Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **60 (2010)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 79-93

BIBLIOGRAPHIE

Philosophie contemporaine

KEVIN MULLIGAN, ARMIN WESTERHOFF (éds), *Robert Musil. Ironie, Satire, falsche Gefühle*, Paderborn, Mentis, 2009, 297 p.

Dans l'ensemble de son œuvre, Musil utilise l'ironie dans de multiples formes et intentions. Tantôt considérée comme «constructive», tantôt utilisée dans une tonalité plus noire, comme dans les *Journaux* et dans les *Œuvres pré-posthumes*, l'ironie, pour Musil, n'est pas un «geste de supériorité, mais une forme de combat». Aussi n'est-il pas étonnant que, dans de nombreuses études, l'on porte une attention soutenue à cette spécificité dans l'œuvre de Musil. Ce recueil d'une quinzaine d'articles, essentiellement constitué de contributions présentées lors du colloque consacré à Robert Musil à Genève en 2005, se propose, dans un parcours généreusement délimité, non pas de retracer les lignes de démarcation entre l'écriture satirique et le style ironique, travail déjà amplement effectué, mais d'observer comment cette ironie se concrétise. Il tente de dégager le champ d'action dans lequel la posture ironique opère et cherche à cerner l'objet possible de cette posture et ce qu'elle peut produire comme plus-value cognitive. Ainsi ces études abordent l'œuvre de Musil dans l'optique des théories de la vérité (Bouveresse), de l'épistémologie et de l'esthétique (Westerhoff e.a.), mais aussi de celles de la littérature (Vatan, Lombardo, Böschenstein, e. a.) et, bien entendu, du point de vue de la théorie des émotions (Misselhorn, Mulligan). Une approche surprenante et instructive est adoptée par Peter Utz qui, dans une étude comparative de traductions (française et anglaise), parvient à montrer les multiples ramifications du concept de sentiment» en lui reconnaissant un statut à fonctions multiples et un potentiel cognitif débordant». Ces recherches tentent donc de définir en quoi consiste l'ironie moderne, non-socratique. Ou plus précisement, elles s'interrogent sur l'objet de l'ironie musilienne, en l'occurrence la bêtise (Dummheit), dont le moteur principal serait le désir d'adapter l'esprit à la vie. Selon les auteurs, la bêtise s'opposerait chez Musil à l'aspiration à l'exactitude, elle serait le contraire de ce qui a de la valeur, de ce qui importe. Elle serait le résultat d'un dysrapport entre la raison et l'âme. De ce dysrapport naîtraient ce que Musil appelle les «faux sentiments». Ces thèses forment le point de départ de toute la critique des sentiments dans l'œuvre de l'écrivain, et constituent le coeur de ce corpus d'articles. Les auteurs montrent que la force des arguments de Musil réside dans sa capacité d'expliquer les mécanismes qui sont à l'origine des faux sentiments. Ils démontrent également que la théorie des faux sentiments ne peut pas être réduite aux considérations de Musil, notamment à celles de son *Journal*, mais sa concrétisation dans les «études de cas littéraires» et nécessite donc le recours aux outils de la critique littéraire, voire de la sémantique. Si l'objectif principal de l'ensemble des travaux est de cerner et de mettre en relief à la fois la pertinence et les limites de la théorie musilienne des perceptions du sentiment avec ses versants cognitivistes et non cognitivistes, le recueil propose à dessein, grâce à la diversité des approches, des éclairages multiples des objets traités. En effet, les éditeurs de ce recueil cherchent à élargir le champ de recherche dans une démarche transdisciplinaire et à encourager ainsi d'autres chercheurs à leur emboîter le pas. Dans le champ par définition ouvert d'une œuvre inachevée, ce recueil a permis de profiler plus clairement les contours des fondements sur lesquels Musil met en scène satire, ironie et faux sentiments. Le plaisir de la lecture de ce recueil n'est pas à chercher dans une cohérence illusoire des réponses, mais plutôt dans le caractère asymptotique du

parcours, à l'image de «l'ironie constructive» propre à l'œuvre de Musil, qui invite les chercheurs à poursuivre ce stimulant travail de clarification.

BRUNO RUDOLF VON ROHR

JULIEN HERVIER, *Ernst Jünger / Martin Heidegger, correspondance 1949-1975*, Paris, Christian Bourgois, 2010, 165 p.

Les 76 lettres qui composent ce recueil nous sont proposées par Julien Hervier, traducteur et éditeur des récents *Journaux de guerre* de Jünger dans la Bibliothèque de la Pléiade (2008), et traducteur occasionnel de Heidegger. Les vingt-six ans d'échanges que couvre cette correspondance, jusqu'au décès de Heidegger, nous offrent une image assez rare: celles de deux auteurs de premier plan qui ont eu à se justifier de leur proximité avec le régime nazi. Or sur toutes ces années, même si quelques considérations sur cette question embarrassante sont évoquées, c'est avant tout un échange intellectuel qui dominera cette correspondance. Dans cette relation, on note l'ascendant de Heidegger sur Jünger. Si le second lui demande régulièrement des explications sur sa philosophie (plusieurs lettres reviennent sur la *Lichtung des Seins* et les obscurités qu'y ajoutèrent ses traducteurs), Heidegger ne semble lire Jünger qu'avec un certain recul professoral – malgré sa vive estime. Quand il commente le *Travailleur*, il y trouve un grand ferment pour sa propre pensée sur la technique – cependant, il considère Jünger non comme un penseur (*ein Denker*), mais comme quelqu'un qui saisit son objet par l'acuité de sa vision, plus que par la raison (*ein Erkenner*). Il marque cependant son estime en consacrant à ce texte un séminaire d'un semestre en hiver 1940. D'autre part, dans sa lecture de *Passage de la ligne*, texte d'hommage à l'occasion des 60 ans du philosophe, la glose va jusqu'à la correction (voir la lettre 5, la plus longue que Heidegger adresse à Jünger); et quand il reçoit, pour ses 80 ans, *Volants* (*Federbälle*), travail sur les patois et étymologies allemands, la lettre de remerciements est augmentée d'une page qui développe le travail de l'auteur. Ce court document, qui éclaire autant la vie que la pensée des deux hommes, donne au lecteur un riche aperçu synthétique de leur pensée, leur vécu et leur compréhension de la littérature et de la philosophie. Je ne formulerai qu'un regret, à propos du poème composé par Heidegger et envoyé à ses amis en remerciement de leurs voeux pour ses 85 ans (p. 150): il ne figure qu'en traduction française, et contient, typiquement, certaines des ambiguïtés que dénoncent Heidegger et Hervier.

JONATHAN WENGER

Histoire de la théologie

PIERRE HADOT, *Études de patristique et d'histoire des concepts* (L'âne d'or), Paris, Belles Lettres, 2010, 406 p.

