

La foi, les œuvres et l'exemple d'Abraham et Raab dans Jc 2,14-26

Pierre Keith

Faculté de théologie catholique, Strasbourg

Une lecture attentive du ch. 2 de l'épître de Jacques permet facilement de constater l'existence de rapprochements précis, de vocabulaire et de structure, entre les deux péricopes dont il est formé. À ce propos, dans son commentaire, au moment d'esquisser le mouvement d'ensemble des vv. 14 à 26, J. Cantinat note qu'on "remarque vite que ce schéma (thème, cas concret, preuves) rappelle quelque peu celui de la section précédente (2,1-13)".¹ D'autres auteurs ont poussé l'observation plus avant et ont montré l'existence d'une organisation parallèle entre les vv. 1-13 et 14-26 en s'appuyant sur la reprise de mot-clef et la reproduction de structures rhétoriques². Pour R.P. Martin, "the links between the two paragraphs are too strong to be overlooked"³. La présente contribution souhaiterait prolonger cette réflexion et la conduire à partir de résultats obtenus lors d'une étude antérieure, consacrée aux vv. 1-13, plus particulièrement à la citation de Lv 19,18b en Jc 2,8⁴. Elle voudrait se consacrer au raisonnement développé dans les vv. 14-26, en le comparant à celui de la péricope précédente. Je suis particulièrement sensible à la possibilité qui m'est offerte ici d'offrir à la mémoire de M. Beaudry, ces quelques réflexions à propos de la foi, des œuvres et du salut dans cette péricope discutée de l'épître de Jacques, et de pouvoir rendre un hommage à son hospitalité, à son accueil, et à sa fidélité.

Pour situer mon propos et éviter au lecteur une lecture supplémentaire, je me permets de résumer brièvement les résultats de l'étude en question, qui intéressent et conditionnent cette contribution. Au v. 1, l'auteur introduit une argumentation destinée à prouver l'incompatibilité de la foi "de notre Seigneur Jésus Messie de gloire" (v. 1) avec un accueil discriminatoire, qui

¹ J. CANTINAT, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (Sources bibliques; Paris 1973) 138.

² G. MARCONI, "La struttura di Giacomo 2", *Biblica* 68 (1987) 250-257; D.F. WATSON, "James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation", *NTS* 39 (1993) 94-121.

³ R.P. MARTIN, *James* (WBC 48; Waco 1988) 78-79.

⁴ P. KEITH, "La citation de Lv 19,18b en Jc 2,1-13", dans J. SCHLOSSER (éd.), *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETHL 176; Leuven 2004) 227-247.

considère les personnes selon leur rang. Quand, dans cette perspective, aux vv. 8 et 11, il associe les citations de Lv 19,18b et de Dt 5,17-18 (cf. Ex 20,13.15), il n'argumente pas d'abord à partir du contenu de ces commandements, mais à partir de leur capacité à représenter "toute la Loi". Du même coup, il répercute à sa manière une réflexion sur la Torah, menée dans le judaïsme et le christianisme à des fins systématiques ou pédagogiques. Au tournant de notre ère, différents courants de pensée s'accordaient pour voir dans le commandement de l'amour un résumé de la Loi, mais se distinguaient parfois dans la manière de comprendre cette fonction. Elle était pour les uns heuristique (cf. Mt 19,19), et pour d'autres, comme Paul, une réduction de toute la Loi à cet unique commandement (cf. Rm 13,9; Ga 5,14). Quand l'auteur de l'épître de Jacques cite Lv 19,18b, il qualifie ce commandement de "loi royale" et le prolonge d'un commentaire "vous faites bien" (v. 8). Un tel cadre souligne son importance et rappelle sa valeur principielle, mais ne permet pas à lui seul de trancher en faveur de l'une ou de l'autre fonction. En revanche, dans les versets suivants, quand l'auteur insiste sur l'unité de "toute la Loi", il cite deux interdits du Décalogue pour défendre son principal argument, selon lequel transgresser un seul commandement revient à se rendre coupable à l'égard de la Loi tout entière (v. 10). L'étude de la syntaxe des vv. 8-11 a montré que l'auteur privilégie la valeur heuristique de Lv 19,18b. Par ailleurs, la comparaison avec les autres passages du Nouveau Testament combinant la citation de Lv 19,18b à celles du Décalogue, a établi que, pour convaincre ses destinataires, il fait appel à une tradition connue, associant le commandement de l'amour et le Décalogue. En l'occurrence, la familiarité avec les commandements cités ne provient pas seulement de l'Écriture. L'auteur argumente à partir d'un donné de la tradition, d'un bien partagé avec ses interlocuteurs, sur lequel les uns et les autres peuvent s'accorder. Sa stratégie consiste à se placer sur un terrain commun avec ceux qu'il veut convaincre pour les amener à reconnaître plus rapidement et de manière décisive la justesse de son argument. Dans le prolongement de cette étude, la présente contribution essaiera dans un premier temps de préciser les points de contact et les similitudes de structures observables entre les vv. 1-13 et les vv. 14-26. Ceux-ci devraient nous permettre d'identifier les procédés argumentatifs communs aux deux péripécies. Dans un second temps, à partir de ces observations, elle tentera un nouvel éclairage sur certaines questions ou tensions des vv. 14-26. Elle ne propose pas une étude d'ensemble de la péripécie, mais se limite à quelques propositions inspirées par son contexte littéraire qui concerneront la complémentarité des figures d'Abraham et Raab (vv. 21-25) et l'exégèse du v. 18.

La structure de Jc 2,14-26 et les rapprochements avec Jc 2,1-13

Comme les vv. 1-13, les vv. 14-26 forment un ensemble homogène, de longueur équivalente, que l'on identifie clairement dans son contexte. Les péripopes en amont et en aval sont simplement accolées, disposées de part et d'autre sans liaison grammaticale. Le v. 14 est le début d'un nouveau développement, comme le sont Jc 2,1 et 3,1. Dans chacun de ces versets, l'interpellation directe des destinataires "mes frères" (ἀδελφοί μου) est répétée, et accompagne l'introduction du nouveau thème qui sera exposé et défendu plus en détail. D'un bout à l'autre des vv. 14 à 26, il est question de la foi, des œuvres qui coopèrent avec cette foi, et du salut que cette collaboration permet d'atteindre. Les arguments se succèdent et s'enchaînent de façon cohérente et logique, pour montrer qu'une foi démunie d'œuvres appropriées, est morte et stérile, en d'autres termes inopérante et incapable de produire le salut qu'elle promet. À l'appui de cette thèse, l'auteur de l'épître construit un discours destiné à remporter la conviction de ses destinataires, alliant habilement les affirmations, souvent sous la forme d'une question rhétorique, les objections et les exemples. Le recours à des interlocuteurs fictifs, parfois opposés à l'auteur, confère à l'ensemble le ton vif de la discussion, et laisse percevoir le contexte polémique dont il pourrait être le reflet.

