jouissent les occasions n'est pas illimitée. Leur liberté est un espace aménagé parmi les contraintes du passé, un moment de créativité où il est décidé librement comment intégrer les influences du passé. Même la liberté de Dieu est soumise aux obligations imposées à la réalité bipolaire.

Dieu, en tant que l'exemplification des principes métaphysiques jusqu'ici énoncés, est bipolaire et suprêmement relationnel. Dieu jouit de la liberté d'auto-créativité, mais cette liberté est toujours conséquente de la détermination du passé. Le pouvoir de Dieu est à la fois passif et actif. Dieu reçoit le monde dans un sentir parfaitement empathique, puis dans son espace de créativité, l'intègre à son propre but subjectif. Ceci fait, Dieu s'offre à nouveau au monde. C'est dans cette intégration du but divin et des expériences divines du passé que les occasions finies reçoivent leur espace d'auto-détermination. Ainsi, Dieu est le véhicule de la nouveauté dans le monde, le pouvoir du futur. Puisqu'en s'offrant aux entités concrescentes, Dieu inclut le monde passé, les occasions reçoivent également le passé comme un pouvoir structuré exigeant impérativement une réception empathique et offrant généreusement la bénédiction de son pouvoir pour l'occasion concrescente. Dieu est donc aussi le véhicule du passé. Tout vient de Dieu.

Est-ce à dire que Dieu est le seul pouvoir efficient ? C'est dire plutôt qu'à un certain moment, tout le pouvoir efficient est entre les mains de Dieu. Mais, Dieu n'est jamais le seul pouvoir efficient. Les occasions finies jouissent d'un choix réel, d'une réelle créativité. Elles jouissent donc également d'un réel pouvoir actif et

efficient. Ce pouvoir est exercé pendant leur devenir, dans l'intervalle compris entre leur réception du monde grâce à Dieu et leur complétion par leur entrée en Dieu. C'est dans cet intervalle que, en s'auto-déterminant, les occasions déterminent partiellement le futur immédiat, d'abord leur futur en Dieu, ensuite et par conséquent, le futur moyennement rapproché du monde.

Quand le monde est préhendé par Dieu, il est intégré dans « l'être » même de Dieu en tant que matériau pour son propre devenir. Le monde est préhendé selon le but subjectif de Dieu. Quand le monde est intégré au but de Dieu, le monde n'est pas changé, de la même façon que le monde n'est pas changé quand il est intégré à la constitution d'une occasion finie. Une fois le passé déterminé, il ne change jamais. Dieu, en tant que Vérité, ne change pas le passé quand il le transmet aux occasions concrescentes. Pourtant, il y a une différence importante dans la façon dont la transmission finie et la transmission divine affectent la réception du passé par l'occasion concrescente. La différence est que les occasions finies s'approprient le passé selon leur perspective propre, ne le transmettant donc que partiellement. Dieu s'approprie le passé dans son absolue entièreté, le transmettant entièrement. Cette différence explique à la fois le mal actualisé dans le monde et la possibilité de le transcender en Dieu. La nature du mal est que les caractères des choses se font obstacles entre eux, certains aspects s'obscurcissent entre eux, et ces aspects n'accomplissent pas leur pleine immédiateté en tant qu'éléments du présent. Mais puisque l'appropriation divine du monde est entière, ne présentant pas une perspective limitée, le monde en entier, chaque entité en entier, entre en Dieu dans sa pleine immédiateté. Il n'y a aucun obstacle. Ainsi, la transmission peut se faire sans distorsion de la part de Dieu. C'est-à-dire que tandis que Dieu transmet les éléments obscurcissants du passé au présent, Dieu ne contribue pas à l'obstruction. De cette façon, Dieu reçoit la causalité efficiente du monde en soi-même, s'en approprie comme son être même, et la transmet comme déterminante, ou même coercitive, aux occasions subséquentes.

Dieu « change » le monde fini d'une seule façon ; il l'enveloppe de ses buts nouveaux. C'est, selon l'expression de Whitehead, une enveloppe « translucide ».

C'est-à-dire que le monde passé est transmis à l'occasion présente sans réfraction physique (le passé reste tel quel), mais muni d'une capacité subtile mais attrayante de produire une réfraction au niveau mental (au niveau des possibilités). Les entités dont la capacité mentale est très réduite reçoivent le passé virtuellement exactement comme il était à son « entrée » en Dieu et le reproduisent virtuellement exactement. Celles dont le pôle mental est capable d'un haut degré de liberté imaginative ont l'opportunité d'actualiser les possibilités réfractées.