Après deux premiers volumes rassemblant les meilleurs articles de Pierre Hadot sous les deux titres *Études de philosophie ancienne* et *Études néoplatoniciennes, Plotin, Porphyre*, parus respectivement en 1998 et 1999 aux Belles Lettres et récemment réimprimés, voici le troisième qui avait été prévu par l'A. lui-même, lequel réunit seize articles ou contributions qui relèvent presque tous des débuts de sa carrière, au temps où il étudiait Marius Victorinus et se préparait à donner son grand livre sur Porphyre. Malheureusement, l'ouvrage n'a pu paraître qu'après le décès de l'A., le 25 avril 2010. Ces textes sont regroupés en quatre chapitres. Nous trouvons dans 'Perspectives générales' les deux articles importants qu'il avait rédigés pour l'*Encyclopedia Universalis*: *Patristique* et *Littérature latine chrétienne*, ainsi qu'une contribution publiée à l'occasion

du centenaire de l'École Pratique des Hautes Études portant sur la *Littérature latine chrétienne,* et une étude remarquable sur les similarités entre raisonnement théologique et raisonnement juridique à partir d'une formule de Victorinus. Sont regroupés en un second chapitre tous les comptes rendus des conférences données à l'École Pratique des Hautes Études de 1964 à 1980 et publiés dans les *Annuaires* de ces mêmes années : l'explication d'exégèses bibliques d'Ambroise de Milan, l'étude systématique des livres des *Confessions* d'Augustin, l'expérience mystique et la contemplation plotinienne, les *Pensées* de Marc-Aurèle, les interprétations des fragments d'Héraclite, les maximes de la nature chez Aristote, la logique stoïcienne sont les principaux thèmes de ces cours et, à leur lecture, on voit se former la trame des livres célèbres qui ont fait de Pierre Hadot l'un des plus grands savants contemporains. Dans sept autres recherches sur des points particuliers des œuvres des mêmes Pères de l'Église cités plus haut, Ambroise, Augustin et Marius Victorinus, Pierre Hadot aborde sous différents angles et différents éclairages les difficultés et les tensions qu'il y a eu au cours des premiers siècles entre les Pères de langue et de pensée grecques et les Pères de langue et de pensée latines, tensions concernant en particulier l'influence du platonisme et la doctrine trinitaire, et qui se sont prolongées non seulement durant tout le Moyen Âge, mais encore jusqu'à nos jours. Les quatre derniers articles portent sur l'histoire des concepts : la notion étonnante de *typus* qui est utilisé pour désigner le mouvement de diastole et de systole de la substance divine, l'usage du chiasme en logique, la notion d'infini chez Augustin et le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques de Tertullien à Boèce. Les deux index des noms anciens et médiévaux et des noms modernes achèvent d'unifier cet ouvrage qui, sous des genres et des formes littéraires divers, tourne autour de thèmes et de préoccupations complémentaires les uns des autres. Nous félicitons les Belles Lettres pour la conception et la réalisation de ces trois ouvrages qui permettent d'avoir désormais à portée de main ce qui, de l'œuvre de Pierre Hadot, était jusqu'alors éparpillé dans des revues et des ouvrages collectifs anciens et souvent difficiles d'accès.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *Les créatures spirituelles*, texte latin en vis-à-vis, traduction, introduction et notes pat Jean-Baptiste Brenet (Sic et Non), Paris, Vrin, 2010, 316 p.

Il est bon que la fameuse *Question disputée sur les créatures spirituelles* ait trouvé en Jean-Baptiste Brenet le traducteur dont elle avait besoin pour être accessible au lecteur français car, depuis 1949 déjà, M. C. Fitzpatrick et J. J. Wellmuth avaient réussi à en donner une bonne version anglaise. C'est à Rome que l'Aquinate, au cours du second semestre de l'année 1267-1268, alors qu'il venait de soutenir la *Question sur l'âme* (*Quaestiones de anima*) et qu'il avait déjà rédigé son premier commentaire d'Aristote (*Sentencia libri de anima*) et entamé la rédaction de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, poursuivit sa réflexion sur le statut métaphysique des substances séparées. Les réponses denses et précises qu'il donne aux onze questions essentielles qu'il se pose font de ce traité, comme le dit à juste titre J. B. Brenet «un jalon fort dans l'œuvre en cours de Thomas» (p. 10). Après avoir montré que les substances spirituelles sont des formes subsistantes par soi, et non pas matérielles, qui, sans être proprement composées de matière et de forme, sont elles-mêmes sujettes à la détermination suprême qu'est l'être causé par Dieu, et partant, comme toute créature, composées de puissance et d'acte, l'Aquinate s'attaque à la question délicate de savoir si une substance spirituelle peut s'unir au corps à titre de forme. Contre Averroès, qui pense que la substance intellectuelle qui intellige dans la pensée humaine est un intellect possible séparé du corps selon l'être,

et contre Platon qui, au contraire, pense que l'autonomie de l'âme fait qu'elle n'a d'autre rapport au corps que celui du moteur au mobile, Thomas affirme non seulement qu'elle est la «quiddité» du corps humain, mais plus précisément encore que, selon la loi d'un univers sans hiatus qui l'exige, il est nécessaire que l'âme humaine, qui est au plus bas dans l'ordre descendant des substances spirituelles, soit unie au corps humain placé au plus haut dans l'ordre des corps matériels engendrables et corruptibles. Les deux questions suivantes qui demandent si la substance spirituelle qu'est l'âme humaine est unie au corps par un intermédiaire et si l'âme est tout entière dans chaque partie du corps permettent à l'anthropologie thomasienne de se préciser encore davantage. En effet, en donnant raison à la thèse qu'il ne peut y avoir qu'une seule forme substantielle dans l'individu et que rien, dans la matière première, ne peut précéder l'âme rationnelle, le Docteur angélique peut alors affirmer que, dans l'homme, il n'est pas d'autre forme substantielle que l'âme rationnelle. C'est, dit J.-B. Brenet, «l'une des implications majeures de la thèse de l'âme comme forme substantielle du corps. Si l'âme est la forme qui donne absolument l'être au corps, non seulement elle ne peut lui être unie qu'immédiatement, mais pour la même raison elle ne peut être qu'unique» (p. 25). Enfin, s'il est vrai que l'âme humaine, selon sa virtus, peut plus que ce que peut le corps grâce aux pouvoir intellectifs et volitifs qui n'actualisent aucun organe et dont l'exercice réclame cette indépendance, c'est qu'elle est forme substantielle subsistante. Au cours des réponses qu'il donne aux six dernières questions, aussi importantes que les précédentes, Thomas cherche d'abord à démontrer, sur la base d'arguments qui reposent à nouveau sur la perfection de l'univers, l'ordre des choses et le propre de l'opération intellectuelle selon lequel l'intelliger s'effectue sans organe corporel (p. 154 *sq.*), que des substances incorporelles 'absolument' séparées ne peuvent pas ne pas exister et que, ensuite, les luminaires sont bien régis par des esprits, mais d'une animation tout autre que celle des animaux inférieurs (p. 168 *sq.*). De plus, si chaque ange fait une espèce d'anges, cela est dû à la condition (*condicio*) ontologique de leur substance, à l'ordre de l'univers encore et à la perfection intrinsèque de leur nature (art. 8). Enfin, Thomas revisite les thèses averroïstes de l'unicité de l'intellect possible (art. 9) et agent (art. 10) en démontrant que la première est impossible du point de vue des vrais principes de la philosophie, et la seconde, du point de vue de la foi et des autorités patristiques. Dans le dernier article, enfin, il tente d'établir clairement que les puissances de l'âme, dont les intellects agent et possible font partie, ne sont pas identiques à son essence, mais seulement des 'propriétés' qui découlent naturellement de l'essence de l'âme. Le texte latin reproduit sur les pages de gauche est celui qui a paru en 2000 dans le Tome XXIV,2 de l'édition léonine. La traduction, précise, fidèle au style de Thomas, est accompagnée de notes complémentaires dans lesquelles l'A. a relevé avec soin toutes les références explicites. Une excellente introduction doctrinale expose et annonce les articulations et les enjeux majeurs de l'argumentation thomasienne et une bonne bibliographie des sources et de la littérature secondaire a été établie pour l'orientation du lecteur intéressé.