L'unité et l'organisation de la péricope sont visibles entre autres à partir de l'inclusion créée autour de la reprise du mot "corps" (τὸ σῶμα), entre la comparaison conclusive, au v. 26, et la leçon de l'exemple introductif, aux vv. 16b-17. Elle confère à l'argumentation un tour achevé. La référence au corps sert à illustrer, au début et à la fin du raisonnement, la thèse de l'ensemble, selon laquelle "la foi sans œuvres est morte" (vv. 17 et 26b). Les correspondances de vocabulaire et de syntaxe sont remarquables. Dans les deux cas, l'enseignement appuyé par l'analogie du corps est formulé pareillement et amené par la formule "ainsi aussi" (vv. 17 et 26b: οὕτως καὶ) à la manière d'une application ou d'une synthèse⁵. Pour autant, les rapprochements entre les deux pôles de l'inclusion ne peuvent guère être développés, car les références au corps ne sont pas identiques. L'exemple introductif parle de la pauvreté en rappelant les besoins élémentaires, immédiats et permanents, du corps (la nudité et la faim⁶). La nourriture, assimilée par le corps, entretient la vie. Les vêtements, qui couvrent le corps, la protègent. La question initiale du v. 14, "quel intérêt?" (τί τὸ ὄφελος;), appliquée d'abord à la complémentarité de la foi et des œuvres, est relayée au terme de l'exemple, au v. 16. Elle forme une autre inclusion, plus restreinte,

⁵ Cf. Jc 1,11 et 3,5.

⁶ Voir Mt 6,25-34: vêtements et nourriture.

autour de l'exemple cette fois-ci. Elle offre une transition vers la thèse énoncée au v. 17, et fournit la clef de l'analogie. L'inutilité est comparable. Une foi privée d'œuvres est vaine, sans effet pour le salut, comme sont inefficaces quelques bonnes paroles et des souhaits de paix adressés à des personnes dans le besoin, s'ils ne sont pas concrétisés par des gestes de partage et une aide matérielle. La deuxième analogie corps / foi, au v. 26, se comprend bien si elle est adossée à l'anthropologie sémitique. Elle fait des œuvres le principe vital de la foi. Celles-ci sont comme la *ruah*, le souffle de vie insufflé par Dieu au corps, qui l'anime et qui lui permet de s'épanouir selon son être spécifique. Les œuvres ne sont pas seulement un signe visible. Elles sont aussi le principe indispensable d'une foi vivante et la mesure de sa vitalité. Elles ne sont ni l'origine, ni un pré requis permettant d'accéder à cette foi. En revanche, privée des œuvres, la foi est sans intérêt, morte ou stérile, car c'est par les œuvres qu'elle est rendue capable d'atteindre son but.

À mi-chemin des deux pôles de l'inclusion, l'auteur reformule sa thèse variant légèrement le vocabulaire. Il n'emploie plus νεκρός, mais fait un jeu de mots par paronomase sur le mot "œuvre", en substituant au terme fort "mort", l'adjectif ἀργός, de ἀ, ἔργον, littéralement inopérant. Dans le contexte de la péricope, appliqués à la foi, les deux termes, νεκρός et ἀργός, sont synonymes. Une foi inopérante est une foi stérile. Pour illustrer cette synonymie, on pourrait tenter ici un rapprochement avec le figuier maudit par Jésus, le condamnant à ne plus porter de fruits, autrement dit à la stérilité, et que les disciples remarquent comme mort⁷.

La triple répétition de la thèse, aux vv. 17, 20 et 26b, intervient lors de moments spécifiques dans l'argumentation, et permet d'identifier les principales séquences du raisonnement. Elle est formulée une première fois dans le prolongement d'une description d'un cas concret, suffisamment significatif aux yeux de l'auteur pour évoquer chez ses destinataires les enjeux de la thèse qu'il défend. La seconde formulation intervient au terme d'un développement polémique, dans lequel un opposant fictif est intervenu pour contredire l'auteur. Elle marque un tournant dans l'argumentation et fonctionne à cet endroit du texte à la façon d'une transition, concluant la partie dans laquelle l'objection est réfutée et introduisant la démonstration décisive par l'Écriture du bien-fondé de la thèse. La troisième formulation de la thèse (v. 26b) clôt l'ensemble de l'argumentation, à la manière d'un aphorisme. À partir de cette triple répétition, il est possible de démarquer les trois principales parties de la péricope: vv. 15-16, illustration de la thèse par un cas

⁷ Cf. Mt 21,18-22 et Mc 11,12-14.20-25.

concret; vv. 18-19, réfutation d'une objection; et vv. 21-25, démonstration par l'Écriture⁸.

Cette articulation tripartite, alignant (1) cas concret, (2) réfutation d'une objection et (3) démonstration par l'Écriture, reproduit celle de la péricope précédente, aux vv. 1-13. De part et d'autre, l'argumentation commence par énoncer son thème sous la forme d'un interdit (v. 1) ou d'une double question rhétorique (v. 14). Dans son prolongement, elle l'illustre d'un cas concret, évoque ensuite sa dimension polémique en réfutant une objection, puis introduit dans la discussion des arguments déterminants fondés sur l'Écriture. Enfin, elle conclut en reformulant la thèse à la manière d'un aphorisme. Cette organisation générale du raisonnement est commune aux deux péripocopes du ch. 2. Le tableau ci-dessous récapitule leur parallélisme structurel.

	<i>Jc 2,1-13</i>	<i>Jc 2,14-26</i>
1. L'introduction du thème	v. 1	v. 14
2. L'illustration par un cas concret	vv. 2-3	vv. 15-16
3. La leçon du cas concret	v. 4	v. 17
4. La réfutation d'une objection	vv. 5-7	vv. 18-20
5. La démonstration à partir de l'Écriture	vv. 8-11	vv. 21-25
6. L'aphorisme conclusif	vv. 12-13	v. 26

Dans l'une et l'autre, le raisonnement est développé selon un mouvement analogue. Partant de ce constat, il était légitime de se demander si ces points de contacts et de ressemblances, de forme et de contenu, pouvaient encore être affinés, voire si des techniques argumentatives communes pouvaient être identifiées. Par exemple, on constate facilement que les deux péripocopes sont introduites par un interdit ou une double question qui concernent la foi et une conduite conforme à cette foi (vv. 1 et 14). On remarque également que la transition de l'une à l'autre est assurée par le thème du salut, mentionné au v. 14, qui relaye le motif conclusif du jugement dans les vv. 12-13. La suite de la péricope confirmera que l'idée du v. 13 est prolongée par celle du v. 14 et qu'elles s'appuient sur une même conviction de l'auteur selon laquelle au jugement, seul celui qui aura agi conformément à sa foi, avec miséricorde, pourra prétendre à être sauvé. L'auteur demande également au v. 12 de préférer l'action à la parole. Au v. 14, il privilégie une foi active par rapport à une foi qui se dit. Visiblement, les rapprochements ne sont donc pas seulement structureaux, mais existent aussi au niveau du vocabulaire, de la syntaxe,

⁸ Dans son commentaire, P.H. Davids présente la péricope en suivant un découpage similaire. Il aborde les vv. 14-26 en trois temps, respectivement les vv. 14-17 / l'illustration; vv. 18-20 / l'argument logique; vv. 21-26 / l'argument biblique. Cf. P.H. DAVIDS, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids 1982) 119-134.