Les occasions finies représentent certainement de vrais agents causals pour les occasions concrescentes subséquentes. Leur efficacité causale agit par leur intégration dans l'acte de devenir auto-créatif des occasions nouvelles. Dieu est soumis à cette influence fondatrice tout en la maintenant. Un examen de l'influence des entités finies sur les entités concrescentes doit tenir compte à la fois de *ce* qui est donné et *que* c'est donné, c'est-à-dire du monde et de Dieu. L'examen d'un élément séparé de l'autre constitue une abstraction de la situation concrète :

...The notion of "power" is transformed into the principle that the reasons for things are always to be found in the composite nature of definite actual entities - in the nature of God for reasons of the highest absoluteness, and in the nature of definite temporal actual entities for reasons which refer to a particular environment⁸.

Au début de sa concrescence, l'entité ne reçoit pas Dieu *et* le monde. Ce n'est que dans une phase relativement avancée de la concrescence que la distinction est possible : « ... The details are a reaction to the totality... What is original is the vague totality⁹ ». Ce qui est donné au début de chaque concrescence est uniquement Dieu, incluant en lui-même le monde. Rien n'est donné hors de ou en plus de Dieu. Quand il est nécessaire de distinguer le monde sans Dieu et Dieu comme transcendant le monde fini dans son auto-création, nous pouvons penser le monde passé comme marquant le présent de sa force causale et Dieu comme pouvoir du futur offrant aux occasions du présent un attrait persuasif de possibilités concrètes. Mais cette distinction demeure une abstraction. Un examen du caractère de l'influence causale ne devient concret que lorsqu'il inclut cette conclusion : *ce* qui est donné à l'expérience concrescente est expliqué grâce aux entités finies ; *que* ce

soit donné à l'expérience est expliqué grâce à Dieu. *Ce* qui est donné à l'entité est une combinaison de faits déterminés par une multitude d'occasions de devenir et les possibilités nouvelles dont Dieu enveloppe ces faits déterminés. *Que* cela soit donné à l'entité est dû à Dieu. *Comment* cela sera intégré dans l'expérience est entièrement selon le choix de l'entité. Il nous est donc possible de conclure « In the work of suffering and bearing the world, God helps us... ; in the work of reconceiving and transforming the world, we help God » (Janzen 1975A : 404).

Il semble donc que la théorie du procès n'est pas incompatible avec un texte qui rapporte un épisode de guerre sacrée en Israël. Il apparaît au contraire que la théorie du procès fournit enfin au concept de synergie proposé par certains spécialistes une logique interne qui lui faisait défaut jusqu'à maintenant. La liberté des êtres humains n'est plus niée, le paradoxe est aboli. La théorie du procès permet de démontrer que Jg 4-5 présente les êtres humains impliqués moralement dans des événements décisifs pour le devenir humain et divin. Seulement par la prière du peuple, par l'action des « héros », l'intervention de Yahvé est-elle rendue possible. La participation de Yahvé ne peut plus être considérée comme une force extérieure, étrangère et arbitraire, qui se manifeste unilatéralement. La théorie du procès permet de plus d'assigner dans une certaine mesure un rôle approprié à la nature. Nous disposons donc d'une conception cohérente de la réalité où l'être humain, Dieu et la nature forment un tout interdépendant, engagé à chaque moment dans des relations de mutualité. Les mots de Martin Luther King Jr, qui formaient le prélude à ce chapitre, peuvent nous fournir à ce moment une conclusion appropriée :

I am cognizant of the interrelatedness of all communities and states. I cannot sit idly by in Atlanta and not be concerned about what happens in Birmingham. Injustice anywhere is a threat to justice everywhere. We are caught in an inescapable network of mutuality, tied in a single garment of destiny. Whatever affects one directly affects all indirectly.

5. NOTES

¹ C'est le cas de Ford (1978 : 15). Sa définition du pouvoir divin est utilisée par la plupart des théoriciens du procès. Nous la résumons plus loin et tenterons, à la suite de Janzen, de lui donner une portée plus grande.

² H. E. von Waldow est cité par Knierim (1994 : 1).

³ Fewell et Gunn (1990 : 389) considèrent Jg 4-5 comme deux parties d'un tout et non, comme beaucoup d'autres auteurs, comme une juxtaposition de textes de différentes origines.

⁴ Fewell et Gunn (1990 : 390) citent R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985 ; D. F. Murray, « Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story (Judges IV 4-22) », *Vetus Testamentum Supplements* 30, 1979, pp. 155-189 ; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative : Ideological Literature and the Drama of Reading*, (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington, Indiana University, 1985.

⁵ M. Buber est cité par Janzen (1982 : 20).

⁶ W. Eichrodt est cité par Fretheim (1984 : 79).

⁷ C. Westermann est cité par Coats (1982 : 71).

⁸ Janzen (1975A : 390) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company, 1929, p. 28.

⁹ Janzen (1975A : 391) cite l'ouvrage d'A.N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York, Free Press, 1938, p.108-109.