JEAN BOREL

NIKOLAUS VON KUES, *Predigten in deutscher Übersetzung*, herausgegeben am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Band 3 : *Sermones CXXII-CCIII*, Münster, Aschendorff, 2009, 545 p.

Il aura fallu beaucoup de temps aux philosophes et théologiens médiévistes pour reconnaître que les *Sermons* de Nicolas de Cues ont autant d'importance pour la compréhension et l'élaboration de sa pensée que les autres œuvres plus connues, c'est-

à-dire pour reconnaître enfin la valeur propre que le cardinal lui-même donnait à cette partie de son œuvre. Les deux manuscrits soignés et corrigés par lui-même qu'il nous a laissés, conservés aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane sous les numéros Codex Vaticanus latinus 1244 et 1245, en sont la preuve manifeste. Sans compter l'importance que ces quelques trois cents *Sermons* ont aussi dans l'histoire de la prédication médiévale. Nous saluons donc le projet d'une traduction intégrale avec d'autant plus d'enthousiasme qu'il est réalisé avec le plus grand soin et toutes les règles de l'art académique. Ce troisième volume correspond à la traduction du Tome XVIII des *Opera omnia* qui sont en cours de publication depuis 1952 sous l'autorité de l'Académie des Lettres de Heidelberg, et contient les *Sermons* CXXII à CCIII, lesquels datent des quatre premières années de l'épiscopat de Nicolas de Cues dans le diocèse de Brixen, et furent prononcés entre le dimanche 7 avril 1452 et le dimanche 8 septembre 1455, à Brixen pour la plupart, mais aussi à Innsbrück, Wilten, Neustift, Seben, Brüneck, Stegen, Prettau, Natz. Ces sermons sont d'autant plus intéressants qu'ils précèdent et suivent la chute de Constantinople en 1453, et que le Cardinal, lié d'amitié avec le pape Nicolas V, rédigea pour répondre à ce bouleversement politico-religieux son projet de paix universelle dans le *De Pace fidei*. Chaque *Sermon* est ainsi précédé d'une introduction qui en donne la date, le lieu et l'occasion dans le calendrier liturgique, les textes bibliques de référence, un substantiel résumé ainsi que des remarques précieuses, doctrinales ou autres, pour en préciser le sens pour les lecteurs d'aujourd'hui. Les traducteurs, qui ont travaillé en intense collaboration, ont été tout particulièrement attentifs à donner une traduction aussi précise et respectueuse de l'original latin que possible, et chaque fois que c'était nécessaire, ils ont indiqué en notes les raisons de leur choix, clarifié la définition ou l'étymologie d'un terme néotestamentaire ou vétérotestamentaire, signalé le nom des auteurs ou des œuvres auxquels le Cusain s'est référé sans forcément les nommer ou les citer. Ce qui frappe dès la première lecture de ces sermons, c'est l'autorité morale et spirituelle avec laquelle Nicolas de Cues parle et s'adresse à son auditoire, et le sens aigu de la responsabilité épiscopale, doctrinale et pastorale qu'il manifeste, cherchant toujours à correspondre au portrait du vrai prédicateur qu'il brosse à Brixen le 7 avril 1454, en disant qu'il doit être «ein mutiger und ernster Mann, der ohne Sünde und voll und ganz Wahrhaftig», «un homme courageux et grave, sans péché et d'une véracité absolue» (p. 174, chap. 10). Courageuse, cette responsabilité ne signifiait pas qu'il devait atténuer les hardiesses herméneutiques exprimées dans ses autres ouvrages. Au contraire, on trouve ainsi dans chacun de ses *Sermons*, dont il est impossible ici de dévoiler toutes les richesses, maintes traces des perspectives qui y sont développées et amplifiées. Plus que tout autre philosophe, théologien et prédicateur de son temps, l'évêque de Brixen demeure sans cesse mû par la question : comment peut-on penser Dieu, l'incompréhensible, malgré l'impossibilité de le comprendre ? Et celle qui en découle : comment peut-on dire l'inexprimable malgré l'impossibilité de l'exprimer ? Toute la problématique du *De Docta Ignorantia* est là. Sous une forme suggestive, succincte et épurée, il se livre et partage de façon passionnante et passionnée, comme avaient su le faire avant lui un Bernardin de Sienne et un Aldobrando de Toscanella qu'il admirait et citait souvent, les perspectives métaphysiques et théologiques originales qu'il portait en lui : la Trinité comme unité, égalité, connexion, le monde comme ensemble de réalités multiples, inégales, séparées les unes des autres, la complication du multiple dans l'unité, la coïncidence des opposés, l'homme comme microcosme et copule du monde unissant en lui les niveaux matériels et spirituels de la réalité, le rapport entre le nom et la chose signifiée, l'écart entre la connaissance que l'homme a de Dieu et Dieu lui-même. Ce qu'il faut aussi souligner, c'est la structure ternaire des *Sermons*, partant de la dimension sensible, matérielle, historique de l'événement biblique célébré pour atteindre à sa signification la plus intérieure et mystique, en passant par sa dimension rationnelle ou morale, ce qui est à mettre en rapport avec la doctrine des sens spirituels systématisée chez Origène, ou alors avec les trois naissances du Fils de Dieu : la

naissance éternelle du Verbe engendré par le Père dans le procès intradivin de la Trinité, la naissance temporelle du Verbe fait chair et la naissance spirituelle du Christ dans l'âme humaine, qui est aussi la naissance spirituelle par laquelle les hommes naissent dans le Fils unique comme fils adoptifs de Dieu. Les deux *Sermons CXL* et *CXLI* sur le thème du Verbe fait chair, prononcés à quatre jours de distance à l'intention de ses diocésains de Brixen, les 27 décembre 1453 et 1er janvier 1454, sont un exemple de la manière dont l'évêque professait, à l'instar de Denys et Jean Scot Érigène, la conception d'un univers conçu comme une théophanie cosmique, où l'Invisible se révèle et se cache tout à la fois aux yeux des croyants par ce qui n'a pas d'existence en dehors de Lui. Cette vérité simultanément épistémologique et mystique du visible compris comme épiphanie de l'Invisible ne signifie pas pour autant que la révélation de l'Invisible ou de l'Inconnaissable en soi s'actualise totalement, mais au contraire qu'il reste toujours infiniment au-delà de ses théophanies qui le révèlent et le modalisent dans une procession à la fois théocosmogonique, noétique et spirituelle. Et l'évêque de montrer comment le *Prologue* de Jean s'accomplit dans l'obtention de la filiation divine qui consiste pour les hommes à naître de Dieu, cette naissance se réalisant seulement quand le sujet récepteur devient à son tour semblable au Fils monogène, identique à la Sagesse divine. Les fils adoptifs de Dieu accèdent alors, par l'entremise du Christ Verbe éternel et incarné, à la connaissance et à la vision du Père qui consomme leur réalisation spirituelle, à savoir leur divinisation en Dieu Lui-même. Ce bel ouvrage augure de l'excellence des prochains volumes qui donneront la traduction des premières et dernières prédications avec, nous l'espérons, les index de rigueur qui achèveront d'en faire une référence pour tous les admirateurs du Cusain.