et des idées⁹. Outre un intérêt purement littéraire, une meilleure définition des contacts entre les deux péricopes aiderait à mieux comprendre non seulement les techniques argumentatives mises en œuvres, mais aussi certains enjeux du raisonnement de l'auteur. Pour plus de clarté, la comparaison procède selon l'ordre et le découpage récapitulés dans le tableau ci-dessus:

- Les vv. 1 et 14 introduisent le thème. Ils ont en commun quelques éléments importants de vocabulaire: (1) l'apostrophe "mes frères" (ἀδελφοί μου), (2) le verbe "avoir" (ἔχω), et (3) le substantif "foi" (ἡ πίστις), auxquels s'ajoute l'emploi d'un terme rare de part et d'autre, "partialité" (προσωποληψία)¹⁰ et "profit" (τὸ ὄφελος)¹¹. Derrière ce vocabulaire partagé, c'est aussi la même idée qui est sous-jacente aux deux versets: avoir la foi et agir en conséquence. Par ailleurs, dans le v. 1, le contenu de la foi est précisé. Il s'agit de la foi "de notre Seigneur Jésus Messie de gloire". Dans le v. 14, la foi est simplement mentionnée, visiblement sans qu'il soit nécessaire d'en spécifier plus avant la teneur.
- Les vv. 2-3 et 15-16 décrivent un cas concret pour illustrer et faire mieux comprendre la thèse. Dans les deux péricopes, l'exemple concerne l'accueil réservé aux plus démunis, et est révélateur d'une attitude contradictoire avec l'affirmation de foi. Le cas est hypothétique, néanmoins suffisamment proche de l'expérience communautaire pour être porteur auprès des destinataires. Les deux exemples sont formulés de façon analogue. L'un et l'autre sont introduits par la conjonction ἐάν, suivie de verbes au subjonctif.
- Les vv. 4 et 17 récapitulent la leçon de l'exemple, l'applique à la thèse et la formulent à l'aide d'un vocabulaire qui sera repris en inclusion dans l'aphorisme conclusif, respectivement les vv. (12-)13 (jugement) et 26 (corps / foi).
- Dans les vv. 5-7 et 18-20, l'auteur prévient une objection pour corroborer sa thèse. Par ailleurs, les vv. 5 et 19 contiennent un écho du *Shema*, le premier par l'intermédiaire d'une allusion, le second à travers une référence explicite pour préciser le contenu de la foi. Le mot πίστις est employé de part et d'autre, certes de façon inégale. Enfin, chacune de ces parties se clôt par un rappel de la thèse. Les vv. 6b-7 font référence au jugement discriminatoire des "riches", portant l'empreinte de la partialité.

⁹ Sur ce point, les remarques de R.B. WARD, "The Works of Abraham. James 2,14-26", *HTR* 61 (1968) 283-285.

¹⁰ Cf. Rm 2,12; Ep 6,9; Col 3,25.

¹¹ Cf. 1 Co 15,32.

Plus nettement, le v. 20 réaffirme l'inutilité d'une foi sans œuvres. L'un et l'autre sont énoncés sous la forme d'une interpellation interrogative.

- Les vv. 8-11 et 21-25 déploient leur démonstration en recourant à l'Écriture. Leur objectif commun est la défense de la bonne interprétation d'un passage important du Pentateuque. Il s'agit respectivement de Lv 19,18b et Gn 15,6, qui suscitent visiblement des interprétations divergentes auprès des destinataires (voir ci-dessous). Les versets en question sont connus¹², leur citation dans l'épître reproduit le texte de la Septante¹³, et est introduite comme ἡ γραφή (vv. 8 et 23). L'argument principal qui, dans chaque cas, doit orienter leur interprétation est répété et illustré à l'aide d'exemples de l'Écriture. Dans les vv. 8-11, l'argument principal est énoncé au v. 10: "celui qui observe toute la Loi mais qui échoue sur un point devient passible du tout"¹⁴. En amont, il est appliqué au cas de partialité au v. 9: "si vous êtes partiaux, vous commettez un péché étant convaincu d'une faute par la Loi comme transgresseurs". En aval, il est illustré à l'aide d'un exemple incontestable au v. 11: "celui qui dit 'tu ne commettras pas d'adultère' dit aussi 'tu ne tueras pas', or si tu ne commets pas d'adultère mais tu tués tu deviens transgresseur de la Loi". Le mot porteur dans cette partie de l'argumentation est "transgresseur" (παραβάτης, vv. 9 et 11, cf. ἔνοχος, v. 10). Il n'avait pas été employé dans les parties précédentes, basées sur les oppositions riches / pauvres et honneur / déshonneur. Il fait partie des éléments structuraux des vv. 8-11, construits sur l'opposition observer / transgresser. Des procédés similaires sont observables dans la composition des vv. 21-25. Le mot porteur dans cette partie est le verbe "justifier" (δικαιόω, vv. 21,24 et 25). Comme "transgresseur", il est inédit dans la péricope et caractérise la triple répétition de l'argument principal de cette partie: "être justifié par des œuvres" (vv. 21,24 et 25). De la même manière que la double référence au Décalogue illustre l'argument principal des vv. 8-11, celui des vv. 21-25 destiné à orienter la lecture de Gn 15,6 est explicité à l'aide d'exemples inspirés de l'Écriture, en l'occurrence l'offrande d'Isaac par Abraham (Gn 22,1-19; cf. v. 12) et l'accueil des messagers de Josué par Raab (Jos 2,1-21).

¹² Ils se distinguent notamment par le nombre de leurs citations dans le Nouveau Testament. Le premier, Lv 19,18b, est cité en Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12,31.33; Lc 10,27; Rm 13,9; Ga 5,14 et Jc 2,8. Le second, Gn 15,6 est cité en Rm 4,3; Ga 3,6 et Jc 2,23.

¹³ La citation de Gn 15,6 en Jc 2,23 suit le texte de la Septante, à l'exception de la particule δέ, et avec le changement de ἀβράμ en ἀβραάμ. Même cas de figure en Rm 4,3. L'emploi du passif ἐλογίσθη distingue la version de la Septante du TM qui a l'actif (הִיָּשָׁבָה): "Il crut Yahvé et Il lui compta cela comme justice".

¹⁴ Voir Mt 5,18-19; cf. Ga 5,3.

- Dans les vv. 12-13 et 26, la récapitulation de chaque argumentation a l'allure d'un aphorisme. Elle reproduit une dernière fois la thèse défendue dans la péricope, en répétant les mots-clefs employés dans l'application du cas concret (vv. 4 et 17). Par ailleurs, d'un point de vue rhétorique, les termes "jugement" et "mort" ont en commun d'être des mots forts à l'appui de l'argumentation.