CONCLUSION

La première partie de ce mémoire nous a permis de nous familiariser avec les principales notions de la métaphysique de Whitehead, en commençant par indiquer à quels besoins celle-ci répond. Nous avons vu que les catégories philosophiques traditionnelles, en particulier la notion des substances, sont incapables de rendre compte de la perception directe, des relations entre les entités et des changements auxquels ces entités sont soumises. Dans la théorie du procès, ces notions sont plutôt expliquées par la théorie des entités actuelles qui sont en relation interne les unes avec les autres par leur expérience et qui fonctionnent comme sujets puis comme objets dans la constitution des entités émergentes. Les présupposés de base de la théorie des entités actuelles sont que tout dans l'univers peut être expliqué en terme d'expérience des sujets, qu'il n'y a rien en dehors de l'expérience des sujets et que tout ce qui existe est en relation avec tout le reste. Nous avons vu les différentes phases du procès d'auto-crédation des entités actuelles jusqu'à son achèvement, appelé satisfaction. Ce procès s'effectue grâce à la créativité, qui est dans notre modèle « l'universel des universaux ».

Le modèle du procès a été illustré par l'exemple de la dynamique de l'existence humaine. En effet, dans la théorie du procès, l'être humain n'est pas défini en terme de substance, comme une seule et unique entité de la naissance à la mort. La personne est vue plutôt comme une suite de devenirs, c'est-à-dire une suite d'unifications créatrices et intentionnelles de ses influences en une unité subjective. Cette unification est accomplie par la créativité. C'est l'entité actuelle Dieu, en tant qu'entité suprêmement créative qui rend ces procès d'auto-crédation possibles.

Dans la théorie du procès, Dieu est l'exemplification suprême des principes fondamentaux, il n'est pas invoqué simplement pour éviter leur effondrement. Dieu tient un rôle unique et absolument essentiel dans le procès de l'univers. Sans Dieu, le monde serait incomplet, impossible. Dieu est la source ultime des possibilités pour les entités actuelles. Dieu est également l'unification, l'harmonisation et la transformation finale des entités actuelles. Dieu est présent au début de l'existence des entités par son offre des meilleures possibilités pour chaque entité. Dieu reçoit les entités

à la conclusion de leur moment d'existence, intégrant ce qu'elles ont choisi de devenir dans la conscience divine. Dieu est source et destinée de tout.

L'herméneutique qui se dégage de la théorie du procès n'est pas une nouvelle méthode exégétique proprement dite. L'herméneutique du procès peut utiliser tous les outils exégétiques à sa disposition. Il s'agit plutôt d'une lumière nouvelle jetée sur le texte et sur la tâche d'interprétation. Pour l'herméneute du procès, la signification des textes est temporelle et cumulative et se trouve dans l'interaction continuelle entre le texte et le lecteur. Toutes les interprétations sont des interprétations « pour aujourd'hui », appelées à une évolution constante. À tout moment, un texte peut acquérir une signification plus importante que celle qu'il a eu dans le passé. L'herméneute du procès n'est pas à la recherche de la vérité qui se cacherait dans l'essence du texte. Nous avons vu dans notre étude de la perception et des propositions qu'il est plus important que les propositions rencontrées dans le texte soient intéressantes que vraies. L'importance de la vérité est qu'elle ajoute à l'intérêt. L'herméneute du procès cherchera plutôt à créer un contraste harmonieux des propositions rencontrées dans le texte grâce à un modèle nouveau d'interprétation.

Pour ce faire, nous avons dû d'abord nous mettre sur la route historique du texte biblique. C'est-à-dire que nous avons tenté de distinguer comment le texte a pris naissance et nous avons analysé comment ce texte a été reçu et analysé par les spécialistes. Il apparaît clairement de notre analyse que les spécialistes sont presque unanimes à considérer Jg 4-5 comme un exemple d'une croyance primitive du pouvoir unilatéral et absolu de Yahvé. Ainsi, Jg 4-5, tout comme les autres textes rapportant des guerres sacrées, est considéré comme reflétant une métaphysique naïve et archaïque, incompatible avec nos esprits modernes.

L'application de l'herméneutique du procès au texte montre qu'en réalité Jg 4-5 tient ensemble des conceptions du pouvoir divin et du pouvoir humain beaucoup plus subtiles. Dieu a besoin de la participation humaine. Les êtres humains et Dieu sont impliqués dans une dynamique de nécessité mutuelle. Nous avons donc constaté que deux formes de pouvoir se côtoyaient dans le texte, le pouvoir unilatéral et le pouvoir relationnel. Nous avons vu que le pouvoir relationnel était la

sphère de Dieu. Quand cette forme de pouvoir est mise en jeu, la participation de Dieu et la dynamique de mutualité avec les êtres humains étaient à leur maximum. Quand les êtres humains usent d'un pouvoir unilatéral, la participation divine est impossible.