JEAN BOREL

NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis XIX, Sermones IV (1455 – 1463), Fasciculus IV : Sermones CCXLVI-CCLVII*, Ab Isabelle Mandrella et Heide Dorothea Riemann, Hamburg, Felix Meiner, 2005, p. 279-375.

Avec le *Fascicule XIX*, 4, p. 279 à 375, l'édition critique des *Opera omnia* de Nicolas de Cues faite sur la base du Codex Vaticanus latinus 1245, exemplaire à tous égards tant sur le plan de la conception et de la réalisation qu'au niveau scientifique, se poursuit avec 12 nouveaux *Sermons* prononcés l'un à la suite de l'autre, du dimanche 29 septembre au dimanche 19 décembre 1456, et dont l'importance vient de ce qu'ils font partie d'une longue série de *46 Sermons* prononcés la même année 1456, une année qui marque à la fois une pause dans le labeur philosophique et théologique mené par le Cusain et une intense activité de prédicateur. Comme les *Sermons* présentés précédemment, ils se situent dans la même foulée de l'enseignement du Cardinal qui ne vise en réalité qu'un seul but: la *christiformitas* ou conformation au Christ de ses auditeurs, en tant qu'ils sont tous appelés à la rencontre existentielle du Christ comme Paul en a fait l'expérience sur le chemin de Damas, rencontre décisive et forte qui déclenche alors et doit mettre en œuvre jusqu'à la mort le processus dynamique et personnel de cette conformation, où se noue la synergie de la liberté de l'esprit qui se façonne par et dans le Christ et une stricte obéissance. Dans les deux premiers *Sermons*, l'évêque développe le thème du combat spirituel, celui de l'archange Michel et des bons anges dans le ciel – son angélologie est celle de Denys – qui est en rapport avec le combat des tendances animale et spirituelle dans le croyant désirant 'se rendre puissant dans le Seigneur en revêtant l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux manœuvres du Diable' (Éph. 6.10). Après un *Sermon* qui se comprend dans le contexte de la première procession ordonnée par le

pape Calixte III contre les Turcs, Nicolas revient, dans les trois sermons suivants, sur un sujet qui est capital à ses yeux, celui de l'image divine à laquelle l'homme a été créé. À partir de Mt. 22,15, II Cor. 3,13 et de la béatitude des saints, il construit sa christologie de l'humanité maximale du Christ comme norme de la réalisation spirituelle prescrite à tous les hommes, et met en lumière l'effort incessant de chacun pour atteindre cette perfection et s'unir au Christ comme à la norme parfaite de leur propre nature humaine. Les six derniers sermons abordent tour à tour la résurrection de la fille d'un chef en Mt. 9,18, l'appel des disciples à partir de Jn 1,36 et Mt. 4,18 *sq.*, la persévérance et la consolation qui viennent des Écritures pour donner l'espérance, Rom.15,1 *sq.*, le service du Christ et l'intendance des mystères de Dieu, I Cor. 4,1 et, enfin, la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence, Phil. 4,4, et une magnifique illustration de la conception de la Vierge Marie comme un 'lys parmi les épines', Ct. 2,2. Autant de textes qui sont l'occasion pour le Cusain d'approfondir les différents aspects de la renaissance de tout homme dans le Christ, comme dans le Prototype théandrique de leur propre divinisation.

JEAN BOREL

KURT FLASCH, *Initiation à Nicolas de Cues*, adaptation française de Jacob Schmutz et Maude Corrieras (Pensée antique et médiévale, Vestigia, 36) Fribourg/Paris, Academic Press/Cerf, 2008, 151 p.

Nul n'était mieux préparé à écrire une initiation à Nicolas de Cues que Kurt Flash qui, depuis la publication de son premier ouvrage intitulé *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden, Brill, 1973), n'a cessé d'approfondir la pensée du cardinal en une série de recherches fondamentales qui font autorité. L'intention de l'A., exprimée dans une brève postface à l'édition française, est claire : prendre le maximum de recul pour montrer «de la manière la plus courte et la plus sensible qui soit, comme l'esquisse au crayon, mais avec des couleurs lumineuses» (p. 143) comment la pensée du Cusain s'est déroulée non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace, en prenant le chemin de Heidelberg, puis de Padoue, de Florence et de Rome, en un mot, comment elle a pris ses distances par rapport à la scolastique en se tournant vers le Quattrocento italien, Marsile Ficin et Giordano Bruno. Il y a parfaitement réussi, et il nous entraîne de main de maître dans le cheminement d'une pensée originale en constante gestation de nouvelles formules pour tenter de se rendre plus compréhensible aux esprits contemporains, habitués qu'ils étaient encore à des discours plus traditionnels. Tout en désirant ainsi relier au fil des pages la réflexion philosophique et théologique de Nicolas de Cues à des «détails biographiques» d'importance, Kurt Flash fait aussi œuvre pédagogique, en signalant en quel sens le petit livre intitulé *Les Lunettes* ou *Le Béryl*, pierre semi-précieuse qui servait à la fabrication des lunettes, rédigé en 1458, constitue à ses yeux une meilleure introduction à la pensée du Cusain que l'habituel *De docta ignorantia*. C'est là, en effet, que le cardinal expose à ses amis la théorie de la coïncidence, laquelle n'est justement pas l'apanage de Dieu, comme on le dit généralement, mais qui est au contraire un procédé universel pour la connaissance du monde, car toutes les choses naturelles sont en fait une coïncidence d'opposés. Il établissait ainsi, dit l'A., le programme d'une nouvelle physique, et glorifiait comme jamais auparavant la dignité de l'homme» (p. 94), ce qui n'échappera pas à ses lecteurs plus lointains que seront Hamann, Herder, Schelling et Hegel. «À tous, et quel que soit l'auteur que j'étudie, disait-il, (il pensait aux grands penseurs scolastiques, ses prédécesseurs) il leur a toujours manqué le béryl». Autre mésinterprétation que l'A. corrige à propos du *De pace fidei*, *Sur la paix de la foi*, ouvrage dans lequel la notion de tolérance n'y est nullement comprise comme de nos jours : «le Cusain croyait pouvoir

montrer à tous les sages à l'aide d'arguments philosophiques que toutes les religions n'étaient en fait que les formes extérieures d'un christianisme néoplatonisant, assez généreusement interprété à l'aide de la philosophie. Il voulait tolérer les différences des rites, et cela était nouveau. Mais il ne les tolérait que parce qu'ils étaient les vérités partielles d'un christianisme interprété philosophiquement» (p. 81). En de belles pages, enfin, l'A. met en lumière l'insistance toujours plus forte avec laquelle, à la fin de sa vie, le cardinal cherchait à penser 'l'unité de la réalité, sa vitalité et son autoréférence interne', en ce sens que, pour lui, Dieu et le monde n'étaient que les 'deux faces de la réalité', que Dieu était par excellence le 'non-autre', et que 'parler de Dieu en termes d'altérité devenait une preuve de faiblesse d'esprit, voire de blasphème'(*Cf.* p. 103 *sq.*). Nous regrettons, par contre, et nous ne comprenons pas qu'il soit si peu fait allusion, dans cette initiation, à l'activité de prédicateur du Cusain, qui a tenu pourtant un rôle si important dans sa vie. C'est insuffisant, même si c'est exact, de dire comme en passant que, lorsque le cardinal, en 1459, «rassembla ses discours, il les fit précéder d'un avertissement pour faciliter leur compréhension, voulant ainsi s'assurer que ses *Sermons* soient compris comme une abréviation de sa pensée sur l'unité» (p. 105). Quelques indications bibliographiques de base, essentiellement en langue française, orientent le lecteur intéressé pour une recherche plus approfondie.