Cette comparaison fait apparaître que l'auteur cite Gn 15,6 comme Lv 19,18b précédemment, dans le développement d'une argumentation par laquelle il cherche à convaincre ses destinataires du bien-fondé de la lecture qu'il en propose. Pour l'une et l'autre, on aura noté au passage que le point de vue opposé au sien pouvait être appuyé à l'aide de ces citations. Dans les vv. 1-13, l'importance principielle accordée au commandement de l'amour du prochain, selon les points de vue, pouvait être compris comme la récapitulation de toute la Loi, ou comme une clef herméneutique de la Torah. L'auteur valorise cette deuxième option, et voudrait éviter que l'on néglige l'observance d'autres préceptes au nom d'une valeur récapitulative. Dans le prolongement du cas discuté, l'accueil des personnes selon leur rang pouvait être compris comme une atteinte à Lv 19,15, assimilant le coupable "aux juges aux raisonnements mauvais" (vv. 4 et 9)¹⁵. Une valorisation heuristique du commandement de l'amour conserverait à ce précepte sa validité. En revanche, dans une perspective récapitulative, où seul compte le commandement de l'amour, l'accueil des personnes selon leur rang, qui est une pratique courante dans les réunions publiques, pouvait être compris de façon anodine et très éloignée d'une atteinte à l'intégrité de la Loi que l'auteur qualifie de "royale" au v. 8, peut-être ironiquement. De même, dans les vv. 14-26, la thèse contraire à celle de l'auteur, de la foi sans les œuvres, pouvait être appuyée en citant Gn 15,6, puisque dans ce verset Dieu justifie Abraham parce que celui-ci a cru en lui. Pour notre auteur, Gn 15,6 embrasse la vie d'Abraham tout entière. Son geste, acceptant d'offrir Isaac, est l'expression achevée de sa foi, et a été choisi comme modèle entre plusieurs autres. Il s'agit certes d'une des œuvres du patriarche (cf. v. 21: "n'est-ce pas par *des* œuvres...")¹⁶, mais ce geste en particulier exprime en plénitude la qualité exemplaire de la foi du patriarche et réalise pleinement (πληρώω) ce

¹⁵ Parmi le vocabulaire juridique de v. 4, διαλογισμὸς pourrait être une allusion à Lv 19,15. À propos du v. 9, je signale dans *La Bible d'Alexandrie, Le Lévitique*, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par P. Harlé et D. Pralon (Paris 1988) 166-167, une note très instructive sur la traduction grecque de Lv 19,15, qui retrace l'histoire du syntagme λήψη προσώπου (prendre en bonne part l'apparence d'une personne).

¹⁶ Au v. 22, le verbe συνήργει est employé à l'imparfait, avec l'idée de durée. La tradition a compris ce geste d'Abraham comme l'œuvre qui parachève et récapitule toutes les autres. Voir, entre autres, Si 44,20-23; *Jubilés* 17,17 – 18,19; He 11,17-18; *I Clément* 10,6-7.

que disait Gn 15,6. Il démontre la confiance absolue d'Abraham en la réalisation de la promesse de l'Alliance et son obéissance, malgré l'épreuve, à la volonté divine. Comme pour Lv 19,18b, on devine, à travers le soin et les précautions qui préparent et encadrent la citation de Gn 15,6, que l'auteur voulait couper court à une interprétation contraire à la sienne, et qu'il cherche à contrer la possibilité d'une réfutation de sa thèse à partir de l'Écriture. C'est pourquoi, il s'attache à démontrer que la foi s'associe aux œuvres dans la réalisation du salut et que l'Écriture se réfère à cette collaboration quand elle affirme qu'Abraham a été justifié lorsqu'il a cru en Dieu. Pour donner plus de force à sa démonstration, il illustre sa lecture de Gn 15,6 à l'aide d'un deuxième exemple, qu'il juxtapose à celui d'Abraham, et montre ainsi que la façon dont Gn 15,6 s'applique au patriarche vaut également pour d'autres témoins de l'histoire sainte. La suite voudrait essayer de comprendre les enjeux de la complémentarité du couple Abraham et Raab à partir des rapprochements constatés entre les deux péripécies du ch. 2.

L'exemple d'Abraham et Raab

Pour justifier son interprétation de Lv 19,18b et de Gn 15,6, l'auteur fait appel à d'autres passages de l'Écriture. Dans le premier cas, il s'agit de deux interdits du Décalogue, et dans le second des exemples complémentaires d'Abraham et de Raab. Dans les vv. 8-11, il se réfère au Décalogue pour sa capacité à signifier la totalité et l'unité de la Loi. Il démontre à travers cet exemple difficilement contestable que transgresser un seul des commandements, c'est se rendre coupable à l'égard du tout (v. 10). Dans les vv. 21-25, l'auteur fait appel à deux figures de l'Ancien Testament, célèbres pour leur foi. Il démontre à partir de leur exemple que cette foi a "été rendue parfaite par les œuvres" (v. 22) et qu'ils ont été l'un et l'autre "justifiés par des œuvres" (vv. 21 et 25, cf. v. 24). Les deux exemples bibliques d'une foi mise en œuvre et qui sauve sont présentés, sous la forme de questions rhétoriques (vv. 21 et 25), comme des faits qui ne peuvent pas être mis en doute.

Or, pour défendre son interprétation de Lv 19,18b, l'auteur ne cite pas des passages de l'Écriture sans connotation. Les extraits auxquels il fait appel sont mentionnés par l'intermédiaire d'une tradition, connue dans son environnement religieux, et dont il adapte la signification. Il utilise un bien partagé avec ses destinataires, sur la base duquel il espère corriger une mauvaise compréhension du commandement de l'amour et gagner leur accord. En d'autres termes, il se situe sur un terrain commun avec ceux qu'il espère convaincre et, pour emporter leur conviction, il développe l'argument décisif à partir de ce qu'ils ne pourront pas contester. Dans les vv. 8-11, l'auteur recourt à une tradition valorisant la fonction principale de Lv 19,18b. Celle-

ci est présente dans deux lettres de Paul (Rm 13,8-14; Ga 5,13-26) et attestée à deux reprises dans l'évangile de Matthieu (Mt 5,17 – 7,27; 19,16-22). Elle est identifiable grâce à l'association de Lv 19,18b avec quelques interdits du Décalogue ¹⁷.

Un procédé analogue exploitant un sens traditionnel pourrait être à l'œuvre dans les vv. 21-25. Les figures d'Abraham et de Raab sont associées dans deux autres écrits – l'épître aux Hébreux et celle de Clément de Rome aux Corinthiens – autour des thèmes de la foi et du salut, et les façons communes de se référer à leur exemple tendraient à montrer l'existence d'une tradition d'interprétation ¹⁸. L'épître aux Hébreux mentionne Abraham et Raab, respectivement en He 11,8-18 et 31, dans un même développement, à l'intérieur d'une énumération de héros de l'Ancien Testament dont elle dresse la liste pour la qualité exemplaire de leur foi. Des listes de ce genre, évoquant sommairement les gestes significatifs de personnes illustres de la Bible, sont attestées dans la tradition juive (1 M 2,51-64; Sg 10,1 – 11,3; Si 44,1 – 50,21). Dans la liste produite par He 11, nos deux héros figurent l'un vers le début et l'autre à la fin. À la différence de l'épître de Jacques, on ne se réfère pas à Abraham et Raab pour leurs œuvres, mais pour en faire des modèles de la foi. Quand on se tourne vers l'épître de Clément, les motifs de la foi et des œuvres sont associés. L'auteur fait l'éloge d'Abraham, au ch. 10, puis de Raab, au ch. 12. Les deux figures se situent respectivement au début et à la fin d'un développement consacré à l'obéissance de la foi. Le thème unificateur de ce développement est l'hospitalité. Il est introduit au moment de conclure l'éloge de la foi d'Abraham, juste après la citation de Gn 15,5-6 et avant la mention d'Isaac: "C'est à cause de sa foi et de son hospitalité que lui fut donné un fils dans sa vieillesse, et c'est par obéissance qu'il l'offrit à Dieu en sacrifice ..." ¹⁹ (cf. 1 Clém 10,7). Cette association n'est pas sans rappeler le rapprochement de Gn 15,6 et de Gn 22,9, dont parle l'épître de Jacques ²⁰.