Cette notion de pouvoir est importante puisque qu'elle est la base des systèmes de croyance. Nous ferons maintenant quelques remarques finales sur les implications de la conception du pouvoir relationnel. L'image que nous nous faisons de Dieu est un élément important dans notre perception de nous-mêmes, des autres et du monde. Les images qui gouvernent notre conception de la divinité déterminent non seulement la façon dont nous pensons Dieu, mais aussi toute notre vie. La façon dont nous nommons Dieu, dont nous percevons sa réalité, influence fondamentalement tous les aspects de notre existence. L'être humain créé par Dieu à son image, l'être humain appelé à la vie éternelle après la mort, sont des concepts qui posent Dieu comme origine et but de l'existence humaine. Entre les deux, les chrétiens posent Dieu comme Présence amoureuse occupant chaque instant, Juge des actions bonnes ou mauvaises, Absolu ultime auquel il convient de confronter notre existence limitée. Depuis un siècle, notre vision du monde a beaucoup changé. L'adoption d'un vocabulaire différent, d'une conception nouvelle de Dieu, sans prétendre épuiser le mystère de Dieu, entraîne des changements radicaux dans nos rapports à nous-mêmes, aux autres et dans nos comportements dans toutes les sphères de notre vie. D'un monde dont il est possible de connaître et de prédire tous les mécanismes, nous sommes désormais en présence d'un monde où il faut tenir compte de la chance, du hasard qui existe nécessairement et côtoie la nécessité, du désordre dont il n'est plus possible de dire qu'il vient de Dieu. Notre compréhension du monde change, et avec elle, notre compréhension de Dieu.

Quand on a de Dieu une image d'une divinité toute-puissante, qui ne change pas dans sa perfection absolue, qui aime ses créatures d'un amour qui n'est pas passionné, brûlant, la notion d'être une aide pour Dieu est inconcevable. De la même façon, concevoir l'être humain comme non créateur, non libre, ayant devant lui une destinée préétablie, ne permet pas d'imaginer qu'une telle créature peut participer pleinement à la vie divine.

Le passage biblique que nous avons étudié ici suggère qu'il y a un partage de pouvoir dans l'ordre créé. Même lorsque l'emphase est mise sur l'initiative divine la capacité créatrice du monde n'est pas niée. Le pouvoir créateur est plutôt partagé : la participation divine est toujours appropriée à la nature de l'ordre créé et elle est toujours efficace. Pourtant, tout n'est pas déterminé d'avance : une multitude d'éléments peuvent contrarier l'action de Dieu.

Cette relation entre l'ordre créé et Dieu est encore plus importante entre Dieu et l'être humain. Dieu et l'être humain sont tous deux impliqués dans le processus créateur : l'implication de Dieu est toujours conforme à la nature de l'être humain (qui est créé libre), et évidemment, à la nature de Dieu (Dieu n'est pas capable d'action haineuse). L'implication de Dieu ne détermine pas tout d'avance. La décision et l'action de l'être humain contribuent à la création et peuvent être contraires au désir de Dieu. Dieu est présent dans le processus créateur : Dieu exerce un pouvoir qui permet plutôt qu'un pouvoir qui contrôle. L'action de Dieu est indispensable à toute la création, mais le futur est aussi dépendant de l'action humaine. Le futur de l'ordre créé, et donc le futur de Dieu, est dépendant de l'action humaine. Dieu prend un risque avec la création et Dieu est vulnérable dans son amour.

Dieu est présent pour chaque occasion et participe à chaque événement, se joignant à d'autres causes ; son action n'est pas interférence ou intervention. L'influence de Dieu est efficace dans toutes les occasions, dans certaines plus que dans d'autres. Même dans les pires situations, l'influence de Dieu sera efficace. En même temps, dans aucune situation son influence déterminera tout. Ce qui est possible de faire pour Dieu dans certaines situations est déterminé par la nature de la situation et par son contexte (bien que Dieu offre toujours le meilleur pour chaque occasion). Dieu doit souvent « travailler » dans des circonstances qui ne sont pas idéales. La participation humaine peut rendre chaque moment imparfait.