JEAN BOREL

BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 136-159*, herausgegeben von Fiorella Retucci, mit einer Einleitung von Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Meddii Aevi, Band VI,6), Hamburg, Felix Meiner, 2009, 225 p.

Il ne reste que deux volumes à paraître, soit le commentaire des *Propositions 184 à 211,* pour que soit achevée l'édition critique complète de cette œuvre médiévale monumentale et unique en son genre qu'est l'*Exposition sur les Éléments de Théologie de Proclus.* Concernant les manuscrits de base utilisés pour cette édition, ainsi que le but, la méthode et les sources de Berthold de Moosburg, nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus détaillés du Tome VI,4 (*Propositiones 66-107*) et VI,7 (*Propositiones 160-183*) parus respectivement dans *RThPh*, Vol. 137, 2005/III, p. 281-282 et *RThPh*, Vol. 138, 2006/II, p. 185-186. Les *Propositions 136-159* commentées dans ce tome appartiennent donc à la seconde partie du traité proclusien, dans laquelle le Diadoque met en œuvre les lois de constitution du réel étudiées dans la première partie (*Propositions 1 à 113*) pour former alors les trois ordres fondamentaux des hénades, des esprits et des âmes. Descendant donc les degrés de la procession et sans s'altérer, la puissance simple de l'Un s'épanche en totalités de moins en moins concentrées qui se distribuent en séries : l'être, la vie, l'esprit, l'âme. Pour Berthold de Moosburg, la *Proposition 136* est très importante : «un dieu plus universel et placé plus près du premier, dit-elle, se fait participer par un genre d'êtres plus universels, tandis qu'un dieu plus particulier et plus éloigné du premier se fait participer par un genre plus particulier. Comme un être est à un être, ainsi une hénade à une hénade». Dans un commentaire dense et circonstancié, il montre comment il pense l'unité du cosmos dans son essentielle relativité au Premier Principe. Pour le maître rhénan, l'univers est bien en effet un tout ordonné à un Un-Tout qui précontient «exemplairement et essentiellement» tout ce que cet univers est sur un mode causé», un univers qui, dit-il, est cet Un même *secundum aliud esse*, c'est-à-dire 'selon un être différent' (*Cf.* 136 E, p. 9, ligne 181). Comme l'on sait que l'*Expositio* de Berthold se présente aussi comme l'une des défenses et des illustrations les plus magistrales de l'œuvre de son prédécesseur Dietrich de Freiberg, il est remarquable

de noter ici que l'unité du cosmos proclusien dans la vision de Berthold est bien celle-là même que Thierry avait défini dans son *De cognitione entium separatorum* (79,3): «l'unité ou l'intention unique de l'univers est l'essence même du Premier Principe, qui existe en elle-même selon la propriété de sa substance, mais est diffusée intentionnellement (*intentionaliter*) selon sa vertu dans l'universalité des choses. [...] Je dis intentionnellement», en considérant l'essence du Premier Principe en lui-même d'après la propriété de sa substance. Mais cette essence s'y trouve aussi réellement, si l'on considère les substances des réalités causées, car elles ne sont rien d'autre que l'essence de ce même Principe *selon un être différent*» (*Cf.* Dietrich von Freiberg, *Opera Omnia*, Tt II, CPTMA II,2, Hamburg, 1980, p. 242). Pour Thierry, en effet, comme pour Berthold qui le reprend, le couple identité de l'essence / différence de l'être, dont la genèse se trouve déjà chez Albert le Grand, est cela même qu'enseigne Proclus : Ces deux *modi essendi* dans les choses, dit-il, celui de l'essence et celui de l'être, se laissent penser à partir de la *Proposition 145*: «La propriété de chaque ordre divin pénètre tous ses dérivés et se communique elle-même à tous». C'est ce que mettent encore avant en relief, mais sous un angle un peu différent, les *Propositions* précédentes, dans lesquelles Proclus affirme que la causalité de l'Un demeure radicalement présente et efficace dans les causes dérivées qu'elle suscite. Car unifier, selon le Diadoque, est l'efficacité la plus fondamentale qui soutient les processions moins universelles et moins riches, en même temps qu'elle les exige. C'est pourquoi, plus un caractère est proche de l'un, plus il est radical en chaque procédant. Dans l'impossibilité de pouvoir rendre compte, ne serait-ce que brièvement, de l'ensemble des développements passionnants que Berthold poursuit systématiquement en dialoguant constamment avec Aristote et Platon, Averroès et Avicenne, Augustin et Boèce, Le Pseudo-Denys et bien d'autres autorités philosophiques et patristiques, puisse cet aperçu succinct suffire à donner le goût de ce commentaire puissant et à en dégager l'originalité. Dans ce sixième volume, comme dans les cinq premiers, l'apparat critique, l'édition du texte et les trois index des sources bibliques et non bibliques, notions-clé et noms propres ont été dressés avec le plus grand soin.

JEAN BOREL

JOHANNES REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Widu-Wolfgang Ehlers, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, Band II,1 : *De arte Cabalistica libri tres, Die Kabbalistik*, herausgegeben von Widu-Wolfgang Ehlers und Fritz Felgentreu, Hebräischer Text herausgegeben von Reimund Leicht, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, 606 p.

Après la publication du *De Verbo mirifico*, qui correspondait au premier tome des *Œuvres complètes* de Johannes Reuchlin, (Band I,1) et de la première partie des *Schriften zum Bücherstreit* (Band IV,1), parus respectivement en 1996 et 1999, et aux comptes rendus détaillés desquels nous renvoyons ici le lecteur (*Cf. RThPh*, Vol. 131, 1999/I, p. 61-63; *RThPh*, Vol.133, 2001/I, p. 65-66), l'édition critique toute récente du texte latin et la traduction allemande du *De arte cabalistica* marquent une étape majeure dans la réalisation en cours du superbe projet d'édition des *Œuvres complètes* du fameux kabbaliste chrétien de la Renaissance. Nous attendons avec impatience le second volet de ce volume, qui est en préparation, et qui doit nous en donner un commentaire moderne. Le *De arte cabalistica*, publié en 1517 à Hagenau chez Thomas Anshelmus, dont on peut dire à juste titre qu'il se présente comme l'un des manifestes les plus importants de la révolte antiscolastique selon des modèles culturels tout différents de ceux que proposait l'humanisme érasmien, a contribué, dès sa parution et aux cours des siècles suivants, à fonder ce qu'on appelle la Kabbale chrétienne dont