Plusieurs exégètes se sont penchés sur les rapports existant entre ces textes et ont proposé différentes hypothèses concernant une éventuelle

¹⁷ Les éléments distinctifs de cette tradition et la façon dont l'auteur de l'épître de Jacques l'inscrit dans sa démonstration ont été présentés et discutés dans KEITH, "La citation de Lv 19,18b" (n. 1), en particulier pp. 239-245.

¹⁸ Pour la réception de la figure de Raab, voir l'article richement documenté de F. LANGLAMET, "Rahab", *DBS* 9 (1979) col. 1065-1092.

¹⁹ D'après la traduction d'A. Jaubert, dans CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index* (SC 167; Paris 1971) 117.

²⁰ L'association est déjà esquissée semble-t-il dans la paraphrase de Gn 15,6 dans les listes en 1 M 2,52 ou Si 44,20d. L'exemple d'Abraham en Jc 2,21.23 refléterait une tradition juive plus ancienne. *Jubilés* 19,8-9 confère le titre d'"ami de Dieu" à Abraham, parce qu'il a su rester fidèle malgré l'épreuve.

filiation ²¹. Le lieu n'est pas ici de reprendre à frais nouveaux cette discussion, mais plus modestement de signaler les parentés qui s'expliquent bien par l'existence d'une tradition d'interprétation.

- Parmi les éléments qui identifient, dans nos trois écrits, une façon commune de recourir au binôme Abraham et Raab, il y a à la base le fait que, pour illustrer la foi et/ou les œuvres qui comptent pour la réalisation du salut, l'épître aux Hébreux et l'épître de Clément, comme l'épître de Jacques, mentionnent à propos d'Abraham, le sacrifice d'Isaac, et au sujet de Raab, l'accueil des espions.
- Dans le cas de Raab, Clément et l'épître de Jacques ont en commun un motif qui leur est propre et qui n'est pas explicite dans le récit biblique. L'un et l'autre signalent le renvoi dans une direction opposée de l'un des protagonistes, des émissaires du roi de Jéricho pour Clément (12,4) et des envoyés de Josué pour l'épître de Jacques (v. 25) ²².
- Des détails significatifs existent également au niveau de la formulation et des mots employés. Les trois textes diffèrent semblablement du vocabulaire trouvé en Gn 22,9 pour décrire le geste d'Abraham déposant son fils sur l'autel. La Septante a "il mit son fils sur l'autel" et utilise le verbe ἐπιτίθημι. Les épîtres de Jacques, aux Hébreux et de Clément parlent de l'offrande d'Isaac, et emploient une formulation qui semble inspirée du langage liturgique. Là où l'épître aux Hébreux et Clément emploient le verbe προσφέρω (He 11,17 et 1 Clém 10,7), l'épître de Jacques a ἀναφέρω (v. 21). Par ailleurs, les trois écrits emploient le verbe δέχομαι (He 11,31) ou un composé de ce verbe (ὑποδέχομαι en Jc 2,25 ou εἰσδέχομαι en 1 Clém 12,3) pour récapituler l'accueil réservé par Raab aux éclaireurs de Josué.

La nature de ces rapprochements laisse supposer que l'auteur de l'épître de Jacques a pu s'inspirer d'une liste de personnes illustres de l'histoire biblique, comparable à celle de l'épître aux Hébreux, pour juxtaposer les cas d'Abraham et de Raab, peut-être à la manière d'un mérisme. Puis, pour

²¹ Pour D.A. Hagner, il n'est pas impossible que Clément soit dépendant de l'épître de Jacques, cf. D.A. HAGNER, *The Use of the Old and the New Testaments in Clement of Rome* (NT.S 34; Leiden 1973) 250-251. Pour A.T. Hanson, l'auteur de l'épître de Jacques corrigerait l'épître aux Hébreux, cf. A.T. HANSON, "Rahab the Harlot in Early Christian Tradition", *JSNT* 1 (1978) 53-60. Pour A. Jaubert, sur la base de deux hébraïsmes, "Clément utilise ici une source juive ou judéo-chrétienne qui résumait et interprétait le récit biblique", cf. CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 120-121, nn. 3 et 4.

²² Pour F.W. Young, seule une dépendance directe de Clément sur l'épître de Jacques peut expliquer ces correspondances, cf. F.W. YOUNG, "The Relation of I Clement to the Epistle of James", *JBL* 67 (1948) 339-345.

souligner le fait que l'exemple de Raab prouve, au même titre que celui d'Abraham, l'interprétation qu'il propose de Gn 15,6, l'auteur établit une correspondance étroite entre ces deux figures bibliques. Il introduit Raab à l'aide de la formule "de même aussi" (ὁμοίως δὲ καί), répète les mots-clefs du v. 21 et établit un parallélisme strict au niveau de leur formulation. Il s'agit de part et d'autre d'une question rhétorique attendant une réponse positive:

v. 21	v. 25
	<i>de même aussi</i>
1) Abraham, notre père,	1) Raab, la prostituée,
2) n'est-ce pas (οὐκ) par des œuvres qu'il a été justifié	2) n'est-ce pas (οὐκ) par des œuvres qu'elle a été justifiée
3) apportant Isaac son fils sur l'autel?	3) accueillant les messagers et les renvoyant par un autre chemin?

Le rapprochement de ces deux figures de l'Ancien Testament, dans un but identique, au service d'un même argument, s'éclaire encore un peu plus si l'on considère les points de contact et les similitudes entre le contexte de Gn 15,6 et Jos 2. La règle exégétique, favorisant une lecture conjointe, pouvait être celle du *gezerah shawah*, car il existe une série de parallèles entre Gn 15 et Jos 2, de contenu et de vocabulaire, qui pouvaient avoir fourni à un ancien exégète les liens textuels nécessaires pour produire de ces deux passages une interprétation mutuellement suggestive.