D'un point de vue plus large, le pouvoir est d'une importance capitale pour la libération et le salut, il est intégral à l'espoir et à l'action vers un monde meilleur. Pour cette raison, l'autorité et le pouvoir sont des thèmes centraux de la spiritualité ; l'incapacité de prendre la parole, le manque de confiance en sa propre auto-

rité, entraînent que la spiritualité de certaines personnes est dévaluée, ignorée, marginalisée. Le modèle de relation de pouvoir dans la théorie du procès nous amène à considérer des relations de pouvoir entre les êtres humains qui ne soient pas une relation pyramidale d'autorité. Cette autorité contraignante, assurée de son bon droit, cherche à accomplir sa volonté sans égard à la volonté de l'autre, sans égard aux conséquences de son action sur la vie et le développement de l'autre. Cette autorité est coercitive, elle impose une restriction sur les possibilités de vie de l'autre, soit par la menace, soit par la promesse de récompenses. Cette façon de faire empêche les personnes de devenir les véritables « agents » de leur vie, d'exercer un contrôle maximal sur les événements. On conçoit alors le pouvoir comme une entité ou un objet détenu par des individus précis (c'est l'attribut des puissants). Dans cette optique, certains sont puissants, d'autres ne le sont pas. De plus, l'augmentation du pouvoir de l'un entraîne nécessairement la diminution du pouvoir de l'autre.

Le pouvoir tel que défini dans la théorie du procès est en fait une relation, une interaction entre les personnes et non une qualité détenue par un seul individu. La théorie du procès définit le pouvoir comme un composant qui est fluide et toujours présent dans les relations entre les personnes. Le pouvoir opère chaque fois que deux personnes se rencontrent. Être en relation, c'est être dans une forme ou une autre de relation de pouvoir. Nous ne pouvons y échapper, nous ne pouvons que nous efforcer à la rendre constructive. Puisque le pouvoir n'est pas une qualité que posséderait un individu, mais un composant de l'interaction entre les personnes, le pouvoir ne peut pas être divisé, donnant, par exemple, aux femmes du pouvoir dans une sphère (la famille, les emplois subalternes) et donnant aux hommes du pouvoir dans une autre (la vie publique, le sacré). Le « nous » qui se construit dans ces relations de mutualité est engagé dans une transformation qui l'amène toujours vers ce qui le dépasse ; il est formé de plusieurs « je » individuels qui sont nourris, transformés, créés par lui. Le « nous » est en quelque sorte l'environnement qui permet la construction des « je ». La subjectivité née de la collectivité renforce cette dernière, lui permettant à nouveau de faire émerger la subjectivité. L'enjeu n'est donc pas de *donner* du pouvoir aux impuissants et aux

marginalisé(e)s, comme si c'était une chose qu'ils/elles ne possédaient pas déjà. L'enjeu est plutôt d'encourager les plus faibles à cueillir le pouvoir qu'ils possèdent déjà.

Selon cette définition du pouvoir, la définition du rôle des leaders est aussi transformée. L'autorité et le pouvoir ne sont pas synonymes bien que leur définition soit très proche. L'autorité est constituée par ce qui est légitime et explicite dans les relations. Tous les membres d'un groupe sont conscients que c'est ainsi que les choses se font et que c'est ainsi que les choses doivent être faites. Dans le langage, l'autorité aussi est objectivée, étant vue comme l'attribut d'un seul individu. Mais comme le pouvoir, l'autorité est un processus social, une relation entre des personnes. C'est à la communauté de prévenir les abus destructeurs et excessifs de l'autorité.

La conception de pouvoir qui nous est la plus familière est une relation dominants-subordonnées, c'est une relation hiérarchique. Le pouvoir dans la relation hiérarchique est un mouvement unidirectionnel d'influence. L'influence est d'ailleurs vue comme un signe de faiblesse. Ce paradigme n'est pas mutuel et est basé sur une conception non relationnelle de la personne. La personne qui influence n'est pas perçue comme étant elle-même sujette au changement. Dans ce contexte, les individus sont jugés selon leur capacité d'exercer ou de résister aux influences. La nouvelle définition du pouvoir proposée par le modèle plus haut est basée sur des relations de mutualité. Le pouvoir comme domination est remplacé par le pouvoir comme influence mutuelle.

Nous proposons une conception du pouvoir comme relation de mutualité. Elle valorise autant la capacité d'influencer que d'être influencée, de donner autant que de recevoir, de parler autant que d'écouter, chacun des deux aspects constituant des pôles créatifs de la relation. Le pouvoir est donc enraciné dans la mutualité, une relation où les deux partenaires prennent conscience de la réalité des changements. Elle favorise la collaboration plutôt que la compétition, une situation où les inégalités (de savoir, d'expérience, etc.) ne deviennent pas des injusti-

ces. En ce sens, la diversité devient véritablement une richesse plutôt qu'une menace.

Cette nouvelle approche du pouvoir donne naissance à de nouvelles métaphores. La définition traditionnelle du pouvoir fournit une image de pyramide. La définition du pouvoir basé dans la mutualité donne des métaphores de toiles d'araignée, de filets, de cercle. Dans une toile, aucune position n'est supérieure à une autre. Chaque élément, même le plus petit ou le plus insignifiant, détient le potentiel d'influencer tous les autres et d'être influencé par tous les autres. En ce sens, l'acte de donner ou l'acte de recevoir ont autant de valeur l'un que l'autre. Dans un cercle, l'énergie circule d'un point à l'autre et non de haut en bas.