elle constitue la 'bible'. Par rapport à l'essai du *De verbo mirifico*, le *De arte*, tout en ayant la même forme dialogique, n'en est pas seulement une simple remise en œuvre, mais un magistral mûrissement. En effet, en plus de toutes les connaissances qu'il avait déjà acquises des philosophes grecs et latins comme Thalès et Pythagore, Aristote et Platon, Homère, Hésiode, Horace et Lucrèce, Reuchlin rédigea son nouveau traité sur la base de nombreuses sources hébraïques nouvelles qu'il ne discutait pas encore dans le premier essai et qui sont déterminantes pour son propos. Apparaissent ainsi et sont discutés les points de vue de Maïmonide et Nahmanide, Rashi et Menachem Recanati, pour ne prendre que les plus souvent cités et, surtout, les deux traités tout à fait déterminants de Joseph Gikatilla, dernier des kabbalistes prézohariques et disciple d'Abraham Aboulafia, le '*Ginath Egoz*' (Jardin de noix), écrit en 1274, et le '*Sha'aré Orah*' (Portes de lumière), rédigé avant 1293, traduit en latin par Paulus Ricius et publié en 1516. Sans la connaissance précise de ces sources hébraïques manuscrites de l'École de Gérone, dont Johannes Reuchlin a pu avoir la connaissance par l'intermédiaire de Dalberg, et dont il est le premier diffuseur en Occident, on ne peut comprendre ni de quoi il s'agit dans le *De arte*, ni l'orientation propre et originale qu'il donne à ces mêmes sources pour servir le renouveau du christianisme. Et si Reuchlin peut ainsi, dans la dédicace à Léon X, se présenter comme le restaurateur du Pythagorisme (*Pythagoras redivivus*), c'est que Pythagore était considéré à cette époque comme un kabbaliste et un disciple des anciens Sages hébreux. Réparti en trois livres dans lesquels dialoguent les trois partenaires que sont Simon ben Eliezer, qui se déclare le descendant de Rabbi Siméon bar Yochaï, Philolaus le philosophe pythagoricien et le musulman Marranus (quel assemblage étonnamment actuel !), le *De arte* propose tout d'abord, par la bouche de Simon, l'histoire de la transmission de la Kabbale jusqu'au moment où, grâce à Pic de la Mirandole, elle entra dans le domaine humaniste (Livre I), avec de beaux exposés sur les vues différentes que talmudistes et kabbalistes se font de l'exégèse des premiers versets de la *Genèse*, de l'âme du Messie, de *Metatron* et des anges. Le second livre, en l'absence de Simon, traite de l'origine du Pythagorisme, de la dérivation hébraïque de la symbolique des nombres, de la résurrection et de la métempsychose. Le troisième livre reprend l'exposition de la Kabbale pour examiner les cinquante portes de la sagesse par lesquelles furent transmis à Moïse tout ce qui est compris dans la Loi par le sens littéral, allégorique et symbolique, par les figures des lettres de l'alphabet hébraïque, leurs liens et leurs transformations infinies, ainsi que la doctrine fondamentale de l'Arbre Sephirotique. C'est ainsi que l'on entre dans l'émerveillement de la Parole de Dieu et de ce 'jardin de noix', *GiNaT Egoz*, dont les trois consonnes évoquent les trois procédés herméneutiques de la Torah par la *Gematria* (numérologie), le *Notarikon* (acrostiche) et la *Temurah* (permutation et science combinatoire des lettres). Les principes de l'édition critique du texte et la méthode mise en œuvre par Reimund Leicht sont exposés en fin de volume avec toutes les références aux différentes éditions, rééditions successives et manuscrits consultés, et un index complet de tous les noms et auteurs cités. En marge du texte latin sont aussi données avec précision les références des citations que Reuchlin a faites de manière explicite ou implicite. À cet égard, il est intéressant de noter que beaucoup de ces citations se trouvent dans l'important manuscrit Halberstamm 444 du Séminaire théologique juif de New York. Quant à la traduction allemande, réalisée par Widu-Wolfgang Ehlers et Fritz Felgentreu, elle est à la fois précise, claire et fluide, tout en respectant avec la plus grande attention le texte latin et le style de la langue de Reuchlin. Enfin, les différents caractères grecs, hébraïques, latins et allemands qui ont été choisis sont magnifiques, la mise en page et la disposition du texte généreuses, bref, une édition exemplaire à tous égards que nous saluons avec enthousiasme et admiration. En conclusion, et dans l'attente du commentaire qui sera fait ultérieurement de ce texte décisif qui n'a cessé de marquer à la fois l'histoire de l'exégèse biblique et l'histoire de la pensée théosophique européenne, il nous semble important de dire ici que, comme l'avait affirmé en son temps François Secret, et malgré les innombrables utilisations

farfelues et pillages du *De arte cabalistica* qui ont été faits dans différents cercles ou contextes de pensées soi-disant ésotérisants, «tout en révélant cette tradition ésotérique des Juifs, Reuchlin n'entendait pas verser dans un ésotérisme chrétien. Il achevait précisément son *De Rudimentis* en opposant la défense par le *Talmud* d'enseigner à un Gentil les secrets de la Loi au commandement de l'*Évangile* de prêcher sur les toits. Il n'en admettait pas moins la nécessité d'un certain silence». Il y aurait beaucoup à dire sur la *reductio ad cabalam* que Reuchlin opère constamment, dont le ressort est le pouvoir dominant de la langue hébraïque, pour ainsi dire connaturée à la '*vox Dei*', sur les traditions orientales, grecques et latines, ainsi que sur l'ordre symbolique des mystères orphico-pythagoriciens qui, à ses yeux, doit se soumettre à l'opération des miracles hébraïques, comme enfin sur les longs développements sur le Nom et l'utilisation du Nom de Jésus, eu égard à celui du Tétragramme IHWH. Tout cela ne peut prendre sens qu'à partir de règles d'interprétation kabbalistique très strictes concernant les éléments du langage divin qui apparaissent comme les lettres et les noms de l'Écriture, lettres et noms qui ne sont pas des moyens conventionnels de communication, mais représentent une concentration d'énergie et exprime une plénitude de sens qui peut se révéler intraduisible ou ne pas être susceptible d'être transposée intégralement en langage humain. La signification plénière, pour ne pas dire mystique de la Torah, est ainsi dans un rapport nécessaire avec son essence divine. Nous espérons bien que le commentaire mette en lumière ces aspects fondamentaux de l'herméneutique kabbalistique juive et chrétienne de l'Écriture, considérée par l'une et par l'autre comme première et dernière, référence absolue que nous avons d'abord à recevoir, puis à comprendre et à transmettre.

JEAN BOREL

JOHANN VALENTIN ANDREAE, *Gesammelte Schriften*, Band 3, *Rosenkreuzer-schriften*, bearbeitet, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Roland Edighoffer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, 544 p.

JOHANN VALENTIN ANDREAE, *Gesammelte Schriften*, Band 6, *Schriften zur christliche Reform*, bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, 404 p.