Raab appartient à la génération qui suit celle de l'Exode, et son action en faveur des espions de Josué constitue un des événements décisifs de la prise de Jéricho. En accueillant ces "enfants d'Abraham" et en couvrant leur fuite, elle contribue à la réalisation de la promesse divine. En Jos 2,9-11, elle explique aux envoyés de Josué les raisons de son dévouement et de sa soumission au plan de Dieu. Elle reconnaît d'abord que les deux espions sont les représentants d'un peuple auquel "Yahvé a donné le pays" (v. 9). Elle mentionne ensuite une série d'événements, ainsi que la réaction des Cananéens en insistant particulièrement sur ce point. Les citoyens de Jéricho sont saisis de peur depuis qu'ils ont appris non seulement comment Dieu a agi en faveur de son peuple, en retournant les éléments naturels contre son ennemi, mais aussi en apprenant le sort réservé aux rois amorites. L'histoire à laquelle elle se réfère va de la libération du joug égyptien à l'entrée en Terre promise. Le tout a pour but de souligner la puissance du Dieu d'Israël, maître de l'histoire et du Cosmos. Raab donne à ses paroles le cadre et la solennité de la profession de foi (vv. 9a et 11b), en mentionnant le don du pays, la libé-

ration, et la fondation par Dieu de son peuple. En Jos 2,11, elle parle de sa foi avec des expressions que l'on retrouve en Dt 4,39s: "Tu sais donc aujourd'hui et tu le rappelleras dans ton cœur que c'est Yahvé qui est Dieu dans le ciel, en haut, et sur la terre, en bas; il n'y en a pas d'autres; tu observeras ses préceptes et ses commandements, ..." Dans ce qui suit, Raab proposera à ses visiteurs une alliance fondée sur la *hesed* (vv. 12 et 14), une loyauté réciproque.

À l'autre bout de l'histoire, ce qui est connu de Raab, entre autres que "Yahvé a donné le pays" (v. 9), en Gn 15,13-16 Abraham va l'apprendre. Il est invité par Dieu à savoir ce qu'Il fera, et notamment qu'Il donnera à sa descendance ce pays (v. 16). La période historique envisagée est la même, s'étendant de l'oppression en Égypte à l'entrée en Terre promise. La sortie du pays de l'esclavage est de même rendue possible par Yahvé qui "jugera la nation" (v. 14), et le retour en Canaan coïncide, comme pour Raab, avec le traitement infligé aux Amorites (v. 16b). En Gn 15 et Jos 2, Yahvé est un Dieu puissant qui fait sortir d'Égypte et qui sème la terreur chez les ennemis. Par ailleurs, la promesse adressée à Abraham d'une descendance aussi nombreuse que l'infini céleste reconnaît implicitement ce que confessera Raab, à savoir que ce que Dieu peut faire dans le ciel est également réalisable pour Lui sur la terre.

On constate qu'un ensemble significatif d'éléments communs rapprochent Gn 15 et Jos 2. Toutefois, il faut se demander s'il n'existe pas un motif spécifique aux yeux de l'auteur pour relier l'exemple de Raab à la citation de Gn 15,6. L'application d'un verset biblique à un thème est généralement fondée sur une allusion liée à ce thème soit dans le verset lui-même, soit dans son contexte, et parmi les points communs, celui qui est discrètement mis en valeur par notre auteur est le verbe "savoir". Avant d'introduire les deux exemples d'Abraham et de Raab, l'auteur interroge son contradicteur en l'interpellant de manière cinglante, au v. 20: "veux-tu savoir, ô homme sans valeur, ...?" Par cette question, il le met au défi de comprendre l'essence du rapprochement entre Abraham et Raab en l'invitant à (re-)connaître ce qui rend un homme valeureux. Ce qui est développé dans les vv. 21-25, comme dans Gn 15 et Jos 2, est de l'ordre d'un savoir ou de la connaissance. En Gn 15,13, Yahvé interpelle Abraham en l'informant de ce qu'il doit savoir (יָדַע תִּדְרַע), et les premiers mots adressés par Raab aux envoyés de Josué sont: "je sais que ..." (Jos 2,9: יָדַעְתִּי). Dans l'épître de Clément de Rome, en 1 Clém 12,5, les premiers mots de Raab à ses visiteurs sont reproduits avec une emphase qui rappelle la syntaxe hébraïque de Gn 15,13²³: "je sais, oui,

²³ Dans le TM, la tournure יָדַע תִּדְרַע apparaît encore en 1 S 28,1; 1 R 2,37.42; Jr 40,14; Pr 27,23. LXX Gn 15,13: γινώσκων γινώση. LXX Jos 2,9: εἴπισταμαι.

je sais”²⁴ (γινώσκουσα γινώσκω). Pour A. Jaubert, “l’emploi du participe actif de même racine que le verbe traduit habituellement dans la Septante l’infinitif absolu hébreu renforçant l’idée verbale. Mais, comme dans ce passage ni l’hébreu ni la Septante n’emploient cette tournure, Clément doit dépendre d’une source très judaïsante qui utilisait très spontanément ce mode d’expression”.²⁵ Plutôt qu’une habitude de langage, l’emploi de cette construction serait la trace laissée par le rapprochement de ces deux passages selon la règle du *gezerah shawah*, rappelant par l’importation de cette syntaxe particulière dans l’exemple de Raab, le motif de la “connaissance” du plan de Dieu sur lequel s’articule leur interprétation mutuelle.

À partir de là, on peut s’interroger sur les éventuelles implications que cet arrière-plan de la combinaison d’Abraham et de Raab aurait pour la façon de lire et comprendre leur association en Jc 2,21-25. Pour l’auteur de l’épître, les œuvres qui justifient sont celles qui coopèrent efficacement avec la foi et qui placent le croyant dans une attitude qui plaît à Dieu. Les exemples d’Abraham et de Raab présentent deux types complémentaires d’œuvres. Le geste d’Abraham est motivé par sa confiance et son obéissance en Dieu. Il est tourné vers Dieu et se révèle comme le fruit d’une fidélité à l’Alliance malgré l’épreuve. À la fin du v. 23, cet amour d’Abraham pour Dieu est récapitulé par le commentaire de l’auteur qui suit la citation de Gn 15,6, et qui précise qu’il a été “appelé ami de Dieu” à cause des œuvres que sa foi lui a inspirées. Ce titre ne fait plus partie du récit de la Genèse, mais il a son origine dans deux autres passages bibliques. Il s’agit d’Is 41,8 et de 2 Chr 20,7. Ces textes parlent d’Abraham et le présentent comme celui qui a aimé Dieu. Dans le contexte de l’épître de Jacques, le titre pourrait avoir ce sens premier et récapituler cet amour d’Abraham pour Dieu, synonyme de fidélité, de confiance, d’obéissance et de persévérance malgré les difficultés²⁶. Le geste de Raab est d’une autre nature. Il bénéficie aux envoyés de Josué, et l’hospitalité qu’elle leur témoigne la rapproche du cas concret des vv. 15-16. Son geste est tourné vers le prochain. Par ailleurs, l’auteur prend soin de

²⁴ D’après la traduction d’A. Jaubert, dans CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 121.

²⁵ Cf. A. Jaubert, dans CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 120, n. 3.