Cette définition du pouvoir met l'action politique et sociale au premier plan. Les impuissants et les marginalisés participent aussi à la construction de la société. Ils ne sont pas en dehors. La non-intervention des plus petits dans la société n'est pas une simple perte, elle *permet* d'autres considérations, d'autres formes de pouvoir de prévaloir. Le fait de refuser de s'impliquer pour l'amélioration de ses conditions et des conditions des autres n'empêche pas le monde de fonctionner, mais il fonctionnera selon les exigences des autres.

Cette nouvelle définition est basée sur notre image de Dieu. Notre relation à Dieu est un partenariat de mutualité et non une relation de domination et de soumission. Dieu a besoin de la collaboration humaine. Nous sommes co-créateurs/rices, avec Dieu et avec les autres, des agents véritables dans l'actualisation du futur.

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMAN J. S., (1975), « Prophecy and Warfare in Early Israel : A Study of the Deborah-Barak Story », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220, pp. 5-13.

AULD A. G., (1984), *Joshua, Judges, and Ruth*, Philadelphia, Westminster Press.

BAL M., (1988), *Murder and Difference : Genre, Gender, and Scholarship on Sisera's Death*, (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, Indiana University Press.

BEARDSLEE W. A., (1979A), « Whitehead and Hermeneutic », *Journal of the American Academy of Religion* 47, pp. 32-36.

_____, (1979B), « Saving One's Life by Losing It », *Journal of the American Academy of Religion* 47, pp. 58-71.

_____, (1982), « Recent Hermeneutics and Process Thought », *Process Studies* 12, pp. 65-76.

_____, (1990), « Process Thought On the Borders Between Hermeneutics and Theology », *Process Studies* 19, pp. 230-234.

BLYTH J. W., (1941), *Whitehead's Theory of Knowledge*, Providence, Brown University.

BOLING R. G., (1975), *Judges*, Garden City, Doubleday.

BROCK R. N., (1988), *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York, Crossroad.

BROWN F., S. R. DRIVER et C. A. BRIGG, (1962), *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press.

BUTTRICK G. A., et. al. dir., (1962), « The Song of Deborah (5:1-31) », *The Interpreter's Bible*, vol. 2, New York, Abingdon Press, pp. 717-729.

CAMP C. V., (1993), « Feminist Theological Hermeneutics : Canon and Christian Identity », E. SCHÜSSLER FIORENZA, dir, *Searching the Scriptures. Volume One : A Feminist Introduction*, New York, Crossroad, pp. 154-171.

CANNON K. G., (1993), « Womanist Interpretation and Preaching in the Black Church », E. SCHÜSSLER FIORENZA, dir, *Searching the Scriptures. Volume One : A Feminist Introduction*, New York, Crossroad, pp. 326-337.

COATS G. W., (1982), « The Way of Obedience. Traditio-Historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story », *Semeia* 24, pp. 53-79.

COBB J. B. Jr., (1982), « Trajectories and Historic Routes », *Semeia* 24, pp. 92-95.

COBB J. B. Jr. et D. R. GRIFFIN, (1976), *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press.

COBB J. B. Jr., D. J. LULL et B. A. WOODBRIDGE, (1979), « Introduction : Process Thought and New Testament Exegesis », *Journal of the American Academy of Religion* 47, pp. 21-30.

COLLINS J. J., (1982), « Process Hermeneutic : Promise and Problems », *Semeia* 24, pp. 107-116.

COUGAN M. D., (1978), « A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah », *The Catholic Biblical Quarterly* 40, pp. 143-166.

CRAIGIE P. C., (1978), « Deborah and Anat : A Study of Poetic Imagery (Judges 5) », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90, pp. 374-381.

De PURY A., (1981), « La guerre sainte israélite. Réalité historique ou fiction littéraire ? », *Études Théologiques et Religieuses* 56, pp. 5-38.

De VAUX R., (1991), « La guerre sainte », *Les institutions de l'Ancien Testament II*, 5^e édition, Paris, Cerf, pp. 73-86.

De VRIES S. J., (1975), « Temporal Terms as Structural Elements in the Holy-War Tradition », *Vetus Testamentum* 25, pp. 80-105.

EXUM C. J., (1985), « "Mother in Israel" : A Familiar Figure Reconsidered », L. RUSSEL, dir., *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster, pp. 73-85.

FARLEIGH P., « Whitehead's *Even More Dangerous Idea* », <http://www.ozemail.com.au/~farleigh/wemdi.htm>.

FARMER R. L., (1997), *Beyond the Impasse. The Promise of a Process Hermeneutic*, (Studies in American Biblical Hermeneutics 13), Macon, Mercer University Press.