Grâce aux patientes et méticuleuses recherches que poursuivent depuis de nombreuses années Roland Edighofer et Frank Böhling sur les manuscrits et les premières éditions des œuvres de Johann Valentin Andreae, la superbe édition critique des *Œuvres complètes* en cours de publication chez Fromman-Holzboog s'enrichit aujourd'hui de deux volumes du plus haut intérêt pour la compréhension de l'histoire des idées et des doctrines après la Réforme, plus précisément dans cette période qu'on appelle volontiers la crise de la conscience européenne au XVII^{e} siècle, d'une part, et pour la connaissance de J. V. Andreae lui-même (1586-1654), d'autre part, dont les écrits et la pensée ont connu très tôt dans toute l'Europe un rayonnement exceptionnels. Pour une présentation générale de cette œuvre et la recension détaillée des tomes 2 et 7 parus en 1995, nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus publiés dans *RThPh*, Vol. 130, 1998/II, p. 237-239. Les quatre traités rassemblés dans le Tome 3 sont particulièrement importants parce qu'ils constituent ensemble la Bible rosicrucienne : *Allgemeine und general Reformation der gantzen weiten Welt* (*Commune et générale réformation de tout le vaste monde*) publié à Cassel en 1614, *Fama Fraternitatis oder Brüderschafft dess Hochlöblichen Ordens des Rosenkreutzes* (*Echos de la fraternité du très-louable ordre de la R.C.*), également publiée à Cassel en 1614, *Confessio Fraternitatis R.C. Ad Eruditos Europae* (*Confession de la fraternité de la R. C. aux érudits européens*), publiée en latin avec traduction

allemande à Cassel en 1615) et, enfin, *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1549* (*Noces chimiques de Christian Rose-Croix, en l'année 1549*) édité à Strasbourg en 1616. Les investigations qui sont faites depuis bientôt quatre siècles sur l'identité de l'auteur ou des auteurs éventuels, sur la détermination de la date exacte de rédaction de ces textes publiés de manière anonyme, et les polémiques auxquelles elles ont donné lieu, tout en demeurant encore ouvertes pour certains chercheurs, permettent toutefois d'affirmer aujourd'hui, sur la base de leur critique interne et malgré la différence des genres, les variétés du ton et l'apparente diversité des sujets, leur paternité andréenne, et leur rédaction entre 1602 et 1612. Et pour comprendre les thèmes défendus dans ces écrits et, surtout, la passion et l'urgence avec lesquelles ils le sont, il faut avoir clairement à l'esprit, et tout à la fois, le climat politico-religieux troublé et tendu des deux premières décennies du XVII[e] siècle qui vont aboutir à l'interminable Guerre de Trente Ans, le césaropapisme des princes, les angoisses qui s'emparent alors des esprits, le relâchement des mœurs dans toutes les couches de la société et l'affaiblissement de la vie spirituelle, la sclérose des institutions ecclésiastiques – durcissement du catholicisme tridentin, disputes et divisions dans les intégrismes protestants – et, enfin, les espoirs d'une révolution spirituelle complète dont les réquisitoires de Paracelse, la théosophie de Valentin Weigel et la pansophie de Jakob Boehme l'avaient déjà appelée de leurs voeux. C'est ainsi que, sur la base des premières intuitions de l'étonnant roman fictif des *Noces chimiques*, qui a été l'objet des interprétations les plus grotesques et débridées, mais dont les développements alchimiques s'avèrent, à une lecture attentive, n'être que les moyens d'expression choisis pour traduire, sous une forme attrayante et pédagogique, avec humour même, la métamorphose de l'âme saisie par la foi justifiante et la prise de conscience de la rédemption offerte gratuitement aux hommes par le sacrifice unique et suffisant du Christ, Andreae élabore, dans les *Échos* et la *Confession*, l'exigence et l'urgence d'une fraternité nouvelle entre les hommes, d'une langue elle-même aussi métamorphosée, régénérée à la source des Écritures – traduction, dans le domaine linguistique, de l'intégralité de la réforme qui s'impose – et d'une réformation universelle, divine et humaine, par l'établissement d'une sagesse théologique et d'un souci de réalisation spirituelle où culminent à leur asymptote l'union des âmes et de Dieu, du Christ et de l'Église, de Dieu et du monde. Tel est l'unique but auquel n'a cessé de travailler durant toute sa vie le Pasteur souabe, qui ne se serait jamais reconnu dans l'occultiste, l'utopiste ou l'hermétiste que tant de faux interprètes ont voulu voir en lui. À cet égard, nous ne saurions assez remercier Roland Edighoffer pour la prégnance, la profondeur et l'honnêteté théologique et intellectuelle de l'interprétation qu'il nous donne de ces textes dans les notes complémentaires, comme d'ailleurs dans la thèse remarquable qu'il avait déjà publiée en 1982 sur Johann Valentin Andreae, et dans laquelle il a montré de manière tout à fait convaincante qu'avec Johann Gerhard, Andreae se situe en effet, dans l'histoire du luthéranisme, au point d'aboutissement de deux traditions issues de Luther, celle de l'objectivisme orthodoxe et celle du subjectivisme proto-piétiste mis en lumière par Arndt, Stephan Praetorius, Philippe Nicolaï Besold, toute cette spiritualité protestante qu'on a nommée *die neue Frommigkeit*.» (*Cf.* p 450).

Les traités que rassemble le tome 6, publiés dans les années qui suivirent la parution des précédents, sont aussi importants qu'eux : dans les deux premiers, *Invitatio Fraternitatis Christi ad sacri Amoris Candidatos* (*Einladung der Bruderschaft Christi an die Kandidaten heiliger Liebe*), et *Invitationis ad Fraternitatem Christi Pars Altera Paraenetica* (*Zweiter, vermahnender Teil der Einladung zur Bruderschaft Christi*), Strassburg, 1617-1618, Andreae ne cherche rien d'autre qu'à encourager et constituer, loin de tout sectarisme, cette fraternité entre les hommes dont il avait déjà tant parlé, qui n'est pas nouvelle et que l'Église primitive connaissait, avec le Christ seul pour chef et l'Évangile. Laissons encore une fois R. Edighoffer en exprimer l'esprit et la quintessence : «ces deux écrits, véritables traités de vie spirituelle, veulent montrer que