²⁶ Cf. R.B. WARD, “The works of Abraham”, *HTR* 61 (1968) 289, n. 27: “The title ‘friend of God’ was, of course, related to various characteristics of Abraham, e.g., his humility (1 Clem 17,2), his faithfulness (Jub. 19,9), his obedience to God’s commandments (CD iii,2) – as well as his hospitality”. Dans son article, R.B. Ward a essayé de montrer que les œuvres d’Abraham auxquelles l’auteur de l’épître fait référence sont avant tout son hospitalité. Cette proposition est intéressante en raison notamment des affinités qu’elle rencontre avec le contexte dans lequel il est question de l’hospitalité de Raab et de l’accueil défectueux de certains “frères”. En revanche, elle ne peut être retenue que difficilement, car elle est basée essentiellement sur des témoignages rabbiniques postérieurs à la composition de l’épître.

l'introduire en précisant qu'il est pareil à celui d'Abraham, et confirme cette évaluation par une syntaxe qui reproduit celle du geste d'Abraham (voir tableau ci-dessus).

Cette façon d'envisager la complémentarité des exemples d'Abraham et de Raab permet d'entrevoir la nature de ce savoir, de cette connaissance qui se confond avec des gestes d'obéissance et de miséricorde. En filigrane, la solution suggérée pour une foi qui collabore avec des œuvres est celle du double commandement de l'amour²⁷. L'œuvre d'Abraham est une œuvre d'obéissance. Il répond aux exigences du premier commandement. L'œuvre de Raab est une œuvre de bienveillance, et répond aux exigences du second. Dans l'exemple des démons (v. 19), la foi monothéiste est le fruit de leur perspicacité. Ils connaissent Dieu et redoutent sa puissance. Autrement dit, si la foi en l'unité de Dieu est un commandement fondamental, en revanche les bons et les mauvais peuvent y adhérer. Cette foi, aussi nécessaire soit-elle, est insuffisante. Elle est visible par la peur qu'elle provoque et n'apporte pas le salut. La foi qui plaît à Dieu est la foi que les œuvres portent à sa pleine réalisation. Il s'agit d'une foi active, qui se manifeste à travers des gestes d'obéissance et de confiance envers Dieu, et qui se traduit en œuvres de charité en faveur du prochain. D'autres éléments, plus singuliers, sont communs avec la tradition synoptique du double commandement de l'amour. Dans la version proposée par l'évangile de Marc, les deux préceptes sont articulés à la confession de foi monothéiste, avec ce commentaire qui en rappellera un autre (cf. Jc 2,19: *καλῶς ποιεῖς*): "Bien, Maître (*καλῶς διδάσκαλε*). Tu as dit, en vérité, qu'Il est unique et qu'il n'y en a pas d'autre que Lui"²⁸ (Mc 12,32). Dans la version matthéenne, la complémentarité des deux commandements est soulignée par l'expression "le second lui est semblable" (*δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ*) (Mt 22,39). D'une manière analogue, l'auteur de l'épître introduit son deuxième exemple à l'aide d'une formule qui souligne son importance à la suite du premier: "de même aussi" (*ὁμοίως δὲ καί*) (Jc 2,25). En résumé, pour convaincre ceux qui pensent qu'une foi sans œuvres est suffisante au cours d'une vie pour être trouvé juste aux yeux de Dieu, l'auteur de l'épître combine l'enseignement de deux traditions. Il associe les exemples d'Abraham et de Raab pour démontrer son exégèse de Gn 15,6, et il confère à cette association la forme du double commandement de l'amour. Il répond

²⁷ Un rapprochement différent avec la tradition synoptique du double commandement de l'amour a été proposé par D.H. EDGAR, à partir d'indices répartis sur l'ensemble des deux péricopes du ch. 2. Cf. D.H. EDGAR, "The Use of the Love-Command and the Shema in the Epistle of James", *PIBA* 23 (2000) 9-22. Nos remarques dans "La citation de Lv 19,18b en Jc 2,1-13", p. 233 (n. 1).

²⁸ Traduction M.-É. Boismard, dans P. BENOIT – M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, I: *Textes* (Paris 1987; quatrième édition révisée).

ainsi à une double nécessité. D'une part, il coupe court à une réfutation à partir de Gn 15,6. D'autre part, pour qui s'accorde avec son interprétation, il indique ce qu'il entend par "œuvres".

L'objection du v. 18

La présence en filigrane de la tradition du double commandement de l'amour pour modéliser les types d'œuvres qui collaborent avec la foi laisse entrevoir un contexte de discussion à partir duquel il serait possible de résoudre les difficultés de compréhension du v. 18. Dans ce verset, pour la troisième fois dans la péricope, l'auteur fait appel à un interlocuteur fictif. Son intervention est précédée de l'expression ἀλλ'ἔρεῖ τις : employée presque toujours pour introduire une objection²⁹. Or, selon les paroles qui lui sont prêtées, le mobile de cette opposition n'est pas clair immédiatement. À première vue, l'interlocuteur interrompt l'auteur simplement pour constater que ce dernier a la foi et pour dire que lui-même a les œuvres. Le premier membre "toi, tu as (la) foi" est une évidence, et le second "et moi j'ai (les) œuvres" une constatation *a priori* sans conséquences. Quant à la deuxième moitié du v. 18, elle s'inscrit visiblement dans la logique de la thèse défendue par l'auteur, et la façon dont elle vient compléter une éventuelle contradiction n'est pas immédiatement perceptible. La difficulté du verset est double. Elle porte à la fois sur l'identité de celui qui prend la parole au v. 18 et sur l'étendue de ses paroles³⁰.

Pour commencer par ce deuxième aspect, on constatera que le discours direct au v. 18 est construit suivant un parallélisme des membres qui lui confère unité et cohérence. La disposition et le rythme de la première moitié "toi, tu as (la) foi et moi, j'ai (les) œuvres" sont répétés dans la seconde "montre-moi ta foi sans les œuvres et moi je te montrerai par mes œuvres la foi". Le premier membre de la seconde partie "montre-moi ta foi..." coïncide avec le premier de la première "toi, tu as (la) foi", et le second "et moi je te montre par mes œuvre..." correspond à "et moi, j'ai (les) œuvres". Lues ensemble, les deux parties du v. 18 enchaînent une constatation "toi, tu as..." et un défi "montre-moi...". De l'une à l'autre, la correspondance des éléments est remarquable (cf. l'emploi de la crase καὶ γὰρ, le parallélisme des verbes ἔχω et δείνυμι et de leur objet). En outre, la seconde moitié bénéficie

²⁹ Comparer Jc 2,18.20: ἀλλ'ἔρεῖ τις ... ὃ ἄνθρωπος κενέ ... et 1 Co 15,35.36: ἀλλὰ ἔρεῖ τις ... ἄφρων ...