FEWELL D. N. et D. M. GUNN, (1990), « Controlling Perspectives. Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5 », *Journal of the American Academy of Religion* 63, pp. 389-411.

FORD L. S., (1972), « Biblical Recital and Process Philosophy. Some Whiteheadian Suggestions for Old Testament Hermeneutics », *Interpretation* 26, pp. 198-209.

_____, (1978), *The Lure of God : A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphia, Fortress Press.

_____, (1982), « The Divine Curse Understood in Terms of Persuasion », *Semeia* 24, pp. 81-87.

FRETHEIM, T. E., (1984), *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Philadelphia, Fortress Press.

GOOD R. M., (1985), « The Just War in Ancient Israel », *Journal of Biblical Literature* 104, pp. 385-400.

GRAY J., (1967), *Joshua, Judges and Ruth*, London, Thomas Nelson.

GRIFFIN D. R., (1975), « Relativism, Divine Causation, and Biblical Theology », *Encounter* 36, pp. 342-360.

_____, dir., (1989), *God & Religion in the Postmodern World : Essays in Post Modern Theology*, Albany, State University of New York Press.

_____, « Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem », <http://www.ozemail.com.au/~farleigh/aapt/Papers/DGpanexp.html>.

HALPERN B., (1983), « The Resourceful Israelite Historian : The Song of Deborah and Israelite Historiography », *Harvard Theological Review* 76, pp. 379-401.

HAMLIN E. J., (1990), *At Risk in the Promised Land. A Commentary on the Book of Judges*, Edinburgh, Handsel Press.

HARTSHORNE C., (1964), *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden, Archon Books.

HOBBS T. R., (1989), *A Time for War. A Study of Warfare in the Old Testament*, (Old Testament Studies 3), Wilmington, Michael Glazier.

HOSINSKI T. E., (1993), *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*, Lanham, Rowan & Littlefield Publishers.

JANZEN G. J., (1975A), « Modes of Power and the Divine Relativity », *Encounter* 36, pp. 379-406.

_____, (1976), « The Old Testament in "Process" Perspective : Proposal for a Way Forward in Biblical Theology », F. M. CROSS, W. E. LEMKE et P. D. MILLER Jr., dir., *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, Doubleday & Company, pp. 480-509.

_____, (1982), « Metaphor and Reality in Hosea 11 », *Semeia* 24, pp. 7-43.

JANZEN W., (1975B), « God as Warrior and Lord. A Conversation with G. E. Wright », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220, pp. 73-75.

JOHNSON E. A., (1997), *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad.

JONES G. H., (1975), « "Holy War" or "Yahweh War" ? », *Vetus Testamentum* 25, pp. 642-658.

JOÜON P., (1991), *A grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Pontifical Biblical Institute.

KANG S., (1989), *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, New York, Walter de Gruyter.

KELSEY D. H., (1983), « The Theological Use of Scripture in Process Hermeneutics », *Process Studies* 13, pp. 181-188.

KLEIN L. R., (1988), *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, (Journal for the Study of the Old Testament 68), Sheffield, Sheffield Academic Press.

KNIERIM R. P., (1994), « On the Subject of War in Old Testament and Biblical Theology », *Horizons in Biblical Theology* 16, pp. 1-19.

LECLERC I., (1973), « The Necessity Today of the Philosophy of Nature », *Process Studies* 3, pp. 158-168.

LIND M. C., (1980), *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, (A Christian Peace Shelf Selection), Scottdale, Herald Press.

LINGEN van der A., (1990), *Les guerres de Yahvé : l'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, (Lectio Divina 139), Paris, Éditions du Cerf.

LONGMAN T. et D. G. REID, (1995), *God is a Warrior*, (Studies in Old Testament Biblical Theology), Grand Rapids, Zondervan Publishing House.

LOOMER B. M., (1976), « Two Conceptions of Power », *Process Studies* 6, pp. 5-32.

_____, (1987), « Process Theology : Origins, Strengths, Weaknesses », *Process Studies* 16, pp. 245-254.

LULL D. J., (1983), « What is "Process Hermeneutics" », *Process Studies* 13, pp. 189-201.

MALAMAT A., (1976), « Charismatic Leadership in the Book of Judges », F. M. CROSS, W. E. LEMKE et P. D. MILLER Jr., dir., *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, Doubleday & Company, pp. 152-168.

MARTIN J. D., (1975), *The Book of Judges*, Cambridge, Cambridge University Press.

MAYES A. D. H., (1969), « The Historical Context of the Battle Against Sisera », *Vetus Testamentum* 19, pp. 353-360.

_____, (1985), *Judges*, Sheffield, JSOT Press.

MAYS J. M., (1982), « Response to Janzen : "Metaphor and Reality in Hosea 11" », *Semeia* 24, pp. 45-51.