l'homme doit mourir au monde et à lui-même ; c'est alors, et alors seulement, dans cet état d'abandon, de renoncement, de *Gelassenheit* que Dieu vient en lui faire Sa demeure ; le chrétien rénové, restitué, 'rené' est véritablement redevenu Fils de Dieu, temple du Christ, par le miracle de la foi que nourrissent la prière et la lecture de la Bible. La Parole de Dieu, le Verbe, est un océan de mystères, de prophéties, de révélations, le compendium de la nature, le centre et la clé de tous les arts et de toutes les sciences. La sainte Écriture contient l'histoire de la terre, la règle du temps, le résumé de l'univers, c'est pourquoi elle est non seulement notre religion, mais aussi notre politique, notre médecine, notre philosophie, notre histoire, notre physique, notre mathématique.» (*Ibid.*, p. 291 *sq.*) Ce qui frappe le lecteur, c'est bien ce désir qu'exprime ici Andreae, d'une confrérie non sectaire capable de retrouver et de réaliser, face à la dispersion de la culture et la diaspora des lumières, celles de la nature et de la grâce, et parce que «la vérité est unique, succincte, toujours identique à elle-même», l'unité de la connaissance en conciliant la totalité du savoir avec la totalité de la foi. Avec le *Christianae Societatis Imago* (*Bild einer* christlichen Gesellschaft), Christiani Amoris Dextera Porrecta (*Die ausgestreckte Rechte christlicher Liebe*), et *Verae Unionis in Christo Jesu Specimen* (*Probestück einer wahren Vereinigung in Jesus Christus*), le Pasteur ne cesse d'approfondir les mêmes thèmes et de préciser sa pensée pour les hommes de bonne volonté qui cherchent à être des témoins actifs dans la «pantopie» chrétienne : par l'itinéraire spirituel que ces textes décrivent, ils se présentent en effet comme le pendant et la suite des *Noces chimiques* : la vraie fraternité suppose une union conjugale avec la sainteté de Dieu. Comme dans les *Noces* encore, les voies proposées et imposées par Dieu aux uns et aux autres sont variables, mais toutes convergent vers cette même métamorphose, transmutation et sublimation de la chair à l'esprit. Sans être nullement un ordre religieux, ni soumise à une autre règle que celle de l'Évangile, la vraie fraternité ne connaît que la liberté chrétienne qui décide souverainement, dans la simplicité, des mesures à prendre pour lutter contre les pièges des passions qui sont autant d'obstacles à la charité. Enfin, loin de tout pansophisme rosicrucien par rapport auquel il n'a cessé de prendre ses distances, Andreae met définitivement en lumière que l'Union proposée ne cherche nullement à bouleverser l'ordre social, qu'elle ne rejette ni les richesses terrestres ni les sciences humaines, qu'elle ne fuit ni le monde ni les responsabilités, mais qu'elle envisage tous ces problèmes à la lumière de l'amour enseigné par le Christ. C'est avec une précision d'horloger que, dans les deux volumes, les innombrables variantes entre les manuscrits et les éditions consultées ont été répertoriées à la fin de chaque traité. L'introduction générale et les notes explicatives qui accompagnent le texte, l'index des noms de personnes et une bibliographie des sources et des ouvrages consultés font qu'à aucun moment, le lecteur ne se sent livré à lui-même dans la compréhension de ces écrits qui, exprimés dans une langue pré-baroque riche en métaphores et en néologismes, demeure aujourd'hui plus difficile d'accès qu'autrefois.

JEAN BOREL

ISO KERN, *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die Verwirklichung des ursprünglichen Wissens»*, Bâle, Schwabe, 2010, 32 et 824 p.

Science des religions

Les sinologues ont pris l'habitude d'appeler «néoconfucianisme» les principales doctrines philosophiques qui sont nées dans le milieu des fonctionnaires-lettrés à l'époque des Song, aux XI^e^ et XII^e^ siècles. Il vaudrait mieux parler de «confucianisme philosophique». On distinguerait ainsi ce confucianisme-là du confucianisme cosmologique qui a été l'idéologie officielle de l'empire sous les Han, avant et après le début de notre ère, et du confucianisme ritualiste de la fin de l'antiquité préimpériale. On

le distinguerait plus encore de Confucius (551-479) et de ses disciples des première et deuxième générations, qui représentent un moment de l'histoire tout différent. Le confucianisme philosophique a été l'expression majeure de la vie intellectuelle et morale de la classe des fonctionnaires-lettrés, ou des mandarins si l'on préfère, des Song jusqu'au début de notre siècle. Il a une histoire riche et complexe qui est étroitement liée aux rapports de cette classe avec le pouvoir impérial. La synthèse de différentes écoles accomplie sous les Song par Tchou Si (Zhu Xi, 1130-1200) est devenue sous les Ming (1368-1644) une doctrine officielle imposée à tous les candidats aux examens impériaux. La réaction la plus puissante contre ce carcan est venue de Wang Yangming (1427-1529), qui était lui-même un haut fonctionnaire. Son influence a été immense aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, et a duré jusqu'à nos jours sous une forme atténuée. Reprenant certaines tendances déjà apparues sous les Song, il a fait du confucianisme une philosophie de la conscience individuelle. Iso Kern lui consacre un ouvrage majeur, qui n'a d'équivalent dans aucune autre langue occidentale – ni même en chinois sous cette forme. Philosophe bernois dont les travaux ont d'abord porté sur la phénoménologie husserlienne, Iso Kern s'est fait sinologue pour étudier la philosophie chinoise et a fréquenté, depuis les années 80, les meilleurs spécialistes chinois. Il nous livre aujourd'hui une œuvre longuement mûrie. Comme l'indique le titre, elle est centrée sur le «savoir originaire», le thème central de l'enseignement de Wang Yangming. Cette expression» (liang-tcheu, liangzhi, littéralement le «bon savoir») désigne la conscience de soi du sujet ou, plus exactement, le fond ultime de la conscience, d'où surgissent les actes justes quand rien n'y fait obstacle au sein de la subjectivité. Iso Kern reconstitue d'abord la genèse et l'évolution de cette idée dans l'enseignement du maître. Il analyse les différentes acceptions du terme, que Wang Yangming n'a pas toujours clairement distinguées (conscience intentionnelle, conscience morale comprise dans l'acte, conscience pure accessible par la méditation). Il développe ensuite la problématique qui a nourri les entretiens du maître avec ses disciples et les discussions que ses élèves ont eues entre eux de son vivant et après lui. La première partie de l'ouvrage est consacrée à Wang Yangming lui-même, la seconde à ses principaux disciples, de fortes personnalités qui ont aussi laissé un nom dans l'histoire de la pensée chinoise. Dans une substantielle introduction, Iso Kern présente les fonctionnaires-lettrés de l'époque des Ming : leurs fonctions, leur formation, les choix intellectuels devant lesquels elle les mettait, les conjonctures politiques auxquelles ils ont dû faire face sous cinq empereurs successifs, de 1472 à 1582. Le début de la première partie est consacrée à la vie Wang Yangming et, entre autres choses, à son attitude très réservée quant à la publication de ses écrits, qu'il considérait comme des témoignages datés d'une quête spirituelle, non comme l'expression d'un système, et qu'il a donc fait publier dans un ordre chronologique. Par l'abondance et la précision des références, par l'omniprésence de citations et d'expressions données en transcription latine et en caractères chinois, cet ouvrage comblera les sinologues et les simples sinisants. Il présentera plus de difficultés pour les lecteurs moins familiers de la Chine, mais ceux qui feront l'effort d'y pénétrer seront amplement récompensés. Ils découvriront que la philosophie chinoise a une histoire continue de l'Antiquité jusqu'à nos jours et qu'elle a connu un développement important au début de l'âge moderne. Ils verront à quel point, en Chine comme en Europe, l'histoire politique et sociale éclaire certains débats philosophiques et comment ces débats éclairent en retour, de l'intérieur, l'histoire politique et sociale. Ils s'apercevront que les discussions qu'ont menées Wang Yangming et ses disciples sont proches, mutatis mutandis, de certains débats théologiques européens à peu près contemporains, portant sur la foi et la grâce notamment. Iso Kern termine son livre par une série de «questions phénoménologiques» que pose la pensée de Wang Yangming et ses disciples. Il suggère ainsi une suite, dont il se chargera lui-même ou que d'autres assureront. Il formule ces questions de façon très prudente. La solidité et la richesse de son ouvrage l'autorisaient, me semble-t-il, à leur donner une portée plus grande.

JEAN FRANÇOIS BILLETER