³⁰ Les différentes options qui ont été proposées par les exégètes et les discussions qu'elles ont suscitées pour l'interprétation de ce verset ont été évaluées et récapitulées dans bon nombre de commentaires. Le dossier complet est discuté de manière détaillée par R.P. MARTIN. Je ne le reproduis donc pas ici. Cf. R.P. MARTIN, *James* (WBC 48; Waco 1988) 77-79.86-89.

elle aussi d'une construction en chiasme, croisant non seulement les mots "foi" et "œuvres", mais aussi l'emploi des pronoms personnels "à moi ... la foi de toi" et "à toi ... les œuvres de moi", laissant supposer que si l'auteur et son opposant ont une foi et des œuvres, ils ne partageraient ni la même foi, ni la même réalité quand ils parlent d'œuvres. En observant plus attentivement le jeu des articles et des pronoms, il ressort que les œuvres qui font défaut à la foi de l'auteur sont "les" œuvres, tandis que la foi de l'opposant que "ses" œuvres rendent visibles est "la" foi. Le discours direct ne s'arrête pas avec le v. 18, et continue sans interruption aux vv. 19 et 20. Le v. 19 commence de la même manière que la prise de parole du v. 18, par l'emploi d'un "toi" emphatique, et poursuit avec le v. 20 en alternant, comme au v. 18, une constatation et un défi (cf. "toi, tu crois que ..." / constatation, et "veux-tu savoir ..." / défi). L'unité et la cohérence interne du v. 18, l'emploi analogue du pronom personnel, et la reprise de l'alternance constatation / défi aux vv. 19-20 sont un ensemble de critères essentiellement stylistiques, suffisant pour distinguer deux situations d'énonciation. Le v. 18 représenterait l'objection de l'interlocuteur fictif. Les vv. 19-20 correspondraient à sa réfutation par l'auteur, répondant à une constatation et à un défi (v. 18) par une autre constatation (v. 19) et un autre défi (v. 20). D'après ce découpage, dans son objection, l'opposant fictif s'accorde avec l'auteur sur le principe que la foi doit être accompagnée des œuvres. En revanche, d'après l'usage qu'il fait des articles et des pronoms personnels, dont la construction du v. 18 montre la précision, on peut supposer qu'il diverge avec l'auteur sur le contenu de la foi et la nature des œuvres. Non seulement, il se présente parmi ceux qui ont "les" œuvre, mais il reproche aussi à l'auteur d'avoir une foi erronée. Visiblement, s'il accepte la relation obligée de la foi et des œuvres, il la comprend différemment et défend une position alternative à celle de l'auteur.

D'autres indices dans la péricope permettent de préciser cette différence de point de vue et d'en comprendre les enjeux. Au v. 18, l'auteur introduit un interlocuteur fictif pour la troisième fois. À première vue, il est identifié comme les précédents par l'emploi d'un pronom indéterminé (cf. τις, aux vv. 14, 16 et 18), et caractérisé par une parole qui sera ensuite critiquée par l'auteur. Or, à la différence du second qui est "quelqu'un *d'entre vous*" et qui appartient au groupe des "frères" (cf. v. 16: τις ... ἐξ ὑμῶν), non seulement son appartenance à la communauté n'est pas précisée, mais son intervention est clairement présentée comme une objection à l'aide de l'adversatif ἀλλ'... τις (v. 18). Les interlocuteurs fictifs des vv. 14 et 16 partagent une conviction analogue, que l'auteur tente d'infléchir. Le premier confesse une foi sans œuvre, le second l'exprime par son attitude. Ils se reconnaissent l'un et l'autre sous l'apostrophe "mes frères", et peuvent difficilement interpellier

l'auteur en l'interrogeant: "toi, as-tu (la) foi ...?" En revanche, cette question fait sens de la part d'un interlocuteur qui n'est pas comme eux l'un d'entre les "frères" (ἐξ ὑμῶν), mais un "homme sans valeur" extérieur à la communauté. D'autres détails dans la formulation et dans la façon de se référer aux œuvres permettent de préciser son identité. Si la foi monothéiste est un dénominateur commun avec l'auteur (v. 19: καλῶς ποιεῖς), et qu'il reconnaît avec lui en Abraham le père des croyants (v. 21: ὁ πατήρ ἡμῶν), par contre pour lui "les œuvres" sont les signes visibles de "la foi", que l'on peut "offrir aux regards" (δείκνυμι). Aux vv. 22 et 24, l'auteur renoue avec ce champ lexical à propos d'Abraham grâce à deux verbes exprimant l'idée du "voir" (βλέπω et ὁράω), mais il les utilise dans un sens figuré. Ils n'ont pas le sens concret de δείκνυμι au v. 18, "regarder, percevoir par la vue", mais celui de "constater" et d'"admettre" la vérité de son argument. Ce "voir" est synonyme d'un "savoir". Autrement dit, pour l'auteur, les œuvres sont de l'ordre d'un "connaître", tandis que pour le contradicteur elles sont un fait qui doit s'imposer comme une "preuve". Il y a là un faisceau d'indices qui tend à identifier ce dernier à un membre de la synagogue, israélite ou craignant Dieu, qui, quand il parle de "ses" œuvres (v. 18), désigne ce qui est visible et qui identifie sans ambiguïtés "sa" foi. En contexte de diaspora (cf. Jc 1,1), ces signes distinctifs seraient le sabbat, la circoncision, et le jeûne par exemple.

En conclusion, l'opposant fictif du v. 18 représente un courant de pensée différent de celui des interlocuteurs des vv. 14 et 16, et la réfutation de son objection veut éviter un autre écueil à la thèse de l'auteur. Un débat tout aussi réel que celui des "frères" est sous-jacent à son intervention. Aux "frères" pour qui suffit une foi sans œuvres, comme au judaïsant qui voudrait lui opposer "ses" œuvres pour "montrer" la foi, l'auteur apporte une double réponse inspirée par la tradition. D'une part, il raisonne à partir de l'exemple de deux prosélytes³¹, qui n'ont pas connu la Torah, mais dont la foi inspiratrice de leur conduite a été comptée pour justice. D'autre part, pour offrir à ses destinataires un outil de discernement, leur permettant de créer et d'imaginer les œuvres qui plaisent à Dieu selon les situations changeantes de la vie quotidienne, il leur rappelle en filigrane l'enseignement du double commandement de l'amour. La synergie de ces enseignements connus de la tradition est une autre façon de rappeler comme le fait le scribe de Marc, qui approuve en répétant, qu'aimer l'Un et aimer le prochain "est plus que tous les holocaustes et sacrifices" (Mc 12,32-33)

* * *

³¹ En Gn 22,12, Abraham est désigné par l'ange "craignant-Dieu".

Sommaire

Les rapprochements de structure et de vocabulaire observés entre les deux péricopes du ch. 2 de l'épître de Jacques aident à mieux percevoir certains procédés argumentatifs de leur auteur. Entre autres, dans l'une et l'autre celui-ci se réfère semblablement à des éléments traditionnels dont il présuppose la connaissance chez ses destinataires, et il les utilise à leur endroit comme bases pour défendre ses convictions et convaincre de leur bienfondé. L'identification des éléments plus anciens et leur emploi amènent à reconsidérer certaines questions que l'interprétation des vv. 13 à 28 soulève. Les interlocuteurs, dans les vv. 14.16 et 18, peuvent être distingués selon leur appartenance ou non à la communauté des "frères". Le troisième est extérieur au groupe des destinataires et sa contestation se comprend clairement une fois identifiée son origine religieuse. Le couple insolite formé par Abraham et Raab renvoie en filigrane à des enseignements traditionnels qui, une fois reconnus, permettent de définir les "œuvres" dont on parle.