MELLERT R. B., (1975), *What is Process Theology?*, New York, Paulist Press.

MILLER P. D. Jr., (1973), *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Harvard University Press.

MURPHY N. C., (1989), « Does Prayer Make a Difference ? », T. PETERS, dir., *Cosmos as Creation : Theology and Science in Consonance*, Nashville, Abingdon Press, pp. 235-245.

MURRAY D. F., (1979), « Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story (Judges IV 4-22) », *Supplements to Vetus Testamentum* 30, pp. 155-189.

NELSON H. J., (1979), « The Resting Place of Process Theology », *Harvard Theological Review* 72, pp. 1-21.

- NIDITCH S., (1993), *War in the Hebrew Bible : A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press.
- PARMENTIER A., (1968), *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne.
- PIXLEY G. V., (1974), « Justice and Class Struggle : A Challenge for Process Theology », *Process Studies* 4, pp. 159-175.
- POLS E., (1978), « Human Agents as Actual Beings », *Process Studies* 8, pp. 103-113.
- RABIN C., (1955), « Judges V,2 and the "Ideology" of Deborah's War », *The Journal of Jewish Studies* 6, pp. 125-134.
- RICHARDS K. H., (1982), « Cobb's Living Historic Routes : A Response », *Semeia* 24, pp. 99-105.
- SAWYER J. F. A., (1981), « "From Heaven Fought The Stars" (Judges V 20) », *Vetus Testamentum* 31, pp. 87-89.
- SHERBURNE D. W., (1966), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago, Chicago Press.
- SOGGIN J. A., (1981), *Judges. A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press.
- SUCHOCKI M. H., (1982), *God, Christ and Church. A Practical Guide to Process Theology*, New York, Crossroad.
- _____, (1985), « Weaving the World », *Process Studies* 14, pp. 76-86.
- TANAKA Y., « Hayathology and Whitehead's Process thought », http://www.asahi-net.or.jp/~sn2y-tnk/tanaka_0.htm.
- TAYLOR J. G., (1982), « The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses », *Journal for the Study of the Old Testament* 23, pp. 99-108.
- THIE M., (1978), « Feminist Concerns and Whithead's Theory of Perception », *Process Studies* 8, pp. 186-191.
- TOOMBS L. E., (1976), « War, ideas of », *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, pp. 796-801.
- Von RAD G., (1991), *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids, W.B.E. Publishing.

WEBB B. G., (1987), *The Book of Judges. An Integrated Reading*, (Journal for the Study of the Old Testament 46), Sheffield, Sheffield Academic Press.

WEEDEN T. J. Sr., (1979), « Recovering the Parabolic Intent in the Parable of the Sower », *Journal of the American Academy of Religion* 47, pp. 98-119.

WHITEHEAD A.N., (1925), *Science and the Modern World*, New York, Macmillan Company. Réimprimé en 1967, New York, Free Press.

WHITEHEAD A.N., (1927), *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York, Macmillan Press. Réimprimé en 1959, New York, Capricorn Books.

WHITEHEAD A.N., (1929), *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, Macmillan Company. Édition corrigée en 1978, D. R. GRIFFIN et D. W. SHERBURNE, ed., New York, Free Press.

WHITEHEAD A.N., (1929), *The Function of Reason*, Princeton, Princeton University Press. Réimprimé en 1958, Boston, Beacon Press.

WHITEHEAD A.N., (1926), *Religion in the Making*, New York, Macmillan Company. Réimprimé en 1974, New York, New American Library.

WHITEHEAD A.N., (1933), *Adventures of Ideas*, New York, Macmillan Company. Réimprimé en 1967, New York, Free Press, 1967.

WHITEHEAD A.N., (1938), *Modes of Thought*, New York, Macmillan Company. Réimprimé en 1968, New York, Free Press.

WILLIAMSON C. M., (1982), « Process Hermeneutics and Christianity's Post-Holocaust Reinterpretation of Itself », *Process Studies* 12, pp. 77-93.

WOODBIDGE B. A., (1976), *The Role of Text and Emergent Possibilities in the Interpretation of Christian Tradition : A Process Hermeneutic in Response to the German Hermeneutical Discussion*, Ph. D. dissertation, Claremont Graduate School.

_____, (1979), « An Assessment and Prospectus for a Process Hermeneutic », *Journal of the American Academy of Religion* 47, pp. 122-128.

WRIGHT G. E., (1969), « God the Warrior », *The Old Testament and Theology*, New York, Harper & Row, pp. 121-150.

YODER J. H., (1989), « "To your Tents, O Israel" : The Legacy of Israel's Experience with Holy War », *Studies in Religion Sciences Religieuses* 18, pp. 345-362.